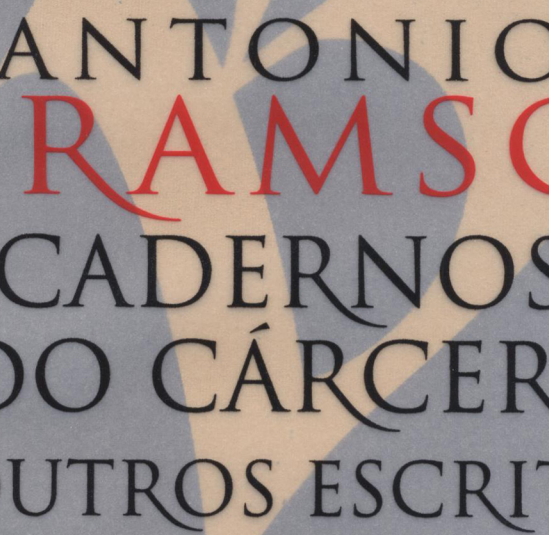


ESCOLMA, PRÓLOGO E NOTAS JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ
TRADUCIÓN CARMEN F. BLANCO VALDÉS E ISABEL GONZÁLEZ



ANTONIO
GRAMSCI
CADERNOS
DO CÁRCERE
E OUTROS ESCRITOS
ESCOLMA

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FUNDACIÓN BBVA

CADERNOS DO CÁRCERE
E OUTROS ESCRITOS

CLÁSICOS DO
PENSAMENTO UNIVERSAL

NÚM. 34

Colección dirixida por

DARÍO VILLANUEVA

Comité Científico

CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ

Facultade de Filosofía

JOSÉ CASTILLO

Facultade de Medicina

RAMÓN MÁIZ SUÁREZ

Facultade de Ciencias Políticas

ANTÓN SANTAMARINA FERNÁNDEZ

Facultade de Filoloxía

JOSÉ SORDO RODRÍGUEZ

Facultade de Farmacia

ESCOLMA, PRÓLOGO E NOTAS
JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ
TRADUCCIÓN CARMEN F. BLANCO VALDÉS
E I S A B E L G O N Z Á L E Z

ANTONIO
GRAMSCI
CADERNOS
DO CÁRCERE
E OUTROS ESCRITOS
E S C O L M A

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FUNDACION BBVA



Esta obra atópase baixo unha licenza internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND 4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>

Esta obra se encuentra bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-ND 4.0. Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra no incluida en la licencia Creative Commons BY-NC-ND 4.0 solo puede ser realizada con la autorización expresa de los titulares, salvo excepción prevista por la ley. Puede Vd. acceder al texto completo de la licencia en este enlace: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

This work is licensed under a Creative Commons BY NC ND 4.0 international license. Any form of reproduction, distribution, public communication or transformation of this work not included under the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 license can only be carried out with the express authorization of the proprietors, save where otherwise provided by the law. You can access the full text of the license at <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

© DA PRESENTE EDICIÓN
Universidade de Santiago de Compostela, 2019
Fundación BBVA, 2019

DISEÑO DA COLECCIÓN
Barro, Salgado, Santana [Grupo Revisión Deseño]

MAQUETACIÓN
Imprenta Universitaria

EDICIÓN TÉCNICA
Servizo de Publicacións e Intercambio Científico
Campus Vida
15782 Santiago de Compostela
usc.es/publicacions

DOI: <https://dx.doi.org/10.15304/pu.2022.1213>

ÍNDICE

- 11 PRÓLOGO.
por Jorge Álvarez Yáguiez
- 13 A revolución triunfante. Unha especial recepción
19 Trazos temperáns que se farán permanentes
- 21 Os *consigli di fabbrica*, Turín, 1920
- 28 Debates comunistas. A singular adopción gramsciana do
leninismo
37 Discrepancia premonitoria co stalinismo
39 Fértiles rendementos teóricos
- 50 O fío condutor dos *Cadernos*
53 O fracaso das revolucións occidentais. A cuestión do
Estado
65 Hexemonía
69 Economía e hexemonía
71 Nova hexemonía
74 Os intelectuais
77 Hexemonía e filosofía
- 79 Nota bibliográfica
- 82 Cronoloxía dos *Cadernos*
- 85 CADERNOS DO CÁRCERE
E OUTROS ESCRITOS. ESCOLMA
Tradución de Carmen F. Blanco Valdés e Isabel González
- 89 Nota das tradutoras

- 93 I. TEXTOS ANTERIORES AOS CADERNOS
(1916-1926)
- 95 Socialismo e cultura (1916)
- 99 A revolución contra *O capital* (1917)
- 103 O noso Marx (1918)
- 108 Democracia obreira (1919)
- 113 Carta a Togliatti, Terracini e outros (9 de febreiro de 1924)
- 130 O fascismo e a súa política (Teses de Lión, III Congreso
PCI, teses 15-18, 1926)
- 137 Algúns temas da cuestión meridional (1926)
- 149 II. CADERNOS DO CÁRCERE
(1929-1935). ESCOLMA
- 151 Nota do antoloxista
- 155 [Oriente/Occidente]
- 155 [Sociedade política, sociedade civil. Estado, hexemonía e
coerción]
- 158 [Americanismo]
- 171 [Crises]
- 173 [Revolución pasiva]
- 180 [Cesarismo, vontade nacional-popular, o moderno prín-
cipe]
- 191 [Guerra de movemento/guerra de posición, hexemonía]
- 193 [Forza e consenso, política e arte militar]
- 196 [Nacional-Internacional, hexemonía]
- 198 [Verdade e política]
- 199 [Cultura popular, lingua, literatura e artes]

- 202 [Estrutura-superestrutura, momento corporativo, momento político]
- 216 [Historia ético-política, hexemonía]
- 219 [Subalternismo]
- 221 [Economicismo]
- 232 [Determinismo]
- 237 [Intelectuais]
- 254 [Filosofía]
- 276 [Realidade]
- 288 [Ciencia]
- 294 [Materialismo]
- 302 [Home]
- 307 [Psicanálise]
- 308 [Ideoloxía]
- 315 [Sentido común]
- 319 [Folclore]
- 323 [Teoría e práctica]
- 324 [Realización da filosofía]
- 331 [Marxismo, filosofía da praxe]
- 337 III. CARTAS DESDE O CÁRCERE (1927-1933)
- 339 Nota do antoloxista
- 342 A Tania (19 de marzo de 1927)
- 347 A Carlo (12 de setembro de 1927)
- 351 A Tania (7 de setembro de 1931)
- 356 A Tania (7 de marzo de 1932)
- 360 A Tania (6 de xullo de 1933)

PRÓLOGO

JORGE ÁLVAREZ YÁGÜEZ

As páxinas que seguen pretenden ser unha axuda na lectura dos textos seleccionados nesta antoloxía. Algúns destes textos pertencen ao período anterior ao cárcere e van de 1916 a 1926; outros xa corresponden aos anos de prisión, os chamados *Cadernos do cárcere*, escritos entre 1929 e 1935, aos que se engaden unhas poucas pero cremos que moi significativas cartas.

A variedade impresionante das anotacións dos *Cadernos*, a diversidade de temas e a fragmentación das observacións e reflexións pode desconcertar e impedir ver os grandes troncos baixo esa densa vexetación. O mesmo pode suceder coa inxente cantidade de artigos redactados antes do cárcere, feitos a carón das loitas, dos acontecementos e xiros da vida política. Por iso é importante ver cales son os problemas fundamentais que, a través de moi diversos ángulos e circunstancias, Gramsci abordou, en que contexto xurdiron, cal foi a súa formulación e finalmente o esencial da súa resposta. Se conseguimos amosar isto, prestando moita atención a cada un dos textos, obterase unha clave interpretativa do conxunto do seu pensamento que poderá servir de guía de lectura.

Partimos de que entre o Gramsci dos *Cadernos do cárcere* e o anterior non existe solución de continuidade, algo así como unha «ruptura epistemolóxica», como algúns intérpretes parecen supoñer. A pesar de que efectivamente hai unha evolución e inflexións importantes no seu pensamento, en ningún caso pode resumirse nunha división binaria marcada polo antes e despois da detención do autor polo fascismo mussoliniano. Sostemos que a reflexión complexa e demorada recollida na obra do cárcere é fundamentalmente un intento de responder a unha problemática que en definitiva remite ao fracaso da revolución en Occidente, e

que a esa luz haberá de verse a inmensa construción conceptual erixida. Os anos anteriores, de intensa experiencia política, constitúen o campo do que emerxeu tal problemática.

Neses anos danse acontecementos decisivos que marcan a traxectoria do pensamento gramsciano, e distinguimos tres fundamentais: a revolución proletaria rusa de 1917 que conmociona Europa e o mundo; o movemento revolucionario dos *consellos de fábrica* en Turín en 1920, que terminará nun fracaso ao que seguirá o ascenso do fascismo; por último, a decisiva experiencia de Gramsci en Moscova e Viena entre 1922 e 1924 como membro da Internacional, polo coñecemento obtido de primeira man sobre as dificultades da revolución e do movemento insurreccional en Europa e polos intensos debates que terán lugar no seo do comunismo internacional. Coda importante dese período constituírao o difícil labor que como secretario xeral dos comunistas italianos desempeñará Gramsci ata 1926.

Veremos como o pensamento gramsciano vai moldeándose a través deses acontecementos, deses momentos relevantes da súa traxectoria, e observaremos como opera unha rápida aprendizaxe, unha acelerada evolución onde cada estadio contribuirá á definición dun pensamento moi pouco convencional: veremos confrontarse un primeiro Gramsci socialista, mais de formación idealista, co fenómeno da revolución; como afonda enseguida na teoría marxista e experimenta a forte influencia do último Lenin; como, no cruce dunha intensa experiencia política e de debates, depura sucesivamente elementos que, ao tempo que afinan a súa posición política desde un radicalismo inicial a posicións máis adaptadas á liña da Internacional, acomoda perspectivas primeiras (idealismo, antipositivismo, antideterminismo, voluntarismo) a unha fonda concepción do marxismo.

Nese marco veremos emerxer cuestións vitais: as características das organizacións revolucionarias (consellos, partido), a súa función educativa, a cuestión da hexemonía e da base social da revolución, a especial dificultade desta, a diferenza

Europa-Rusia, o papel dos intelectuais, a singularidade italiana, a relación dos campesiños do sur —o Mezzogiorno— co proletariado do norte, o nexo entre o nacional e o internacional..., todas elas perfilarán unha problemática que terá resposta en forma dunha teoría orixinal e poderosa, rica en novos conceptos cuxo momento de elaboración maior corresponderá ao período de escritura dos *Cadernos*.

Seguiremos, pois, en primeiro lugar a fase anterior ao cárcere, pautada polos acontecementos mencionados: formularemos as principais cuestións que se presentan nos seus escritos, os seus enfoques e primeiras análises, que relacionaremos co seu contexto, e examinaremos o seu principal rendemento teórico: unha vez en posesión desa perspectiva de evolución do Gramsci anterior á redacción dos *Cadernos do cárcere*, pasaremos xa a expoñer a armazón conceptual e problemática central que neles se desenvolve.

A revolución triunfante. Unha especial recepción

Cando Antonio Gramsci recibe entusiasmadamente as noticias da revolución Rusa de febreiro de 1917, ten 26 anos e é membro dirixente do comité do PSI de Turín, cidade á que se trasladara anos atrás desde a súa Sardeña natal para estudar filoxía. Escribe asiduamente nas publicacións socialistas, como *Il Grido del Popolo*, semanario que dirixe de feito, e *Avanti!*. Na recepción que fai deste fito agroman aínda claves cualificadas habitualmente como *idealistas*, propias da súa primeira formación moi influída por Croce, e tamén Bergson e Vico. Gramsci é un socialista que toma o cambio histórico, a transformación radical da sociedade polo home, como un factor de *cultura*, de cambio da humanidade mesma en función da propia vontade. Nese momento, a súa recepción do marxismo faise particularmente desde categorías do seu admirado Croce, a quen consideraba «o pensador máis grande de Europa neste momento». Con ese

ángulo, Marx viña a propoñer unha especie de canon histórico válido para entender o pasado, pero o seu carácter un tanto *evolucionista* e *determinista* dificultábao como ferramenta para guiar a acción, proxectarse ao futuro.

Cando falamos de *cultura* en Gramsci, non hai que entender esta como mero conxunto de información e ideas de maneira enciclopédica, senón como modelaxe interior do home e disposición deste para afrontar a súa contorna, plenamente consciente da súa inserción nela. Nun salientable artigo de 1916, «Socialismo e cultura», resumía deste modo a súa concepción de *cultura*: «É organización, disciplina do propio eu interior; é toma de conciencia da propia personalidade, é a conquista dunha conciencia superior pola que se consegue comprender o propio valor histórico, a propia función na vida, os propios dereitos e os propios deberes»¹. A cultura tómase no senso etimolóxico de cultivo, de penetración na conciencia dun mesmo en tanto que ser histórico, resultado de diversas sedimentacións do pasado, de conciencia da inserción nunha sociedade, de disciplina espiritual para facerse suxeito activo sobre as influencias recibidas, de apoderamento da propia personalidade. Será esta unha concepción á que se manteña fiel sempre, máis alá dos termos da súa formulación. Pasados os anos, nos *Cadernos*, diranos que a filosofía, á que todo home se sente apelado, ten como cerne o socrático «coñécete a ti mesmo», interpretando o suxeito como resultado e actor dun proceso histórico².

Desde o principio, Gramsci concederá á dimensión cultural unha importancia decisiva no desenvolvemento dos procesos emancipatorios. Así, vémosto impulsando asociacións de debate, clubs «de vida moral» (cualificativo que adoptaba nel ese senso amplo, non só de adopción duns valores senón tamén, e ante todo, de constitución dunha personalidade, de dominio dun *ethos* no

¹ A. Gramsci, *Scritti giovanilli (1914-1918)*, Milano, Einaudi, 1972 (de aquí en diante, SG), p. 24; p. 97 desta edición.

² P. 256 desta edición.

sentido clásico). A revolución é entendida a estas alturas na súa máxima significación como fenómeno de cultura, e tamén a súa mesma preparación: son os homes mesmos os que experimentan unha enorme transformación ao tomaren nas súas mans o que se lles presentaba só como destino. A revolución Francesa era luminoso exemplo disto; no artigo citado, «Socialismo e cultura», dicíanos que non tería sido posible sen o papel dos ilustrados (Diderot, D'Alembert, Rousseau, Voltaire): «Toda revolución vén precedida por un intenso labor crítico, por unha penetración cultural e permeabilidade de ideas»³. Dáse unha relación, pois, de circularidade: a cultura como medio da revolución, a revolución como feito cultural. En concordancia con ese enfoque, a preocupación polo papel e condición dos intelectuais aparecerá cedo⁴.

Pode que, efectivamente, moitas das formulacións deste primeiro Gramsci resoan impregnadas de idealismo⁵, pero o seu núcleo non deixará de ser integrado noutras constelacións teóricas, constituíndo unha característica constante e distintiva de todo o seu pensamento, como se amosará na súa posterior e reiterada formulación do proceso revolucionario en canto portador dunha «reforma intelectual e moral» (expresión esta tomada de Renan).

Da revolución de febreiro de 1917, da que chega información limitada a Italia, destaca Gramsci a súa dimensión *espiritual*⁶, que é o que xustamente reflectiría mellor o seu carácter proletario, pois a revolución é, ademais de fenómeno de poder, «fenómeno de costume», «feito moral». A revolución xera formas

³ P. 97 desta edición.

⁴ SG, 144.

⁵ Punto en que están de acordo todos os estudosos, mais, como sinalou Togliatti, que o coñeceu desde moi cedo, o seu idealismo non deixaba de atender a investigación concreta das condicións económicas, como era o caso da súa investigación sobre a relación entre o bandidismo e delincuencia na Sardeña e as relacións comerciais da illa co continente. P. Togliatti, «Gramsci y el leninismo», en F. Fernández Buey (ed), *La actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 1976, p. 41.

⁶ A. Gramsci, «Note sulla rivoluzione russa», *Il Grido del Popolo*, 29-4-1917 (de aquí en diante, *IGP*), SG, 105-108.

de comportamento colectivo, «unha nova forma de ser», «unha atmosfera moral»; e como mostra disto sinala, delatando unha especial sensibilidade, o dato da liberación dos presos por delitos comúns, os cales declararan non sentirse con dereito á liberdade recoñecendo a súa culpabilidade e prometendo volver a unha vida de traballo honesto. Os termos de Gramsci son elocuentes, observando como a revolución convertía eses delincuentes «no home que Emmanuel Kant, o teórico da moral absoluta, predicara, no home que di: a inmensidade do ceo fóra de min, o imperativo da miña conciencia dentro de min»⁷. Vía neste audaz xesto revolucionario algo aínda máis importante que a mesma expulsión do tsar, cousa que a burguesía tamén sería capaz de facer, non así de liberar os presos comúns, o que, por outra parte, evidenciaba o convencemento dos revolucionarios de que a integración social, a educación e mellora do home non se podía facer senón a través da liberdade: «A liberdade fai os homes libres». Gramsci celebraba a destrución do autoritarismo e a súa substitución pola liberdade e o sufraxio universal que, como tal, incluía, por vez primeira, as mulleres.

Mellor situado ante o proceso que estaba a ocorrer en Rusia, Gramsci toma partido inmediatamente polos bolxeviques: Kerenski, presidente do goberno provisional, representa «o hoxe da revolución»⁸, que pretende, en realidade, deter o seu desenvolvemento, mentres que Lenin significa a súa meta final. Xa moi cedo, en 1915, Gramsci declarárase partidario das minoritarias posicións de Lenin na Conferencia de Zimmerwald, que reunira a esquerda socialista europea; nela, Lenin propuxera o fin da II Internacional e adoptar a revolución como alternativa á guerra.

O idealismo gramsciano, aquel que nalgún escrito temperán lle levara a afirmar que os revolucionarios «conciben a historia como creación do propio espírito»⁹, favorecía o seu radicalismo

⁷ SG, 107.

⁸ A. Gramsci, «I massimalisti russi», *IGP*, 28-7-1917, SG, 122-124.

⁹ «Neutralità attiva ed operante», SG, 4.



Antonio Gramsci (Ales, Sardeña, 1891-Roma, 1937)

e a reacción ao *economicismo* imperante na II Internacional, segundo o cal, cando o capitalismo chegara ao seu máximo desenvolvemento, iría pasando de forma gradual cara a outro sistema. Bernstein formuláralo con célebre expresión: «O obxectivo final do socialismo, sexa o que sexa, non significa nada para min; o movemento éo todo»; non había, pois, que esperar ao corte que interrompe a historia e abre a nova etapa, xa que o obxectivo era cada unha das reformas graduais. En Rusia, como país atrasado, despois da instauración dun goberno democrático burgués habería que esperar unha etapa de desenvolvemento das forzas produtivas capitalistas antes de pensar que se puidera pasar á nova fase do socialismo. A visión gramsciana de Marx, condicionada por Croce, facía que atribuíra ao autor d'*O capital* unha concepción economicista evolutiva. Así escribe aquel célebre artigo no momento da revolución de Outubro significativamente titulado «A revolución contra *O capital*»¹⁰, no que afirma aquilo de que «*O capital* foi en Rusia máis o libro dos burgueses que o dos proletarios», polo que «os bolxeviques renegan de Karl Marx»¹¹. Ou, máis matizadamente, o que os bolxeviques non admitían era o lado *positivista* de Marx, pois en definitiva o pensamento deste, libre desas «incrustacións positivistas e naturalistas», era a «continuación do pensamento idealista italiano e alemán»¹², e para un pensamento así o factor relevante non era o económico senón o home, a súa capacidade para entender a situación e transformala coa súa vontade, que torna nunha forza transformadora da realidade de xeito que esta «se move e que adquire carácter de materia telúrica en ebulición, que pode ser encamiñada onde a vontade queira e como á vontade lle praza». Nun artigo un pouco anterior afirmara que os bolxeviques «son revolucionarios, non evolucionistas», e que non era necesaria a

¹⁰ Publicado con censura no diario socialista *Avanti!* (24-11-1917) (A) e logo tamén en *JGP* (5-1-1918), *SG*, 149-153, pp. 99-103 desta edición.

¹¹ P. 100 desta edición.

¹² *Ibidem*

fase intermedia de paso ao socialismo porque esas «experiencias basta que actúen no pensamento para que sexan superadas e se poida ir máis alá»¹³. E conforme a este principio pregúntase agora: «Por que tería el que agardar que a historia de Inglaterra se dera en Rusia, que en Rusia se formara unha burguesía, que a loita de clases se fomentara para que nacera a conciencia de clases que supuxera finalmente a catástrofe do mundo capitalista? O pobo ruso pasou por estas experiencias a través do pensamento, aínda que fose co pensamento dunha minoría»¹⁴.

Trazos temperáns que se farán permanentes

Na concepción deste Gramsci confrontado ao fenómeno revolucionario ruso observamos aspectos que non desaparecerán nunca do seu pensamento. Si o farán enunciados de selo máis convencionalmente idealista, pero en ningún caso certos factores de fondo que entrarán nunha nova constelación ao darse un maior afondamento no marxismo e especialmente no coñecemento do pensamento de Lenin¹⁵.

Gramsci pronto deixa de atribuír a Marx unha concepción economicista, aínda que nunca deixaría de observar criticamente a presenza nel de certo positivismo do que agora se queixa, pois, como nos dicía, tamén Marx «ás veces adurmiñaba»¹⁶. Non hai que esquecer que o marxismo dominante no seu tempo era o evolucionista e economicista propio do reformismo socialdemócrata da II Internacional, o que en Italia defendían Treves e Turati¹⁷, ou o que se difundía a través de obras de éxito como a de Achille Loria, ou que podía lerse no manual de G. Plekhanov. Fronte

¹³ «I massimalisti russi», *SG*, 124.

¹⁴ «La rivoluzione contro il "Capitale"», *SG*, 152, p. 102 desta edición..

¹⁵ Ver P. Togliatti, «El leninismo en el pensamiento y en la acción de Antonio Gramsci», en P. Togliatti, *Escritos políticos*, México, Era, 1971, p. 51.

¹⁶ A. Gramsci, «Misteri della cultura e della poesia» (*SG*, 328); «Il nostro Marx» *IGP*, 4 de maio de 1918, *SG*, 220.

¹⁷ Ver a afiada crítica de Gramsci a estas concepcións da «vella garda» socialista en «La critica», *IGP*, 12-1-1918, *SG*, 153-155.

a concepción desda clase, Gramsci subliña que a relación do marxismo co idealismo non só era de carácter xenético, en tanto que xurdira a partir daquel, senón constitutiva: «O marxismo fúndase sobre o idealismo filosófico», di en 1918. Ao respecto, Gramsci sentirase máis ben próximo a algúns aspectos do marxismo do seu compatriota Antonio Labriola, ao seu hegelianismo antideterminista, á súa posición crítica tanto do materialismo mecanicista como do reduccionismo economicista e as concepcións finalistas ou teleolóxicas da historia.

Manterase no pensamento gramsciano o fondo antipositivista que agora observamos, unha distancia crítica constante respecto á confusión entre natureza e historia, entre os procesos deterministas dunha e a mestura de continxencia e necesidade da outra, entre lei natural e lei histórica. Gramsci destacará sempre estes factores, tan presentes agora, de vontade, de acción colectiva, de relevancia da cultura, se ben é certo que todos eles se van perfilando mellor na súa inscrición histórica. Así, vemos como no mesmo 1918 denuncia ese idealismo dos que consideran a historia como «dominio exclusivo das ideas», ideas que son entendidas illadamente como froito dunha conciencia abstracta, ao que opón a concepción de Marx na que a idea adquire forza histórica na medida en que engarza intimamente coas condicións materiais concretas. Segundo isto, «con Marx a historia continúa sendo dominio das ideas, do espírito, da actividade consciente de individuos particulares ou asociados. Pero as ideas, o espírito concrépanse, perden a súa arbitrariedade; xa non son ficticias abstraccións relixiosas ou sociolóxicas. A súa substancia está na economía, na actividade práctica, nos sistemas e nas relacións de produción e de intercambio»¹⁸. Gramsci podía así desmarcarse de posicións como a do seu admirado Salvemini, «que disocia a idea de cultura política da de organización económica

¹⁸ P. 105 desta edición.

e política»¹⁹, así como do enfoque do materialismo metafísico «que non ve salvación fóra dos esquemas pre-establecidos»²⁰; ou contrapoñendo a obra marxiana ao idealismo dun Carlyle e ao evolucionismo naturalista dun Spencer: «[Marx] non é nin un místico nin un metafísico positivista»²¹.

Desta maneira, intimamente unida aos debates suscitados ao redor da revolución Rusa, íase conformando unha concepción marxista moi singular, na que o idealismo, sen desaparecer, se depura, definíndose mellor o nexo entre subxectividade e estrutura material, e na que a crítica do materialismo vulgar e o reduccionismo económico se torna unha constante. Manuel Sacristán, considerará este «o momento de maior madurez do marxismo do Gramsci xove»²².

Os *consigli di fabbrica*, Turín, 1920

Lenin sabía que a revolución Rusa non podía ter éxito se non estalaba en Europa, e pola situación tiña postas as súas esperanzas en Alemaña e Italia. Sen dúbida, a urxencia do contexto ruso en medio dunha guerra civil introducía certos sesgos nos seus diagnósticos e prospectivas. De 1917 ata 1920 non deixou de anunciar a inminente revolución en Europa: en 1917 cría estar na «véspera dunha revolución a escala mundial»; en 1919 sostén ante o I Congreso da Internacional Comunista que «a vitoria da revolución proletaria en todo o mundo está asegurada»; e no II Congreso en Agosto de 1920, cando xa fracasaran os intentos alemáns (1918, 1919) co asasinato dos seus máximos dirixentes, os inesquecibles Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht, coa derrota da declarada república de Bulgaria (1918) e a efémera conquista do poder en Hungría con Bela Kun (1919), aínda per-

¹⁹ A. Gramsci, «La política del «se»», *JGP*, 29 de xuño de 1918, *SG*, 275.

²⁰ A. Gramsci, «Utopía», *A*, 25 de xuño de 1918, *SG*, 284.

²¹ P. 105 desta edición.

²² M. Sacristán, «La formación del marxismo de Gramsci», en F. Fernández Buey (ed) *La actualidad del pensamiento político de Gramsci*, op. cit., p. 316.

siste: «A revolución do proletariado e a abolición do mecanismo capitalista aproxímanse, e aproxímanse en todo os países»²³.

Os máximos dirixentes rusos Lenin, Bukharin e Zinoviev dirixirían unha carta aos socialistas italianos coa finalidade de convencelos do que se pensaban era inminente e ese ánimo era compartido polo grupo reunido en torno á revista de recente aparición, en 1919, *L'Ordine Nuovo (L'ON)*, que dirixiría o mesmo Gramsci²⁴.

O caso é que en abril estala a folga xeral en Turín, a cidade obreira por excelencia: máis de 200 000 obreiros industriais mobilízanse, créanse nas fábricas consellos seguindo o exemplo dos *soviets* rusos e os *Räte* alemáns, e no campo danse numerosas ocupacións de terras. O grupo de *L'ON* apoia decididamente o movemento con especial atención aos consellos, pero a falta de respaldo da maioría de carácter reformista do Partido Socialista dificultou que a folga tivera un forte seguimento máis alá de Turín e o Piemonte. A patronal respondeu cun peche esperando que se disolvesen os consellos e a mobilización de máis de 50000 soldados. Finalmente, a folga sería vencida aínda que se obtiveron algunhas vantaxes sindicais.

A experiencia dos consellos foi decisiva na conformación do pensamento gramsciano. Se observamos os seus numerosos escritos en torno a esta cuestión, vemos como se perfilan de maneira concreta algúns factores xa sinalados como a importancia da cultura, o peso do espírito, e como se definen outros novos como a relación entre vangarda e proletariado e a concepción da organización.

²³ Sobre este punto ver a aguda análise de M. Salvadori, «Qué es una crisis revolucionaria», *Materiales*, nº 6, 1977, 77-100. F. Claudín, *La crisis del movimiento comunista*, París, Ruedo Ibérico, 1970, pp. 25-46.

²⁴ Ver o imprescindible estudo de P. Spriano, *Storia del Partito comunista italiano*, Torino, Einaudi, 1967, pp. 71-76. O grupo ordinovista formábase ademais de Gramsci, Togliatti, Leonetti e Terracini. A posición de Gramsci sobre ese momento pode verse en «Per un rinnovamento del Partito socialista» *L'ON*, 8-5-1920, en: Giansiro Ferrata e Niccolò Gallo (a cura di), *2000 pagine di Gramsci*, t. I, 1914-1926, Milano, Il Saggiatore, 1964, p. 516. Todos os artigos de *L'ON* poden lerse en: http://www.centrogramsci.it/?page_id=228

L'ORDINE NUOVO

Rassegna settimanale di cultura socialista

Istruitevi, perchè avremo bisogno
di tutta la nostra intelligenza
Agitatevi, perchè avremo bisogno
di tutto il nostro entusiasmo
Organizzatevi, perchè avremo bisogno
di tutta la nostra forza

Segretario di Redazione:

ANTONIO GRAMSCI

21 GIUGNO 1919

Redazione e Amministrazione: Via XX Settembre, 19 - TORINO

Abbonamenti: Annuale L. 10; Semestrale L. 5;
trimestrale L. 3; Abbonamento straordinario dal maggio
a tutto dicembre 1919 L. 6.

Abbonamento sostenitore L. 20 annua; L. 10 semestrale.

ANNO I. - N. 7

Un numero: Cent. 20 - Conto corr. con la Posta

SOMMARIO

Cronache dell' « Ordine Nuovo » — Editoriali: Democrazia operaia - La settimana politica: Il saccheggio, Voci della terra - Koldiak e Orlando — John Reed: Come funziona il Soviet — G. B.: Il problema della scuola — Zino Zini: Il Congresso dei morti, Alessandro — Caesar: L'oeuvre socialista, Gli scopi — A. G.: Vita politica internazionale — La battaglia delle idee: Carlo Petri: Il Socialismo e lo Stato.

Democrazia operaia

Un problema si impone oggi assillante a ogni socialista che senta vivo il senso della responsabilità storica che incombe sulla classe lavoratrice e sul Partito che della missione di questa classe rappresenta la consapevolezza critica e operante.

Come dominare le immense forze sociali che la guerra ha scatenato? Come disciplinarle e dar loro una forma politica che contenga in sé

comuniste infatti essi continuano a sussistere indipendentemente dallo Stato, come istituti di propulsione (il Partito) o di controllo e di realizzazione parziale (i Sindacati). Il Partito deve continuare a essere l'organo di educazione comunista, il focolare della fede, il depositario della dottrina, il potere supremo che armonizza e conduce alla meta le forze organizzate e disciplinate delle classi operaie e contadine. An-

Unha portada de *L'Ordine Nuovo*, semanario dirixido por Gramsci

Os consellos fórmanse en Turín a partir das comisións internas de fábrica, que naquel momento tiñan un carácter limitado, vinculadas aos sindicatos, pois só os sindicatos podían formar parte delas e das súas reivindicacións laborais. Pero Gramsci quería que iso se transformara en algo semellante aos *soviets*. Nun célebre artigo pregúntase: «Hai en Italia, como institución da clase obreira, algo que poida compararse co *soviet*, que participe da súa natureza?»²⁵, e respondía: «Si, existe en Italia, en Turín un xerme de goberno obreiro, un xerme de *soviet*; é a comisión interna»²⁵. Esa era a natureza que os ordinovistas querían imprimirlle ás comisións existentes, de sorte que desbordaran o seu horizonte sindical para adquirir un carácter moito máis amplo no sentido económico, técnico e político. O obreiro como membro do consello presentábase como *produtor*, non como mero asalariado e, en canto tal, como individuo activo, organizador que toma conciencia do seu papel imprescindible para o seu país, da súa autonomía, xa que para efectuar a súa función non depende dos propietarios, que carecen realmente de papel na produción, o que deslexitimaba a propiedade privada. A través do consello, aberto a todos, con independencia de estar sindicado ou non, o obreiro adquiriría, por unha banda, conciencia de clase e da magnitude do seu poder podendo incluso elevarse, dada a súa mellor organización e disciplina, a exercer a dirección sobre os seus aliados naturais, os campesiños, e, por outra banda, competencias técnicas e formación para o autogoberno e a preparación do movemento revolucionario.

O consello era, pois, a célula en que se viña a plasmar a autoeducación obreira que prepararía tamén o momento posterior á revolución, o momento construtivo en que a revolución necesita do mellor das súas xentes para acometer as difíciles tarefas de organizar e poñer en funcionamento o país. Erixíndose como ese

²⁵ A. Gramsci, «Il programma dell' "Ordine Nuovo"», *L'ON*, 14 e 24-8-1920, en *2000 pagine...* op. cit., pp. 475-476.

xerme de «ditadura do proletariado», o consello prepararía no presente o futuro Estado obreiro e sentaría as bases para que a clase traballadora exercera por si mesma o goberno, un aspecto este en que tal concepción se desmarcaba tamén da dos reformistas, para quen bastaba con ocupar o aparato estatal burgués, cando, en realidade, tratábase de destruílo e substituílo por outra forma de organización política. Mentres que o Estado burgués non necesitaba da participación activa das xentes, a revolución necesitaría dun «proletariado educado» que fora capaz de non deixar en mans alleas os labores de dirección, e capaz igualmente de exercer o control sobre os dirixentes para non se *esclerosaren* nunha caste dominante²⁶.

Gramsci formula xa neste momento esta idea, central nel, da prefiguración do futuro das institucións revolucionarias na actividade do presente²⁷. A idea de cultura como autodominio, disciplina, competencia e capacitación técnica e política tería no consello o seu medio ideal. A revolución era global, política e cultural á vez: tiña que comportar un cambio de civilización, un cambio nos sentimentos, nos hábitos, no pensamento e na maneira de vivir, un cambio nos espíritos. Ao respecto, pódese detectar en Gramsci a influencia do grupo *Clarté* de Romain Rolland e Henri Barbusse, cuxos textos *L'ON* non deixaba de difundir e que tiñan no movemento cultural proletario ruso *Proletkult*, organizado polo sempre apreciado Lunacharski, un dos seus referentes. Esta era tamén unha forma, desde o punto de vista de Gramsci, de atraerse os intelectuais cara ao movemento consellista.

²⁶ En «Lo stato e il socialismo» (*L'ON*, 28-6-1919) afirmaba: «A diferenza do Estado burgués, que é tanto máis forte no interior como no exterior canto menos os cidadáns controlan e seguen as actividades do poder, o Estado socialista require da participación activa e permanente dos camaradas na vida das súas institucións» (*Scritti politici 1 1914-1919*, (ed. a cura di P. Spriano), Roma, Riuniti, 1973, p. 137.). Veremos máis adiante como nos *Cadernos* se insiste neste punto.

²⁷ Ver nesta mesma antoloxía o artigo «Democracia obreira», *L'ON*, 21-6-1919, en *2000 pagine di...*, t. I, 1914-1926, op. cit., pp. 387-390, pp. 108-112.

É salientable, nesta mesma orde de cousas, a idea de que o Estado obreiro necesitaría dunha ampla base social de apoio, dun verdadeiro «consenso nacional» en que a clase obreira puidera facer seus os intereses da «maioría da poboación». Gramsci quería ver que isto é o que se estaba a dar en Rusia, onde «os intelectuais, os campesiños todas as clases medias, recoñecen na clase obreira a fonte do poder do Estado, recoñecen á clase obreira como clase dirixente»²⁸. Gramsci non empregaba o termo «hexemonía», pero a idea estaba aí incoada. Os consellos debían ser o medio para obter desde agora ese consenso en torno á clase obreira, pois este había de ser preparado moito tempo antes da toma do poder. O propio Gramsci, seis anos despois, contemplará este momento desde esa categoría: «Os comunistas turineses presentaron a cuestión concreta sobre a «hexemonía do proletariado», é dicir, sobre a base social da ditadura proletaria e do Estado obreiro»²⁹.

A relación entre consellos e partido levou a Gramsci a unha reflexión que, se ben se mantiña na liña da concepción leninista do partido dirixente, resaltaba que a natureza desa dirección en ningún caso debía aniquilar o elemento de espontaneidade ou a lóxica autónoma de funcionamento das organizacións de masas, senón que debía basearse no prestixio, sen «constrinxir o proceso revolucionario ás formas do partido»³⁰.

Gramsci mantiña unha concepción dos consellos de extraordinario alcance³¹, orixinal e distinta, desde logo, da do seu amigo e camarada, Angelo Tasca, un dos fundadores de *L'ON*, que se aliñaba nas posicións reformistas e pretendía xunguir os

²⁸ «La Rusia, potenza mondiale» *L'ON*, 14-8-1920, en *2000 pagine di ...*, t. I, 1914-1926, op. cit., p. 473.

²⁹ A. Gramsci, «Alcuni temi della quistione meridionale», en *2000 pagine di ...* op. cit, p. 799, p. 137 desta edición.

³⁰ «Il Partito e la rivoluzione», *L'ON*, 27-12-1919, recollido en *2000 pagine di...*, op. cit. t. I, 1914-1926, p. 447.

³¹ Respecto da función educativa do sindicato, Gramsci facíase unha idea moi semellante á do consello; ver A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad*, Barcelona, Grijalbo, 2004, p. 292.



O idealismo de Benedetto Croce (1866-1952) influu moi intensamente no pensamento de Gramsci

consellos aos sindicatos; pero tamén era diferente da esquerda radical liderada polo carismático enxeñeiro Amadeo Bordiga e agrupada en torno ao semanario *Il Soviet*. Bordiga consideraba que o elemento central da revolución debía ser o partido e non os consellos, pois estes reservaríanse para un momento posterior, trazando así esa división mecánica entre o antes e o despois contra o que se dirixía o pensamento gramsciano³². Por outra banda, a ollos de Gramsci, o partido debía construírse ao fío do propio desenvolvemento das organizacións revolucionarias de masas, non como formulaba Bordiga, que facía del unha entidade autónoma³³. Distinta era tamén a visión de Gramsci das concepcións doutros teóricos de relevo como Korsch, Lukács ou o holandés Pannekoek, cos cales podía compartir, porén, presupostos de enorme calado como a crítica ás concepcións mecanicistas, a énfase na relación entre teoría e praxe, certos hegelianismo e antieconomicismo. Os dous primeiros citados achegaríanse polo seu extremismo á posición dun Bordiga. En calquera caso, ningún deles formulara unha concepción dos consellos tan elaborada e rica en dimensións como a ofrecida por Gramsci.

Debates comunistas. A singular adopción gramsciana do leninismo

Namentres se desenvolvían todas esas loitas obreiras, Gramsci e o grupo de *L'ON* —que compartía, como vimos, as análises optimistas respecto á revolución europea que se facían desde Moscova— intentaban atraer todo o partido socialista cara a esas posicións propoñendo a depuración da á reformista³⁴, unha

³² Isto escribía Bordiga: «Mentres existe o poder burgués, o órgano da revolución é o partido; despois da liquidación do poder burgués é a rede dos consellos obreiros» («¿Creamos los soviets?»); «é moito máis urxente en Italia contar cun verdadeiro partido comunista que crear os soviets» («Los consejos y la iniciativa de *L'ON* de Turín») en: A. Gramsci, A. Bordiga, *Debate sobre los consejos de fábrica*, trad. F. Fernández Buey, Barcelona, Anagrama, 1975, pp. 93, 122

³³ Ver A. Gramsci, «Due rivoluzioni», *L'ON*, 3-7-1920.

³⁴ A. Gramsci, «Per un rinnovamento del Partito socialista», *L'ON*, 8-5-1920, en *2000 pagine...* op. cit., pp. 516-522.



Consello de fábrica da fundición Pignone (Florencia)

actividade que apoiaría co peso de todo o seu prestixio o mesmo Lenin, tal e como expresou ante os delegados do II Congreso da Komintern (1920)³⁵. Esa actividade, conforme ás pautas que emanaban da Komintern, levaría finalmente á fundación en 1921, en Livorno, do PCI con Bordiga como secretario xeral e á maioría do seu grupo no Comité Central, para o que tamén foi elixido Gramsci³⁶. Forma parte este momento, no que a evolución do pensamento gramsciano se refire, dun período capital que pode delimitarse entre 1921 e a detención en 1926, caracterizado por unha intensa actividade partidaria, de debates internos no foro da Internacional Comunista, que suporán un progresivo abandono de certas posicións extremistas e a acomodación máis estrita á liña leninista, nun contexto que, certamente, axiña empezará a manifestarse como moi diferente respecto á inminencia revolucionaria.

Gramsci poderá ter un coñecemento directo da realidade da revolución Rusa, dos seus problemas sobre todo de construción, dos debates no seno do PCUS, dos textos de autores como K. Korsch ou G. Lukács, un coñecemento das reflexións últimas dun Lenin que morre en 1924, dos problemas da Internacional e das súas difíciles relacións cos partidos e diferenzas nacionais. Será un período decisivo tanto na conformación da súa problemática teórica como no que respecta á preparación dun dos seus conceptos centrais como é o de hexemonía. É este un período difícil e cheo de xiros imprevisibles, decisivo para o rumbo que adoptarán os recentes partidos comunistas, dramático tamén pola división e enfrontamentos, e finalmente frustrante pola súa orientación organizativa. Un paradoxo, que custará moito asumir,

³⁵ G. Fiori, *Vida de Antonio Gramsci*, trad. Jordi Solé-Tura, Barcelona, Península, 1968, pp. 162, 163.

³⁶ Do grupo ordinovista soamente entraron dous membros no CC, Gramsci e Terracini; este último formaría parte tamén do Comité Executivo. Ver P. Spriano, *Storia del Partito comunista italiano*, op. cit, t I, pp. 108-121; P. Togliatti, «La formazione del gruppo dirigente del Partito Comunista Italiano nel 1923-24», en A. Tasca, P. Togliatti, *Per Gramsci*, Roma, Fondazione G. Feltrinelli, 2007.

será a coincidencia entre, por un lado, a formación dos novos partidos comunistas por escisión moitas veces brutal respecto dos partidos socialdemócratas respondendo á situación desesperada da revolución en Rusia e o que se xulgaba como condicións revolucionarias en Europa, e, por outro, o que se empezaba a revelar como momento recesivo da revolución mundial tal e como denotaban as sucesivas derrotas do movemento europeo en Alemaña, Bulgaria, Hungría, Italia; a situación tampouco fora positiva, con menos impacto da loita obreira que noutros lugares, en Francia e Inglaterra. O III congreso da IC (1921) tomou nota deste refluxo e cambiou radicalmente de posición fixando a táctica de «fronte única», isto é, de unidade de todos os traballadores e con todas as forzas obreiras non comunistas, especialmente con aqueles que ata o de agora eran cualificados como traidores á clase obreira, a socialdemocracia. O informe principal, redactado por Trotski, observaba: «Agora vemos e sentimos que non estamos tan cerca da meta, da conquista do poder, da revolución mundial. Antes, en 1919, criamos que non era cuestión máis que de meses, e agora dicimos que pode ser cuestión de anos»³⁷. Lenin criticará particularmente as posicións estimadas radicais, que neses momentos podían representar líderes alemáns como Thalheimer e Brandler, italianos como Bordiga e Terracini ou outros como B. Kun, Pannekoek, Korsch e o xove Lukács. Só un pouco antes, en 1920, Lenin publicara o libro crítico coas posicións extremistas *O esquerdismo, enfermidade infantil do comunismo*. O líder ruso, coa franqueza que lle caracterizaba, recoñecería ante os dirixentes alemáns, e particularmente a renomeada Clara Zetkin, que o movemento insurreccional de 1921 impulsado pola IC e contra a opinión da mesma Zetkin e

³⁷ Citado por E. Ragioneri, «Lenin y la internacional comunista», en *Los cuatro primeros congresos de la Internacional*, trad. M.T. Poyrazian, Buenos Aires, Pasado y Presente, 1973, t. I, p. XXXIX.

Paul Lévi, que terminara nun absoluto fracaso, fora un tremendo erro e que estes tiñan razón nas súas teses³⁸.

Foi difícil de admitir o xiro para os recentes dirixentes que acababan de levar a cabo o labor fraccionario xerador do novo partido. De feito, os delegados franceses, españois e italianos, con Terracini á cabeza, resistíronse a adoptar a nova táctica. En 1922 celébrase o II Congreso do PCI e, fronte a esta pauta da Internacional Comunista, apróbase a liña de rexeitamento da estratexia de fronte única presentada polo esquerdista Bordiga, líder indiscutible do partido. Por parte dos estudosos posteriores falarase da actitude pasiva ou non suficientemente resolutiva nese momento por parte de Gramsci³⁹, que de feito non chega sequera a tomar a palabra no congreso. Gramsci, non obstante, nos seus escritos chamara a atención sobre o perigo fascista —só uns meses despois tería lugar a «Marcha sobre Roma» de Mussolini e os *camicie nere* que o levaría ao poder—, pero o partido consecuentemente coa súa liña subestimou tal prognóstico excluindo a posibilidade dun golpe de Estado fascista⁴⁰. Polo que podemos colixir, Gramsci priorizou a súa delimitación respecto das posicións máis dereitistas de Tasca e Graziadei, e preferiu apoiar a liña bordiguiana, malia as súas moitas diferenzas en tantos puntos co líder do partido, que significaba unha práctica sectaria de ataque aos centristas⁴¹. Esa posición, incongruente

³⁸ P. Spriano, *Storia del Partito...* op cit, p. 154, C. Zetkin, *Recuerdos de Lenin*, trad. W. Rocés, México, Grijalbo, 1968, p. 49

³⁹ Ver G. Fiori, *Vida de Antonio Gramsci*, op cit, pp. 179 y ss.; Togliatti, «Gramsci y el leninismo», op cit., p. 37, M. Sacristán, *El orden y el tiempo*, Madrid, Trotta, 1998, pp. 151-152.

⁴⁰ A formulación sintética máis precisa da posición gramsciana ante o fascismo feita antes do seu ingreso no cárcere é a recollida nas chamadas «Teses de Lión» («O fascismo e a súa política», pp. 130-136 desta edición).

⁴¹ Na carta de 9 de febreiro de 1924, a Togliatti, Terracini e outros confesa Gramsci que el «aceptaba as teses sobre a táctica [as propostas por Bordiga no II congreso do PCI] só por unha razón de continxencia na organización do partido, pero declareime favorable á fronte única» (en *2000 pagine...* op. cit, pp. 665-677, p. 120 desta edición). Ver tamén a *Carta a Scoccimarro e Togliatti* de 10 de marzo de 1924, en que explica a súa «oscilación» por temor a unha escisión de Bordiga, en A. Gramsci, *Contra el pesimismo. Previsión y perspectiva*. trad. José Sandoval, México, Roca, 1973, p. 121. G. Fiori, *Vida de...* op. cit., pp.

coa evolución de Gramsci —caracterizada por poñer progresivamente a énfase na necesidade do momento preparatorio, de obter a máis ampla base social, de atraerse intelectuais, as capas medias, os campesiños, de evitar as formas burocráticas e secretarias de partido, etc.—, seguramente poida explicarse desde a perspectiva das relacións internas no PSI e o recentemente creado partido, o razoable temor a unha nova división, e o efecto sobre el do xiro brusco da IC; a todo o cal habería que engadir, o que a miúdo se esquece, a enfermidade de Gramsci, non ben curado despois da larga estancia hospitalaria en Rusia, que lle facía sufrir de «esgotamento e imposibilidade de traballar a causa da amnesia e os insomnios», como el mesmo declarara⁴².

Con todo, Gramsci non se mantería por moito tempo nesa posición, pois pronto adoptaría firmemente a liña de fronte única e a lideraría ata lograr a súa efectiva asunción polo PCI. Esta nova actitude coincidiría significativamente co seu traslado a Moscova, desde maio de 1922, designado como representante do PCI na IC no mesmo II congreso. De feito, Gramsci asiste ese ano ao IV Congreso da IC en que se persiste na táctica de fronte única e se propón aos camaradas italianos a fusión co mesmo PSI, algo ao que estes se resistirán⁴³. A estancia de Gramsci preto de ano e medio en Moscova, e logo un tempo de seis meses en Viena como delegado da IC, será decisiva non só polo seu acercamento ás posicións oficiais da IC e o abandono da súa postura vacilante, mediadora entre a IC e Bordiga, senón polo seu mellor coñecemento das decisivas reflexións do Lenin dos últimos

185-186; P. Togliatti, «La formazione del gruppo dirigente del Partito Comunista Italiano nel 1923-24», en A. Tasca, P. Togliatti, *Per Gramsci*, op. cit.

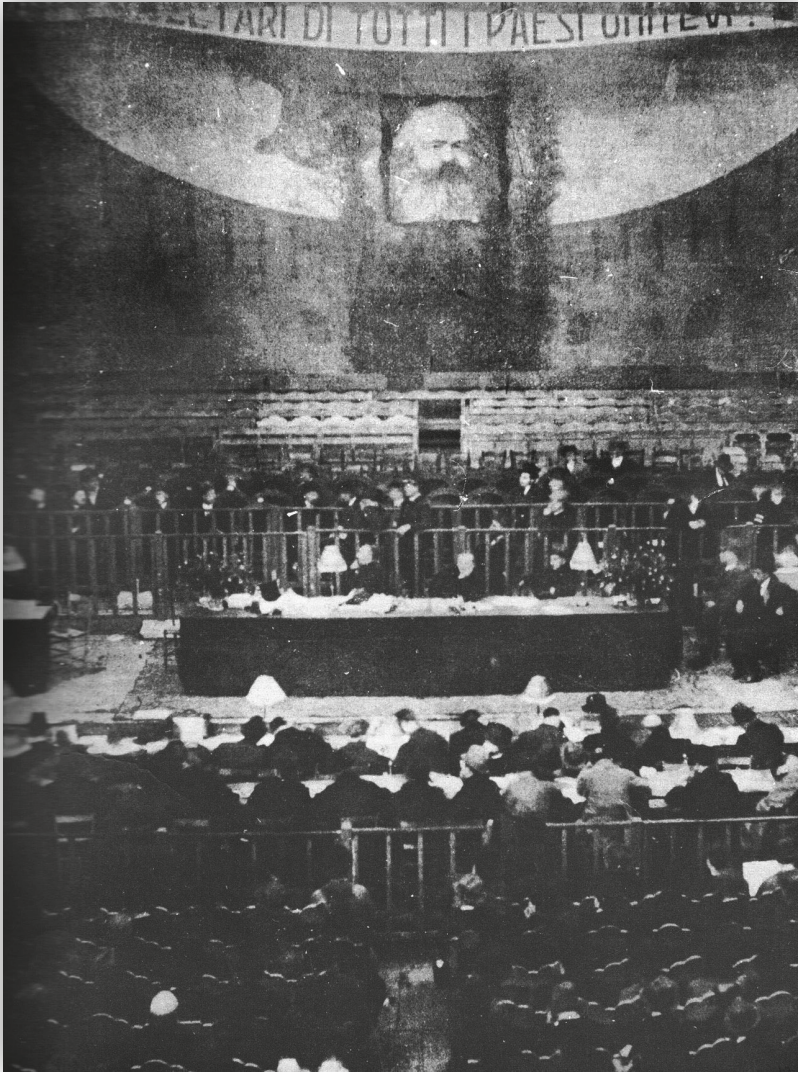
⁴² *Carta a Scoccimarro e Togliatti*, op. cit., p. 120.

⁴³ Hai que ter en conta que no Congreso de Roma de 1922 do PSI triunfara a posición de esquerdas dos que apoiaban á IC, con Serrati á cabeza, quen sempre mantivera o criterio de non escindir-se, e respaldárase a expulsión dos reformistas (Turati, Matteotti, Modigliani), o que podía verosimilmente facilitar o entendemento co novo PCI. Os comunistas italianos mantiveron, con todo, unha postura de desconfianza e distancia. Gramsci, desdecíndose de posicións súas anteriores, escribiría en Moscova: «a escisión de Livorno (o distanciamento da maioría do proletariado respecto da IC) foi, sen dúbida, o máis grande triunfo da reacción», carta citada en Togliatti, «La formazione...», op. cit. p. 66.

anos e da situación da Revolución e do movemento obreiro dos distintos países, tamén desde un punto de vista biográfico, pois en Moscova, na clínica en que é ingresado pola súa mala saúde, coñece á que será a súa muller, Giulia Schucht.

Resolto Gramsci a librar a batalla contra a á esquerdistas do partido, claramente maioritaria, apoia o que chamaría «acto de autoridade» da executiva da IC recomendado por el mesmo, polo que en 1923 se modifica impositivamente a composición da executiva do partido⁴⁴; Bordiga, no cárcere nese tempo, oposto á liña política da IC, dimite dos seus cargos. En 1924, a IC volve intervir introducindo novos membros do grupo *L'ON* na executiva do Partido, e o Comité Central nomea secretario xeral a Gramsci, que volvería ser elixido no decisivo III Congreso do PCI (Lión, 1926), o momento no que os ordinovistas se consolidan definitivamente na dirección do partido. Namentres, en medio da brutal represión do fascismo sobre a oposición socialista e comunista en que esta é practicamente descabezada, Gramsci leva a cabo un labor intenso dentro do partido, moi especialmente a partir de 1923, que desenvolve en dúas liñas complementarias: unha primeira, orientada a persuadir aos dirixentes, a Togliatti, Terracini e Scocimarro, para adoptaren sen reservas a estratexia prescrita pola IC e distanciárense definitivamente de Bordiga, estratexia que Gramsci demostra entender nun sentido amplo, cada vez máis ligado ás condicións nacionais de Italia, de obtención dun bloque de traballadores da industria e do campo, de intelectuais e sectores medios; e unha segunda, dirixida a depurar de todo sectarismo a forma de actuación e organización do partido, insistindo na importancia do papel espontáneo das masas, que non debían ser tomadas como mero instrumento de obediencia,

⁴⁴ Ata ese momento, Gramsci opuxérase a unha intervención desde a IC sobre o PCI que xulgaba de efectos catastróficos; de feito, en 1921 xa lle propuxeran desprazar a Bordiga e tomar as rendas á fronte do partido, o que se lle volveu solicitar ao ano seguinte coa mesma resposta negativa por parte de Gramsci. Ver a xa mencionada *Carta a Scoccimarro e Togliatti* do 10 de marzo de 1924, op. cit., p.120.



No XVII Congreso do Partido Socialista Italiano (Livorno, 1921), perante a negativa para a expulsión dos reformistas do PSI, a fracción comunista abandona o partido e crea o Partido Comunista de Italia

salientando a importancia da achega de cada individuo en canto tal no partido, de abandonar a súa conformación como «aparato de funcionarios ortodoxos» e a actitude de «patriotismo de partido». A «autoridade» do partido sobre as masas non podía basearse senón nunha gañada ascendencia, non en forma mecánica, burocrática ou autoritaria algunha. Gramsci, nun xesto que empezamos a ver como característico do seu pensamento, entende a forma de vida, o tipo de hábitos e conduta impulsadas polo partido como prefiguración da sociedade futura, o «xerme de liberdade» que logo florecerá⁴⁵. Como os consellos de fábrica, o partido tería que empezar a dar vida, nas difíciles condicións do presente, ao tipo de sociedade que desexaba promover, a incoar nos medios a presenza do fin. É significativo ao respecto a observación de Gramsci de como o obreiro acostumado á «función de executor», de ser «“masa” guiada» e en consecuencia «preguiceiro intelectualmente», tería que encontrar no partido un medio en que transformara radicalmente estes limitativos hábitos⁴⁶.

Ambas tarefas, a relativa á estratexia e a de reconfiguración do partido, supoñían un intento de saír das posicións de radicalismo sectario en que se atopaban os comunistas italianos para afrontaren un novo contexto caracterizado polo fracaso dos movementos revolucionarios no continente e o inicio dunha brutal reacción por parte das clases dominantes. O seu intento significaría poñer definitivamente termo á chamada, nos medios da Internacional, «cuestión italiana».

⁴⁵ Sobre este punto son destacables: a *Carta a Togliatti, Terracini e outros*, 9 de febreiro de 1924 op cit., (pp. 113-129 desta edición), o texto «Intervención en la Comisión preparatoria del III Congreso de Italia del Partido Comunista» (recollido na espléndida antoloxía elaborada por M. Sacristán: Antonio Gramsci, *Antología*, México, S. XXI, 1970, pp. 184-192, agora reimpresa pola editorial Akal), e as teses do III Congreso coñecidas como «Teses de Lión» (pp. 130-136 desta edición). Ver as cartas aos dirixentes italianos entre 1923-1924, recollidas en *2000 pagine...*, op cit, pp. 650-688; hai tradución española dalgúns cartas desta época en A. Gramsci, *Contra el pesimismo...* op. cit.

⁴⁶ A. Gramsci, «O partido comunista» *L'ON*, 9-9-1920, en *2000 pagine...* op. cit., p. 491.

Discrepancia premonitoria co stalinismo

Curiosamente, a concepción desta dobre liña desenvolvida por Gramsci axiña entraría en conflito coa deriva do PCUS e a IC despois de Lenin.

A maneira de entender Stalin a organización partidaria empezaba a impoñerse no PCUS e en 1926 comezarían a ser desprazados dos cargos importantes os seus discrepantes, en principio, dirixentes históricos como Trotski, Zinoviev e Kamenev e, despois, Bukharin. Como é tristemente sabido, anos máis tarde serían expulsados do partido e todos eles asasinados.

A maneira ríxida e autoritaria de resolver as diferenzas no partido motivará unha reacción temperá de Gramsci, quen, en conformidade coa executiva do seu partido, enviará ao Comité Central do PCUS unha significativa e firme carta de crítica. Nela establece con claridade a súa posición absolutamente favorable á dirección maioritaria no que respecta á liña política, pero de seguido amosa o seu temor ao que, efectivamente, remataría por acontecer: a división irreconciliable no partido máis importante do movemento obreiro internacional e a súa prexudicial repercusión. Non dubidaba en resaltar a valía dos discrepantes, con cuxa política, porén, Gramsci discordaba: «Os camaradas Zinoviev, Trotski e Kamenev contribuíron poderosamente a educarnos para a revolución, corrixíronnos algunhas veces moi enérxica e severamente, foron os nosos mestres». E animaba a establecer unha unidade auténtica: «Pero a unidade e a disciplina neste caso non poden ser mecánicas e forzadas; teñen que ser leais e de convencemento, non as dunha tropa inimiga prisioneira ou cercada que pensa na evasión ou na saída por sorpresa»; claramente advertía contra o que logo se adoptou: «Porque cremos estar seguros de que a maioría do Comité Central da URSS non se propón esmagarles na loita e está disposta a evitar medidas excesivas»⁴⁷.

⁴⁷ A. Gramsci, «Carta al Comité central del PCUS», 14 de outubro de 1926, en *2000 pagine...* op. cit, pp. 825-826. Ese mesmo temor, como se soubo moito despois, expresáralo Lenin no que se coñece como o seu «testamento político», V.I. Lenin, *Testamento político*,

A carta motivou unha resposta de Togliatti dirixida persoalmente a Gramsci na que lle expresaba a súa preocupación porque tal misiva puidera inqueda á dirección do PCUS e ser utilizada para presentala como un certo apoio dos italianos á oposición, obxeccións contestadas duramente por Gramsci: «A túa carta parécese demasiado abstracta, esquemática no modo de razoar [...] a túa forma de razoar causoume unha penosísima impresión [...] todo o teu razoamento adoece de burocratismo»; e respecto ao argumento, tantas veces esgrimido na historia dos partidos para acalar as disensións, respondía: «Que o cumprimento deste deber pola nosa parte, que por vía de consecuencia poida servir incluso á oposición non debe preocuparnos máis que ata un certo punto; en efecto, o noso obxectivo é contribuír ao mantemento e a creación dun plano unitario, no que as diversas tendencias e as diferentes personalidades poidan aproximarse e fundirse incluso ideoloxicamente».

Todos os temores cumpríranse, certamente; pero o que Gramsci non podía sospeitar é que a súa misiva ao Comité Central non chegaría a destino e que, polo tanto, non podería ser debatida alí (cando menos iso é o que a maioría dos estudosos estiman). A carta fora recibida primeiramente por Togliatti, naquela altura delegado do PCI na IC, e coñecida por outros dirixentes como Bukharin, Manuilski e Humbert-Droz. Este último esgrimió a razón de que «o Comité Executivo da IC temía que o PCI se aliara coa oposición trotskista»⁴⁸.

Eran, pois, notables as diferenzas entre a orientación seguida por Moscova e a forma en que entendía Gramsci o modo de organización do partido, as súas relacións tanto cara a dentro como cara a fóra. De considerarmos esa concepción non desligable

trad. J. Aricó, Anagrama, Barcelona, 1975, p. 16. Ver: G. Fiori, *Gramsci, Togliatti, Stalin*, Bari, Laterza, 1991. M. Pistilo, *Gramsci-Togliatti. Polemiche e dissensi nel 1926*, Roma, Lacaia, 1996.

⁴⁸ Ver o excelente libro de M. Salvadori, *Gramsci e il problema storico della democrazia*, Torino, Einaudi, 1977, p. 41. Ver as precisións últimas (en 1964) de Togliatti en *2000 pagine...* op. cit, pp. 827-828. O intercambio entre Gramsci e Togliatti pode lerse en: http://www.associazionestalin.it/gramsci_togliatti_PCUS.pdf.

de como entendía en xeral Gramsci a estratexia política, punto sobre o que el mesmo advertía na súa carta a Togliatti⁴⁹, teremos un claro trazo da singularidade de Gramsci na interpretación do leninismo e do feito de que o seu distanciamento respecto das posicións dominantes no comunismo non comezou, nin moito menos, no período do cárcere.

O xiro da IC en relación coa estratexia política de fronte única, brusco como todos os seus, daríase uns anos máis tarde, en 1928, no seu VI Congreso, en que se verificou o paso a unha política de loita frontal de «clase contra clase», na que os socialdemócratas aparecerían como «o principal inimigo a bater», como «socialfascistas». Todo o iniciado a partir de 1921, que tantos sacrificios custara e que tantas resistencias supuxera polo esquerdismo dominante entre os comunistas, sería botado pola borda xustamente nun momento certamente de crise, pero no que o perigo fascista ameazaba gravemente. Esta nova orientación na estratexia política da IC entraba en confrontación coa maneira complexa en que Gramsci entendera a táctica de fronte única. Xa no cárcere, Gramsci sentiría os efectos do distanciamento respecto da dirección que marcaba Moscova⁵⁰ e o illamento respecto dos seus camaradas.

Fértiles rendementos teóricos

Non hai dúbida de que este intenso último período previo á súa detención supuxo rendementos teóricos dunha incidencia importante na evolución do pensamento gramsciano. Ímonos deter en dous: o primeiro refírese ao concepto de *hexemonía* e o segundo concirne ás diferenzas respecto ao *modelo da revolución Rusa* que tanto se debateu neses anos. Ambos aspectos servirán

⁴⁹ Carta do 26 de outubro de 1926, op. cit., p. 153.

⁵⁰ P. Spriano, *Gramsci in carcere e il partito*, Roma, L'Unità, 1988; A. Lisa, *Memorie. In carcere con Gramsci*, Milano, Feltrinelli, 1973.

para facermos unha cala no punto de chegada do pensamento de Gramsci antes do cárcere.

Atendendo primeiro ao concepto de *hexemonía*, un dos factores en que vemos a Gramsci insistir nestes anos refírese á aplicación da estratexia de fronte única e ás formulacións relativas á alianza co campesiñado, que é o mesmo que dicir insistencia no labor de dirección do proletariado respecto de todos os traballadores, tamén os do agro, ao que deberían engadírselle os campesiños e sectores medios e intelectuais, tal e como Lenin quería impulsar en Rusia ante a necesidade de ampliar a base social do goberno revolucionario. A Nova Política Económica (NEP) emprendida en Rusia respondía tamén a isto.

Lenin sinalaba reiteradamente que avanzaran con excesiva rapidez na aplicación de directivas netamente obreiras e que era necesario ir máis amodo, pois o apoio social estaba a estreitarse⁵¹. A este respecto, era de vital importancia a cuestión da hexemonía do proletariado: facíase necesario conducirse como clase e non como conxunto gremial, o que esixía superar intereses *corporativos*, inmediatos ou económicos, a prol dunha posición *política*, estratéxica, de alcance sobre a sociedade no seu conxunto⁵².

No PCUS dérase un debate moi intenso en torno á problemática da hexemonía neste contexto da relación cos campesiños e a NEP⁵³. Gramsci referírase a esta cuestión na carta atrás mencionada onde era cualificada como «o corazón mesmo da doutrina leninista». Asistira persoalmente ao discurso de Lenin en que se falaba neses termos no IV Congreso da IC. Gramsci

⁵¹ Véxase un exemplo disto en Lenin, «Cinco años de la revolución rusa y perspectivas de la revolución mundial», Informe ao IV Congreso da IC, en *O. E.*, III, Moscú Progreso, 1961, pp. 392-398.

⁵² Ver sobre este punto: P. Anderson, *Las antinomias de Antonio Gramsci*, trad. L. Bassols, J. Fraguas, Barcelona, Fontamara, 1978, pp. 30 e ss.

⁵³ Á parte do libro de Anderson mencionado na nota anterior, e o texto de Togliatti, «La formazione...» op. cit., ver os textos reunidos en: Trotski, Bukharin, Zinoviev, Stalin, *El gran debate 1924-1926*, (ed. por G. Procacci), t. I e II, trad. C. Echagüe, Madrid, S. XXI, 1975.

imputaba aos comunistas búlgaros a derrota por non saber comprender este enfoque, e non apoiar ao goberno campesiño ante o golpe de Estado que daría lugar a unha brutal reacción. Gramsci amosábase preocupado pola dificultade dos partidos comunistas para saber aplicar esta liña de actuación prescrita pola IC dunha maneira autónoma e creativa. El mesmo contemplara a chamada de Lenin a estudar e comprender mellor as particularidades das condicións de cada país.

Este último extremo preocuparía cada vez máis a Gramsci, como se manifestaba nas súas renovadas reflexións sobre a situación singular de Italia, onde o peso do campesiñado era moi grande e, ademais, distribuíase asimetricamente, concentrándose no sur e contraponéndose o agrario Mezzogiorno ao norte industrial. Desta sorte, en Italia a alianza de obreiros e campesiños devíña nunha «cuestión nacional» de vertebración de todo o país, para a cal Gramsci propoñía a fórmula de «república federal de obreiros e campesiños»⁵⁴.

Lamentábase o noso autor da falta de atención a esta crucial cuestión por parte dos socialistas italianos, e a ela dedicou un dos seus mellores traballos, que quedaría inacabado: «Algúns temas da cuestión meridional» (1926). Nel, o concepto de hexemonía adquiriría a súa mellor exposición antes da reflexión feita nos *Cadernos* e ben pode dicirse que neste escrito se atopan algunhas das claves do que desenvolvería alí⁵⁵.

Gramsci xa non aplicaba o concepto soamente á relación da clase obreira co campesiñado ou para sinalar a dirección por parte dunha clase dunha competencia política que supostamente lle correspondería a outra, como era o caso en Lenin, senón para captar todo un sistema de dominación como era o da burguesía en Italia. O papel xogado polos intelectuais no desenvolvemento da hexemonía, na construción dun bloque histórico, se presen-

⁵⁴ Carta ao CE do PCI 12-9-1923, en P. Spriano, *Storia...* op. cit., p. 298.

⁵⁵ É significativo que o primeiro plan de traballo feito no cárcere remitira a este texto; carta a Tania, 19 de marzo de 1927, pp. 342-346 desta edición.

taba por vez primeira cunha penetración analítica que só tería parangón nos *Cadernos*.

A sociedade meridional aparecía como un bloque basicamente conformado por tres grandes grupos sociais «a gran masa campesiña amorfa e disgregada, os intelectuais da pequena e media burguesía rural, os grandes terratenentes e os grandes intelectuais». Nesta concepción, os terratenentes eran os que hexemonizaban politicamente o conxunto coa axuda crucial dos intelectuais. Gramsci daba a esta noción, como sería característico nel, un significado máis amplo que o habitual. Na sociedade rural do sur predominaba o «vello tipo de intelectual» que cumpría o papel de «elemento organizador dunha sociedade de base labrega e artesanal principalmente», necesario «para organizar o Estado, para organizar o comercio», distinto do novo tipo introducido pola sociedade industrial, «o organizador técnico, o especialista da ciencia aplicada». Dentro do bloque agrario do sur o intelectual servía de vínculo interclasista, de intermediario entre o labrego e o gran terratenente⁵⁶. Eles lograban a resignación dos primeiros, a súa subordinación ás pautas portadoras dos intereses dos segundos, cumprían unha función esencial de soldar un bloque cuxos intereses obxectivamente en conflito ameazarían coa división e a autonomía dos grupos subalternos. Estes intelectuais, a súa vez, encontrábanse baixo a enorme influencia ideolóxica dos grandes intelectuais do sur que, ao mesmo tempo que tiñan condicións para satisfacer as súas xenuínas inxenuidades culturais, os atraían cara a posturas conservadoras disipando os seus posibles xestos de rebelión, de onde a verdadeira clave de bóveda que exercían eses próceres, entre os que salientaban Giustino Fortunato e Benedetto Croce.

Como corresponde a un dirixente, non a un mero estudoso, Gramsci extraía consecuencias estratéxicas daquela orixinal análise: o proletariado, en efecto, tiña que lograr exercer a

⁵⁶ «Alguns temas da cuestión meridional», pp. 140, 142 desta edición.

hexemonía sobre o campesiñado, en particular sobre os seus estamentos inferiores, pero para iso era necesario emprender unha tarefa especial consistente en romper o elemento soldador do bloque agrario, o que comportaba tratar de atraer eses intelectuais medios, de procedencia social modesta que, porén, desde un punto de vista ideolóxico, mantiñan unha postura subalterna debido sobre todo á influencia dos grandes intelectuais. Para destruír «o bloque agrario meridional» era preciso, entón, «disgregar o bloque intelectual que é a armazón flexible, aínda que resistente, do bloque agrario»⁵⁷.

Quedaba deste modo, dunha maneira precisa e concreta, formulado o concepto de hexemonía. A dimensión cultural que adquiría encarnada na función dos intelectuais, respecto aos que se facían novas distincións, a súa proxección de cara a entender o funcionamento de todo un sistema de dominación e as leccións estratéxicas que de todo se extraían deixaban moi atrás, xa moito antes do comezo da redacción dos *Cadernos*, as formulacións que Lenin e os socialdemócratas rusos fixeran deste concepto.

Reparemos agora no segundo dos aspectos que anticipabamos: a cuestión das diferenzas respecto do modelo ruso. Hai dous factores intrinsecamente unidos que é preciso sinalar: por unha banda, o combate intenso que a partir de 1921 se dá desde a IC, por parte de Lenin significativamente, en contra do esquerdismo; e, por outra, a xa mencionada situación de fracaso dos distintos intentos insurreccionais en Occidente, que entrara nunha fase en que, cando menos, a revolución non estaba á orde do día. Ambos factores desencadearán un debate respecto á diferenza entre a situación de Occidente e a de Rusia. Especialmente os esquerdistas criticados reaccionaban ás novas directrices emanadas da IC esgrimindo que estas eran promovidas por unha análise deficiente, na que as condicións en que se desenvolvera a revolución en Rusia se proxectaban sobre o resto dos países,

⁵⁷ *Ibidem*, p. 148.

disolvendo a súa diferenza. Eran «esquerdistas» como Bordiga, Korsch, Pannekoek e Lukács os que precisamente advertían da singularidade occidental. O carismático líder italiano salientaba o peso excesivo do campesiñado ruso, o feito de que en Rusia non houbera revolución da burguesía liberal e que esta non acabara pola súa conta coa aristocracia feudal: «Entre a caída da aristocracia feudal e a toma do poder pola clase obreira hai un período demasiado curto para que poida compararse co desenvolvemento que o proletariado terá que levar a cabo noutros países»⁵⁸. Alí non se edificara un aparato estatal burgués como foi o caso dos países occidentais, con moitísima maior capacidade para «mobilizar e corromper ideoloxicamente o proletariado» e «defenderse a si mesmo no terreo da loita armada con maior eficacia que a autocracia tsarista»⁵⁹; por iso a experiencia do proletariado ruso, que non tivera que enfrontarse a un obstáculo dese tipo, non podía servir ao proletariado occidental. A acertada apreciación de Bordiga extraía, non obstante, unha consecuencia práctica moi distinta da que se podía esperar, como de feito ocorría co esquerdismo en xeral, pois en vez de concibir entón unha liña de desenvolvemento moito máis difícil en Occidente, entendía que aquí se daba unha situación social máis simplificada e un esquema máis propicio para un enfrontamento inmediato de clase contra clase, para dar pasos directos cara á ditadura do proletariado, á revolución socialista, sen busca de aliados ou necesidade de recorrer a un labor político amplo nas institucións.

Podíamos seguir análises desta clase nos outros teóricos, nos que ademais sobresaie a importancia concedida ao factor relativo ao poder ideolóxico da burguesía: o factor cultural. Así, o sempre interesante Anton Pannekoek resaltaba a capacidade da cultura burguesa occidental para penetrar nas masas populares, a diferenza da «dos países orientais, os cales non coñecen ese

⁵⁸ Citado en P. Anderson, *Las antinomias...* op. cit., p. 89.

⁵⁹ *Ibidem*.



A esposa de Gramsci, Giulia Schucht

dominio da cultura burguesa. De aí derivase sobre todo a diferenza entre o curso da revolución en Oriente e en Occidente»; Pannekoek chamaba a atención sobre a necesidade da «profunda revolución interior» que había de efectuarse nas masas e sen a cal non se podería «vencer o inmenso poder físico e espiritual do capitalismo»⁶⁰. Nun xesto moi afín a Gramsci, tamén reservaba aos consellos un papel educativo esencial nesa tan necesaria loita de transformación das consciencias.

En fin, o Lukács de *Historia e conciencia de clase* destacaba a disociación no capitalismo entre os planos económico e político, a dificultade para pasar dunha conciencia que se movía no primeiro plano, unha mera «conciencia psicolóxica», a unha posición de clase, unha «conciencia atribuída» propia do segundo. Falaba a este respecto de fragmentación interna da conciencia, e do obstáculo que se desprendía da organización produtiva capitalista consistente na reificación das relacións sociais. No seu libro titulado *Lenin* —unha obra non moi coñecida que, non obstante, constitúe un dos mellores traballos feitos sobre o pensamento do líder ruso—, subliñaba o factor ideolóxico como elemento central nun sistema de dominio que cumpre a dobre función de organizar a clase no poder e de disgregar as clases oprimidas, un factor que, ao seu modo de ver, o sistema democrático burgués levaba ao seu máis alto grao de desenvolvemento. Lukács referíase ao enorme aparato burocrático estatal que podía tamén enrolar nel sectores medios, a pequena burguesía, «o sistema de partidos burgueses, a prensa, a escola, a relixión, etc.»⁶¹

Gramsci podía estar de acordo, sen dúbida, con moitos destes aspectos sinalados, aínda que non coas orientacións prácticas extraídas, nas que se mantiña máis preto da estratexia marcada por Lenin. Na súa estancia en Moscova, Gramsci puidera coñecer o «Informe sobre a guerra e a paz» dirixido ao VII Congreso

⁶⁰ Citado en A. Domènech, «De la vigencia de Gramsci: esbozo para la controversia», *Materiales*, 2, 1977, pp. 51-70, p. 62.

⁶¹ G. Lukács, *Lenin*, Barcelona, Grijalbo, 1970, pp. 97-99.

do PCUS en 1918, pero que nese momento se editaba por vez primeira. Nel, Lenin criticaba as posicións daqueles que, como Trotski e Bukharin, non querían asinar a paz con Alemaña esperando o desencadeamento da revolución en Europa, en primeiro lugar en Alemaña mesmo, o que facilitaría a situación de guerra. Lenin criticaba as que cualificaba de «posicións esquerdistas» pois pasaban por alto a difícil situación rusa que esixía concentrar todas as forzas na construción do socialismo: a primeira fase de toma de poder fora doada, pero non tanto agora en que agromaban todos os problemas do atraso ruso.

Por outra parte, Lenin advertía da maior dificultade de facer a revolución en canto toma do poder en Occidente en comparación coa Rusia dos tsares: «Para todo o que se parara a meditar sobre as premisas da revolución socialista en Europa, non podía por menos de resultar evidente que en Europa é inconmensurablemente máis difícil comezar a revolución, mentres que en Rusia é inconmensurablemente máis fácil comezala, pero será máis difícil continuala». E despois de sinalar o atraso «do país de Nicolás e Rasputín» afirmaba: «Nun país desta natureza, comezar a revolución era tan difícil como levantar unha pluma. Pero nun país onde o capitalismo se desenvolveu e se deu unha cultura democrática e unha organización que alcanza ata o último home, comezar a revolución sen a debida preparación é un desacerto, é un absurdo»⁶². Gramsci non podía deixar de tomar nota deste punto, que sería para el unha clave sobre a que traballar⁶³.

A diferenciación entre momento de toma do poder e momento de edificación do socialismo, o momento destrutivo e o construtivo, e da distinta complexidade da formación social rusa en comparación coa Europa desenvolvida, da capacidade desta para vertebrar toda a sociedade «ata o último home», coa súa «cultura

⁶² V. I. Lenin, *O.E.* t. II, Madrid, Akal, 1975, pp. 623-624.

⁶³ Nos *Cadernos*, Gramsci anotaría «Paréceme que llich comprendera que se daba unha mutación da guerra de movemento, aplicada vitoriosamente en Oriente no 17 á guerra de posición que era a única posible en Occidente» (Q. 7, 16, 866).

democrática» e nivel de vida, a aristocracia obreira, as fortes organizacións sindicais reformistas... serían elementos decisivos na reflexión gramsciana posterior e trazarían para o noso autor todo un programa de traballo.

Ademais, Gramsci puidera escoitar ao mesmo Lenin na lectura do seu Informe ao IV Congreso da Internacional ese mesmo ano de 1922, no que ademais de referirse de novo a algúns destes problemas (como a falta de técnicos unidos á causa proletaria para poñer en funcionamento todo o aparato de Estado e superar o boicot consciente ou inconsciente da burocracia tsarista, a necesidade de gañar un respaldo social moito máis amplo que o dos obreiros industriais para levar adiante esta segunda fase, o que afectaba directamente á cuestión xa mencionada da hexemonía), tornaba sobre a cuestión da diferenza Rusia-Occidente na liña xa iniciada no congreso anterior da IC, pero criticaba a resolución tomada naquel sobre a organización dos partidos comunistas por considerala «sobresaturada de espírito ruso», baseada «nas condicións rusas». Lenin vía que a miúdo proxectaban as características rusas sobre Europa, e recoñecía: «Non comprendiamos como se debe levar a nosa experiencia rusa aos estranxeiros», e facía unha reiterada chamada ao estudo para saber como nas condicións diferentes europeas extraer as leccións da experiencia rusa. O filólogo comunista italiano nos anos do cárcere tornaría sobre estas cuestións, sobre o problema da «tradución» da linguaxe rusa a Occidente: «No 1921, tratando de cuestións de organización, Ilich escribiu e dixo (case) así: “Non soubemos `traducir´ ás linguas europeas a nosa lingua”»⁶⁴.

Gramsci compartía a idea de tantos acerca da diferenza occidental respecto de Rusia, pero extraía dela conclusións moi distintas aos chamados esquerdistas. En efecto, para Gramsci a complexidade social nos países capitalistas desenvolvidos era maior, xa que alí existía unha aristocracia obreira, pervivían

⁶⁴ Q. 11, 46, 1468, p. 155 desta edición.

moitas capas correspondentes a fases históricas anteriores e existían fortes organizacións sindicais e unha sólida socialdemocracia, un conxunto de «sobreestruturas políticas» que facían que a influencia burguesa sobre o movemento obreiro fose máis penetrante e, sobre todo, que as crises no plano económico non se expresaran directamente sobre o plano político. «A determinación, que en Rusia era directa e lanzaba ás masas á rúa ao asalto revolucionario, na Europa central e occidental complicábase con todas estas estruturas políticas creadas polo gran desenvolvemento do capitalismo, facendo máis lenta e máis prudente a acción da masa»⁶⁵. Para Gramsci, isto formulaba a necesidade dun labor moito máis esforzado e continuado na consecución da maioría dos traballadores, da hexemonía por parte do proletariado sobre outras clases, ao ter que confrontarse coa cuestión da transición; en suma, unha situación que facía moito máis difícil a estratexia cara á conquista do poder. Lonxe de romper a táctica de fronte única, facíase urxente afondar nela.

* * *

Algúns dos problemas e das claves que logo serán máis calmada e fondamente abordados nos *Cadernos* quedan apuntados, pois, neste período: a cuestión Oriente-Occidente, e dentro dela, a particularidade italiana, o problema da hexemonía tanto desde o punto de vista de estratexia como de configuración dun sistema de dominio, o papel dos intelectuais, a dimensión pedagóxica nas relacións entre a organización e as masas e no interior destas... O conxunto destes asuntos trazarán todo un programa de investigación para os longos e duros anos posteriores.

A situación de Gramsci ao fronte do PCI non duraría moito; como apuntamos, de agosto de 1924 ata a súa detención en nov-

⁶⁵ A. Gramsci, *Carta a Togliatti, Terracini e outros*, op. cit., pp.113-129 desta edición. Sobre o punto ver E. Raggioneri, «Gramsci y el debate teórico en el movimiento obrero internacional», en F. Fernández Buey (ed.) *Actualidad del pensamiento político...* op. cit. pp. 177-225.

embro de 1926. O intento de dar un curso distinto ao partido desde a súa instancia máis alta tivo o seu momento álxido no congreso de Lión, que ben queda reflectido nos seus documentos redactados xunto con Togliatti. Ese documento, conxuntamente coas cartas en relación ao asunto da división na cúpula do PCUS e o traballo sobre a cuestión meridional, compoñen a mellor mostra da orientación do pensamento gramsciano antes do cárcere.

O fío condutor dos *Cadernos*

Gramsci iniciaba unha torturante última etapa coa súa detención e ingreso no cárcere. Un camiño dun centro de detención a outro, sen saber nun principio cal sería o destino prescrito polas autoridades fascistas: Roma, Nápoles, Palermo, Ustica, Milán, de novo Roma e, finalmente, Turi di Bari, ao sur da península, onde vai pasar a maior parte do seu tempo carcerario. Alí chegaría en xullo de 1928 gravemente enfermo e xa só sairía en 1935 para ingresar nunha clínica en Roma, onde non chega a recobrase e morre en abril de 1937.

Nos primeiros anos negóuselle sequera a posibilidade de escribir ou tomar notas, polo que a redacción dos seus *Cadernos* non se iniciaría ata 1929, quedando interrompidos case con seguridade en 1935. Foron seis anos, pois, de notas incansables sobre temas diversos (cultura popular, literatura, historia dos intelectuais italianos, historia do *Risorgimento*, filoloxía, teoría política, filosofía, traducións...), ao fío de voraces lecturas que, malia todo o seu intento metódico, non podían pregarse a un sistema a causa das obvias limitacións bibliográficas; de reflexións rexistradas en medio dunha difícil cando non extrema situación, caracterizada polo illamento dos seus máis alá do que o cárcere en si mesmo obviamente supoñía, dos familiares dos que tiña noticias limitadas, pois a correspondencia tamén lle foi restrinxida e as visitas non podían ser frecuentes, especialmente nos primeiros anos; de distanciamento da súa muller da que reci-

bía poucas noticias (o segundo fillo non chegou a coñecelo); de illamento político dos seus camaradas que desconfiaban da súa posición claramente crítica respecto da liña marcada polo PCUS; de sufrimento físico pola súa sempre precaria saúde pero agravada neses anos, con problemas dentais, hemorraxias intestinais, tuberculose pulmonar e as cefaleas que sempre o atormentaron; de tratamento mesquiño no cárcere e negativa continua a dereitos básicos, como o mesmo inicial da escritura ou a deficiente atención médica; de, en fin, as súas mesmas dúbidas existenciais sobre a súa responsabilidade política, sobre a orientación do seu traballo, sobre a súa relación afectiva... Neste contexto escríbese esta obra de enorme riqueza que son os *Cadernos*⁶⁶.

Gramsci quixo pronto trazar un plan de investigación. Faría varios ao longo deses anos⁶⁷, pero sobre os seus inevitables cambios sobresaie a constante do tema da cultura popular, centrada no campo literario e da historia dos intelectuais italianos no dezanove. Isto non quere dicir en absoluto que as anotacións dos *Cadernos* respondan por completo a eses plans, pois sen dúbida desbórdanos. Non se pretende aquí nin sequera ofrecer unha síntese da temática e teses dos vinte e nove cadernos —se excluímos os catro dedicados a exercicios de traducións—, pero si nos atreveríamos a amosar o que consideramos a súa liña conceptual principal.

Gramsci era, é ben sabido, filólogo de formación e vocación, e iso reflíctese en todo o seu traballo en aspectos como a metodicidade, o interese polas particularidades, a documentación, rigor, etc; pero era un filólogo secretario xeral do partido comunista, é dicir, un filólogo que se propuxera como fin principal

⁶⁶ Para os datos biográficos segue a ser imprescindible a obra de G. Fiori, *Vida de Antonio Gramsci* (op. cit.), hoxe complementada, co beneficio de novas fontes, especialmente epistolares, polo traballo de A. Lepre. *Il prigionero. Vita di Antonio Gramsci*, Bari, Laterza, 1998. Ver tamén: G. Vacca, *Vita e pensiero di Antonio Gramsci, 1926-1937*, Torino, Einaudi, 2012; e o cap. «Amor y revolución» do libro de F. Fernández Buey, *Leyendo a Gramsci*, Barcelona, El viejo topo, 2001.

⁶⁷ Ver nota 6 (p. 344) e p. 151.

da súa vida traballar sistematicamente pola superación do tipo de sociedade que se encarnaba no capitalismo. De aí que gran parte dos intereses culturais propios non só dun filólogo senón sinxelamente dun home culto, desde o interese polas linguas e o seu uso ao teatro, e particularmente o de Pirandello, á novela, especialmente a francesa e italiana... cobraran unha orientación nova, de carácter político no sentido máis amplo do termo, atendendo as súas relacións coas clases sociais, a recepción popular, a conformación dunha mentalidade ou cosmovisión, o papel dos autores en relación a un sistema de dominación, etc.

Os *Cadernos* son, desde este punto de vista, unha obra diversa pola cantidade de obxectos tratados. Unha obra, podería dicirse, de socioloxía, de estudos literarios, de filoloxía, de economía e politoloxía, de filosofía e teoría das ideoloxías... pero, ao mesmo tempo que diversa, converxente, pois ante todo é unha obra eminentemente política⁶⁸. E, se ben foi escrita ao longo de seis anos, e hoxe estamos en condicións de observar certos cambios e reescritura, na súa articulación de fondo pode tomarse dun modo sincrónico, estrutural. Vista con este enfoque, pódese establecer un nexa que une os *Cadernos* coas preocupacións anteriores e que podemos formular como a cuestión do fracaso da revolución en Occidente. Cabe dicir que os *Cadernos* son a resposta elaborada a esta cuestión, aquela en torno á que pode poñerse en relación toda a arquitectura conceptual construída ao longo deses anos de sufrimento.

Como quedou sinalado, as necesidades da revolución Rusa impuxeron condicións ao resto do movemento obreiro difíciles de asumir, xa que non só introduciu elementos distorsionadores nas súas análises, nos diagnósticos que se fixeron, senón que empurrou cara a toma de medidas prácticas que se revelaron

⁶⁸ Que a clave coa que hai que ler os *Cadernos* é eminentemente política non é algo que vaia de seu como acerta F. Frosini a subliñar no seu traballo: *La religione del uomo moderno: politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma, Carocci, 2010. pp. 17 e ss.

traxicamente calamitosas: en primeiro lugar, no fácil esmagamento e represión dos revolucionarios; pero tamén no illamento da vangarda política, na escisión do movemento obreiro, no carácter sectario que adoptaron as organizacións, na distorsión da relación entre dirixentes e dirixidos... O desastre foi xigantesco, todos os intentos en Alemaña fracasan un tras outro, en 1919, 1921, 1923... Tamén en Italia, co illamento do movemento turinés en 1920 e o triunfo dous anos máis tarde do fascismo, en Hungría coa experiencia de Bela Kun, Austria, Bulgaria...

Para Gramsci, o fondo do problema radicaría nunha moi deficiente idea do que compoñía realmente o sistema de dominación burgués, da súa organización heteroxénea e ramificada, dos seus efectos, da súa potencia e capilaridade. Era preciso comprender realmente en que consistía a hexemonía burguesa, como operaba, que elementos a constituían, e, en consecuencia, dispoñer as directrices que habería de seguir a construción dunha hexemonía alternativa. Un problema nuclear, pois: o fracaso da revolución en Occidente. E unha categoría absolutamente clave para a súa análise: hexemonía, en torno á que se articula boa parte da constelación conceptual gramsciana, abranguendo elementos como a guerra de movemento e guerra de posición, bloque histórico, concepto de Estado, de intelectual, revolución pasiva, sentido común, crise orgánica, etc. Quen queira entender os *Cadernos* haberá de confrontarse coa formulación dese problema e co contido desa categoría.

O fracaso das revolucións occidentais. A cuestión do Estado

Comecemos por unha tese clave: «En política o erro procede dunha inexacta comprensión do que é o Estado (no seu significado integral: ditadura+ hexemonía)⁶⁹, un erro que acostumaba

⁶⁹ Q. 6, 155, 810-811.

a implicar o desprezo do peso do inimigo. En relación con ese punto exactamente estaba o erro do traslado mecánico do modelo da revolución Rusa aos outros países, as súas formas de partido, os tempos do proceso revolucionario. Atrás falamos do debate en torno a este punto. Que a situación rusa non era identificable coa dos países máis ao occidente non lle escapaba ás mentes máis capacitadas para a teoría, como xa sinalamos, especialmente entre os chamados esquerdistas, pero podía seguirse tamén nos pesos pesados da socialdemocracia, como o vello Kautsky, testamentario de Engels, ou a brillante Rosa Luxemburg. Sería, así e todo, o pensador e dirixente sardo quen elaboraría por extenso este extremo e o convertería nunha cuestión de enorme e ramificado alcance teórico.

Gramsci partía das reflexións que apuntamos de Lenin. Se subliñamos a relación co líder ruso é sobre todo para fixar cal foi a súa *xénese*, non para identificar redutivamente a súa obra coa do líder ruso, facer del sen máis «un leninista», aínda que certamente Gramsci remitira constantemente a el, así mesmo para abundar nos nexos que os *Cadernos* manteñen coa obra anterior. A *xénese* ha de iluminar a *estrutura*, que pola súa parte non se reduce aos elementos que impulsaron inicialmente o proceso xenético.

Diríase que o filólogo tomou moi en serio aquela chamada de Ilich, que atrás recordabamos, respecto a saber *traducir* a experiencia rusa, o que esixía coñecer ben as realidades nacionais e cada lingua nacional. Toda a configuración do novo concepto de hexemonía farase en Gramsci ao fío dunha pormenorizada investigación, que quedaría sen terminar, sobre diversos aspectos relacionados coa conformación do Estado italiano: a súa opinión pública, os partidos fundamentais e os seus dirixentes, o papel da súa literatura e dos seus intelectuais, a difícil formación das institucións que compoñían a súa labiríntica sociedade civil, todo o aparato material cultural que a impregnaba, etc. O que se evidenciaba a través desa pescuda, entre outras moitas cousas,

era a tan distinta realidade dos Estados occidentais en comparación co Estado co que se confrontara a revolución en Rusia. Este, en definitiva, é todo o material co que están tecidos os *Cadernos*.

Para comprender este punto é preciso ter en conta que Gramsci procedeu a unha innovación teórica respecto da teoría tradicional do Estado, considerando que este non se reducía ao conxunto de institucións e funcións comprendidas habitualmente baixo o concepto de *sociedade política*, esfera diferenciada doutro ámbito comprendido baixo o concepto de *sociedade civil*. O primeiro fai referencia ás funcións de goberno, de imposición obrigatoria para o conxunto da sociedade e de dominio, o que na teoría marxista se entendía como o aparato de represión dunha clase por parte da clase dominante. Esas funcións fundamentalmente coercitivas serían levadas a cabo polas institucións de policía, do exército e polo sistema penitenciario e xurídico. Pola contra, o concepto de *sociedade civil* varía duns autores a outros: malia que non do mesmo xeito, en Hegel e en Marx refírese sobre todo, pero non só, ao ámbito das necesidades ou das interaccións económicas.

En Gramsci, a noción amplíase e comprende todo o relativo ás funcións de organización do consenso, de persuasión, de dirección ideolóxica que a clase dominante exerce a través dunha rede ampla e de fíos moi diversos como a tecida polas escolas e institucións educativas, os partidos políticos e sindicatos, as Igrexas, os medios de difusión como eran os periódicos, revistas, boletíns, editoriais, os clubs sociais, etc. Ese conxunto de institucións, xeralmente privadas, era onde se despregaba a hexemonía dunha clase social. Por iso non podía entenderse un sistema de dominación se o foco se poñía meramente na función represiva organizada polas institucións estatais. Se o Estado é o que organiza a dominación, o que asenta a posición dunha clase facendo que as demais se lle subordinen asumindo en boa medida as pautas daquela, incluso a súa mesma cosmovisión; se, como xa apuntara Hegel, o Estado significa o establecemento de certo

universalismo, superación do particularismo, e isto non debера entenderse como mera ilusión, entón o concepto de Estado tería que incorporar na súa comprensión a sociedade civil mesma, iso que Hegel deixaba na súa antesala, pero que xa o aproximaba.

O sistema de dominación comprende, certamente, a función represiva asignada habitualmente á sociedade política, pero tamén a persuasiva, a de hexemonía organizada pola sociedade civil. O Estado debера entón entenderse, e esa é a proposta gramsciana, como a suma dos dous ámbitos: «Na noción xeral de Estado entran elementos que hai que poñer en relación coa noción de sociedade civil (no senso, poderíase dicir, que Estado= sociedade política + sociedade civil; é dicir, hexemonía acoirazada de coerción)»⁷⁰. Sería unha simplificación abusiva reducir o Estado ás súas funcións represivas, ao chamado *Stato carabinieri*, como sería igualmente reductivo entendela tan só na súa función de persuasión e hexemonía, o cal para Gramsci significaría unha «utopía pura», unha especie de «Estado sen Estado»⁷¹. Por outra parte, a integración da sociedade civil na comprensión do Estado non significa que o seu estatuto sexa o mesmo que o da sociedade política pois aquela goza dunha certa autonomía e pluralidade que non ten lugar nesta, determinada pola rixidez, xerarquización e obediencia a un centro.

Tornaremos sobre esta diferenza de funcións máis adiante, pero primeiro imos atender á cuestión que antes sinalabamos: o fracaso das revolucións occidentais.

A diferenza capital entre o Estado en Rusia antes da Revolución e o imperante nos países occidentais afectaba ese nexo entre sociedade política e sociedade civil, pois as dimensións, a espesura e a complexidade da sociedade civil en Occidente eran incomparablemente maiores que en Rusia. «En Oriente [enténdase, Rusia] o Estado érao todo, a sociedade civil era primitiva e

⁷⁰ Q. 6, 88, 763-764, p. 156 desta edición. Ver tamén Q. 6, 87, 762-763, p. 157 desta edición.

⁷¹ Q. 6, 88, 764, p. 156 desta edición.

xelatinosa; en Occidente (...) descubríase unha robusta estrutura da sociedade civil»⁷². O termo «Estado» nesta cita é empregado no sentido tradicional, reducido pois aos aparatos administrativos e coactivos. En Rusia, a debilidade das estruturas da sociedade civil faría que a organización do consenso en torno á clase ou clases dominantes fora menos firme e, polo tanto, máis fácil de combater, o que deixaba os tsares nunha posición moi vulnerable nun contexto de crise como era o das guerras contra Xapón e logo Alemaña.

Para Gramsci, o boscoso campo da sociedade civil serve de forte asentamento dun sistema de poder, vinculando vontades, fomentando hábitos, canalizando condutas, facendo arraigar valores, e tamén pluralizando intereses e multiplicando a diversidade social, dificultando a conformación dunha fronte unida, etc. Desde un punto de vista estratéxico, unha densa sociedade civil constitúe unha difícil barreira a superar no intento de desfacer a dominación existente: «As superestructuras da sociedade civil son como o sistema de trincheiras na guerra moderna»⁷³. Xa que logo, canto máis feble é o sistema de poder dun bloque dominante menor é a súa capacidade de suscitar consenso en torno a si, de aglutinar sectores sociais distintos, tanto máis, por tanto, vese obrigado a recorrer á mera forza, máis ao descuberto quedan os seus intereses particulares non compartidos.

De feito, o que Gramsci acuñará como «crise orgánica»⁷⁴ refírese á quebra da función de poder da sociedade civil que nun momento dado pode ocorrer cando, por exemplo, os partidos que sosteñen a organización política e que facilitan a subordinación das clases perden o seu respaldo, os medios de información habituais son descridos e outros alternativos empezan a adquirir seguidores. Ten lugar unha quebra na representatividade e nos espazos educativos, na esfera da opinión pública vanse

⁷² Q. 7, 16, 866.

⁷³ Q. 13, 24, 1615.

⁷⁴ Q. 13, 23, 1602-1604. Ver tamén Q. 3, 34, 311-312, pp. 171 e ss. desta edición.

conformando valores e ideas radicalmente críticas co existente, un número maior de intelectuais constitúense organizadores dos intereses dos subalternos, sucede unha quebra de autoridade, etc. Neste momento, todas as «trincheiras», «fortalezas e casamatas» da sociedade civil están, pois, a ser destruídas, conquistadas ou neutralizadas e o poder xa só ten ao seu dispor o recurso da forza, que resulta unha última opción de salvación que denota unha posición de debilidade. Chegar a ese momento de confrontación coa mera forza, co último recurso do poder, era o que resultara tan doado en Rusia debido precisamente á falta de todo ese inmenso espazo de protección que ofrece unha sociedade civil desenvolvida. Alí non se atopaba, como nos países occidentais, unha diversificación de clases e grupos sociais pertencentes a outras épocas e modos de produción que foran deixando o seu sedimento; non existía sequera unha verdadeira clase media, nin esa infinidade de organizacións e asociacións de todo tipo que ordenan os hábitos e conforman as subxectividades, e aos bolxeviques fóralles relativamente fácil contrarrestar os efectos dunha sociedade civil sinxela e inconsistente. Xa o dixeran Lenin: alí, facer a revolución fora «tan difícil como levantar unha pluma».

Usando o termo no sentido tradicional, Gramsci expresaría o teoricamente coa formulación citada «o Estado érao todo»; pero se lle damos o contido da nova teorización gramsciana, habería que reverter a frase e dicir, que en Rusia o Estado era pouco, débil, a diferenza de en Occidente, onde este era unha estrutura moito máis complexa que podía organizar todos os aspectos da sociedade. Gramsci achegaba, pois, unha teoría do Estado que permitía complementar a teoría leniniana do *elo débil da cadea do imperialismo*, que explicaría por que a revolución podía estar en países de menor desenvolvemento do capitalismo e non alí onde Marx o esperaría. En Occidente se había en verdade un Estado, este abranguía o todo. Era isto o que explicaría o problema xigantesco da construción do socialismo nun país como Rusia e as enormes tarefas posteriores ao triunfo da Revolución.

Gramsci ofrecía nos *Cadernos* unha máis elaborada explicación do que apuntara xa en artigos de antes da súa detención. A dificultade da construción do socialismo, o que noutros escritos chamara «segunda revolución» e, da que el fora testemuña privilexiada no seu tempo en Moscova, estaba en relación con esa mesma debilidade da sociedade civil: faltaban técnicos en todos os niveis, cadros, intelectuais no sentido amplo que Gramsci lle daría, estruturas que puideran coordinar a acción de goberno no conxunto da sociedade e facela efectiva, resortes cos que chegar á xente, encamiñar as novas pautas, darlles curso no conxunto do corpo social.

Pola contra, en Occidente este segundo paso, podía presumirse, sería moitísimo máis fácil en canto que non existiría esa carencia de institucións, de xentes preparadas, de nexos comunicativo, de capacidade organizativa; isto é, de sociedade civil. A dificultade en Occidente estaría precisamente no paso primeiro, que adoita expresarse simplificada como «toma do poder». O problema aquí estaba na resistencia enorme que ofrecía o conxunto heteroxéneo de institucións e prácticas que compoñían a sociedade civil: estas eran as que protexían as clases dominantes nas sucesivas crises económicas e as responsables de que os efectos destrutivos que proviñan da instancia económica foran paliados e non chegaran a traducirse co mesmo potencial negativo no plano político, de que o malestar xerado no ámbito do traballo non se traducira na toma de conciencia de clase e isto nunha consecuenta actitude de compromiso, de práctica política nunha dirección autónoma.

As denominadas *superestructuras*, isto é, todo ese heteróclito e reticular conxunto de aparatos que dá corpo á sociedade civil, farían que a incidencia da así chamada *infraestructura* ou *estructura económica* fora enormemente mediada e non só se debilitase a súa incidencia política senón que puideran tomar incluso un rumbo inesperado moi oposto ao que podería preverse. A seguinte cita ilumina ben este punto do efecto da complexidade

actual do Estado respecto ao nexa entre infraestrutura e super-estrutura, paga a pena a súa extensión: referíndose ao paso na estratexia militar da guerra de movemento á guerra de posición, afirma Gramsci:

A mesma redución [enténdase, o mesmo paso] debe suceder na arte e a ciencia política, cando menos no que respecta aos Estados mais avanzados, onde a «sociedade civil» se converteu nunha estrutura moi complexa e resistente ás «irrupcións» catastróficas do elemento económico inmediato (crises, depresións, etc.): as superestruturas da sociedade civil son como o sistema de trincheiras na guerra moderna. Así como neste ocorría que un encarnizado ataque da artillaría parecía destruír todo o sistema defensivo adversario, mentres tan só destruíra a superficie exterior e no momento do ataque e do avance os asaltantes encontrábanse fronte a unha liña defensiva aínda eficiente, o mesmo ocorre na política durante as grandes crises económicas. Nin as tropas asaltantes, por efecto das crises se organizan en forma fulminante no tempo e espazo, nin, tanto menos, adquiren un espírito agresivo; reciprocamente, os asaltados non se desmoralizan nin abandonan a defensa, aínda entre os escombros, nin perden a confianza nas propias forzas nin no seu porvir. As cousas, por certo, non permanecen tal cal eran, pero é verdade que chegan a faltar os elementos de rapidez, de ritmo acelerado, de marcha progresiva definitiva que esperaban encontrar os estrategos do cadornismo político⁷⁵.

Case nos atreveríamos a dicir que a meirande parte dos *Cadernos* está destinada a comprender esa organización variada da sociedade civil, o corpo diferenciado desta, o que é o mesmo que dicir que está dedicada a afondar naquilo que no marxismo

⁷⁵ Q. 13, 24, 1615-1616. Luigi Cadorna, xefe do estado maior italiano na primeira Guerra Mundial ata a derrota clamorosa de Caporetto en 1917, caracterizouse polo emprego da estratexia de guerra de movemento.

convencional quedara desatendido debido ao que Gramsci adoitaba denominar *economicismo*, por considerarse meramente derivativo, epifenoménico. Un dos fíos máis consistentes que unen os traballos do Gramsci no cárcere co anterior é precisamente este.

No marxismo, a formulación do paso da *clase-en-si* á *clase-para-si*, ou de *constitución* da clase obreira en *clase*, en suxeito consciente de si e, en consecuencia, o emprendemento dunha acción política autónoma, esixía un traballo intenso de transformación destas superestruturas, un largo labor que non fora necesario para os revolucionarios rusos. Gramsci foi moi consciente desde o primeiro momento desta condición e, malia non formulada aínda neses termos e con ese calado teórico, non outro obxectivo tiña o seu traballo de fundación de clubs de debate, a orientación dos seus numerosos artigos cara a promover o que chamaba unha *reforma intelectual e moral*, a súa chamada a contar cos intelectuais, as súas análises acerca da función destes respecto do campesiñado no Mezzogiorno, etc. Ese traballo revolucionario de transformación da sociedade civil era o que os minoritarios e elitistas partidos comunistas non souberan emprender debido, en efecto, a unha deficiente comprensión do Estado, ao seu *economicismo* e a súa concepción dun nexo causal mecánico entre base e superestrutura, e tamén a causa do seu abstractismo ou cosmopolitismo: esta visión impedíalles ver que isto só podía facerse cunha especial atención ás particularidades de cada país e aos elementos concretos da súa sociedade civil, ao que Gramsci chamaba «tarefa fundamente nacional»⁷⁶.

Precisamente neste punto contrapoñía Gramsci as figuras de Trotski, representante dese «occidentalismo superficial», e a de Lenin, «fondamente nacional e fondamente europeo»⁷⁷.

⁷⁶ Q. 7, 16, 866.

⁷⁷ *Ibidem*. Gramsci recoñecía que Trotski no IV congreso da IC soubera indicar o problema da diferenza entre as condicións da revolución en Rusia e en Occidente, pero sen afondar no punto e sen extraer medidas prácticas. (Q 13, 24, 1616). Ver tamén aquí o paso Q. 14, 68, 1728-1730, pp. 196-197 desta edición.

De aí desprendíase unha estratexia distinta, xa non aquela que abocaba a unha confrontación directa inmediata cos poderes armados do Estado, que buscaba o levantamento masivo, a insurrección, liña seguida en Rusia, respecto á que afirmaba tallantemente: «O último acontecemento deste tipo na historia da política foron os acontecementos de 1917»⁷⁸. Tal estratexia en Occidente, non obstante, non cultivara máis que derrotas, nas que a poboación non respondera masivamente e a autodenominada vangarda do proletariado quedara illada, ou sen ser quen de manter un respaldo activo amplo por moito tempo.

Gramsci formulaba o cambio de estratexia coa expresión «paso da *guerra de movemento*, ou manobra, á *guerra de posición*». Moi atento aos cambios na estratexia militar, tomaba dela o seus termos: en troques de condenar a disputa a unha confrontación aberta de exércitos en pugna, imponíase un proceso máis longo en que se habían de ir gañando posicións, avanzando na conquista e no enfraquecemento das forzas inimigas para só despois dar o golpe último. Non era unha contraposición simple, pois a guerra de posicións non excluíría momentos de guerra de manobra, aspecto este que ás veces se omite. A guerra de manobra ou movemento pasaba a ter un lugar táctico, subordinado á estratexia dominante que trazaría a guerra de posición; non ocorre que «o tipo precedente debe ser considerado como extinguido» senón que «se debe considerar reducido a unha función máis ben táctica que estratéxica»⁷⁹.

Unha guerra de posicións esixía, entón, unha longa loita no seo da sociedade civil para minar a hexemonía burguesa a través dun traballo sistemático en todas as súas múltiples instancias, escolas, medios de publicidade, asociacións, igrexas, sindicatos: só dese modo iría abríndose camiño a outra hexemonía. A revolución en Occidente esixía polo tanto un enorme traballo nas

⁷⁸ Q. 13, 24, 1616.

⁷⁹ Q. 13, 24, 1615.

institucións, tanto de cara a minar un sistema de dominación como de preparar o momento construtivo que debiera seguir á conquista do poder.

Nada máis afastado de Gramsci, pois, que un populismo anti-institucionalista, o que chamaba despectivamente *subversivismo*⁸⁰. Unha táctica de guerra de posicións rexeitaba as actitudes de «antiestatalismo primitivo», de mobilización permanente, de busca da continua confrontación para a resolución definitiva no asalto final. Unha deficiencia na comprensión do Estado implicaba non só non comprender a complexidade daquel senón tamén non entender que a tarefa do chamado momento construtivo, aquel que debiera seguir ao asalto final, empezaba xa na loita institucional; é dicir, debíase comezar a transformación xa nas institucións tratando de poñer as bases da nova orde que o proletariado habería de encarnar, os alicerces do que Gramsci chamaba un novo *bloque histórico*, isto é, o que sería unha nova estrutura material ou económica unida a un igualmente novo conxunto de superestruturas; unidade entre contido estrutural material e a superestrutura, a forma ética e política⁸¹. Digamos de paso, que poñer as bases dun novo bloque histórico implicaba que os suxeitos se constituíran a si mesmos internamente tamén nun novo bloque histórico. Gramsci adoitaba facer este tipo de relación entre a construción social e a individual. O que chamabamos «toma de conciencia», se adquiriría xustamente grazas a esa longa loita a través das institucións, de toda a armazón da sociedade civil, unha loita que tiña un marcado carácter *cultural*, xa que significaba transformar a propia subxectividade, unha nova forma de se situar ante a contorna, unha renovada

⁸⁰ Sobre este punto ver F. Frosini, «Pueblo y guerra de posición como clave del populismo», *Cuadernos de Ética y Filosofía política*, de A. Gramsci, 3, 2014, S. Cingari, «Il populismo nell' opera di Antonio Gramsci», *Democrazia e diritto*, 2, 17; F. Dei, «Popolo, popolare, populismo», *International Gramsci, Journal*, 2, 12, 2017. J. Álvarez Yáguez, «Hegemonía gramsciana y hegemonía populista», *Claves*, 248, 2016.

⁸¹ Sobre o concepto de bloque histórico, H. Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, trad. M. Braun, Buenos Aires, S. XXI, 1973.

conciencia, isto é unha transformación interna das superestruturas que conformaban o suxeito de maneira que estas, cando menos no caso da clase obreira, se corresponderan coa súa real posición material, o lugar que ocupaba na estrutura económica. Así se lograría que o conflito da estrutura económica adoptara unha apropiada linguaxe política; esta era a *catarse* que tiña que lograr ese combate cultural polo que os homes elevaban a conciencia a estrutura material traducíndoa en superestrutura, adquirindo unha nova forma ético-política⁸².

O blanquismo (Blanqui e os seus herdeiros) viña a ser representante desa deficiente maneira de entender a loita revolucionaria, que Gramsci consideraba superada en Europa xa despois das revolucións de 1848 e da Comuna de 1871 debido á transformación das estruturas estatais e ao enorme desenvolvemento da sociedade civil. Estes cambios comportaban unha nova forma de hexemonía, unha «hexemonía civil» asentada nas «trincheiras e fortificacións» significadas por esa mesma sociedade civil⁸³, que facían que o momento da mobilización como estratexia central característica das loitas do XIX non puidera xa resultar operativo. O concepto marxiano de *revolución permanente*, que respondía aínda a aquela situación, tiña que ser transformado. Xa as características chamadas á mobilización por parte da Liga dos Comunistas e as súas estratexias de corte militar non podían ser eficaces. As teses de Trotski, como queda dito, situábanse igualmente na liña de guerra de movemento. O destacado dirixente ruso non soubera comprender a transformación das condicións europeas; el era «o teórico político do ataque frontal nun período en que este só e causa de derrota»⁸⁴. A guerra de movemento só subsistía mentres non se tratara de conquistar posicións decisivas. Tampouco respondía ao fondo cambio ocorrido o espontaneísmo da destacada teórica

⁸² Q. 10, 6, 1244, p. 323 desta edición.

⁸³ Q. 8, 52, 973.

⁸⁴ Q. 6, 138, 801-802.

e dirixente xermano-polaca Rosa Luxemburg, a autora de *Folga de masas, partido e sindicatos*.

Gramsci observara ben todo este proceso na historia italiana da segunda metade do XIX. Como un estadista dirixente dos moderados, o monárquico liberal Cavour soubera comprender a necesidade de construír unha hexemonía a través das diversas institucións, mentres que o líder radical do garibaldino Partido de Acción, Giuseppe Mazzini, só confiaba nos momentos da mobilización e non soubera desenvolver políticas para atraer os intelectuais e gañar aos campesiños, como si fixera un Cavour que, polo demais, asumiría parte das demandas da á radical para integralas nun proceso de moderación que lle restaba o espazo á conformación dunha alternativa revolucionaria. Deste xeito, a través dunha estratexia de guerra de posicións, conformárase historicamente un proceso de modernización conservadora que nun achado dun concepto novo denominaría *revolución pasiva*⁸⁵. Os conservadores foran máis capaces estratexicamente que os revolucionarios.

Hexemonía

A ampliación do concepto de Estado por parte de Gramsci está en íntima relación, como vemos, co concepto capital de *hexemonía*. Así se daba a entender cando nos *Cadernos* se nos dicía que o concepto de sociedade civil era usado «no sentido de hexemonía política e cultural dun grupo social sobre a enteira sociedade, como contido ético do Estado»⁸⁶. Tivemos ocasión de referirnos á presenza práctica do concepto, ás veces explícita e formulada, nos escritos anteriores ao cárcere, con especial mención ao traballo sobre o Mezzogiorno; tamén ao debate, que se dera nos anos vinte no partido bolxevique, en

⁸⁵ Q. 15, 11, 1766-1769, pp. 173-177 desta edición e tamén: Q. 19, 24, 2010-2012, pp. 177-180 desta edición.

⁸⁶ Q. 6, 24, 703.

torno á hexemonía do proletariado na construción do socialismo⁸⁷. Referirémonos agora ao máis esencial da súa elaboración nos *Cadernos*.

O concepto tal como o recibe Gramsci apuntaba fundamentalmente a dous aspectos: primeiro, ao proceso polo que unha clase asumía funcións que historicamente correspondían a outra; o proletariado, por exemplo, asumindo a construción dun Estado parlamentario e de liberdades civís e políticas, que supostamente tería que ter conseguido a burguesía, pero ao facelo asume un posto de dirección da sociedade, aínda que esta tarefa concreta non fora a que define os seus intereses máis propios. Segundo, o concepto referíase tamén ao apoio social e ás alianzas que unha clase logra na procura dun proxecto político propio, constituíndose, pois, en reitora do proceso. En Gramsci o concepto adquiriría unha densidade que non tiña anteriormente, tal como vimos quedara xa esbozado en «Algúns temas da cuestión meridional»: por unha parte, servía para caracterizar máis fondamente un *sistema de dominio* e non só referilo a unha *estratexia* (dirección dunha clase en loita, papel do proletariado, alianzas, etc.), e, por outra, amosaba a fonda dimensión *cultural* que comportaba tanto a función de dominio como a de dirección estratéxica, superando o seu plano ben simplemente represivo ben de mera conxunción de intereses socioeconómicos, ou de equivalencias de demandas sociais. Ambos os aspectos adquirirían unha conformación distinta segundo fosen as clases que os emprendían e o seu momento histórico.

Independentemente de se facía referencia a un sistema de dominación ou a unha estratexia de loita, a hexemonía, en calquera caso, aludía principalmente á dimensión de *dirección*, que é a que comporta de feito o significado mesmo do termo desde a

⁸⁷ Dous lugares destacados nos que se analizan os precedentes do concepto de hexemonía: P. Anderson, *Las antinomias...* op. cit, pp. 30-36; E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso, 1985, cap. 1, pp. 7-46.

súa orixe grega, ἡγεμονία, ‘dirección, guía, xefatura’. *Hexemonía* nese sentido tende a diferenciarse, sen segregarse completamente, de coacción, forza, imposición violenta. A hexemonía exerce sobre os aliados, mentres que a forza vai dirixida aos inimigos. Con todo, na práctica real o exercicio da hexemonía non está exento de forza e coacción, tal e como veremos. O que o termo especificamente destaca refírese a esoutra dimensión organizadora do consenso. Mais, xa desde a súas orixes, o vocábulo non se expurga totalmente do seu valor de ‘coacción’, pois a hexemonía vai unida a ἀρχή, ‘mando’, ‘gobierno’⁸⁸. Gramsci diferencia e relaciona os dous aspectos no seu concepto, se ben seguindo a Croce, quen hegelianamente atendera a perspectiva ético-política dos procesos históricos, salientando o aspecto de dirección ou consenso⁸⁹. Como sinalamos, na comprensión do Estado como unión de sociedade política e sociedade civil diferenciábanse respectivamente dúas funcións: a de coerción, correspondente á primeira, e a de consenso, vinculada á segunda: «Pódense polo de agora fixar dous grandes «planos» superestruturais: o que se pode chamar da «sociedade civil», ou sexa, o conxunto dos organismos vulgarmente chamados «privados», e o da «sociedade política ou Estado», [aquí Estado é empregado no sentido convencional] que corresponden á función de «hexemonía» que o grupo dominante exerce sobre toda a sociedade, e á de «dominio directo» ou de mando, que se expresa no Estado e no goberno xurídico»⁹⁰. Na cita, como noutras anteriores que aducimos, sublíñase ese significado, pero inmediatamente hai que matizar isto, pois Gramsci tamén comprende moitas veces dentro do concepto de hexemonía o signifi-

⁸⁸ Ver P. Anderson, *The H-Word. The Peripeteia of Hegemony*, London, Verso, 2017, pp. 1-12

⁸⁹ L. Gruppi, H. Portelli e N. Bobbio acertan ao insistir neste extremo: L. Gruppi, *Il concetto di egemonia in Gramsci*, Roma, Riuniti, 1972; H. Portelli, *Gramsci y el bloque histórico*, op. cit.; N. Bobbio, «Gramsci y la concepción de la sociedad civil», en F. Fernández Buey (ed.) *La actualidad del pensamiento político de Gramsci*, op. cit.

⁹⁰ Q. 12, 1, 1518-1519, p. 244 desta edición.

cado de coacción, se ben sempre situado nun lugar secundario respecto a este primeiro de dirección. «O exercicio “normal” da hexemonía no terreo tornado clásico do réxime parlamentario caracterízase pola combinación de forza e consenso que se equilibran de forma variada»⁹¹. Nas mesmas institucións que cumpren a función de persuasión, de consenso, e que compoñen iso que se denomina nos *Cadernos* «aparato da hexemonía» se desenvolven tamén funcións de coacción, a miúdo como complementarias da primeira, tal e como evidencia a escola, na que as sancións e os elementos puramente disciplinarios forman parte capital da eficacia coa que se cumpre a función principal de formación ou educativa. O mesmo podería dicirse de partidos, clubs, igrexas, etc. A función coactiva non é allea a ningún dos aparatos ideolóxicos, para usar a expresión althusseriana⁹². E, á inversa, as institucións que cumpren fundamentalmente funcións de coacción non o fan sen desenvolver cara a dentro e cara a fóra funcións de persuasión e convencemento, como ocorre paradigmaticamente co dereito, pero tamén co exército mesmo. Así como non hai escola sen sancións, non hai policía sen algún tipo de xustificación ou lexitimación.

A distinción entre coacción e consenso, como afirma o propio Gramsci, é por tanto ante todo analítica ou metódica, non intenta reflectir unha realidade separable nidiamente. Por outra parte, a todo isto débemoslle engadir a consideración de que as condicións do contexto histórico fan que unha función se destaque sobre a outra. Nun principio non se pode entender un Estado, a organización dun dominio, sen hexemonía ou persuasión, xa que o seu poder sería excesivamente débil. «Todo Estado é un Estado ético» di Gramsci seguindo a Hegel e a Croce. Isto quere dicir que toda clase que organiza o seu dominio trata de aglutinar a

⁹¹ Q. 13, 37, 1638.

⁹² Ch. Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'Etat. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*. Paris, Fayard, 1975, pp. 63 e ss. Sobre a relación Gramsci e Althusser ver P. Thomas, *The Gramscian Moment, Philosophy, Hegemony and Marxism*, London, Brill, 2009.

enteira sociedade en torno a si, para o que necesita asumir, ao menos parcialmente, intereses que non son exactamente os seus; polo que ten que superar o seu *corporativismo*, é dicir, comportarse como universal, e facelo dunha maneira non enganosa. Isto é o que significa chegar a adoptar un rexistro xa non corporativo ou económico senón *político*⁹³. Esta mesma proxección cara á integración do conxunto da sociedade significa ao mesmo tempo a xeración de superestruturas, isto é, do conxunto de elementos estables que incorporan eses grupos sociais dunha forma «moral», intelectual, facendo que compartan os seus criterios valorativos así como unhas pautas de actuación e, en definitiva, toda unha cosmovisión.

Un Estado que non desenvolve este labor de hexemonía, que se comporta entón, só como represor, como *veilleur de nuit* ('gardían nocturno'), atoparíase nunha fase *primitiva* de construción, ou ben simplemente nunha situación na que a clase que o sostén non supera un estadio *corporativo*; mais tamén podería ocorrer que entrara xa nunha fase *regresiva*, incapaz de integrar outros sectores sociais. Isto último é o que lle ocorría á burguesía cando deixaba de ser historicamente unha clase expansiva e o seu Estado presentábase, ante todo, como pura forza, cun carácter fundamentalmente represivo.

Economía e hexemonía

Gramsci fala polo miúdo de hexemonía no sentido ético e político, o que non significa nin moito menos que non manteña unha relación esencial co *económico*. En primeiro lugar, porque a hexemonía é exercida polas clases, que ocupan un lugar fundamental na produción consonte a concepción marxiana⁹⁴. En segundo lugar, a hexemonía adquire un *contido económico* cando, no sentido antes sinalado, a clase dirixente asume intere-

⁹³ Q. 13, 17, 1584.

⁹⁴ Q. 13, 18, 1591, pp. 223-224 desta edición.

ses materiais doutros grupos sociais, sacrificando parcialmente, de ser necesario, os propios. Finalmente, malia falarmos de superestruturas como os medios polos que se desenvolve a hexemonía, isto debe ser precisado no sentido de que a hexemonía iníciase na instancia económica mesma.

Gramsci opinaba que os EE.UU. representaban un caso exemplar de hexemonía de natureza principalmente económica. Alí a sociedade civil non ofrecía a complexidade de Europa, non había a diversidade de institucións e de intelectuais que desenvolvían e difundían un modo de ver e habitar o mundo propio da burguesía. Ademais, a sociedade era de seu máis simple, «racionalizada», non existían todos eses sedimentos de modos de produción pasados que compoñían a vella sociedade, sectores, capas e grupos cunha gran variedade de intereses e formas de comportamento, de situación e posición. A falta da *mediación* dun ramificado armazón de superestruturas facía que os efectos políticos da estrutura económica fosen máis directos, e tamén favorecía unha adaptación máis intensa da subxectividade dos traballadores, do seu aparato psíquico ás esixencias da produción. A hexemonía baséase nunha máis estrita adaptación psicolóxica e nos efectos de salarios altos, dun certo nivel de vida. En América dábase unha simplificación ou «racionalización»⁹⁵ das estruturas sociais e da constitución das subxectividades individuais (recordemos o que máis atrás apuntamos acerca desta correlación entre o individual e o histórico-social en Gramsci). Este era o fenómeno do «fordismo», ao que Gramsci tanta atención lle dedicaría. O exemplo americano levábo a afirmar: «A hexemonía nace na fábrica e para facerse activa só necesita unha cantidade mínima de intermediarios profesionais da política e da ideoloxía»⁹⁶. Polo tanto, hexemonía non sempre se refería a un plano superestrutural.

⁹⁵ Q. 22, 2, 2146, p. 163 desta edición.

⁹⁶ *Ibidem.*

Nova hexemonía

Falamos de hexemonía da burguesía, da estratexia de loita pola hexemonía do proletariado, pero de seguido hai que engadir que isto non quere dicir que a hexemonía dunha clase sexa no fondo do mesmo tipo que a doutra. Toda hexemonía supón unha forma de educación, un tipo de relación entre dirixentes e dirixidos, un vínculo entre os axentes dentro de cada institución da sociedade civil e de cada institución co seu exterior. «Toda relación de «hexemonía» é necesariamente unha relación pedagóxica»⁹⁷. Para Gramsci o gran contramodelo ao respecto era o representado pola Igrexa católica, un foco dos seus estudos, pois esta non trataba en ningún momento de elevar os seus fieis a un nivel superior, senón que os mantiña constantemente necesitados de guía, nunha condición de permanente heteronomía, de reprodución da división ‘casta-dirixidos’. O que chamaba «filosofía da praxe» tería que contraponerse radicalmente a este modelo católico: «Mentres que aquela mantén un contacto dinámico e tende a elevar continuamente novos estratos de masa a unha vida intelectual superior, este tende a manter un contacto puramente mecánico, unha unidade exterior baseada especialmente na liturxia e no culto máis chamativamente suxestivo para as grandes masas»⁹⁸.

A burguesía a miúdo promovía unha *hexemonía pasiva*, de respaldo das masas sen que estas chegaran a adoptar unha actitude de iniciativa e participación. Para ela era necesaria a despolitización, a actitude de mero seguimento por parte da sociedade e clases subalternas. A hexemonía que o proletariado tería que impulsar había de ser, por conseguinte, enteiramente distinta, non só por unha cuestión normativa senón polo éxito mesmo da súa loita: «Para outros organismos é cuestión vital non o consenso pasivo e indirecto, senón o activo e directo, a partici-

⁹⁷ Q. 10, 44, 1331.

⁹⁸ Q. 16, 9, 1862.

pación dos individuos, aínda que isto provoque unha aparencia de disgregación e de tumulto»⁹⁹.

Se unha clase debía tratar de ser hexemónica incluso antes da conquista do poder, elemento crucial na proposta gramsciana, esa nova pedagogía debía ser practicada desde o primeiro momento: non outra cousa promovera desde os seus traballos xuvenís como o que encarnara na efémera revista *A cidade futura* e máis tarde co labor cultural promovido desde *L'ON*, cuxo estilo era unha boa mostra: a necesaria comunicación con sectores non preparados non supoñía unha simplificación abusiva dos problemas ou a limitación ao acceso ao mellor da cultura, e non digamos xa a non transmisión de verdades polo perigo que supostamente puideran comportar para o ánimo ou o respaldo das xentes; recordemos a afirmación de que «na política de masa dicir a verdade é precisamente unha necesidade política»¹⁰⁰. Gramsci defendía a revista fronte aos que a acusaban de «difícil», rexeitando todo paternalismo e simplificación abusiva, e todo aquilo que supuxera tratar os obreiros e campesiños como a *bambini*¹⁰¹.

Algunha vez poñía en relación esa nova forma hexemónica coas novas teorías pedagóxicas de corte máis horizontal en canto á relación mestre-alumno, nas que o mestre tamén era educado. Toda a súa concepción do partido como intelectual colectivo quería acomodarse a ese patrón, criticando o dogmatismo interno, a relación mecánica das bases cos dirixentes, considerando que a relación burocrática substituía a estritamente política cando faltaba a deliberación conxunta. Nese sentido, o lugar dos líderes debía ser especialmente considerado. Segundo Gramsci, nas sociedades complexas, o papel que a miúdo se lle concedía á figura do líder, con todo o perigo de sobreponder que supoñía, era algo regresivo. O papel de máximo guía só podía ser colectivo, desenvolto institucionalmente, en conxunto. «O príncipe

⁹⁹ Q. 15, 13, 1771.

¹⁰⁰ Q. 6, 19, 700, p. 198 desta edición.

¹⁰¹ A. Gramsci, «Studi "difficili"», *L'ON* 27-12-1919, en *Scritti Politici* II, op. cit., p. 51.

moderno, o mito-príncipe non pode ser unha persoa real, un individuo concreto, pode ser soamente un organismo; un elemento de sociedade complexo no que xa se teña iniciado o concretarse dunha vontade colectiva recoñecida e fincada parcialmente na acción»¹⁰². Son as organizacións as que poden favorecer os elementos de distancia, de deliberación, de racionalidade e de reflexión que a toma de decisións nestas sociedades demanda. Por iso criticaba ese tipo de liderado que afectaba tamén aos partidos obreiros, rexeitaba a defensa perigosa que del facía, por exemplo, Lasalle, e comentaba criticamente, ao respecto, a figura «deificada» de Bebel e Jaurès. Para Gramsci iso só evidenciaba unha «fase primitiva dos partidos de masa», fase na que «a doutrina se presenta ás masas como algo nebuloso e incoherente, que necesita dun papa infalible para ser interpretada e adaptada ás circunstancias»¹⁰³.

A debilidade dos partidos, a falta de relación dos intelectuais coa xente, o seu illamento, a disgregación das capas sociais, tan propios de Italia, onde Gramsci observaba a falta de conformación dunha vontade nacional popular e dunha verdadeira literatura nacional, a diferenza de Francia, todos eses caracteres fomentaban a xeración «dunha forza dos sen partido ligada ao goberno con vínculos paternalistas de tipo bonapartista-cesarista»¹⁰⁴, así como tamén a aparición de figuras carismáticas, que nunha conxuntura determinada, xeralmente de crise da hexemonía, podían alzarse e cobrar unha forza inusitada arrastrando gran cantidade de xente. Neste sentido, o populismo, como o que encarnara o xeneral Boulanger en Francia, non podía ser máis criticable. Por outra banda, é moi significativo o modo en que Gramsci caracterizaba as situacións de perigo inminente, onde parecía xustificado, no mundo moderno, o xurdimento dese tipo de liderado: «Gran perigo que, precisamente, crea rapidamente o encandecer das

¹⁰² Q. 13, 1, 1558, p. 187 desta edición.

¹⁰³ Q. 2, 75, 233.

¹⁰⁴ Q. 3, 119, 387.

paixóns e do fanatismo, aniquilando o senso crítico e a mordacidade irónica que poden destruír o carácter «carismático» do líder (é dicir o que sucedeu na aventura de Boulanger)»¹⁰⁵. Un proxecto social levado a cabo a través de tal relación política non podía ser «de vasto alento» e, ao respecto, establecía un nexos entre tales fenómenos e o que denominaba revolución pasiva: «Será case sempre do tipo restauración e reorganización»¹⁰⁶.

Antes referíámonos á relación entre hexemonía e economía, tamén no que concirne á nova hexemonía, que ha de impulsar «unha forma superior e total de civilidade moderna»¹⁰⁷, tal relación é un trazo esencial. O gran cambio civilizatorio que Gramsci promove vai ligado, certamente, a un non menor cambio no económico. O obxectivo, hai que subliñar, non é o económico en si mesmo, senón xustamente o da transformación cultural, «o programa de reforma económica é precisamente o modo concreto co que se presenta toda reforma intelectual e moral»¹⁰⁸. O Gramsci dos *Cadernos* retomaba así aquela primeira idea de concibir a revolución como un «fenómeno moral»¹⁰⁹.

Os intelectuais

Axentes principais da hexemonía son os intelectuais. Sinalamos xa o papel que xogaban na formación do bloque agrario do Mezzogiorno en relación á hexemonía das elites oligárquicas e da burguesía. Tamén quedou anotado o centro de interese que constituía nos plans de investigación do cárcere a historia dos intelectuais italianos, sen a que dificilmente se entendería o complexo sistema de dominación establecido; en fin, o funcionamento do partido como intelectual colectivo e o significado amplo que o noso autor concedía a este concepto. A relación entre inte-

¹⁰⁵ Q. 13, 1, 1558, p. 187 desta edición.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 188 desta edición.

¹⁰⁷ Q. 13, 1, 1560, p. 190 desta edición.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 191 desta edición.

¹⁰⁹ A. Gramsci, «Note sulla rivoluzione russa» *IGP*, 29-4-1917, en *SG*, 105.

lectual e clases sociais levábao a distinguir entre o que chamaba intelectual *orgánico* e intelectual *tradicional*. O primeiro xurdía unido ás clases que cumprían unha función capital no modo de produción e que, por tanto, mantén unha forte ligazón con elas; mentres que o segundo tipo tiña relacións con clases correspondentes a formacións anteriores, coas que os primeiros se encontran cando se están constituíndo. Os intelectuais tradicionais gozarían dunha autonomía maior debido á distancia respecto ás novas demandas das condicións de produción, pero non por iso deixan de ser arrastrados e subordinados polas clases dominantes. Exemplo destacado de intelectual tradicional sería o clero, pero tamén os intelectuais rurais (médicos, avogados, notarios, mestres, etc.), que en moitos casos cumpren unha función mediadora entre os campesiños e a administración estatal; de intelectual orgánico o serían todos os cadros técnicos, organizativos e ideolóxicos que conforman a sociedade moderna nos seus trazos fundamentais (enxeñeiros, periodistas, arquitectos, economistas, xuristas, químicos, etc.). Os intelectuais non serían, segundo isto, unha clase, non conforman unha elite independente das clases fundamentais en loita; Gramsci discrepaba das teorías clásicas dos Mosca, Pareto ou Michels.

Os intelectuais cumpren unha decisiva función, interna e externa, respecto das clases. Por unha banda, son capitais para que a propia clase se constituía como tal, cohesionándoa, facendo que se dote dunha concepción do mundo máis ou menos consistente, tornándoa consciente dos seus intereses esenciais, e, por outra banda, tratando de conseguir cara a fóra a súa hexemonía, para o que se fai necesaria, ademais, unha transformación da clase como á que antes nos referíamos, pola que, de ser unha mera agrupación corporativa de intereses particulares máis ou menos enfrontados, pase a definirse como unha clase efectiva cunha posición *ético-política*, isto é, capaz de cumprir unha función directiva respecto da sociedade, de presentarse como universal, con capacidade de Estado. De aí o papel histórico

esencial destes axentes. «Cada grupo social, nacemento sobre o terreo orixinario dunha función esencial no mundo da produción económica, crea á vez, orgánicamente, non só no campo económico senón tamén no social e político unha ou máis clases de intelectuais que lle dan homoxeneidade e conciencia da propia función»¹¹⁰. Eles son os que xeran as superestruturas que a clase necesita para establecer o seu dominio, as instancias ideolóxicas, de influencia dunha concepción do mundo que ha de impregnar a todo o corpo social, as instancias de difusión de ideas e valores, de educación e dirección, de organización do consenso, pero tamén as instancias de dominación en sentido estrito, as de mando e coacción (policía, tribunais, cárceres, exército, etc.). Ambas as instancias, ideolóxicas e coercitivas, compoñen os dous planos que definían o Estado, sociedade civil e sociedade política. Por iso Gramsci chamábaos «funcionarios das superestruturas»: «Os intelectuais son os «encargados» do grupo dominante para o exercicio das funcións subalternas da hexemonía social e de goberno político», de «consenso espontáneo» e de «disciplina»¹¹¹.

Dese modo, os intelectuais veñen, en suma, a cumprir unha función de conformación dun bloque histórico, de «cemento» entre estrutura e superestrutura, de sutura entre materia e espírito. Unha función que se pode ver en relación co bloque existente, pero tamén en relación co bloque futuro, na medida en que os intelectuais, creadores desas superestruturas a través das que, como dicía Marx, citado por Gramsci, «os homes toman conciencia dos conflitos da estrutura no terreo das ideoloxías»¹¹², coadxuvan a que se dea iso que chamabamos antes catarse, o paso do económico ao momento ético-político, «da necesidade á liberdade»¹¹³.

¹¹⁰ Q. 12, 1, 1513, p. 238 desta edición.

¹¹¹ Q. 13, 1, 1519, p. 244 desta edición.

¹¹² Q. 10, 12, 1249.

¹¹³ Q. 10, 6, 1244.

Hexemonía e filosofía

Unha dimensión esencial da hexemonía é a filosófica. Gramsci dicía que a consecución dunha nova hexemonía en Rusia seguindo os plans de Lenin significaba un acontecemento de orde filosófica, «metafísica»¹¹⁴, xa que unha nova hexemonía supoñía unha transformación gnoseolóxica, pois unha nova concepción do mundo calaba nos grupos ata o de agora subalternos e cambiaba o seu modo de comprender a realidade e de confrontarse con ela. «A realización dun aparato hexemónico, en canto crea un novo terreo ideolóxico, determina unha reforma das consciencias e dos métodos de coñecemento, é un feito de conciencia, un feito filosófico»¹¹⁵. Para Gramsci, a filosofía era entendida fundamentalmente como *concepción do mundo* e, en canto tal, diferenciábase da ideoloxía, das cosmovisións compartidas polas xentes, incluso da relixión, só nunha cuestión de grao mais non de sustancia¹¹⁶. A filosofía era *máis* sistemática, coherente, consistente, crítica, máis consciente da súa problemática, da súa historia, etc., pero só *máis*, por iso podía afirmar que «todos os homes son “filósofos”»¹¹⁷.

O mesmo *sentido común*, un concepto especialmente atendido nos *Cadernos*, comporta unha filosofía neste sentido de cosmovisión, pero nun grao, diríamos, moi baixo debido á súa falta de sistematicidade e consistencia, é «a filosofía dos “non filósofos”», «o folclore da filosofía»¹¹⁸. O sentido común comprendía un heteróclito e disgregado conxunto de elementos pertencentes en realidade a diversas cosmovisións que se foran dando historicamente, sedimentos que ían conservándose nel. O sentido común tiña, pois, unha conformación histórica, pero amosábase

¹¹⁴ Q. 7, 35, 886, p. 298 desta edición.

¹¹⁵ Q. 10, 12, 1250.

¹¹⁶ Esta tese foi moi incisivamente discutida por L. Althusser, ver «Acerca de Gramsci», contido en L. Althusser, E. Balibar, *Para leer «El capital»*, trad. M. Harnecker, Madrid, s. xxi, 1969, pp. 13-17, 138-156.

¹¹⁷ Q. 11, 12, 1375, p. 254 desta edición.

¹¹⁸ Q. 11, 13, 1396, p. 315 desta edición.

ríxido aos cambios, e cunha evidente repercusión nos hábitos e prácticas dos individuos. Por iso, unha nova concepción do mundo, o proceso de posta en marcha dunha nova hexemonía, tiña necesariamente que enfrontarse a este elemento de difícil transformación se quería realmente arraigar e asentar na mentalidade das diversas capas sociais. Era de vital importancia, pois, o combate cultural en que se sometese a crítica toda esa mestura de perspectivas, valores e ideas que o comprendían. A nova hexemonía non podía tomar o sentido común como punto de partida, dalo por bo como facía a propaganda populista, que o consideraba incluso o máis propio do pobo e, como tal, asumíao, senón partir da súa necesaria confrontación crítica. O sentido común representaba unha desas *trincheiras e fortificacións* que se elevaban na sociedade civil fronte ao cambio. Con todo, había algo dentro do sentido común nada desprezable, o que denominaba o «bo sentido»¹¹⁹, con elementos racionais e positivos sobre os que apoiarse para obter esa tan necesaria como difícil transformación.

O *folclore*, na acepción especial de Gramsci, non significaba un conxunto externo de elementos máis ou menos pintorescos de costumes, de interese para os etnólogos, senón unha especie de osificación deixada polo mesmo sentido común, que comprendía elementos xa cristalizados do que fora unha concepción do mundo viva. Nesa medida, tamén demandaba a súa crítica por parte do proceso contra-hexemónico.

Unha filosofía que se prezara, que non se contentara con ser unha concepción especulativa individual, un máis ou menos logrado produto intelectual, senón que quixera cobrar realidade, facerse *verdadeira*, tería que se inserir na historia, ser capaz de impregnar as concepcións da sociedade, influír na súa maneira de percibir e pensar o mundo. Desde este punto de vista, hai que entender unha dimensión capital da definición

¹¹⁹ Q. 11, 12, 1380, p. 258 desta edición.

gramsciana do marxismo como «historicismo absoluto»¹²⁰, toda vez que aquel se caracterizaba, dunha parte, por enfocar todo ente desde a perspectiva da historia, da súa estricta inmanencia, finitude espazo-temporal e dependencia tamén do obrar humano, de sorte que non había obxectividade sen subxectividade, sen referencia ao suxeito, el á vez un ser histórico; doutra parte, o marxismo, en tanto que concepción do mundo, aspiraba a incorporarse á conciencia das xentes, converterse en feito moral, de cultura, en historia. Gramsci prefería esa formulación de «historicismo absoluto» á habitual de *materialismo histórico* pola tendencia a entender metafisicamente o substantivo; cando utilizaba a expresión convencional facía énfase, pola contra, no adxectivo. A realidade, a *terrealidade* dunha filosofía medíase por esa capacidade de transformar os suxeitos, de chegar a tornarse ideoloxía, sentido común. A expresión de Engels «o proletariado alemán é o herdeiro da filosofía clásica alemá» cobraba desde este ángulo un novo significado; o marxismo ou filosofía da praxe, que había de incorporar o máis salientable da cultura europea, «o Renacemento, e a Reforma, a filosofía alemá e a Revolución Francesa, o calvinismo e a economía clásica inglesa, o liberalismo laico e o historicismo»¹²¹, habería de converterse en acción e forma de vida. Nun fondo e hegeliano sentido, a Revolución tería de novo que ser realización da filosofía. Non outra cousa era o que comportaba o proceso de hexemonía.

Nota bibliográfica

Están en curso de publicación os volumes da *Edizione Nazionale* que pretende deixar plenamente establecido o corpus gramsciano. Os volumes ata agora publicados son:

¹²⁰ Q. 11, 27, 1437.

¹²¹ Q. 16, 9, 1860.

- *Documenti 1. Appunti di Glottologia 1912-1913. Un corso universitario di Matteo Bartoli redatto da Antonio Gramsci*. A cura di Giancarlo Schirru, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2016.
- *Scritti (1910-1926)*. A cura di Leonardo Rapone con la collaborazione di Maria Luisa Righi e il contributo di Benedetta Garzarelli, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2015.
- *Quaderni del carcere 1. Quaderni di traduzioni (1929-1932)*. A cura di Giuseppe Cospito e Gianni Francioni, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2007, 2 t.
- *Quaderni del carcere 2. Quaderni miscellanei (1929-1935)*. A cura di Giuseppe Cospito, Gianni Francioni e Fabio Frosini. Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2017.
- *Epistolario 1. Gennaio 1906-Dicembre 1922*. A cura di David Bidussa, Francesco Giasi, Gadi Luzzatto Voghera e Maria Luisa Righi, con la collaborazione di Leonardo P. D'Alessandro, Benedetta Garzarelli, Eleonora Lattanzi, Luigi Manias e Francesco Ursini, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2009.
- *Epistolario 2. Gennaio-Novembre 1923*. A cura di David Bidussa, Francesco Giasi e Maria Luisa Righi con la collaborazione di Leonardo P. D'Alessandro, Eleonora Lattanzi e Francesco Ursini, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana 2011.

A edición de referencia ata o de agora era a publicada pola histórica editorial Einaudi:

- *Cronache torinesi 1913-1917*. A cura di S. Caprioglio, Torino, 1980
- *Scritti giovanili 1914-1918*, Torino, 1958
- *Sotto la Mole 1916-1920*, Torino, 1960

- *La città futura 1917-1918*. A cura di S. Caprioglio, Torino, 1982
- *Il nostro Marx 1918-1919*. A cura di S. Caprioglio, Torino, 1984
- *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, Torino, 1954: nova edición a cargo de V. Gerratana e A. Santucci. Torino, 1987
- *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922*, Torino, 1966
- *La costruzione del Partito comunista 1923-1926*, Torino, 1971
- *Lettere 1908-1926*. A cura di A. Santucci, Torino, 1992

Ademais hai que engadir:

- *La questione meridionale*. A cura di F. De Felice e V. Parlato, Roma, Riuniti, 1974.

Os *Quaderni del carcere* foron primeiramente editados conforme ao plan de P. Togliatti e F. Platone, seguindo unha orde temática, non cronolóxica, en seis tomos:

- *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, 1948.
- *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Torino, 1949.
- *Il Risorgimento*, Torino, 1949.
- *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*, Torino, 1949.
- *Letteratura e vita nazionale*, Torino, 1950.
- *Passato e presente*, Torino, 1951.

En 1975 Einaudi publicou a primeira edición crítica, do Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana, organizada cronoloxicamente: *Quaderni del carcere*, 4 vols.

Das cartas do cárcere a edición hoxe máis completa, a espera da trazada segundo os plans da *Edizione nazionale*, é a que corre a cargo de A. Santucci:

— *Lettere dal carcere 1926-1937*, Palermo, Sellerio editore 1996, 2 vol; unha terceira edición nun só volume en 2015.

Dúas edicións recomendables dunha selección dos escritos previos ao cárcere son:

1) A que corre a cargo do historiador Paolo Spriano na editorial Riuniti en tres tomos:

— *Scritti politici* I, 1914-1919, Roma, 1973

— *Scritti politici* II, 1919-1921, Roma, 1973

— *Scritti politici* III, 1921-1926, Roma, 1973

2) A máis sintética pero excelente, con introdución a cada apartado a cargo de Giansiro Ferrata e Niccolo Gallo, *2000 pagine di Gramsci*, Milano, Il Saggiatore, 1964, 2t. O primeiro tomo comprende escritos de 1914 a 1926; o segundo acolle cartas de 1912 a 1937 e un escrito temperán de 1910..

Cronoloxía dos *Cadernos*

— Caderno 1: 1929-1930

— Caderno 2: 1929-1933

— Caderno 3: 1930

— Caderno 4-5: 1930-1932

— Caderno 6: 1930-1932

— Caderno 7: 1930-1931

— Caderno 8: 1931-1932

— Caderno 9: 1932

— Caderno 10: 1932-1935

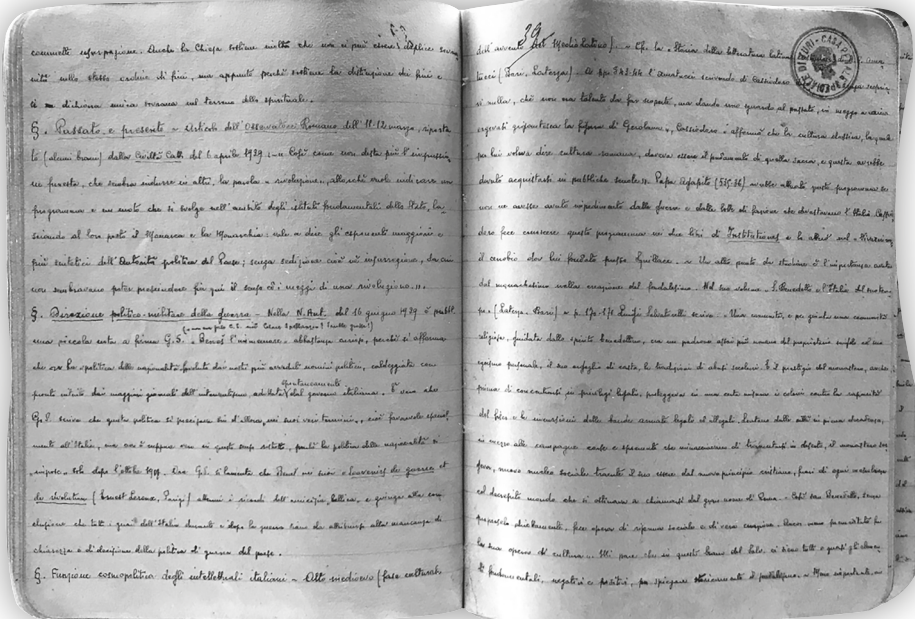
— Caderno 11: 1932-1933

— Caderno 12: 1932

— Caderno 13: 1932-1934

- Caderno 14: 1932-1935
- Caderno 15: 1933
- Caderno 16: 1933-1934
- Caderno 17: 1933-1935
- Caderno 18: 1934
- Caderno 19-21: 1934-1935
- Caderno 22-25: 1934
- Caderno 26-29: 1935

CADERNOS DO CÁRCERE
E OUTROS ESCRITOS
ESCOLMA



Dúas páxinas manuscritas do Caderno 5, 9 (1930-1932)

NOTA DAS TRADUTORAS

Para a tradución dos textos de Antonio Gramsci usáronse as seguintes edicións:

1. Para os escritos anteriores aos *Cadernos: Antonio Gramsci: Scritti politici* (3 voll.), a cura di Paolo Spirano, Roma, Editori Riuniti, 1974; *2000 pagine di Gramsci* (2 voll), a cura di Giansiro Ferrata e Niccolo Gallo, Milano, Il Saggiatore, 1964; *La questione meridionale*, a cura di Franco De Felice e Valentino Parlato, Roma, Riuniti, 1974.

2. Para os *Cadernos do cárcere*, segue sendo fundamental a edición *Antonio Gramsci: Quaderni del Carcere* (4 voll.), a cura di Valentino Gerratana, edizione critica dell'Istituto Gramsci, Torino, Einaudi (1974¹), 2014.

3. Para as *Cartas desde o cárcere* úsase a edición de referencia: *Antonio Gramsci, Lettere dal carcere*, a cura di Antonio A. Santucci, Palermo, Sellerio editore, (1996¹), 2015.

A mesma modernidade que atopamos no pensamento de Gramsci atópase tamén no seu discurso escrito. En liñas xerais, o escritor sardo usa unha prosa afastada do clasicismo propio da época en textos non narrativos, de tal xeito que a ese discurso formal, dende o punto de vista construtivo, contraponse unha prosa caracterizada por un estilo austero e sobrio, directo, no que predomina a frase nominal e o parágrafo conceptual e argumentativo propios do xénero ensaístico. Como trazos característicos da súa escritura Gramsci foi tamén un innovador xa que fai uso con frecuencia dun estilo discursivo marcado por unha forte carga irónica, ás veces incluso sarcástica, que novamente o afasta do estilo académico do seu tempo.

Desde o punto de vista léxico predominan moitos neoloxismos cuxo primeiro testemuño, en moitos casos, atéstase nel por primeira vez. Referímonos, por exemplo, a termos como *conservadurismo*, *confederal*, *fordismo*, *lorianismo*, *boulangismo*,

organicidade etc., que mantemos na súa forma traducida á lingua meta. Ao carón destes neoloxismos, atópanse igualmente numerosos estranxeirismos: francesismos (*chansonnier, loisir, bohémien*), latinismos (*cum grano salis, ad absurdum*), xermanismos (*Kulturkampf, Kulturgeschichte*). Nestes casos, as opcións traductolóxicas usadas varían en función da frecuencia de uso dos termos: no caso en que os termos, uns e outros, se teñan incorporado naturalizados á lingua orixe, optamos pola tradución dos mesmos, xa que do mesmo xeito pódense naturalizar na lingua meta; nos casos en que na lingua orixe se manteñan transcritos ou transliterados, optamos por mantelos na forma en que Gramsci os empregou, con tipografía cursiva para distinguilos. O mesmo sucede cos topónimos e antropónimos: ou se transcriben e transliteran de ser o caso (*Taylor, Marx, Ford*) —trátase maiormente de nomes propios italianos, franceses, ingleses ou alemáns— ou se adaptan cando na lingua meta existe xa unha adaptación autorizada: na maior parte dos casos os nomes propios rusos (*León Davidovi, Besssarione, Bukharin*). Cómpre dicir que nas *Cartas desde o cárcere* optamos por manter en todos os casos os nomes propios en italiano por cuestións de coherencia textual. Os títulos das obras tradúcense na lingua meta, usando cando é posible o título da tradución, se existe en galego, ou traducindo literalmente de non existir unha tradución. Polo que se refire aos nomes de revistas, mantéñense na lingua orixinal por consideralos culturemas connotados. Cómpre tamén sinalar que, en liñas xerais, conservamos a sinalización tipográfica do orixinal (parénteses, aspas, cursivas...) reproducida na edición que serve de texto de partida.

Fóra cuestións particulares, o certo é que a tradución dos textos de Gramsci supón un reto para todo tradutor. Antonio Gramsci foi, sobre todo, un escritor. A súa inxente obra ofrece ao lector de hoxe unha morea de documentos de reflexión escritos por un home privado de liberdade, illado nunha soidade circundada por catro paredes; unha escrita que nace na cadea á que

se viu sometido o intelectual durante unha boa parte da súa existencia. Estas circunstancias vitais e políticas determinan de maneira evidente a forma de escribir: o discurso escrito ten que ser efectivo, directo, conciso, sen posibilidade de elaborar ensaios programados ou de revisar o que se escribe; unha escritura que soamente lle permita poñer en palabras o seu pensamento, sen maiores circunloquios, formalismos sintagmáticos e semánticos. Resulta, xa que logo, unha escritura que, ante a imposibilidade de desenvolver un discurso sobre o que se poida volver cantas veces sexa necesario, vese obrigada a ser directa, sacrificando o formalismo discursivo por un modo analítico, privada, en ocasións, de desenvolver o pensamento para alén do que lle permitían as páxinas dos cadernos. De feito, non se deben esquecer as difíciles condicións de encarceramento, a súa mala saúde e de censura en que escribía Gramsci: dábanlle un caderno que, cando estaba rematado, tiña que pasar á revisión da censura e soamente, cando a censura o tiña lido e aceptado, dábanlle outro para continuar. Neste sentido, tivemos tamén moi presente como tradutoras que Gramsci usa un código de escritura que lle permita encubrir termos para burlar a censura. Finalmente, cómpre tamén subliñar outra dificultade para a tradución, que deriva, en parte, do carácter aparentemente desordenado dos escritos gramscianos. En moitas ocasións, o escritor empeza a reflexión sobre un argumento que posteriormente abandona, para reiniciar un novo e regresar, despois, ao primeiro.

O xénero de *caderno*, como foi definida a escritura de Gramsci, presupón, daquela, unha certa dose de paciencia por parte do lector pois, alén da complexidade do propio contido do discurso, do pensamento intelectual do escritor e da multiplicidade de argumentos tratados, dos que dá boa conta esta antoloxía, para ler a Gramsci —e para traducilo— faise necesario ler entre liñas ou volver, de cando en vez, a reler o texto para entendela no seu pleno significado intelectual.

Tendo en conta todos estes elementos, a nosa tradución procurou manter en todo momento a literalidade do texto para verter coa exactitude máis precisa o modo de escritura do autor, facendo uso dos préstamos semánticos, é dicir, mantendo o texto orixinal igual que no texto meta (sinalados estes casos en tipográfica cursiva), dos calcos para evitar os italianismos, das equivalencias formais. Con todo, hai ocasións nas que foi preciso intervir con algún tipo de técnica traductolóxica como a transposición gramatical, as equivalencias dinámicas, modulacións e transposicións sobre todo.

Unha débeda persoal e un especial agradecemento temos co profesor de galego Manuel García Diéguez polas súas suxestións e sabios consellos durante todo o proceso de tradución.

Emilio Cecchi, escritor e amigo de Gramsci, dixo que fora encarcerado pero que con el «levou o infinito». Esperamos que esta antoloxía poida devolvernos parte dese infinito.

I. TEXTOS ANTERIORES AOS
CADERNOS
(1916-1926)

Socialismo e cultura¹

Caeu nas miñas mans, hai algún tempo, un artigo no que Enrico Leone², con esa forma envolvente e nebulosa tan súa que demasiadas veces lle é propia, repetía algúns tópicos sobre a cultura e o intelectualismo en relación co proletariado, opoñéndolle a praxe, o feito histórico polo que a «clase» preparaba o futuro coas súas propias mans. Non cremos inútil volver sobre o argumento, xa tratado noutras ocasións no *Grido*, e que tivo, especialmente na Vangarda das xuventudes, unha consideración máis doutrinal na polémica entre o Bordiga de Nápoles e o noso Tasca³.

Lembremos dous fragmentos: un deles dun romántico alemán Novalis (que viviu entre 1772 e 1801) que di «O problema supremo da cultura é o de apoderarse do propio «eu» transcendental, de ser ao mesmo tempo, o «eu» do propio «eu». Por iso sorprende pouco a completa falta de sensatez e de intelixencia dos outros. Sen unha perfecta comprensión de nós, non se poderán coñecer de verdade os outros».

O outro, que retomamos, é de G.B. Vico. Vico (no *1º Corolario arredor do falar por caracteres poéticos das primeiras nacións na Ciencia Nova*) dá unha interpretación política do famoso proverbio de Solón, que despois Sócrates fixo seu para a filosofía: «Coñécete a ti mesmo», sostendo que Solón con este dito quere reprender os plebeos, por térense considerado eles mesmos como de *orixe*

¹ Publicado o 29 de xaneiro de 1916 en *Il Grido del Popolo* co pseudónimo *Alfa Gamma*, amosa tanto a relevancia que Gramsci lle concedía á cultura como factor de transformación revolucionaria como a súa especial concepción da mesma como algo vivo e formativo no sentido de autodominio e liberdade, individual e colectiva, e non como acumulación de datos e ideas, de mera información; a cultura como elemento esencial para que podamos falar de historia e non de procesos fatais de corte natural; non hai revolución sen transformación do «eu» e do «nós», sen proceso intenso de intervención cultural. Sería de interese ler este artigo do xove Gramsci xuntamente con «Disciplina e libertà», 1917, «Il nostro Marx», 1918, «Cultura e lotta de classe», 1918 (todos en SG op cit. pp. 82, 217-220, 238-240), «Studi "difficili"», 1919 (en *Scritti politici*, II, op. cit, p. 51). e as notas críticas de *Il programma de L'ON* (1920) respecto á orientación do semanario dada por Tasca.

² Sindicalista revolucionario, caracterizado polo seu activismo e extremismo.

³ Gramsci refírese á polémica tida no congreso socialista das xuventudes en 1912 entre Amadeo Bordiga e Angelo Tasca, na que o primeiro criticaba ao segundo o seu «culturalismo», pois xulgaba excesiva a atención á formación cultural dos obreiros defendida por Tasca, bastaba a experiencia da condición proletaria.

animal e os nobres como de *orixe divina*, quixo que reflexionasen sobre eles mesmos e se recoñecesen de *natureza humana igual que os nobres* e, consecuentemente, que pretendesen ser coma eles, cos mesmos dereitos civís. De feito, basea nesa conciencia de igualdade humana entre plebeos e nobres a razón histórica do nacemento das repúblicas democráticas na antigüidade.

Non temos achegado por casualidade os dous fragmentos. Neles parécenos que se enxergan, aínda que non claramente expresados e definidos, os límites e os principios sobre os cales debe fundamentarse unha xusta comprensión do concepto de cultura, incluso en relación co socialismo.

É necesario desafacerse e deixar de concibir a cultura como un saber enciclopédico no que o home soamente se ve como un recipiente que encher e almacenar con datos empíricos; con feitos torpes e inconexos que despois terá que cadrar no seu cerebro como as entradas dun dicionario para logo poder responder, nas diferentes ocasións, aos diferentes estímulos do mundo exterior. Esta forma de cultura é verdadeiramente danosa, particularmente para o proletario. Vale só para crear inadaptados, xente que se cre superior ao resto da humanidade por ter amasada na memoria unha certa cantidade de datos e datas que solta cando ten ocasión, para facer unha barreira entre el e os outros. Vale para crear un finxido intelectualismo feble e incoloro, rexamente censurado por Romain Rolland, que pariu toda unha caterva de presuntuosos e vaidosos, máis destrutivos para a vida social que os microbios da tuberculose ou da sífilis para a beleza e a saúde física dos corpos. O mal estudante que sabe un pouco de latín ou de historia, o avogado de nada que foi quen de obter un galdrapo de licenciatura pola apatía e o desinterese dos profesores, coidarán que son diferentes e superiores ao mellor operario especializado que dedica a súa vida a unha finalidade ben precisa e indispensable e que, no desenvolver a súa actividade, vale cen veces máis que os outros na deles. Esta non é cultura, é pedantería; non é intelixencia senón intelecto. E contra esa é necesario reaccionar.

A cultura é unha cousa ben diferente. É organización, disciplina do propio eu interior; é toma de conciencia da propia personalidade, é a conquista dunha conciencia superior pola que se consegue comprender o propio valor histórico, a propia función na vida, os propios dereitos e os propios deberes. Pero todo isto non sucede por xeración espontánea, por accións e reaccións independentes da propia vontade, como acontece na natureza vexetal e animal na que cada individuo selecciona e especifica os propios órganos inconscientemente, por lei inevitable das cousas. O home é sobre todo espírito, é dicir, creación histórica e non natural. Doutro modo non se podería explicar por que, tendo sempre existido explotados e explotadores, xeradores de riqueza e consumidores egoístas dela, non se ten aínda acadado o socialismo. Ocorre que só gradualmente, e estrato a estrato, a humanidade ten adquirido conciencia do propio valor e ten conquistado o dereito de vivir independentemente dos esquemas e dos dereitos da minoría que se afirmaron historicamente con anterioridade. E esta conciencia non se formou baixo o acicate brutal das necesidades fisiolóxicas, senón pola reflexión intelixente primeiro duns poucos, despois de toda unha clase; sobre as razóns de certos feitos e sobre os mellores medios para convertelos de condición de vasalaxe en símbolo de rebelión e de reconstrución social. Iso quere dicir que toda revolución vén precedida por un intenso labor crítico, por unha penetración cultural e permeabilidade de ideas, pola suma de homes refractarios ao principio e soamente preocupados por resolver día a día e hora a hora o propio problema económico e político, sen ligazóns de solidariedade con aqueles que se atopan nas mesmas condicións. O derradeiro exemplo, o máis preto de nós, e por iso menos diferente do noso, é o da revolución Francesa. O período cultural anterior, denominado Ilustración, tan difamado pola estreiteza dos críticos da razón teórica, non foi de feito, ou polo menos non completamente, ese farfallar de intelixencias enciclopédicas superficiais que falaban de todo e de todos coa mesma

imperturbabilidade, que crían ser homes do seu tempo só por ter lido a *Grande Enciclopedia* de D'Alambert e Diderot; en definitiva non foi soamente un fenómeno de intelectualismo pedantesco e árido parecido ao que vemos diante dos nosos ollos e que atopa a súa maior explicación nas universidades populares de ínfima categoría. Foi de seu unha magnífica revolución, grazas á cal, como sinala acertadamente De Sanctis na *Historia da literatura italiana*, formouse en toda Europa una conciencia unitaria, unha internacional e espiritual burguesía sensible en cada parte ás dores e ás desgrazas comúns, que era a mellor preparación para a revolta sanguinaria que despois aconteceu en Francia.

En Italia, en Francia, en Alemaña discutíanse as mesmas cousas, as mesmas institucións, os mesmos principios. Cada nova comedia de Voltaire, cada novo *pamphlet* era como unha chispa que pasaba polos fíos xa tensos entre Estado e Estado, entre rexión e rexión e que atopaba os mesmos seguidores que opoñedores por todos os lados e contemporaneamente. As baionetas dos exércitos de Napoleón atoparon a vía xa despexada por un exército invisible de libros, de opúsculos que foron enxameados en París desde a primeira metade do século XVIII e que prepararon homes e institucións para unha restauración necesaria. Máis tarde, cando os feitos de Francia consolidaron as conciencias, bastaba un movemento popular en París para provocaren outros semellantes en Milán, en Viena e en lugares moito máis pequenos. Todo isto parécelle natural e espontáneo aos inxenuos, pero tería sido incomprendible de non se coñeceren os factores culturais que contribuíron a crear aqueles estados de ánimo preparados para o levantamento por unha causa que se cría común.

O mesmo fenómeno repítese agora co socialismo. A través da crítica da cultura capitalista que se formou, ou se está formando, a conciencia unitaria do proletariado; e crítica quere dicir cultura e non xeración espontánea ou naturalista. Crítica quere dicir, precisamente, aquela conciencia do «eu» que Novalis daba, ao fin e ao cabo, como cultura. *Eu* que se opón aos outros,

que se diferencia e que, tendo creada unha meta, xulga os feitos e os acontecementos máis aló de si mesmo e por si mesmo como valores de impulso ou de aversión. Coñecerse a si mesmo quere dicir ser un mesmo, quere dicir ser dono de si mesmo, distinguirse, saír fóra do caos, ser un elemento de orde, pero da propia orde e da propia disciplina cara a un ideal. E isto non se pode obter se non se coñece aos outros, a súa historia, a sucesión dos esforzos que eles fixeron para seren o que son, para crearen a civilización que crearon, a que nós queremos substituír pola nosa. Quere dicir ter noción do que é a natureza e as súas leis para coñecer as leis que gobernan o espírito. Trátase de aprender sen perder de vista o fin último que é coñecerse a si mesmos a través dos outros e aos outros a través de si mesmos.

Se é certo que a historia universal é unha cadea dos esforzos que o home fixo para liberarse dos privilexios e dos prexuízos e das idolatrías, non se comprende por que o proletario, que quere engadir outro anel máis a aquela cadea, non deba saber como, por que e por quen foi precedido e que proveito poida sacar deste saber.

A revolución contra *O Capital*⁴

A revolución dos bolxeviques tense definitivamente implantado na revolución xeral do pobo ruso. Os maximalistas, que ata hai douz meses foron o fermento necesario para que os acontecementos non se estancasen, para que o camiño cara ao futuro non se detivese, dando lugar a unha forma definitiva de organización —que tería sido unha organización burguesa— apoderáronse do poder, estableceron a súa ditadura e están elaborando as formas socia-

⁴ Publicado en *Avanti*, 24-11-1917, e IGP 5-1-1918. Texto esencial que, para alén de enunciados que nos evocan un Gramsci premarxiano, achega elementos claves e permanentes do seu pensamento como a importancia do factor subxectivo, o seu antideterminismo, antieconomicismo e antipositivismo. Ler, en relación, «Note sulla rivoluzione russa», 1917, «I massimalisti russi», 1917, «Il nostro Marx», 1918 (nesta edición pp. 103-108) e «Misteri della cultura e della poesia», 1918 (todos en SG, op. cit.).

listas sobre as que a revolución terá finalmente que acomodarse para continuar a desenvolverse harmonicamente, sen demasiados grandes conflitos, partindo das grandes conquistas xa realizadas.

A revolución dos bolxeviques materializouse de ideoloxías máis que de feitos. (Por iso, no fondo, pouco nos importa saber máis do que sabemos). É a revolución contra *O Capital* de Karl Marx. *O Capital* foi en Rusia máis o libro dos burgueses que o dos proletarios. Foi a demostración crítica da fatídica necesidade de que en Rusia se formase unha burguesía, comezase unha era capitalista, se instaurase unha civilización de tipo occidental antes de que o proletario puidese, nin tan sequera, pensar na súa rebelión, nas súas reivindicacións como clase, na súa revolución. Os feitos excederon as ideoloxías. Os feitos fixeron estalar os esquemas críticos dentro dos cales a historia de Rusia tería que ser desenvolvida de acordo cos canons do materialismo histórico. Os bolxeviques renegan de Karl Marx, afirman, coa axuda de testemuñas baseadas na acción cumprida e nas conquistas realizadas, que os canons do materialismo histórico non son tan ríxidos como se podería pensar e se pensou.

Con todo, hai una fatalidade nestes acontecementos, e se os bolxeviques renegan dalgunhas afirmacións d' *O Capital*, non renegan do pensamento inmanente, vivificante. Eles non son «marxistas»; iso é todo. Non compilaron sobre as obras do Mestre unha doutrina externa, de afirmacións dogmáticas e indiscutibles. Viven o pensamento marxista, o que nunca morre, que é a continuación do pensamento idealista italiano e alemán e que en Marx se contaminara con incrustacións positivistas e naturalistas. E este pensamento pon sempre, como o máximo artífice da historia, non os feitos económicos graves, senón o home, a sociedade dos homes, dos homes que se axudan entre si, que se entenden entre si e que desenvolven a través deses contactos (civilización) unha vontade social, colectiva; e que comprenden os feitos económicos e os xulgan, e os adecúan á súa vontade ata que esta se converta no motor da economía, na

plasmación da realidade obxectiva, que vive, que se move e que adquire carácter de materia telúrica en ebulición, que pode ser encamiñada onde a vontade queira e como á vontade lle praza.

Marx previu o previsible. Non podía prever a guerra Europea, ou mellor aínda, non podía predicir a duración que tivo esta guerra e os efectos que causou. Non podía predicir que esta guerra, en tres anos de sufrimentos indicibles, de miserias indicibles, tería suscitado en Rusia a vontade colectiva que suscitou. Unha tal vontade *normalmente* ten necesidade para formarse dun longo proceso de infiltracións minuciosas, dunha longa serie de experiencias de clase. Os homes son preguiceiros, teñen necesidade de organizarse, primeiro, exteriormente, en corporacións, en leis; despois, interiormente, no pensamento e na vontade [...] ⁵ dunha permanente continuidade e multiplicidade de estímulos externos. Velaquí por que, *normalmente*, os canons da crítica histórica do marxismo aproveitan a realidade, enléana e vólvena evidente e distinta. *Normalmente*, é a través da loita de clase, sempre máis intensificada, que as dúas clases do mundo capitalista crean a historia. O proletario sente a súa miseria actual, séntese molesto e preme sobre a burguesía para mellorar as propias condicións. Loita, obriga a burguesía a mellorar as técnicas da produción, a volvela máis útil para que sexa posible a satisfacción das súas necesidades máis urxentes. É unha carreira fatigosa cara ao mellor, que acelera o ritmo da produción, que provoca un continuo incremento ao conxunto dos bens que servirán á colectividade. E nesta carreira moitos caen, e fan máis urxente o desexo dos que quedan; e a masa está sempre desacougada, e de caos-pobo convértese cada vez máis en orde do pensamento, faise cada vez máis consciente da propia potencia, da propia capacidade para asumir a responsabilidade social e converterse no árbitro dos propios destinos.

⁵ Lagoa no texto.

Iso normalmente. Cando os feitos se repiten cun certo ritmo. Cando a historia se desenvolve por momentos cada vez máis complexos e ricos de significado e de valor, pero sempre semellantes. Mais en Rusia a guerra serviu para espertar as vontades que, tras tres anos de sufrimentos acumulados, atopáronse ao unísono moi rapidamente. A carestía era inminente, a fame, a morte por fame podía collelos a todos, masacrar dun golpe decenas de millóns de homes. As vontades puxéronse ao unísono, primeiro mecanicamente, activamente; e espiritualmente despois da primeira revolución.

O discurso socialista puxo o pobo ruso en contacto coas experiencias dos outros proletarios. O discurso socialista fai vivir dramaticamente, nun instante, a historia do proletariado, as súas loitas contra o capitalismo, a longa serie de esforzos que ten que facer para emanciparse idealmente dos vínculos do servilismo que o fixeron indigno, para converterse en conciencia nova, testemuña actual dun mundo que está por vir. O discurso socialista creou a vontade social do pobo ruso. Por que tería el que agardar que a historia de Inglaterra se dese en Rusia, que en Rusia se formase unha burguesía, que a loita de clases se fomentase para que nacesse a conciencia de clases que supuxese finalmente a catástrofe do mundo capitalista? O pobo ruso pasou por estas experiencias a través do pensamento, aínda que fose co pensamento dunha minoría. Ten superadas estas experiencias. Sérvese delas para afirmarse agora, como se servirá das experiencias capitalistas occidentais para poñerse en breve á altura da produción do mundo occidental. A América do Norte no capitalismo está máis avanzada que Inglaterra, porque os anglosaxóns da América do Norte comezaron de golpe pola fase onde tiña chegado Inglaterra despois de moitos anos de evolución. O proletario ruso, educado no socialismo, comezará a súa historia no estadio máximo de produción ao que ten chegado a Inglaterra de hoxe porque, tendo que comezar, comezará do xa perfecto noutro lugar; e desta perfección recibirá o pulo para acadar aquela

madurez económica que, segundo Marx, é a condición necesaria da colectividade. Os revolucionarios crearán, eles mesmos, as condicións necesarias para a realización completa e plena do seu ideal. Crearana en menos tempo do que o tería feito o capitalismo. As críticas que os socialistas fixeron ao sistema burgués para poñer en evidencia as imperfeccións, as dispersións de riqueza, serviránlle aos revolucionarios para facelo mellor, para evitar aquelas dispersións, para non caer nesas deficiencias. Será en principio o colectivismo da miseria, do sufrimento. Pero as mesmas condicións de miseria e de sufrimento terían sido herdadas polo réxime burgués. O capitalismo non podería facer *rapidamente* en Rusia máis de canto poderá facer o colectivismo. Faría hoxe moito menos porque tería axiña en contra un proletariado descontento, frenético, xa incapaz de soportar por máis anos as dores e as amarguras que o desastre económico traería. Tamén dende un punto de vista absoluto, humano, o socialismo inmediato ten en Rusia a súa xustificación. O sufrimento que virá despois da paz poderá ser soportado soamente en canto os proletarios sintan que está na súa vontade, na súa tenacidade ao traballo para suprimila no menor tempo posible.

Tense a impresión de que os maximalistas foron neste momento a expresión espontánea, *bioloxicamente* necesaria, para que a humanidade rusa non caese no derrubamento máis horrible, para que a humanidade rusa, absorbéndose no traballo xigantesco, autónomo, da propia rexeneración, puidese sentir menos os estímulos do lobo famento e que Rusia non se convertese nunha carnicería enorme de bestas feroces que se desmembran reciprocamente.

O noso Marx⁶

Somos marxistas? Existen os marxistas? Necedade, soamente ti es inmortal. A cuestión probablemente se retomará estes días

⁶ Publicado o 4 de maio de 1918 en *Il Grido del Popolo*. Sen dúbida nos anos posteriores Gramsci afondará na súa visión de Marx e adoptará liñas expresivas máis

polo centenario⁷, e fará correr ríos de tinta e de necidades. A grandilocuencia e o bizantinismo son perpetuos legados dos homes. Marx non escribiu unha simple doutrina, non é un Mesías que teña deixado unha sarta de palabras preñadas de imperativos categóricos, de normas indiscutibles, absolutas, fóra das categorías do tempo e do espazo. Único imperativo categórico, única norma: «Proletarios de todo o mundo, unídevos». O deber da organización, a propaganda do deber de organizarse e de asociarse tería, xa que logo, que ser discriminatoria entre marxistas e non marxistas. Demasiado e demasiado pouco: Quen non sería marxista?

E non obstante, así é: todos son marxistas, un pouco, inconscientemente. Marx foi grande, a súa acción foi fecunda e non porque inventase da nada, non porque extraese da súa fantasía unha visión *orixinal* da historia, senón porque o fragmentario, o incompleto, o inmaturo, converteuse nel en madurez, sistema, conciencia. A súa conciencia persoal pode converterse na de todos; xa se converteu na de moitos: por este feito el non é soamente un estudoso, é un home de acción; é grande e fecundo tanto na acción como no pensamento, os seus libros transformaron o mundo como teñen transformado o pensamento.

Marx significa o ingreso da intelixencia na historia da humanidade, reino da conciencia.

A súa obra sitúase no mesmo período no que se desenvolve a gran batalla entre Thomas Carlyle e Herbert Spencer sobre a función do home na historia.

Carlyle: o heroe, a grande individualidade, a mística síntese dunha comunión espiritual que conduce os destinos da humani-

definidas, pero nada desdirá o aquí expresado, moi especialmente a concepción de que a idea, a vontade, a conciencia son relevantes na historia cando saben asumir as condicións materiais en que se moven os homes; a historia non é, pois, unha marcha necesaria determinada polos factores económicos. O artigo, nun marco máis amplo, é perfectamente complementario do anterior.

⁷ Centenario do nacemento de Marx en maio de 1818.

dade ata un obxectivo descoñecido, evanescente, no quimérico país da perfección e da santidad.

Spencer: a natureza, a evolución, abstracción mecánica e inanimada. O home: átomo dun organismo natural que obedece a unha lei abstracta como tal, pero que se fai concreta, historicamente, nos individuos: o útil inmediato.

Marx plántase na historia coa sólida cuadratura dun xigante: non é nin un místico nin un metafísico positivista; é un histórico, é un intérprete dos documentos do pasado, de todos os documentos e non só dunha parte deles.

Este era o defecto intrínseco das historias, das investigacións sobre os sucesos humanos: examinar e ter en conta só unha parte dos documentos. E esta parte foi elixida non pola vontade histórica, senón polo prexuízo partisano, aínda que inconscientemente e de boa fe. As investigacións tiñan como finalidade non a verdade, a exactitude, a recreación íntegra da vida do pasado, senón o relevo dunha actividade particular, o revalorizar unha tese apriorística. A historia era soamente dominio das ideas. O home era considerado como espírito, como conciencia pura. Dúas consecuencias erróneas derivan desta concepción: as ideas revalorizadas eran a miúdo só arbitrarias, ficticias. Os feitos aos que se lle daba importancia eran anécdotas, non historia. Se a historia foi escrita, no sentido real da palabra, debeuse máis á intuición xenial de individuos particulares que á actividade científica, sistemática e consciente.

Con Marx a historia continúa sendo dominio das ideas, do espírito, da actividade consciente de individuos particulares ou asociados. Pero as ideas, o espírito concrétanse, perden a súa arbitrariedade; xa non son ficticias abstraccións relixiosas ou sociolóxicas. A súa substancia está na economía, na actividade práctica, nos sistemas e nas relacións de produción e de intercambio. A historia como acontecemento é pura actividade práctica (económica e moral). Unha idea realízase non porque sexa lóxicamente coherente coa verdade pura, coa humanidade pura

(que existe soamente como programa, como fin ético xeral dos homes) senón porque atopa na realidade económica a súa xustificación, o instrumento para afirmarse. Para coñecer con exactitude cales son os fins históricos dun país, dunha sociedade, dunha agrupación importa, antes de nada, coñecer cales son os sistemas e as relacións de produción e de intercambio dese país, desa sociedade. Sen este coñecemento poderanse escribir monografías parciais, disertacións útiles para a historia da cultura; poderanse aprender evidencias secundarias, consecuencias afastadas, pero non se fará historia; a actividade práctica non será dilucidada en toda a súa sólida congruencia.

Os ídolos caen dos seus altares, as divindades ven disiparse as nubes de incenso oloroso. O home adquire conciencia da realidade obxectiva, apodérase do segredo que fai xogar a sucesión real dos acontecementos. O home coñécese a si mesmo, sabe o que pode valer a súa vontade individual e como volvela poderosa porque, obedecendo, disciplinándose á necesidade, remata por dominar a necesidade mesma, identificándoa co fin propio. Quen se coñece a si mesmo? Non o home en xeral, senón soamente aquel que sofre o xugo da necesidade. A procura da substancia histórica, o fixala no sistema e nas relacións de produción e de intercambio, axuda a descubrir como a sociedade dos homes se atopa escindida en dúas clases. A clase que detén o instrumento de produción coñécese, necesariamente, a si mesma, ten conciencia, aínda que confusa e fragmentaria, da súa potencia e da súa misión. Ten fins individuais e réalzaos a través da súa organización, friamente, obxectivamente, sen preocuparse de se a súa estrada está empedrada de corpos extenuantes pola fame, ou de cadáveres dos campos de batalla.

A sistematización da causalidade histórica adquire valor de revelación para a outra clase, convértese nun principio de orde para o inmenso rabaño sen pastor. O rabaño adquire conciencia de seu, da tarefa que debe desenvolver para que esoutra clase se afirme e adquira a conciencia de que os fins individuais se

manterán como puro arbitrio, como pura palabra, como veleidade baldeira, mentres non se acaden os instrumentos, mentres que a veleidade non se converta en vontade.

Voluntarismo? Ou ben a palabra non significa nada ou ben vén usada co significado de arbitrio. Vontade, segundo o marxismo significa coñecemento do fin que, á súa volta, significa noción exacta da propia potencia e dos medios para expresala na acción. Significa polo tanto, en primeiro lugar, distinción, individualización da clase, vida política independente da outra clase, organización compacta e disciplinaria aos propios fins específicos, sen desviacións e vacilacións. Significa pulo rectilíneo cara ao fin máximo, sen excursións polos verdes prados da cordial fraternidade, entenrecidos polas verdes herbas e polas apracibles declaracións de estima e amor.

Pero é van o adverbio «marxianamente», e mesmo pode dar lugar a malentendidos, e a palabras fatuas e a charlatanerías. Marxistas, marxianamente... adxectivo e adverbio luídos coma moedas que pasaron por demasiadas mans.

Karl Marx é para nós o mestre da vida espiritual e moral, non un pastor armado dun caxato. É o que estimula as preguizas mentais, é o espertador das boas enerxías que adormecen e que se teñen que erguer para a boa batalla. É un exemplo do traballo intenso e tenaz para acadar a clara honestidade das ideas, a sólida cultura necesaria para non falar en baldeiro de abstraccións. É un bloque monolítico de humanidade sapiente e pensante, que non se mira a lingua para falar e non pon a man no corazón para sentir, senón que constrúe siloxismos férreos que envolven a realidade na súa esencia e a dominan, que penetran nos cerebros, abaten os sedimentos de prexuízos e de ideas fixas, que robustecen o carácter moral.

Karl Marx non é para nós o meniño que choromica no berce ou o home barbudo que amedrenta os sancristáns. Non é ningún dos episodios anecdóticos da súa biografía, ningún xesto brillante ou groseiro da súa externa animalidade humana. É un

vasto e sereno cerebro pensante, é un intre individual da secular procura afanosa que a humanidade fixo, para acadar conciencia do seu ser e do seu futuro, para coller o ritmo misterioso da historia e facer disipar o misterio, para ser máis forte no pensar e no obrar. É una parte necesaria e integradora do noso espírito, que non tería sido o que é de non ter vivido, non ter pensado, non ter lanzado chispas de luz da colisión entre as súas paixóns e as súas ideas, as súas miserias e os seus ideais.

Glorificando a Karl Marx no centenario do seu nacemento, o proletariado internacional glorifícase a si mesmo, a súa forza consciente, o dinamismo da súa agresividade conquistadora que vai minando o dominio dos privilexios, e que se prepara para a loita final que coroará todos os esforzos e todos os sacrificios.

Democracia obreira⁸

Imponse hoxe un problema urxente a todo socialista que sinta vivo o sentido da responsabilidade histórica que concirne á clase traballadora e ao Partido que representa o coñecemento crítico e operante desta clase.

⁸ Texto escrito en colaboración con Togliatti, aparecido en *L'ON*, 21 de xuño de 1919. Significou o desprazamento de A. Tasca, que representaba unha orientación dereitista, e un novo rumbo do semanario. Gramsci mantería con Tasca unha interesante polémica, era un especialista na cuestión sindical e con el aínda traballaría sobre ese tema; ambos prepararían o informe sobre a estratexia sindical para o segundo congreso do PCI («Tesi sindacali», 1922). Gramsci referíase ao cambio por el impulsado en *L'ON* como «colpo di Stato redazionale» («Il programma dell'Ordine Nuovo» en *2000 pagine...* op. cit., p. 477). No artigo amósase a singular concepción gramsciana dos Consellos como embrións do futuro Estado e instrumentos non só estratéxicos senón de autogoberno ou, como diría noutros lugares, de autopreparación intelectual e moral da clase. Para iso era necesaria unha transformación das existentes comisións internas, ligadas aos sindicatos, liberais destes e convertelas en comisións de delegados elixidos por todos, se pertencera a un sindicato ou non, á vez que conferirle atribucións de máis amplo calado. Gramsci quería construír un organismo a imitación dos soviets e dos que no centro de Europa empezaban a xurdir como os *Räte* alemáns. Ao pouco tempo esa iniciativa prendería en Turín seguindo esa pauta. Tasca, pola contra, quería concederlle a preeminencia aos sindicatos. Os consellos serían os protagonistas do movemento de folga revolucionaria de 1920, de primavera ao outono en Turín. Noutros artigos Gramsci insistirá sobre a súa concepción, sendo o núcleo distintivo da política do grupo de *L'ON*: «Sindacati e consigli» (1919), «Il consiglio di fabbrica» (1920), «Il programma dell'Ordine Nuovo» (1920), «Domenica rossa» (1920) (todos en *2000 pagine...* op. cit pp. 420-424; 461-464; 475-481; 497-499.) «Lo strumento di lavoro» 1920 (*L'ON*, 14- 2-20, en *L'ON*, op. cit.) «Il movimento torinese dei Consigli di fabbrica», 1921 (en *2000 pagine...* op. cit, pp. 565-575).

Como dominar as enormes forzas sociais que desencadeou a guerra? Como disciplinalas e darlles unha forma política que conteña de seu a virtude de desenvolverse normalmente, de integrarse continuamente ata converterse na osamenta do Estado socialista no que se encarnará a ditadura do proletariado? Como saldar o presente co futuro, satisfacendo as necesidades urxentes do presente e traballando utilmente para crear e «anticipar» o futuro?

Este escrito pretende ser un estímulo para pensar e obrar; quere ser unha invitación aos mellores e máis conscientes traballadores para que reflexionen e para que, cada un na esfera das propias competencias e das propias accións, colaboren na solución do problema, tratando de facer converxer nos seus termos a atención dos compañeiros e das asociacións. Soamente a través dun traballo de clarificación común e solidario, de persuasión e de educación recíproca, poderá nacer a acción concreta de construción.

O Estado socialista existe xa potencialmente nos organismos de vida social característicos da clase traballadora explotada. Unir entre eles estes organismos, coordinalos e subordinalos nunha xerarquía de competencias e poderes, centralos aínda que respectando as necesarias autonomías e articulacións, significa crear desde o principio unha verdadeira democracia obreira en contraposición activa e eficiente co Estado burgués, preparada desde o principio para substituír o Estado burgués en todas as súas funcións esenciais de xestión e de dominio do patrimonio nacional.

O movemento obreiro está dirixido actualmente polo Partido socialista e pola Confederación do traballo: pero o exercicio do poder social do Partido e da Confederación execútase, para a gran masa traballadora, de maneira indirecta, pola forza do prestixio e do entusiasmo, por presión autoritaria, inclusive por inercia. A esfera do prestixio do Partido amplíase día a día, chega ata estratos populares ata agora inexplorados, suscita consenso e desexos de traballar abondo para favorecer a chegada do comunismo a grupos e individuos ata agora ausentes da loita política. Faise necesario dar unha forma e unha disciplina permanente a

estas enerxías desordenadas e caóticas, absorbelas, restauralas e potencialas; facer da clase proletaria e semiproletaria unha sociedade organizada que se eduque, que experimente, que adquira un coñecemento responsable dos deberes que incumben ás clases chegadas ao poder do Estado.

O Partido socialista e os sindicatos profesionais non poden absorber toda a clase traballadora senón a través dun duro traballo de anos e de decenas de anos. Estes non se identifican inmediatamente co Estado proletario. Nas Repúblicas comunistas, de feito, estes continúan subsistindo independentemente do Estado, como organismos de propulsión (o Partido) e de control e realización parcial (os sindicatos). O Partido ten que seguir sendo o órgano de educación comunista, o lar da fe, o depositario da doutrina, o poder supremo que harmoniza e leva á meta as forzas organizadas e disciplinadas da clase obreira e campesiña. Xustamente, para desenvolver rixidamente este seu oficio, o Partido non pode abrir de par en par as portas ás invasións de novos adherentes, non habituados ao exercicio da responsabilidade e da disciplina.

Pero a vida social da clase traballadora ten moitos organismos, artículase en múltiples actividades. Son estes organismos e estas actividades as que cómpre desenvolver, organizar completamente, vencellar a un sistema amplo e axilmente articulado que absorba e discipline toda a clase traballadora.

A fábrica coas súas comisións internas, os círculos socialistas, as comunidades de campesiños son algúns dos centros da vida proletaria nos que hai que traballar directamente.

As comisións internas son órganos de democracia obreira que hai que liberar das limitacións impostas polos empresarios aos que hai que infundir vida nova e enerxía. Hoxe as comisións internas limitan o poder do capitalista na fábrica e desenvolven funcións de árbitro e de disciplina. Desenvolvidas e enriquecidas, no futuro terán que ser órganos do poder proletario que substitúan o capitalista en todas as súas funcións de dirección e de administración.

Xa desde agora os obreiros terían que proceder á elección de vastas asembleas de delegados, elixidos entre os compañeiros

mellores e máis preparados, baixo o lema: «Todo o poder da fábrica aos comités de fábrica» xunto co outro: «Todo o poder do Estado aos Consellos obreiros e campesiños».

Abririase daquela un vasto campo de propaganda concreta revolucionaria para os comunistas organizados no Partido e nos círculos de barrio. Os círculos, de acordo coas seccións urbanas, terían que facer un censo das forzas obreiras da zona e converterse na sede do Consello de barrio dos delegados da fábrica, o nó que anoa e concentra todas as enerxías proletarias do barrio. Os sistemas electorais poderían variar segundo o número das fábricas. Deberíase, emporiso, tentar de elixir un delegado cada quince obreiros divididos por categorías (como se fai nas fábricas inglesas) para chegar, con eleccións graduais, a un comité de delegados da fábrica que inclúa representantes de todo o complexo do traballo (obreiros, empregados, técnicos). No comité de barrio debería tenderse a incorporar delegados tamén das outras categorías dentro dos traballadores que viven no barrio: camareiros, cocheiros, condutores, ferroviarios, varredores, empregados privados, dependentes, etc.

O comité de barrio tería que ser a emanación de toda a clase traballadora que vivise na barriada, emanación lexítima e autorizada, capaz de facer respectar unha disciplina, investida espontaneamente polo poder delegado, e capaz de ordenar a folga inmediata e integral de todo traballo en todo o barrio.

Os comités de barrio ampliaríanse en comisariados urbanos, controlados e disciplinados polo Partido socialista e polas federacións de traballadores.

Tal sistema de democracia obreira (integrado con organizacións equivalentes de campesiños) ofrecería unha forma e unha disciplina permanente á masa, sería unha espléndida escola de experiencia política e administrativa, encadraría as masas ata o último home acostumándoas á tenacidade e á perseveranza, afacéndoas a considerarse como un exército de campo que ten a necesidade dunha firme cohesión se non quere ser destruído e reducido a escravitude.

Cada fábrica podería construír un ou máis rexementos deste exército, cos seus capataces, os seus servizos de conexión, a súa oficialidade, co seu estado maior, poderes delegados por libre elección, non impostos de forma autoritaria. Mediante os comicios, desenvolvidos no interior da fábrica, e grazas ao labor da incesante propaganda e persuasión feita polos elementos máis sabedores, obteríase unha transformación radical da psicoloxía obreira; a masa estaría mellor preparada e capacitada para o exercicio do poder, difundiríase unha conciencia dos deberes e dos dereitos do compañeiro e do traballador concreta e edificante porque foi xerada espontaneamente por unha experiencia viva e histórica.

Xa o dixemos: estas rápidas notas propóñense soamente como estímulo ao pensamento e á acción. Cada un dos aspectos do problema merecería unha vasta e profunda reflexión, elucidación, integracións subordinadas e coordinadas. Pero a solución concreta e integral dos problemas da vida socialista virá soamente verificada pola práctica comunista: a discusión en grupo que modifica cordialmente as conciencias unificándoas e colmándoas de entusiasmo proletario. Dicir a verdade, chegarmos xuntos á verdade é cumprir accións comunistas e revolucionarias. A fórmula «ditadura do proletariado» ten que deixar de ser soamente unha fórmula, unha ocasión para alardear de fraseoloxía revolucionaria. Quen queira o fin ten tamén que querer os medios. A ditadura do proletariado é a instauración dun novo Estado, tipicamente proletario, no que conflúen as experiencias institucionais da clase oprimida, no que a vida social da clase obreira e campesiña vén ser un sistema espallado e ben organizado. Este Estado non se improvisa. Os comunistas bolxeviques rusos traballaron durante oito meses para difundir e concretar a palabra de orde: todo o poder aos Soviet; e os Soviet eran coñecidos polos obreiros rusos desde 1905. Os comunistas italianos deben aproveitar ben da experiencia rusa e economizar tempo e traballo: a obra de reconstrución empregará por si mesma tanto tempo e tanto traballo que haberá que destinalle cada día e cada acto.

Carta a Togliatti, Terracini e outros. Viena, 9 de febreiro de 1924¹. A Palmi², Urbani³ e C.

Queridos camaradas,

Acepto de bo grao a invitación que me foi feita polo compañeiro Urbani de sinalar, en grandes liñas, as razóns polas que creo necesario neste momento presentar non só unha discusión a fondo perante as masas do Partido sobre a nosa situación interna, senón tamén chegar a un novo aliñamento dos grupos que pretenden a dirección do partido. Razóns de oportunidade obríganme, porén, a non profundar demasiado en determinadas cuestións. Coñezo a psicoloxía difundida no noso movemento e sei que a ausencia que se deu, ata o de agora, de calquera polémica interna e calquera esforzo de autocrítica ten deixado entre nós unha mentalidade excesivamente puntillosa e irada que se erixe por calquera nimiedade.

A situación interna da Internacional. Non estou para nada convencido da análise feita por Urbani sobre as novas orientacións que se evidenciarían no Komintern despois dos acontecementos de Alemaña; do mesmo xeito que non crin, hai un ano, que a Internacional camiñase cara á dereita segundo opinión difundida no noso C.E., como non creo hoxe que vaia cara a esquerda. A

¹ Neste decisivo texto, ademais de definirse a posición política gramsciana respecto ás distintas correntes dentro do comunismo italiano nun momento crucial, tanto desde o punto de vista nacional (fascismo nun momento de certa debilidade) como internacional (crise na dirección bolxevique, fracasos dos movementos revolucionarios no centro de Europa), delimitábase con claridade a súa idea do partido, a necesidade de debate interno, a relación dos dirixentes cos militantes e do partido en xeral co proletariado. É difícil non pensar nunha simpatía coa crítica que nese momento Trotski fai de burocratismo no PCUS, a pesar das súas moitas diferenzas co revolucionario ruso. Hai que destacar, pola importancia enorme que cobrará nas reflexións recollidas nos *Cadernos*, a precisión respecto á diferenza entre as dificultades da revolución en Occidente e a atopada en Rusia, como Gramsci extrae unha conclusión xustamente oposta á formulada por Amadeo Bordiga: Gramsci ve no maior desenvolvemento do capitalismo a xénese dunha composición social máis complexa, de xeración de superestruturas políticas, que fan «máis lenta e prudente a acción das masas»; o concepto que logo expresará nos termos de «guerra de posicións» está aí incoado. Ver: «Lettere a Togliatti, Terracini e Scoccimarro, 1923-1924 (en *2000 pagine...* op. cit. pp. 650-688), «Un esame della situazione italiana», 1926 (en *Scritti politici* III, op. cit. pp. 129-133); Lettera al CC del PCUS, 1926 (en *2000 pagine...* op. cit. pp. 820-826).

² Palmiro Togliatti.

³ Umberto Terracini

mesma nomenclatura política, adoitada polo compañeiro Urbani, parécese completamente errónea ou, polo menos, moi superficial. Polo que se refire a Rusia, sempre souben que na topografía das fraccións e das tendencias Radek, Trotski e Bukharin ocupaban unha posición de esquerda, Zinoviev, Kamenev, Stalin unha posición de dereita, mentres que Lenin estaba no centro e facía as veces de árbitro de toda a situación. Iso, naturalmente, na corrente linguaxe política. O así chamado núcleo leninista, como é sabido, sostén que estas posicións «topográficas» son completamente ilusorias e falaces; e nas polémicas entre eles demostraron sempre como os así chamados «de esquerdas» non son outros senón os menxeviques que se aleitan da linguaxe revolucionaria, namentres son incapaces de valorar as relacións reais das forzas efectivas. De feito, é sabido que en toda a historia do movemento revolucionario ruso Trotski estaba politicamente máis a esquerda que os bolxeviques, mentres que nas cuestións da organización facía bloque, a miúdo, ou incluso se confundía cos menxeviques. Sábese tamén que no 1905 Trotski consideraba que en Rusia se podería verificar unha revolución socialista e obreira, mentres que os bolxeviques pretendían soamente establecer unha ditadura política do proletariado, aliado cos campesiños, que servise de envoltura para o desenvolvemento do capitalismo, o cal non debía ser crebado na súa estrutura económica. Sábese igualmente que en novembro do 1917, mentres Lenin, xunto coa maioría do partido, pasara á concepción de Trotski e pretendía alterar non só o goberno político senón tamén o goberno industrial, Zinoviev e Kamenev permaneceron na opinión tradicional do partido, desexaban un goberno de coalición revolucionaria cos menxeviques e cos social-revolucionarios; saíron, polo tanto, do C.C. do partido, publicaron declaracións e artigos nos xornais non bolxeviques e por pouco non chegaron ata a escisión. Certo é que se en novembro de 1917 o golpe de estado tivese fracasado, como fracasou no pasado mes de outubro o movemento alemán, Zinoviev e Kamenev apartaríanse do partido bolxevique e probablemente irían cos menxeviques. Na

recente polémica que tivo lugar en Rusia, revélase como Trotski e a oposición, en xeral, vista a prolongada ausencia de Lenin da dirección do partido, preocupáronse moito por un retorno á vella mentalidade, o que sería desastroso para a revolución. Aspirando a unha maior intervención do elemento obreiro na vida do partido e a unha diminución do poder da burocracia, o que eles queren, no fondo, é conferirle á revolución o seu carácter socialista e obreiro e, daquela, impedir que lentamente se converta nunha ditadura democrática, envoltura dun capitalismo en desenvolvemento; programa este que defendían aínda Zinoviev e compañía no novembro de 1917. Esta parécese a situación do partido ruso, que é moito máis complexa e máis transcendente de canto a consideraba Urbani. A única novidade é a pasaxe de Bukharin ao grupo de Zinoviev, Kamenev e Stalin.

Tamén polo que se refire á situación alemá, parécese que as cousas se desenvolven de maneira diferente de canto as describiu Urbani.

Os dous grupos que en Alemaña contenden pola dirección do partido son ambos os dous deficientes e incapaces. O grupo da así chamada minoría (Fischer-Maslov) representa, sen dúbida, á maioría do proletariado revolucionario; pero ese non ten nin a forza organizativa necesaria para liderar unha revolución vitoriosa en Alemaña nin unha directiva firme e segura que garante catástrofes aínda peores das ocorridas no mes de outubro⁴. Ese grupo está composto por xente nova na actividade do partido, os cales se atoparon á cabeza da oposición só debido a ausencia de dirixentes o que, ademais, é unha característica de Alemaña. O grupo Brandler-Thalheimer é ideoloxicamente e como preparación revolucionaria máis forte que o primeiro, pero tamén este ten a súas debilidades que, en certos aspectos, son

⁴ Fracaso estrepitoso do movemento insurreccional alemán de outubro de 1923. Sobre as posicións de Gramsci en relación con algún destes acontecementos e debates na Internacional remitimos á epígrafe *Debates comunistas. A singular adopción gramsciana do leninismo* do prólogo, pp. 28-50.

moito máis grandes e destrutivas que as doutro grupo. Brandler e Thalheimer convertéronse nos talmúdicos da revolución. Pretendendo atopar custe o que custe aliados á clase obreira, remataron descoidando a función da mesma clase obreira; querendo conquistar á aristocracia obreira controlada pola socialdemocracia creron que poderían facelo non desenvolvendo un programa de carácter industrial centrado nos Consellos de fábrica e no control, senón facéndolle competencia aos socialdemócratas no campo da democracia, levando á degradación a palabra de orde do goberno obreiro e campesiño. Cal dos dous grupos está a dereita e cal á esquerda? A cuestión é un pouco bizantina. É natural, xa que logo, que Zinoviev, que non pode tachar a Brandler e Thalheimer de incapaces e nulos, poña a cuestión nun plano político e busque, nos seus erros, o pretexto para acusalos de dereitismo. A cuestión, polo demais, complícase de mala maneira. Baixo certos aspectos Brandler é máis un putschista que un dereitista e pódese dicir tamén que é un putschista porque é de dereitas. El tiña asegurado que o pasado outubro fose posible facer un golpe de estado en Alemaña, tiña asegurado que o partido estaba tecnicamente preparado para facelo. Zinoviev era, en cambio, moi pesimista e non consideraba que a situación fose madura politicamente. Nas discusións que se tiveron na Central rusa, Zinoviev quedou en minoría e, pola contra, apareceu o artigo de Trotski: «Se a revolución se pode facer nunha data fixa». Nunha discusión celebrada no Presidium, Zinoviev dixo tal cousa moi claramente. Agora ben, en que consiste o núcleo do asunto? Dende o mes de xullo, despois da conferencia pola paz da Haia, Radek, de regreso a Moscova despois dunha viaxe, fixo un informe catastrófico sobre a situación alemá. Do informe resultaba que o C.C., guiado por Brandler, xa non tiña a confianza do partido e que a minoría, a pesar de estar constituída por elementos incapaces e funestos, tiña con ela a maioría do partido; que no Congreso de Leipzig tería acadado a maioría se o centralismo e o apoio do Komintern non o tiveran

impedido; que o C.C aplicaba só formalmente as decisións de Moscova; que para a fronte única e para o goberno obreiro non se fixera ningunha campaña sistemática senón soamente algúns artigos de xornal de carácter teórico e hermético que os obreiros non lían. É evidente que despois deste informe de Radek, o grupo Brandler púxose en movemento e, para evitar a chegada da minoría, preparou un novo marzo 1921⁵. Se existiron erros, estes foron feitos polos alemáns. O compañeiros rusos, Radek e Trotski, cometeron o erro de crer no «vender fume» de Brandler e compañía; pero, de feito, tamén neste caso a súa posición non era de dereitas senón máis ben de esquerdas, ata o punto de caer na acusación de putschismo.

Crin oportuno estenderme un pouco neste argumento porque cómpre ter unha orientación clara neste campo. O Estatuto da Internacional dá ao partido ruso a hexemonía total da organización mundial. É certo, xa que logo, que se fai necesario coñecer as diferentes correntes que se verifican no partido ruso para comprender as orientacións que se van fixado na Internacional. Cómpre ter en conta tamén a situación superior na que se atopan os compañeiros rusos, os cales, ademais de ter á súa disposición a masa de información intrínseca á nosa organización, teñen tamén aquela información, máis completa e precisa, propia do Estado ruso. As súas orientacións, polo tanto, fúndanse sobre unha base material que nós non podemos ter senón despois dunha revolución o que dá á súa supremacía un carácter permanente e dificilmente atacable.

O manifesto da esquerda comunista. Trato agora de cuestións máis nosas propiamente. O compañeiro Urbani escribe que eu esaxerei moito na apreciación sobre o carácter do manifesto⁶. Manteño aínda que é o inicio dunha batalla a fondo en contra da

⁵ Data do intento insurreccional inspirado polos comunistas a instancias dos delegados da Internacional que terminou nun doloroso fracaso.

⁶ Trátase do Manifesto que, en contra da liña de fronte única recomendada pola Internacional, redactou o líder dos comunistas italianos, Amadeo Bordiga, e que Gramsci se negou a apoiar. Gramsci non será secretario xeral ata agosto de 1924.

Internacional e que nel pídese unha revisión sobre todo o desenvolvemento táctico que se fixo despois do terceiro Congreso.

Entre os puntos conclusivos do manifesto, o b) di literalmente que é necesario provocar nos órganos competentes da Internacional unha discusión sobre as condicións da loita proletaria en Italia nos últimos anos, cun alcance amplo e que transcenda as disposicións continxentes e transitorias que, a miúdo, asfixian a análise e a solución dos problemas máis importantes. Que significado ten isto senón que se pide, porque se retén posible, unha revisión non só da táctica do Komintern en Italia tras o terceiro Congreso⁷ senón tamén unha discusión sobre os principios xerais que están na base desa táctica? Non é certo que despois do terceiro Congreso, tal e como se afirma nos últimos parágrafos do capítulo «A táctica comunista en Italia», a Internacional non dixera o que quería ter feito en Italia. No número 28 da revista «Internazionale Comunista» publícase una carta aberta da Executiva internacional dirixida ao C.C. de P.C.I., carta que se escribiu cara a metade de marzo do 1922, é dicir, despois da Executiva de febreiro. Nela, todas as ideas das teses sobre a táctica, presentadas no Congreso de Roma⁸, son refutadas e rexeitadas e se afirma que están en total desacordo coas resolucións do terceiro Congreso. Na carta trátanse sobre todo estes aspectos: 1) o problema da conquista da maioría; 2) as situacións nas cales a batalla se fai necesaria e as posibilidades da loita; 3) a fronte única; 4) a palabra de orde do goberno obreiro.

Na terceira cuestión fíxase a cuestión da fronte única no campo sindical e no campo político. É dicir, dise explicitamente que o partido debe entrar a formar parte dos comités mixtos para a loita e a axitación. No punto cuarto téntase trazar unha liña táctica inmediata para a loita italiana que debe conducir

⁷ Terceiro Congreso da Internacional Comunista, celebrado en 1921 en Moscova.

⁸ O II congreso do recentemente fundado PCI tivo lugar en marzo de 1922 en Roma. Nel aprobáronse as polémicas teses, coñecidas como «teses de Roma», contrarias á liña de fronte única da IC.

ao goberno obreiro. A carta remata con esta frase: é preferible que o partido se conforme coas teses elaboradas polo terceiro Congreso e pola Executiva A. de febreiro e que renuncie ás teses propias, máis que presentar as teses en cuestión, o que obrigaría á Executiva a combater abertamente ou no modo máis enérxico as concepcións do C.C. italiano. Eu non sei se despois desta carta da Executiva, que ten un valor e un significado ben preciso, se poida pedir, como se di no manifesto, que se refaga toda a discusión por enriba dos feitos continxentes. Isto supoñería dicir abertamente que o partido italiano, despois do terceiro Congreso, se ten atopado sistematicamente e permanentemente en desacordo coa dirección do Komintern e que quere iniciar unha loita de principio.

A tradición do partido. Nego totalmente que a tradición do partido sexa a que se reflicte no manifesto. Trátase da tradición, é dicir, da concepción dun dos grupos que constituíron inicialmente o noso partido⁹ e non dunha tradición do partido. Do mesmo modo, nego que haxa unha crise de confianza entre a Internacional e o partido no seu conxunto. Esta crise haina soamente entre a Internacional e unha parte dos dirixentes do partido. O partido formouse en Livorno¹⁰ non sobre a base dunha concepción que despois teña continuado persistindo e desenvolvéndose, senón sobre unha base concreta e inmediata: o distanciamento entre os reformistas e aqueles que se puxeron de parte dos reformistas contra a Internacional. A base máis ampla, aquela que levou ao comité provisional de Ímola¹¹ as simpatías dunha parte do proletariado, era a fidelidade á Internacional comunista. Pódese, polo tanto, afirmar todo o contrario de canto sostén o manifesto. Os seus signatarios poderán ser, e con razón, acusados de non ter sabido interpretala e de estar fóra

⁹ O grupo de Bordiga.

¹⁰ Congreso de Livorno de 1921.

¹¹ Comité da fracción comunista dentro do PSI, en 1920. Entre outros estaban Bordiga, Terracini (Urbani) e Gramsci.

da tradición do partido. Pero esta cuestión é puramente verbal e bizantina. Trátase dun feito político: Amadeo, atopándose na dirección do partido, quixo que predominase a súa concepción e que se convertese na de todo o partido. Aínda hoxe el quería o mesmo co manifesto. Que no pasado nós permitísemos que tal tentativa vencesse é unha cuestión; que hoxe se queira aínda e que, firmando o manifesto, se sancione toda unha situación e se encapsule o partido é outra. En verdade endexamais deixamos, en termos absolutos, que esta situación se consolidase. Eu, cando menos, antes do Congreso de Roma, no discurso feito na asemblea de Turín, dixera moi claramente que aceptaba as teses sobre a táctica só por unha razón de continxencia na organización do partido, pero declareime favorable á fronte única ata a normal conclusión no goberno obreiro. Polo demais, o partido non tiña endexamais discutido a fondo todo o conxunto das teses e, no Congreso de Roma, a cuestión foi suficientemente clara. Se a Executiva non tivese pechado cos delegados do Komintern un compromiso polo cal as teses eran presentadas soamente a título consultivo para seren modificadas despois do cuarto Congreso, probablemente a maioría dos delegados non tomase posición coa Executiva. Ante un ultimato do Komintern, a maioría non tería dubidado e tería seguido a súa tradición de fidelidade internacional. Eu tería feito isto e comigo as delegacións piemontesas coas que eu mantivera unha reunión tras o discurso de Kolarov¹² e coas que eu estaba de acordo nestes puntos: impedirlle á minoría conquistar por sorpresa o partido, pero non dar ao voto un significado que fose máis aló da cuestión organizativa.

A concepción do manifesto. Á parte destas cuestións máis ou menos xurídicas, considero chegado o momento de dar ao partido unha dirección diferente da que tivo ata agora. Comeza unha nova fase non só na historia do noso partido, senón tamén do noso país. Cómpre, xa que logo, entrar nunha fase de maior claridade nas

¹² Kolarov era o delegado da IC no Congreso de Roma.

relacións internas do partido e nas relacións entre o partido e a Internacional. Non quero estenderme demasiado, de modo que tratarei soamente algúns puntos coa esperanza de que consigan iluminar tamén aquelas cuestións que se deixen de lado.

Un dos graves erros que caracterizaron e caracterizan aínda a actividade do noso partido pode ser resumido coas mesmas palabras coas que se expresa a segunda das teses sobre a táctica: «Sería equivocado considerar os dous factores de conciencia e vontade como facultades que se poidan obter e se deban pedir aos individuos, xa que se fan efectivos soamente pola integración da actividade de moitos individuos nun organismo colectivo unitario».

Este concepto é xusto, de referirse á clase obreira, pero equivocado e extremadamente perigoso de referirse ao partido. Antes de Livorno, ese era o concepto de Serrati¹³, quen sostiña que o partido, no seu conxunto, era revolucionario aínda que nel convivisen socialistas de diversa cor e pelaxe. No congreso da escisión da socialdemocracia rusa, os menxeviques sostiñan este concepto, os cales dicían que o que conta é o partido e non cada un dos individuos. Para eles basta declararse como socialistas. No noso partido esta concepción determinou o período oportunista moi parcialmente. De feito, non se pode negar que a minoría creouse e gañou prosélitos pola ausencia de discusións ou de debates internos no partido, é dicir, por non terlle dado importancia a cada un dos compañeiros e non ter procurado dirixilos máis concretamente de canto o fixeron os comunicados e as disposicións taxativas. No noso partido temos aínda que laiarnos doutro aspecto do perigo: o agostamento de calquera actividade dos individuos, a pasividade da masa do partido, a absurda seguridade de que xa había quen pensaba en todo e quen se ocupaba de todo. Esta situación tivo gravísimas consecuencias no campo organizativo. Ao partido faltoulle a posibili-

¹³ Dirixente de esquerdas do PSI; ver nota 43 do prólogo.

dade de elixir con criterios racionais os elementos de confianza aos que asignarlle determinados traballos. A selección fíxose empiricamente, segundo os coñecementos persoais de cada un dos dirixentes e, a maioría das veces, recaeu en elementos que non tiñan a confianza das organizacións locais e que, polo tanto, sentíanse sabotados. Ademais hai que engadir que o traballo feito non se controlaba senón nunha mínima parte e, daquela, no partido produciuse un verdadeiro distanciamento entre a masa e os dirixentes. Esta situación dáse aínda e paréceme chea de innumerables perigos. Durante a miña estada en Moscova¹⁴ non atopei nin un só dos emigrados políticos, que viñan dos lugares máis dispares de Italia e que estaban entre os elementos máis activos, que comprendese a posición do noso partido e que non criticase duramente o C.C., se ben aceptasen as premisas de disciplina e obediencia. O erro do partido foi o de ter posto en primeiro plano, e nun modo abstracto, o problema da organización do partido que, ao final, quixo crear soamente un aparato de funcionarios que fosen ortodoxos coa concepción oficial. Críase e crese aínda que a revolución depende soamente da existencia de tal aparato e chégase incluso a crer que tal existencia poida determinar a revolución.

Ao partido faltoulle unha actividade orgánica de axitación e propaganda, que debería ter sido a nosa preocupación e que tería dado lugar á formación de auténticos e específicos especialistas neste campo. Non se tentou suscitar entre as masas, en calquera das ocasións, a posibilidade de expresarse no mesmo sentido que o partido comunista. Cada acontecemento, cada celebración de carácter local ou nacional ou mundial tería que ter servido para axitar as masas a través das células comunistas, facendo que se votasen mocións e difundindo panfletos. Iso non foi casual. O partido comunista mostrouse incluso contrario á

¹⁴ Entre maio de 1922 e decembro de 1923 Gramsci reside en Moscova como delegado do PCI ante a IC.

formación das células de fábrica. Toda participación das masas nas actividades e na vida interna do partido, agás que fosen as das grandes ocasións e segundo o rango formal do centro, víanse como un perigo para a unidade e para a centralización. O partido non se concibiu como o resultado dun proceso dialéctico no que converxen o movemento espontáneo das masas revolucionarias e a vontade organizativa e directiva do centro, senón como algo para ir tirando, que se desenvolve de seu e ao que as masas chegarán cando a situación sexa propicia e a crista da ola revolucionaria chegue ao máis alto; ou ben, cando o centro do partido considere que ten que iniciar unha ofensiva e se chame á masa para estimulala e levala á acción. Naturalmente, xa que as cousas non procederon deste xeito, formáronse, con descoñecemento do centro, postos de infección oportunista que tiñan o seu reflexo no grupo parlamentario e despois, dun xeito máis orgánico, na minoría.

Esta concepción influíu na cuestión da fusión¹⁵. A pregunta que sempre se lle facía ao Komintern era esta: crese aínda que o noso partido se atope nun estado de nebulosa ou, polo contrario, que sexa xa unha formación ben concluída? A verdade é que historicamente un partido non se considera endexamais concluso e non o será nunca, xa que soamente se definirá cando chegue a identificarse con toda a poboación e, daquela, terá desaparecido. Ata a súa desaparición, cando teña acadado os fins derradeiros do comunismo, o partido atravesará por unha serie de fases transitorias e absorberá, de cando en vez, novos elementos das formas historicamente posibles: ou por adhesión individual ou por adhesión de grupos máis ou menos grandes. A situación facíase máis difícil para o noso partido polas disensións co Komintern. Se a Internacional é un partido mundial, entendéndoo *cum grano*

¹⁵ O IV Congreso da IC, en novembro-dembro 1922 (Resolución sobre a cuestión italiana), no marco da táctica de fronte única, propoía a fusión cos socialistas non moito despois da mesma fundación, por escisión, do PCI (xaneiro 1921). Ver a epígrafe *Debates comunistas. A singular adopción gramsciana do leninismo* do prólogo, pp. 28-50.

salis, é evidente que o desenvolvemento do partido e as formas que pode asumir dependen de dous factores e non soamente dun.

Non soamente, xa que logo, da Executiva nacional senón tamén, e especialmente, da Executiva internacional que é máis forte. Para sandar a situación, para poder transmitir ao desenvolvemento do noso partido o pulo que Amadeo quere, cómpre conquistar a Executiva internacional; é dicir, converterse no gonzo de toda a oposición. Politicamente chégase a este resultado polo que é natural que a Executiva internacional procure apertarlle as caravillas á Executiva italiana.

Amadeo ten unha concepción feita para tal propósito e no seu sistema todo é loxicamente coherente e consecuente. El coida que a táctica da Internacional sofre os reflexos da situación rusa, é dicir, que teña xurdido no terreo dunha civilización capitalista atrasada e primitiva. Para el esta táctica é excesivamente voluntarista e teatral, xa que soamente, cun excesivo esforzo da vontade, poderíase obter das masas rusas unha actividade revolucionaria que non viñese determinada pola situación histórica. El coida que, para os países máis desenvolvidos da Europa central e occidental, a táctica é desaxeitada ou, inclusive, inútil. Nestes países o mecanismo histórico funciona segundo os santos óleos marxistas: teñen a determinación que lle faltaba a Rusia e, daquela, o seu maior labor debe ser o de organizar o partido en si e por si. Eu creo que a situación é moi diferente. En primeiro lugar, porque a concepción política dos comunistas rusos formouse nun terreo internacional e non nacional; en segundo lugar, porque na Europa central e occidental o desenvolvemento do capitalismo determinou non só a formación de amplos estratos proletarios senón tamén, unha vez creado un estrato superior, dunha aristocracia obreira cos seus anexos de burocracia sindical e dos grupos socialdemócratas. A determinación, que en Rusia era directa e lanzaba as masas á rúa ao asalto revolucionario, na Europa central e occidental complicábase por todas esas estruturas políticas creadas polo gran desenvolvemento do

capitalismo, facendo máis lenta e máis prudente a acción da masa e pedindo, daquela, ao partido revolucionario toda unha estratexia e unha táctica moito máis complexa e con maior alento das que necesitaron os bolxeviques no período entre marzo e novembro de 1917. O feito de que Amadeo teña esa súa concepción e procure facela triunfar non só a escala nacional senón tamén a escala internacional é unha cousa: el está convencido e loita con moita habilidade e con moita elasticidade para obter a súa finalidade, para non comprometer as súas teses, para dilatar unha sanción do Komintern que lle impida continuar ata a soldadura co período histórico no que a revolución, na Europa occidental e central, teña eliminado de Rusia o carácter hexemónico que ten hoxe. Pero que nós, que non nos sentimos persuadidos pola historicidade desta concepción, continuemos politicamente apoiándoa e dándolle todo o seu valor internacional é outra cousa. Amadeo parte do punto de vista dunha minoría internacional. Nós debemos partir do punto de vista dunha maioría nacional. Polo tanto, non podemos querer que o goberno do partido se dea a representantes da minoría¹⁶ porque estes estean de acordo coa Internacional, aínda que, tras a discusión aberta sobre o manifesto, a maioría do partido permaneza cos actuais dirixentes. Este, na miña opinión, é o aspecto fundamental, o que debe determinar politicamente a nosa postura. Se nós esti-vésemos de acordo coas teses de Amadeo, teríamos, de feito, que poñer o problema de se, tendo con nós a maioría do partido, nos conviría permanecer na Internacional, dirixidos nacionalmente pola minoría para dar tempo ao tempo e poder chegar a inverter a situación que nos dea a razón teoricamente, ou se conviría saír dela. Pero se non estamos de acordo coas teses, asinar o manifesto significa asumir toda a responsabilidade desta equivocación. Se se obtén a maioría sobre as teses de Amadeo, teríamos ou que aceptar a dirección da minoría —nós que non estamos

¹⁶ A minoría de dereitas do PCI (Tasca, Graziadei).

de acordo con estas teses e que poderíamos, xa que logo, resolver a situación organicamente— ou ben permanecer en minoría —cando nas nosas concepcións estamos de acordo coa maioría que se poñería de lado da Internacional—. Tal cousa supoñería a nosa liquidación política e a separación de Amadeo, tras tal estado das cousas, asumirla o aspecto máis antipático e odioso.

Indicacións para o traballo futuro. Non quero estenderme moito nesta parte porque necesitaría moito espazo para ser tratada adecuadamente. Limitareime a dar algunhas indicacións. O futuro traballo do partido será o de renovo en dous puntos: no organizativo e no político.

No campo organizativo coido que é necesario valorizar o C.C. e facelo traballar máis, tendo en conta a actual situación. Penso que é necesario establecer mellor as relacións que debe haber entre os varios organismos do partido, establecendo con maior exactitude e rigor as divisións do traballo e as definicións das responsabilidades. Téñense que crear dúas novas actividades e dous novos órganos: unha comisión de control constituída fundamentalmente polos vellos obreiros que debe xulgar, en última instancia, as cuestións de litixio que non teñan unha inmediata repercusión política e para as cales non sexa necesaria a intervención directa da Executiva, e que examine continuamente a situación dos membros do partido para as revisións periódicas; e un comité de axitación e propaganda que deberá recoller todo o material local e nacional necesario e útil para o traballo de axitación e propaganda do partido e que terá que estudar as situacións locais, propoñer axitacións, escribir panfletos e teses para dirixir o traballo dos organismos locais. Este deberá apoiarse sobre unha organización nacional, cuxo núcleo constitutivo será o barrio para os grandes centros urbanos e o distrito para as zonas rurais; terá que comezar o seu traballo cun censo dos militantes do partido que serán divididos, aos fins da organización, segundo a súa antigüidade e os cargos que tivesen desempeñado,

as capacidades que tivesen demostrado, ademais das súas dotes morais e políticas.

Terase que establecer tanto unha precisa división do traballo entre a Executiva e a I.U.¹⁷ como precisas responsabilidades e competencias que non poderán ser violadas sen graves sancións disciplinarias. Coido que este é un dos flancos máis febles do noso partido e o que ten demostrado maiormente que o centralismo instaurado era máis unha formalidade burocrática e unha banal confusión das responsabilidades e das competencias que un rigoroso sistema organizativo.

No campo político cómpre establecer con exactitude as teses sobre a situación italiana e sobre as posibles fases do seu desenvolvemento posterior. No 1920-21 o partido tiña esta concepción oficial: que era imposible a chegada dunha ditadura fascista ou militar. Con moito esforzo eu conseguín que esta concepción non aparecera escrita nas teses, facendo modificar as teses 51 e 52 sobre a táctica. Agora paréceme que se está caendo noutro erro moi ligado ao de entón. Entón non se valoraba a xorda e latente oposición da burguesía industrial contra o fascismo e non se pensaba que fose posible un goberno socialdemócrata; soamente se pensaba nunha destas tres solucións: ditadura do proletariado (solución menos probable), ditadura do Estado Maior co apoio da burguesía industrial e dos tribunais, ditadura do fascismo; concepción esta que paralizou a nosa acción política e que nos levou a moitos erros. Agora, de novo, non se ten en conta a emergente oposición da burguesía industrial e especialmente daquela que se debuxa no Mediodía cun carácter máis decididamente territorial e que, daquela, fai asomar algúns aspectos da cuestión nacional. Hai a opinión de que unha recuperación do proletariado poida e deba chegar soamente para beneficio do noso partido. Eu creo, polo contrario, que a pesar desa recuperación, o

¹⁷ Siglas de *Ufficio Illegale*, isto é, a Oficina encargada das actividades ilegais, que eran moi frecuentes debido á represión sobre os comunistas

noso partido seguirá estando en minoría, que a maioría da clase obreira irá cos reformistas e que os burgueses democráticos liberais terán aínda moito que dicir. Non dubido de que a situación é, de feito, activamente revolucionaria e que, daquela, ao cabo dun tempo, o noso partido acadará a maioría; pero inda que ese período de tempo quizais non será moi longo cronoloxicamente falando, estará seguramente repleto de fases suplementarias que deberemos prever cunha certa exactitude para poder manobrar e non caer novamente en erros que alongarían as penurias do proletariado.

Coido ademais que o partido terá que formularse algúns problemas que non foron endexamais tratados e cuxa solución deixouse en mans dos elementos que estaban estreitamente ligados con eles. O problema da conquista do proletariado milanés é un problema nacional do noso partido que terá que resolverse con todos os medios que o partido ten ao seu dispor e non só cos medios milaneses. Se non temos con nós establemente a absoluta maioría do proletariado milanés non poderemos vencer e manter a revolución en toda Italia. Cómpre, polo tanto, levar a Milán elementos obreiros doutras cidades, poñelos a traballar nas fábricas, enriquecer a organización legal e ilegal de Milán cos mellores elementos de toda Italia. Creo que, a primeira vista, é necesario introducir no corpo obreiro milanés polo menos un centenar de compañeiros dispostos a traballar en corpo e alma para o partido. Outro problema deste tipo é o dos traballadores do mar estreitamente ligado co problema da flota militar. Italia vive do mar. Non ocuparse do problema marítimo como un dos problemas esenciais e ao que o partido ten que dedicar moitas das súas atencións, quere dicir non pensar concretamente na revolución. Cando penso que durante moito tempo o dirixente da nosa política entre os mariñeiros foi un rapaz como o fillo de Caroti, sinto calafríos. Outro problema é o dos ferroviarios que nós sempre tratamos como se fose un problema sindical, mentres que transcende tal calidade sendo un problema nacional e

político de primeira orde. Como problema derradeiro está o do Mediodía¹⁸, problema que nós non chegamos a coñecer como non o fixeron os socialistas, e que por iso criamos que se podería resolver no ámbito normal da nosa actividade política xeral. Eu estiven sempre persuadido de que o Mediodía se convertería na fosa do fascismo, pero creo que será o maior depósito e praza de armas da reacción nacional e internacional se nós, antes da revolución, non estudamos axeitadamente estas cuestións e non nos preparamos para todo.

Estimo que vos dei unha idea bastante clara da miña posición e das diferenzas que hai entre a miña e a que se deriva do manifesto. Xa que creo que vós estades de acordo maioritariamente coa miña posición, na que temos coincidido por non pouco tempo, espero que teñades aínda a posibilidade de decidir de maneira diferente a canto estabades a punto de facer.

Cos meus fraternos saúdos

Masci¹⁹.

¹⁸ Ver «Algúns temas da cuestión meridional», pp. 137-148 desta edición.

¹⁹ Gramsci usou este pseudónimo sobre todo durante a súa estancia en Viena.

Teses de Lión (1926).

*O fascismo e a súa política*¹

15. O fascismo, como movemento de reacción armada que se propón como finalidade a disgregación e desorganización da clase traballadora para inmobilizala, pertence ao cadro da política tradicional das clases dirixentes italianas e á loita do capitalismo contra a clase obreira. É, xa que logo, tanto nas súas orixes como na súa organización e na súa andadura, o favorito, de maneira indistinta, de todos os vellos grupos dirixentes, especialmente do grupo agrario que sente como ameaza a presión da plebe rural. Porén, desde o punto de vista social, o fascismo atopa a súa base na pequena burguesía urbana e nunha nova burguesía agraria que xurdiu da transformación da propiedade rural nalgunhas rexións (fenómenos de capitalismo agrario danse na Emilia, orixe dunha categoría de intermediarios do campo, «cotas de terra», repartición de terreos). Este feito, unido ao de ter atopado unha unidade ideolóxica e organizativa nas formacións militares nas que se revive a tradición da guerra (*arditismo*)² e que axudan

¹ Este texto pertence ao documento presentado no III Congreso do PCI, celebrado en Lión en xaneiro de 1926, coñecido como «Teses de Lión» (teses 15-18), redactado conxuntamente por Gramsci e Togliatti. Expón de maneira completa, e á vez sintética, unha análise do fascismo italiano. Aquí compéndianse ideas que podemos ler máis ou menos dispersas noutros textos como, por exemplo: «La reazione» (1920), «Il popolo delle scimmie» (1921), «Italia e Spagna» (1921), «Socialisti e fascisti» (1921), «Sviluppi del fascismo» (1921), «I due fascismi» (1921), «Un anno» (1922), «Parlamentarismo e fascismo in Italia» (1923), «Il Mezzogiorno e il fascismo» (1924), «La crisi italiana» (1924), «Un esame della situazione italiana» (1926). Sostense que o fascismo é, en principio, un movemento de reacción contra a clase traballadora que toma unha forma militar e, de maneira centralizada, trata de unir a toda a reacción burguesa e ao conservadorismo; ten a súa base social na pequena burguesía da cidade e o campo, nas clases medias, temerosas da clase obreira nunha situación de crise económica na que a pequena propiedade é arrasada, pero que, de feito, servirá aos intereses das oligarquías industriais e agrarias. O documento é unha inestimable testemuña das posicións últimas do Gramsci anterior a súa detención e da nova orientación política que Gramsci quería darlle ao seu partido. Un bo compendio dos artigos de Gramsci sobre o fascismo, incluídas as anotacións dos *Cadernos*: A. Gramsci (ed. Enzo Santarelli), *Sul fascismo*, Roma, Riuniti, 1973.

² Os *arditi* foron escuadróns especiais do exército italiano na Primeira Guerra Mundial, empregados en operacións de singular risco. Inspirados neles, o fascismo despregou na sociedade grupos de matóns, *squadre d'azione*, de especial violencia contra os líderes obreiros, contra socialistas e comunistas.

na guerrilla contra os traballadores, permiten ao fascismo poder concibir e executar un plan de conquista do Estado en contraposición ás vellas clases dirixentes. Absurdo falar de revolución. As novas categorías que se congregan arredor do fascismo traen da súa orixe unha homoxeneidade e unha mentalidade común de «capitalismo nacente». Iso explica como foi posible a loita contra os homes políticos do pasado e como aquelas puideron xustificala cunha construción ideolóxica contraria ás teorías tradicionais do Estado e ás súas relacións cos cidadáns. En substancia, o fascismo modifica o programa de conservación e de reacción, que dominou sempre a política, soamente por un diverso modo de concibir o proceso de unificación das forzas reaccionarias. A táctica dos acordos e dos compromisos vén substituída, no fascismo, polo propósito de realizar unha unidade orgánica de todas as forzas da burguesía nun único organismo político, baixo o control dunha única central que debería dirixir, ao mesmo tempo, o partido, o goberno e o Estado. Este propósito vai da man coa intención de resistir, ata o final, calquera ataque revolucionario, o que lle permite ao fascismo agrupar as adhesións da parte máis decididamente reaccionaria da burguesía industrial e do grupo agrario.

16. O método fascista de defensa da orde, da propiedade e do Estado, aínda máis que o sistema tradicional dos compromisos e da política de esquerda, tende a disgregar o conxunto social e as súas superestruturas políticas. As reaccións que provoca teñen que ser examinadas en relación coa súa aplicación, tanto no campo económico como no campo político. No campo político, sobre todo, a unidade orgánica da burguesía no fascismo non se leva a cabo inmediatamente despois da conquista do poder. Máis alá do fascismo persisten os centros dunha oposición burguesa ao réxime. Por unha banda, o grupo que ten fe na solución giolittiana³ do problema do estado, non foi absorbido. Este

³ Gramsci entendía que o modelo político da actuación do liberal Giolitti, varias veces xefe de goberno entre 1892 e 1921, se caracterizaba por promover a alianza da burguesía industrial do norte cos sectores reformistas do proletariado, arrastrando cara a

grupo únese a unha sección da burguesía industrial e, mediante un programa de reformismo «laborista», exerce influencia nos estratos de obreiros e da pequena burguesía. Por outra banda, o programa de basear o Estado sobre unha democracia rural no Mediodía e sobre a parte «sa» da industria setentrional (*Corriere della sera*, Liberalismo, Nitti⁴) tende a converterse no programa dunha organización política de oposición ao fascismo con base na masa do Mediodía (Unión nacional).

O fascismo vese obrigado a loitar contra estes grupos superviventes con moita enerxía e a loitar cunha enerxía maior contra a masonería, que vén considerada, xustamente, como centro de organización de todas as forzas tradicionais que sosteñen o Estado. Esta loita que é, quírase ou non, o indicio dunha ruptura no bloque das forzas conservadoras e antiproletarias, pode, en determinadas circunstancias, favorecer o desenvolvemento e a afirmación do proletariado como terceiro e decisivo factor dunha situación política.

No campo económico, o fascismo actúa como instrumento dunha oligarquía industrial e agraria para concentrar nas mans do capitalismo o control de toda a riqueza do país. Isto non pode senón que provocar un descontento na pequena burguesía que, coa chegada do fascismo, cría chegado o momento do seu dominio.

O fascismo adopta toda unha serie de medidas para favorecer unha nova concentración industrial (abolición do imposto de sucesións, política financeira e fiscal, endurecemento do proteccionismo) e con esas relaciónanse outras medidas a favor do grupo agrario e contra os pequenos e medianos agricultores (impostos, aranceis ao trigo, «conflicto do trigo»). O amoreamento

súa política ao PSI, unha solución que mantería unha débil democracia, represiva respecto das posicións mais coherentemente de esquerdas. Sobre Giolitti e a súa política, así como sobre a dos dirixentes mencionados neste texto (Orlando, Nitti, De Nicola) ver particularmente os textos reunidos en: A. Gramsci, *Sul Fascismo...*, op. cit.

⁴ Francesco Saverio Nitti, dirixente do Partido Radical, ocupou varios cargos ministeriais nos gobernos de Giolitti e Orlando, sería presidente de goberno en 1919- 1920. Acabaría exiliándose co ascenso do fascismo mussoliniano.

que estas medidas supoñen, non levan a un crecemento da riqueza nacional senón a espoliar unha clase a favor doutra, ou sexa, das clases traballadoras e medianas a favor da plutocracia. O deseño para favorecer a plutocracia vese descaradamente no proxecto de legalizar, no novo código do comercio, o réxime das accións privilexiadas. Unha pequena manda de financeiros vén, xa que logo, posta en condicións de poder dispoñer, sen control, de inxentes masas de aforros provenientes da mediana e pequena burguesía e estas categorías son expropiadas do dereito de dispoñer da súa riqueza. No mesmo plano, pero con consecuencias políticas máis considerables, tense que ter en conta o proxecto de unificación dos bancos de emisión; é dicir, na práctica, a supresión dos dous grandes bancos meridionais. Estes dous bancos cumpren hoxe a función de absorber os aforros do Mediodía e os envíos dos emigrantes (600 millóns), é dicir, a función que no pasado levaba a cabo o Estado coa emisión dos bonos do tesouro e o Banco de aforros no interese dunha parte da industria pesada do Norte. Os bancos meridionais estiveron ata agora baixo o control das mesmas clases dirixentes do Mediodía, as cales atoparon neste control unha base real do seu dominio político. A supresión dos bancos meridionais como bancos de emisión fará que esta función pase á grande industria do Norte que controla, a través do Banco comercial, o Banco de Italia e, deste xeito, verase acentuada a explotación económica «colonial» e o empobrecemento do Mediodía, ademais de verse acelerado o lento proceso de distanciamento do Estado e da pequena burguesía meridional. A política económica do fascismo complétase coas disposicións que pretenden subir o valor da moeda, sanear o balance do Estado, pagar as débedas da guerra e favorecer a inversión do capital inglés-americano en Italia. En todos estes campos o fascismo executa o programa da plutocracia (Nitti) e dunha minoría industrial-agraria, en detrimento da gran maioría da poboación, cuxas condicións de vida son cada vez peores. Coroamento de toda a propaganda ideolóxica, da acción política

e económica do fascismo é a súa tendencia ao «imperialismo». Esta tendencia é a expresión da sentida necesidade das clases dirixentes industriais-agrarias italianas por atopar, fóra do campo nacional, os elementos para a solución da crise da sociedade italiana. Nela atópanse os xermes dunha guerra que virá combatida, en aparencia, pola expansión italiana; pero na cal a Italia fascista, en realidade, será un instrumento nas mans dun dos grupos imperialistas que pelexan polo dominio do mundo.

17. Como consecuencia da política do fascismo producíranse profundas reaccións das masas. O fenómeno máis grave é a fractura cada vez máis firme entre a poboación agraria do Mediodía e das Illas co sistema de forzas que rexen o Estado. A vella clase dirixente local (Orlando, Di Cesarò, De Nicola⁵, etc.) xa non exercita de maneira sistemática a súa función de anel de conxunción co Estado. A pequena burguesía tende, daquela, a achegarse aos campesiños.

O fascismo leva ao máximo das súas posibilidades o sistema de explotación e de opresión das masas meridionais, o que facilita tamén a radicalización das categorías intermedias e coloca a cuestión meridional nos seus verdadeiros termos, como cuestión que se resolverá unicamente coa insurrección dos campesiños aliados do proletariado na loita contra os capitalistas e os grupos agrarios. Tamén os campesiños medianos e pobres das outras partes de Italia cumpren unha función revolucionaria (aínda que en modo máis lento). O Vaticano —cuxa función reaccionaria foi asumida polo fascismo— xa non controla completamente as poboacións rurais a través dos cregos, a «Acción católica» e o «Partido popular». Hai unha parte dos campesiños que foi esperada para loitar pola defensa dos seus intereses e que saíu das mesmas organizacións autorizadas e dirixidas polas autoridades

⁵ Enrico De Nicola (1877-1959) dirixente político napolitano, da á liberal de Giolitti, foi presidente do parlamento de 1920 a 1924. Despois da súa aproximación ao fascismo toma distancias, e chegou a ser presidente da primeira república na posguerra. Sobre Orlando e Di Cesarò ver nota 5 a «Algúns temas da cuestión meridional».

eclesiásticas, e que agora, baixo a presión económica e política do fascismo, acentúa a propia orientación de clase e comeza a sentir que a súa sorte non está separada da clase obreira. Indicio desta tendencia é o fenómeno Miglioli⁶. Outro síntoma tamén moi interesante é o feito de que as organizacións brancas, as cales, como parte da «Acción católica» dependen directamente do Vaticano, tiveron que entrar nos comités intersindicaís xunto coas Ligas roxas, expresión daquel período proletario que os católicos sinalaban, dende o 1870, como inminente para a sociedade italiana. Polo que se refire ao proletariado, a actividade desintegradora das súas forzas atopa un límite na resistencia activa da vangarda revolucionaria e nunha resistencia pasiva da gran masa, a cal se mantén como clasista e acena a poñerse novamente en movemento en canto se retarde a presión física do fascismo e se fagan máis fortes os estímulos dos intereses de clase. A tentativa por parte dos sindicatos fascistas de introducir no seu seo división pode considerarse malograda. Os sindicatos fascistas, cambiando o seu programa, convértense en instrumentos directos da presión reaccionaria ao servizo do Estado.

18. Diante dos perigosos desprazamentos e os novos recrutamentos de forzas que provoca a súa política, o fascismo reacciona facendo cargar sobre toda a sociedade o peso dunha forza militar e un sistema de opresión que mantén á poboación ancorada ao feito mecánico da produción, sen posibilidade de ter unha vida propia, de manifestar a propia vontade e de organizarse para a defensa dos propios intereses.

A así chamada lexislación fascista non ten outra finalidade que a de consolidar e manter permanentemente este sistema. A nova lei electoral política, as modificacións no ordenamento administrativo coa introdución do alcalde para os concellos rurais, etc., pretenderían confirmar o fin da participación das masas na vida

⁶ Sindicalista cristián, da á esquerda do Partido popular, do que sería expulsado en 1924, tomou posicións antifascistas.

política e administrativa do país. O control sobre as asociacións impide calquera forma permanente «legal» de organización das masas. A nova política sindical quita á Confederación do traballo e aos sindicatos de clase a posibilidade de concluír os acordos, para excluílos do contacto coas masas que se tiñan organizado arredor deles. A prensa proletaria foi suprimida. O partido de clase do proletariado reducido por sempre á ilegalidade. A violencia física e as persecucións da policía fanse sistematicamente, sobre todo no rural, para infundir o terror e manter unha situación de estado de asedio.

O resultado desta complexa actividade de reacción e opresión é o desequilibrio entre a relación real das forzas sociais e a relación das forzas organizadas, polo cal ante un aparente retorno á normalidade e á estabilidade correspóndelle un agudizarse de conflitos preparados para irromper a cada instante por novas vías.

18 bis. A crise que seguiu o crime Matteotti⁷ proporcionou un exemplo da posibilidade de que a aparente estabilidade do réxime fascista, pode ser turbada desde as bases pola irrupción imprevista de conflitos económicos e políticos profundos que non foran advertidos. Ao mesmo tempo proporcionou a proba da incapacidade da pequena burguesía para guiar con éxito, no actual período histórico, a loita contra a reacción industrial-agraria.

⁷ Giacomo Matteotti fora un deputado socialista excluído do partido en 1922, que no ano 1924 denunciou vivamente no parlamento as actividades violentas dos fascistas. Foi asasinado ao día seguinte. O feito espertou unha indignación xeneralizada que provocou unha crise política pola retirada do parlamento de todos os deputados da oposición. Ver os artigos de Gramsci de 1924: «La crisi della piccola borghesia»; «Il destino di Matteotti»; «La caduta del fascismo», recollidos en: A. Gramsci, *Sul fascismo...* op. cit.

Alguns temas da cuestión meridional¹

[...]

Os comunistas turineses² presentaron a cuestión concreta sobre a «hexemonía do proletariado», é dicir, sobre a base social da ditadura proletaria e do Estado obreiro. O proletariado pódese converter en clase dirixente e dominante na medida en que consiga crear un sistema de alianzas entre as clases que lle permita mobilizar, contra o capitalismo e o estado burgués, a maioría da poboación traballadora; o que aplicado a Italia significa, falando das actuais relacións de clases existentes en Italia, na medida en que consiga obter o consenso da maioría das masas de campesiños. Pero a cuestión labrega en Italia vén determinada historicamente e, daquela, non é a «cuestión labrega e agraria en xeral». En Italia a cuestión labrega, por mor da específica tradición italiana, polo determinado desenvolvemento da historia italiana, ten asumido dúas formas típicas e peculiares: a cuestión meridional e a cuestión vaticana. Conquistar a maioría das masas campesiñas significa, para o proletariado italiano, facer propias estas dúas cuestións dende un punto de vista social, comprender as esixencias de clases que elas representan, incorporar estas esixencias no programa revolucionario de transición, poñer estas esixencias entre as reivindicacións da loita.

¹ Este magnífico texto, aínda que inacabado, é a mellor mostra da atención coitada, plena de coñecemento e análise escrupulosa, que Gramsci sempre dedicou ao complexo problema do *Mezzogiorno*, consciente da súa relevancia na vida nacional e particularmente para a estratexia comunista, o escrito significa tamén a verdadeira ponte cos traballos dos *Cadernos* pola relevancia que nel adquire o tema dos intelectuais, respecto ao que se fan puntualizacións de calado que terán unha progresiva elaboración, a interpenetración entre a instancia cultural e a económica e a función da hexemonía. O texto foi publicado por vez primeira en xaneiro de 1930 na revista *Lo Stato operaio* en París. Ofrecemos aquí as súas pasaxes máis decisivas. Un bo conxunto de escritos gramscianos sobre a cuestión do *Mezzogiorno* foron compendiados por F. De Felice e V. Parlato: A. Gramsci, *La questione meridionale*, Roma, Riuniti, 1966.

² Encabezados polo grupo de *L'Ordine Nuovo*, do que formaba parte, entre outros, Gramsci, Terracini e Togliatti.

O primeiro problema que tiñan que resolver os comunistas turineses era o de modificar a dirección política e a ideoloxía xeral do mesmo proletariado como elemento nacional que vive na complexidade da vida estatal e sofre inconscientemente a influencia da escola, dos xornais, da tradición burguesa. É ben sabido o tipo de ideoloxía que se difundiu de maneira capilar polos propagandistas da burguesía entre as masas meridionais: o Mediodía é o lastre que impide progresar máis rapidamente o desenvolvemento civil de Italia, os meridionais son seres bioloxicamente inferiores, son semibárbaros ou bárbaros completos por destino natural; se o Mediodía está atrasado, a culpa non é do sistema capitalista ou de calquera outra causa histórica senón da propia natureza que fixo aos meridionais nugalláns, ineptos, criminais, bárbaros, mitigando esa sorte adversa coa explosión puramente individual dos grandes xenios que son como as solitarias palmas nun deserto árido e ermo.

[...]

O proletario, para ser capaz de gobernar como clase, ten que desprenderse de todo residuo corporativo, de todo prexuízo ou vínculo sindicalista. Que significado ten isto? Que non só teñen que ser superadas as distincións que hai entre profesión e profesión senón que é necesario, para conquistaren a confianza e o consenso dos labregos e dalgunhas categorías semiproletarias da cidade, superar algúns prexuízos e vencer certos egoísmos que poden subsistir, e subsisten, nas clases obreiras como tales, inclusive cando no seu seo teñen desaparecido os particularismos da profesión. O metalúrxico, o carpinteiro, o construtor, etc., teñen que pensar non só como proletarios e non máis como metalúrxicos, carpinteiros, construtores etc., senón que teñen que dar un paso adiante: teñen que pensar como obreiros membros dunha clase que pretende dirixir os campesiños e os intelectuais, unha clase que pode vencer e que pode construír o socialismo soamente se é axudada e seguida pola gran maioría

deses estratos sociais. Se iso non se obtén, o proletario non se converte en clase dirixente, e estes estratos, que en Italia representan a maioría da poboación, permanecendo baixo a dirección burguesa, dan ao Estado a posibilidade de resistir o pulo proletario e de debilitalo.

[...]

O Mediodía pode ser definido como unha gran disgregación social; os labregos, que constitúen a gran maioría da súa poboación, non teñen ningunha cohesión entre eles. (Enténdese que se teñen que facer excepcións: Pulla, Sardeña, Sicilia onde se dan especiais características no gran cadro da estrutura meridional). A sociedade meridional é un gran bloque agrario constituído por tres grandes estratos sociais: a gran masa campesiña amorfa e disgregada, os intelectuais da pequena e mediana burguesía rural, os grandes propietarios das terras e os grandes intelectuais. Os labregos meridionais están en constante ebulición, pero como masa son incapaces de dar unha expresión centralizada ás súas aspiracións e ás súas necesidades. O estrato medio dos intelectuais recibe da base campesiña os impulsos para a súa actividade política e ideolóxica. Os grandes propietarios no campo político e os grandes intelectuais no campo ideolóxico centralizan e dominan, en última análise, toda esta complexidade de manifestacións. Como é natural, a centralización maniféstase sobre todo no campo ideolóxico con maior eficacia e precisión. Giustino Fortunato³ e Benedetto Croce⁴ representan, xa que logo,

³ Giustino Fortunato (1848-1932), meridionalista liberal-conservador, oposto ao fascismo, historiador e parlamentario, relacionado con Croce e Salvemini.

⁴ Benedetto Croce (1866-1952), ligado vitalmente á cidade de Nápoles, é un dos grandes filósofos italianos do século xx, de raíz hegeliana. A súa obra abarcaba moi diversos campos da política e a historia á filosofía da cultura e a estética. Foi o intelectual máis destacado do seu tempo, de enorme influencia sobre toda a intelectualidade, alentada pola súa orientación distante do provincianismo clerical, influíu no mesmo Gramsci quen chegou a cualificalo como «o pensador máis grande de Europa neste momento». A súa posición política foi liberal-conservadora e adoptou unha discreta distancia respecto do fascismo.

as claves para o cambio do sistema meridional e, en certo sentido, son as dúas figuras máis importantes da reacción italiana.

Os intelectuais meridionais son un dos estratos sociais máis interesantes e máis importantes na vida nacional italiana. Basta pensar, para convencerse diso, que máis de 3/5 da burocracia estatal está constituída por meridionais. Agora ben, para comprender a psicoloxía particular dos intelectuais meridionais, cómpre ter presente algúns datos fundamentais:

1. En cada país o estrato dos intelectuais foi modificado radicalmente polo desenvolvemento do capitalismo. O vello tipo de intelectual era o elemento organizador dunha sociedade de base labrega e artesanal principalmente; para organizar o Estado, para organizar o comercio, a clase dominante cultivaba un particular tipo de intelectual. A industria introduciu un novo tipo de intelectual: o organizador técnico, o especialista da ciencia aplicada.

Na sociedade, onde as forzas económicas se teñen desenvolvido en sentido capitalista ata ter absorbido a maior parte da actividade nacional, este segundo tipo de intelectual foi o que prevaleceu, con todas as características de orde e de disciplina intelectual. Polo contrario, nos países nos que a agricultura exercita un papel aínda notable ou incluso preponderante, prevaleceu o vello tipo cuxa maioría pertence ao persoal estatal e que localmente, na vila ou na aldea rural, exercita a función de intermediario entre o labrego e a administración en xeral. Na Italia meridional predomina este tipo con todas as súas características: democrático na faceta campesiña, reaccionario na faceta dirixida cara ao gran propietario e o goberno, político, corrupto, desleal. Non se comprendería a figura tradicional dos partidos políticos meridionais, se non se tivesen en conta os caracteres deste estrato social.

2. O intelectual meridional provén fundamentalmente dunha clase social que no Mediodía ten aínda moita presenza: o burgués rural; é dicir, o pequeno ou mediano propietario de terras que non é labrego, que non traballa a terra, que se avergoñaría de ter que

facen o agricultor; pero que da pouca terra que ten, en aluguer ou parceria simple, quere obter como vivir doadamente, mandar os fillos á Universidade ou ao seminario, dar o dote ás fillas que casarán cun oficial ou cun funcionario civil do Estado. Desta clase, os intelectuais reciben unha áspera aversión polo labrego traballador, considerado como máquina de traballo que ten que ser espremida ata os ósos e que pode ser substituída facilmente pola superposición de traballadores. Extraen tamén o sentimento atávico e instintivo do medo irreflexivo dos campesiños e da súa violencia destrutora e, daquela, o costume dunha hipocrisía refinada e unha refinada arte de enganar e domesticar as masas campesiñas.

3. Dado que o clero pertence ao grupo dos intelectuais, cómpre advertir das diferentes características entre o clero meridional no seu conxunto e o clero setentrional. O crego setentrional é normalmente fillo dun artesán ou dun labrego; ten sentimentos democráticos e está máis unido á masa de campesiños. É moralmente máis correcto que o crego meridional que, moi a miúdo, convive cunha muller e, daquela, exercita un oficio espiritual máis completo porque pode dirixir toda a actividade dunha familia. No norte, a separación entre a Igrexa e o Estado e a expropiación dos bens eclesiásticos foi máis radical que no Mediodía, onde as parroquias e os conventos ou ben conservan ou ben constituíron importantes propiedades inmobiliarias ou mobiliarias. No Mediodía o crego preséntase ao campesiño: 1) como un administrador de terras co cal o labrego entra en conflito pola cuestión dos alugueres; 2) como un usureiro que pide taxas de interese moi elevadas e que usa a posición de relixioso para cobrar ou o aluguer ou a usura; 3) como un home sometido ás paixóns comúns (mulleres e cartos) e que, daquela, non ofrece espiritualmente seguridade de discreción ou imparcialidade. A confesión, xa que logo, ofrece un escaso oficio dirixente e o labrego meridional, que a miúdo é supersticioso no sentido pagán, non é clerical. Toda esta complexidade explica por que no Mediodía o Partido popular (exceptuando algunha

zona de Sicilia) non teña acadado unha posición notable e non teña creado ningunha rede de institucións ou de organizacións de masa. O comportamento do labrego cara ao crego resúmese no dito popular: «o crego é crego sobre o altar; fóra é un home como todos os demais».

O campesiño meridional está unido ao gran propietario de terras a través do intelectual. Os movementos dos labregos, xa que non se sintetizan en organizacións de masas autónomas e independentes aínda que fose formalmente (é dicir, capaces de seleccionar cadros campesiños de orixe campesiña e de rexistrar e acumular as diferenzas e os progresos que se realizan no movemento) rematan por arranxarse sempre nas organizacións habituais do aparato estatal — concellos, provincias, Cámara de deputados— a través de composicións e descomposicións dos partidos locais, cuxo persoal está constituído por intelectuais, pero que son controlados polos grandes propietarios e polos seus homes de confianza, como Salandra, Orlando, Di Cesarò⁵. A guerra pareceu introducir un elemento novo neste tipo de organizacións co movemento dos ex-combatentes no que o labrego-soldado e os intelectuais-oficiais formaban un bloque moi unido entre eles e, en certa medida, antagónico cos grandes propietarios. Pero non durou moito e o derradeiro residuo é a Unión nacional, concibida por Amendola⁶, que mantén unha fasquía de existencia polo seu antifascismo; porén, dada a nula tradición de organización *explícita* dos intelectuais *democráticos* no Mediodía, esta agrupación ten que ser salientada e tida en conta porque pode converterse, dun tenue fío de auga nun lamacento e crecido torrente, pode cambiar as condicións na política xeral. A única rexión na que o

⁵ Dirixentes conservadores. Antonio Salandra foi primeiro ministro entre 1914 e 1916. Vittorio Emanuele Orlando, despois de ser ministro de Salandra, foi nomeado primeiro ministro en 1917. O aristócrata Giovanni Colonna di Cesarò foi ministro no goberno de Mussolini, membro do partido da Democracia Social, representante dos grandes propietarios meridionais.

⁶ Giovanni Amendola profesor de filosofía, deputado e dirixente liberal, significouse na súa oposición ao fascismo, inculpou a Mussolini polo asasinato de Matteotti. Sería asasinado polos fascistas en 1926.

movemento dos ex-combatentes asumiu un cariz máis preciso e conseguiu crearse unha estrutura social máis sólida e Sardeña. E enténdese ben: precisamente porque en Sardeña a clase dos grandes propietarios de terras é moi débil, non desenvolve ningunha función e non posúe as vellas tradicións culturais, intelectuais e gobernativas do Mediodía continental. O pulo desde abaixo, exercido polas masas de labregos e dos pastores, non atopa un contrapeso sufocante no estrato social superior dos grandes propietarios: os intelectuais dirixentes experimentan plenamente o estímulo e dan pasos adiante máis importantes que os da Unión nacional. A situación siciliana ten características moito máis diferentes e profundas que Sardeña ou o Mediodía. Os grandes propietarios están moito máis cohesionados e resoltos que no Mediodía continental. Hai, ademais, unha incipiente industria e un comercio moi desenvolvido (Sicilia é a rexión máis rica de todo o Mediodía e unha das máis ricas de Italia); as clases superiores decátanse da propia importancia na vida nacional e fana patente. A Sicilia e o Piemonte son a dúas rexións que deron un maior número de dirixentes políticos ao Estado italiano, son a dúas rexións que exerceron un oficio preeminente a partir do 1870. As masas populares sicilianas están máis avanzadas que no Mediodía, aínda que o seu progreso teña asumido unha forma tipicamente siciliana; existe un socialismo de masas siciliano que ten unha longa tradición e un desenvolvemento particular; na Cámara dos deputados do 1922 tiñan cerca de 20 deputados dos 52 que se elixían na Illa.

Xa nos temos referido a que o campesiño meridional está vencellado ao gran propietario de terras a través do intelectual. Este tipo de organización é a máis difundida en todo o Mediodía continental e en Sicilia. Logra crear un monstruoso bloque agrario que, no seu conxunto, funciona como intermediario e como vixía do capitalismo setentrional e dos grandes bancos. A súa única finalidade é a de conservar o *statu quo*. No seu interior non hai ningunha luz intelectual, ningún programa, ningún pulo para o melloramento ou para o progreso. Se algunha idea ou algún programa se afirma é porque tiveron a súa orixe fóra do Mediodía,

nos grupos políticos agrarios conservadores, especialmente da Toscana, que no Parlamento estaban asociados cos conservadores do bloque agrario meridional.

[...]

No Mediodía, por enriba do bloque agrario, opera un bloque intelectual que practicamente ata o de agora serviu para impedir que as fendas do bloque agrario fosen moi perigosas e provocasen un derrubamento. Exponentes deste bloque intelectual son Giustino Fortunato e Benedetto Croce, os cales, xustamente por iso, poden ser vulgados como os reaccionarios máis laboriosos da península.

Dixemos tamén que a Italia meridional sofre dunha gran disgregación social. Esta fórmula pódese referir, ademais de aos campesiños, tamén aos intelectuais. É notorio o feito de que, no Mediodía, ao lado das grandes propiedades houbo e hai grandes depósitos culturais e intelixencia en individuos concretos e en restrinxidos grupos de grandes intelectuais, mentres que non existe unha organización da cultura media. No Mediodía atópase a editorial Laterza e a revista «La Critica»⁷, hai academias e empresas culturais de grande erudición; non hai pequenas ou medianas revistas, non hai editoriais arredor das que se reagrupen formacións medias de intelectuais meridionais. Os meridionais que tentaron saír do bloque agrario e presentar a cuestión meridional dunha forma radical atoparon abeiro e agrupáronse arredor de revistas impresas fóra do Mediodía. Pódese dicir, incluso, que todas as iniciativas culturais levadas a cabo polo intelectual medio durante o século XX na Italia central e setentrional caracterizáronse polo meridionalismo, xa que estaban fortemente influenciadas polos intelectuais meridionais. Por exemplo, todas as revistas do grupo de intelectuais florentinos como «Voce», «Unità», as revistas dos cristián-demócratas como «L'Azione» de Cesena, as revistas dos xoves liberais emilianos e milaneses de G. Borelli como «Patria» de Boloña ou «Azione»

⁷ Revista editada por Croce.

de Milán, e tamén a «Revoluzione liberale» de Gobetti. Agora ben, Giustino Fortunato e Benedetto Croce foron os supremos moderadores políticos e intelectuais de todas estas iniciativas. Nun círculo máis amplo que aquel sufocante do bloque agrario, eles conseguiron que a formulación dos problemas meridionais non superase certos límites, non se convertese en revolucionaria. Homes de gran cultura e intelixencia, xurdidos do terreo tradicional do Mediodía pero vencellados á cultura europea e, xa que logo, mundial, tiñan todas as dotes para ter satisfeito as necesidades intelectuais dos máis honestos representantes da xuventude culta do Mediodía, para ter consolado as inquietas veleidades de revolta contra as condicións existentes, para telas dirixido segundo unha liña media de serenidade clásica do pensamento e da acción. Os así chamados neoprotestantes ou calvinistas non entenderon que en Italia, non podéndose dar unha reforma relixiosa de masas polas condicións modernas da civilización, verificouse a única Reforma historicamente posible coa filosofía de Benedetto Croce: modificouse a dirección e o método no pensamento, construíuse unha nova concepción do mundo que superou o catolicismo e calquera outra relixión mitolóxica. Neste sentido Benedetto Croce realizou unha elevadísima función «nacional», separou os intelectuais radicais do Mediodía das masas campesiñas facéndoos participar da cultura nacional e europea e, a través desta, fíxoos absorber pola burguesía nacional e, daquela, polo bloque agrario.

A revista «Ordine Nuovo» e os comunistas turineses, se nun certo sentido se poden vincular ás formacións intelectuais das que temos falado e se, polo tanto, sufriron tamén eles a influencia intelectual de Giustino Fortunato e de Benedetto Croce, representan, en cambio, ao mesmo tempo unha ruptura completa con aquela tradición e o inicio dun novo desenvolvemento que xa ten dado os seus froitos e que dará aínda máis. Eles, como xa dixemos, puxeron o proletario urbano como protagonista moderno da historia italiana e, polo tanto, da cuestión meridional. Tendo servido de intermediarios entre o proletariado e os determinados

estratos de intelectuais de esquerda, conseguiron modificar, aínda que non completamente, unha considerable dirección mental dos mesmos. Este é o elemento primordial da figura de Piero Gobetti⁸, se ben se pensa, o cal non era un comunista e probablemente non o tería sido endexamais; pero entendeu a posición social e histórica do proletario e xa non conseguía pensar máis aló deste elemento. Gobetti, no seu traballo cotiá no xornal, fora posto por nós en contacto cun mundo vivinte que el tiña coñecido soamente a través dos libros. A súa característica máis sobresaínte era a lealdade intelectual e a ausencia completa de calquera vaidade ou mesquindade de orde inferior e, polo tanto, non podía deixar de convencerse de que todo o conxunto de modos de ver e de pensar tradicionais sobre os proletarios era falso e inxusto. Que consecuencias tiveron en Gobetti estes contactos con mundo proletario? Foron a orixe e o pulo para unha concepción que non queremos discutir e profundar, unha concepción que en gran medida se vencella ao sindicalismo e ao modo de pensar dos sindicalistas intelectuais: os principios do liberalismo veñen proxectados nela dende a noción dos fenómenos individuais á dos fenómenos de masa. As calidades de excelencia e de prestixio na vida dos individuos móvense cara ás clases concibidas case como individualidades colectivas. Esta concepción leva, a miúdo, aos intelectuais que a comparten a unha pura contemplación ou rexistro dos méritos e dos deméritos, a unha posición odiosa e insulsa de arbitraje entre as contendas, de adxudicadores de premios e de castigos. Practicamente Gobetti fuxiu deste destino. El amosouse como un organizador da cultura de gran valor e tivo neste último período unha función que non debe ser nin desatendida nin menosprezada polos obreiros. El cavou unha trincheira máis aló da cal non retrocederon aqueles grupos de intelectuais máis honestos e sinceros que sentiron, no 1919, 20 e 21, que os proletarios como clase dirixente foran superiores á burguesía.

⁸ Piero Gobetti (1901-1926) foi un intelectual liberal, antifascista, que Gramsci tratou con admiración e vinculou a *L'Ordine Nuovo*. Foi asasinado polo fascismo.

Algúns de boa fe e honestamente, outros de mala fe e deshonestamente foron repetindo que Gobetti era soamente un comunista camuflado, un axente, se non do Partido comunista, polo menos do grupo comunista da «Ordine Nuovo». Non cómpre nin sequera desmentir tales eslamiados contos. A figura de Gobetti e o movemento que el representou foron espontáneas mostras do novo clima histórico italiano, de aí o seu significado e a súa importancia. Algunha vez os compañeiros de partido reprocháronnos non ter combatido contra a corrente de ideas da *Revolución liberal*; esta ausencia de loita foi, incluso, a proba da unión orgánica, de carácter maquiavélico (como se di), entre nós e Gobetti. Non podíamos combater contra Gobetti porque el desenvolvía e representaba un movemento que non tiña que ser combatido, cando menos como liña de principio. Non comprendelo significa non comprender a cuestión dos intelectuais e a función que eles desenvolven na loita de clases. Gobetti facíanos practicamente de unión: 1) con intelectuais nados no terreo da técnica capitalista que asumiran unha posición de esquerda, favorable á ditadura do proletariado no 1919-20; 2) cunha serie de intelectuais meridionais que, por unións máis complexas, presentaban a cuestión meridional sobre un terreo diferente ao tradicional, introducindo os proletarios do norte: entre estes intelectuais a figura máis completa e relevante é Guido Dorso⁹. Por que deberíamos ter loitado contra o movemento da *revolución Liberal*? Quizais porque estaba constituído por comunistas puros que terían aceptado do A ao Z o noso programa e a nosa doutrina? Tal feito non podía ser demandado porque tería sido un paradoxo politicamente e historicamente. Os intelectuais desenvolvíanse lentamente, moito máis lentamente que calquera outro grupo social, pola súa propia natureza e función histórica. Eles representan toda a tradición cultural dun pobo, queren resumir e sintetizar toda a historia, especialmente o vello tipo de intelectual, do intelectual nacido

⁹ Guido Dorso (1892-1947) liberal meridionalista, antifascista, autor de *La rivoluzione meridionale* (1925) próximo a Gobetti. Pertenceu por un tempo ao Partido de Acción.

en terras campeciñas. Pensar que el poida, como masa, romper con todo o pasado para poñerse no terreo dunha nova ideoloxía é absurdo. É absurdo para os intelectuais como masa, e quizais tamén é absurdo para moitos intelectuais collidos individualmente a pesar de todos os esforzos honestos que eles fan e queren facer. A nós interéсанos o intelectual como masa e non só como individuo. Certamente é importante e útil para o proletariado que un ou máis intelectuais, individualmente, se adhiran ao seu programa e á súa doutrina, se mesturen co proletariado, se fagan e se sintan parte integrante. O proletariado, como clase, ten escaseza de elementos organizativos, non ten e non pode formar un propio grupo de intelectuais senón soamente moi lentamente, moi fatigosamente e tras a conquista do poder estatal. Pero é importante e útil que na masa dos intelectuais se leve a cabo unha fractura de carácter orgánico, caracterizada historicamente; que se forme, como formación de masa, unha tendencia de esquerdas no significado moderno da palabra, é dicir, orientada cara ao proletariado revolucionario. A alianza entre proletariado e masas campeciñas esixe esta formación e tanto máis a esixe a alianza entre o proletariado e as masas campeciñas do Mediodía. O proletariado destruirá o bloque agrario meridional na medida en que consiga, a través do seu Partido, organizar numerosas masas de campeciños pobres en formacións autónomas e independentes; pero conseguirá en maior ou menor medida a súa tarefa obrigatoria na medida en que sexa capaz tamén de subordinar a súa capacidade de disgregar o bloque intelectual que é a armazón flexible, aínda que resistente, do bloque agrario. Para a solución desta tarefa o proletariado foi axudado por Piero Gobetti e nós pensamos que os amigos do morto continuarán, incluso sen a súa guía, o labor emprendido que é xigantesco e difícil, pero que precisamente por iso, digno de todos os sacrificios (incluso da vida, como foi no caso de Gobetti) por parte daqueles intelectuais (que son moitos, máis do que se cre) setentrionais que comprenderon que son esencialmente nacionais e portadores do devir de soamente dúas forzas sociais: o proletariado e os campeciños.

II. CADERNOS DO CÁRCERE
(1929-1935)
ESCOLMA

NOTA DO ANTOLOXISTA

Para o referente ao contido dos *Cadernos* remitimos á epígrafe *O fío condutor dos «Cadernos»* do noso limiar (p. 50). Baste aquí sinalar que a selección dos textos pertencentes a esta singular e voluminosa obra fíxose loxicamente conforme a liña interpretativa que alí se sostén, isto é, partimos de que a aparentemente heteroxénea composición da obra, os variados temas, observacións e pensamentos recollidos nela ao longo de seis anos, de 1929 a 1935, segue un fío condutor, que era o de explorar a especial conformación da hexemonía burguesa nos países occidentais, tomando a Italia como foco, conformación que sería explicativa do fracaso da revolución e determinaría unha nova estratexia a seguir. Por iso ofrécese unha orde na que se parte de textos que formulan unha problemática política máis concreta se cabe e se vai nunha dirección de maior abstracción de teoría da historia e de índole filosófica. Esta orde supón, pois, de seu unha interpretación e esperamos permita observar a articulación de fondo que hai entre todos eles. Os diversos plans de investigación, ata catro, que Gramsci foi esbozando durante ese período carcerario, o último dos cales continúa dez puntos como especifica o comezo do caderno oitavo (1. Intelectuais 2. Maquiavelo 3. Nocións enciclopédicas e argumentos de cultura 4. Introducción ao estudo da filosofía e notas críticas a un Ensaio popular de socioloxía 5. Historia da Acción Católica. 6. Miscelánea. 7. Risorgimento 8. Os sobriños do padre Bresciani. A literatura popular 9. Lorianismo 10. Xornalismo) son reveladores, a pesar das súas diferenzas, dunha problemática de fondo que permaneceu constante. Respecto do estilo particular da obra hai que advertir que non responde a un texto listo para a súa publicación ou algo parecido —en realidade Gramsci nunca publicou libro algún—, senón a notas de lectura, apuntamentos, esbozos de redacción de temas, reescritura dalgunhas partes, anotacións bibliográficas

e, incluso, exercicios de tradución, feitos de maneira alternada e descontinua en dramáticas condicións; isto explica a densidade en certos momentos, reiteracións nas que se torna a ideas que se precisan de forma nova, circunloquios e claves para evitar a censura, referencias persoais e indicacións de traballo. Sen dúbida, Gramsci pretendería posteriormente organizar os seus fragmentos dispersos de maneira temática, como base para unha publicación posible. Diso deixounos algunhas testemuñas como a contida na carta a Tania do 22 de febreiro de 1932: «Polo que respecta ás notiñas que escribín sobre os intelectuais italianos non sei por onde empezar: están espalladas por unha serie de cadernos, mesturadas con outras notas varias e debería primeiro reunilas todas para ordenalas», e despois de pedirlle a Tania que lle envíe uns cadernos máis pequenos para evitar a dispersión que se produce nos grandes de que dispón di: «Quixera ter estes pequenos cadernos xusto para reordenar estas notas dividíndoas por temas e deste modo sistematizándoas». Todo o conxunto quedou sempre na condición de materiais provisionais, preparatorios. Por todo iso, pensamos está xustificada a organización temática que dos *Cadernos* fixeron P. Togliatti e F. Platone na primeira edición que foi aparecendo entre 1948 e 1951 —precedida da primeira edición das cartas do cárcere, imprescindible complemento para a súa lectura—, é o máis recomendable modo de ler nun principio esta obra. Certamente isto supuxo nesa edición sen aparato crítico ningún o sacrificio da cronoloxía e, en consecuencia, a posibilidade de observar certas inflexións, evolución ou ritmo e curso do traballo. Isto é o que veu remediar a edición crítica do Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana (1975), que segue a orde dos 29 cadernos tal como foron escritos, excluindo os catro dedicados a traducións. O problema desta inestimable e absolutamente imprescindible edición, hoxe canónica, para un lector non preparado é a posibilidade de dispersión, pois non se opera ordenación ningunha, aínda que un pode beneficiarse de seguir o propio curso de escritura de Gramsci, non sen ter en

conta que un mesmo caderno pode ocupar varios anos e superpoñerse a escritura doutros, pois o seu autor tornaba, segundo o tema, a un caderno ou outro.

Hoxe é común distinguir tres fases de elaboración. Unha primeira de febreiro de 1929 a agosto de 1931 en que se inicia a escritura no cárcere de Turi de sete cadernos e tres máis de traducións. Hai que rexistrar un acontecemento decisivo, do que ten noticia Gramsci, que é o xiro dado pola Internacional cara a unha estratexia en que a socialdemocracia é denunciada como socialfascismo, que se distanciaba radicalmente das orientacións seguidas por el e acentuaría o illamento cos seus compañeiros de cárcere. Será en agosto do 31 cando sofre a súa primeira grave crise de saúde da que dá conta a carta a Tania do 17 de agosto dese ano. A partir de aí seguirá unha segunda etapa ata fins de 1933, anos difíciles polo agravamento da súa saúde, nos que abandona os traballos de tradución; o tema dos intelectuais italianos perfílase como central en toda a súa investigación e déixase ver como un plan definitivo. Son dous anos de intensa actividade en que aos sete cadernos iniciados engádense dez cadernos máis, entre os máis relevantes, algún dos cales se rematará no terceiro e último período. En marzo de 1933 volve sufrir unha grave crise que o levará a solicitar atención médica e levado, o que finalmente consegue a fins de 1933 en que é levado á clínica de Formia, ao sur de Roma. Este feito marcará o inicio dunha derradeira etapa que chega a 1935, ata que en agosto é de novo trasladado á clínica Quisisana de Roma. Inicia doce cadernos, pero a maioría quedan inacabados, algúns moi incompletos; a súa actividade é menor, retoma moitas notas para reescribilas e agrupalas nos chamados cadernos especiais. A pesar de que mantén a lucidez, a falta de forzas impídelle continuar o seu proxecto. Xa non escribirá máis. A súa vida apágase definitivamente o 27 de abril de 1937.

Nos fragmentos aquí seleccionados ofrécese a indicación do caderno a que pertencen coa letra Q seguida do número

correspondente, a continuación o número do parágrafo, seguido do número da páxina na edición italiana de Gerratana. Desta maneira, aínda que facemos unha agrupación temática, sempre poderá saberse o ano, a veces aproximado, da súa escritura consultando a cronoloxía que incorporamos ao noso limiar (p. 82). Os encabezamentos entre corchetes pretenden ser meramente orientativos; dada a interdependencia intensa dos conceptos estes non só poden atoparse baixo o encabezamento correspondente, pero si de modo substancial.

[Oriente/Occidente]

Q. 11, 46, 1468. *Tradución das linguaxes científicas e filosóficas*. No 1921, tratando de cuestións de organización, Ilich¹ escribiu e dixo (case) así: non soubemos «traducir» ás linguas europeas a nosa lingua.

Q. 11, 47, 1468. Tense que resolver o problema de se a tradución recíproca das distintas linguaxes filosóficas e científicas sexa un elemento «crítico», propio de cada concepción do mundo ou só propio da filosofía da praxe (en modo orgánico) e daquela só parcialmente apropiado para outras filosofías. A tradución presupón que unha fase dada da civilización teña unha expresión cultural «fundamentalmente» idéntica, a pesar de que a linguaxe é historicamente diversa, determinada pola particular tradición de cada cultura nacional e de cada sistema filosófico, do predominio dunha actividade intelectual ou práctica, etc. Dese xeito hai que ver se a tradución é posible entre expresións de fases diversas da civilización, en canto estas fases son momentos de desenvolvemento, unha da outra e, xa que logo, intégranse a pracer; ou se unha expresión dada pódese traducir con termos dunha fase anterior dunha mesma civilización, fase anterior que, non obstante, é máis comprensible que a linguaxe dada. Parece que se poida dicir, precisamente, que soamente na filosofía da praxe a «tradución» é orgánica e profunda, mentres que desde outros puntos de vista, a miúdo, é un simple xogo de «esquematismos» xenéricos.

[Sociedade política, sociedade civil. Estado, hexemonía e coacción]

Q. 6, 88, 763-764. *Estado xendarme-gardián nocturno, etc.* Hai que meditar este argumento: a concepción do Estado gardián-

¹ Vladimir Ilich Lenin. Referímonos no noso limiar a este paso. En realidade, a observación de Lenin é de 1922, en relación cunha resolución relativa ao modo de organización dos partidos comunistas adoptada polo III congreso da IC de 1921.

gardían nocturno (ademais da especificación de carácter polémico: xendarme-gardían nocturno), non é, ao final, a concepción do Estado que supera soa as extremas fases «corporativo-económicas»? Estamos sempre no terreo da identificación do Estado co Goberno, identificación que, xustamente, é un representarse da forma corporativo-económica, ou sexa, da confusión entre sociedade civil e sociedade política, porque hai que ter presente que na noción xeral do Estado entran elementos que hai que poñer en relación coa noción de sociedade civil (no senso, poderíase dicir, que Estado = sociedade política + sociedade civil; é dicir, hexemonía acoirazada de coerción). Nunha doutrina do Estado que conciba isto como tendencialmente susceptible da extinción e da resolución na sociedade regulada² o argumento é fundamental. O elemento Estado-coerción pódese imaxinar que se vai esgotando pouco a pouco, que se afirman elementos cada vez máis conspicuos da sociedade regulada (o Estado ético ou a sociedade civil). As expresións de Estado ético ou de sociedade civil virían significar que esta «imaxe» de Estado sen Estado estaba presente nos maiores científicos da política e do dereito, en canto se poñían no terreo da pura ciencia (= pura utopía, en canto baseada sobre o presuposto de que todos os homes son realmente iguais e, polo tanto, igualmente sensatos e morais, é dicir, susceptibles de aceptar a lei espontaneamente, libremente e non por coerción, como imposta por outra clase, como cousa externa á conciencia). É necesario recordar que a expresión de gardían nocturno no Estado liberal é de Lasalle, é dicir, dun estadista dogmático e non dialéctico. (Cfr., ben a doutrina de Lasalle sobre este punto e sobre o Estado en xeral, en contraste co marxismo). Na doutrina do Estado>sociedade regulada, dunha fase en que Estado será igual a Goberno e Estado identi-

² Cos termos «sociedade regulada» Gramsci refírese á sociedade de planificación, á sociedade socialista ou comunista. Coa expresión «Estado-sociedade regulada», Gramsci estase a referir á teoría da ditadura do proletariado e á idea da extinción progresiva do Estado.

fícase con sociedade civil, deberase pasar a unha fase de Estado-gardián nocturno, ou sexa, a unha organización coercitiva que tutelaré o desenvolvemento dos elementos da sociedade regulada en continuo incremento e, polo tanto, que reduza gradualmente as súas intervencións autoritarias e coactivas. Nin isto fai pensar nun novo «liberalismo», incluso a pesar de ser o inicio dunha era de liberdade orgánica.

Q. 6, 87, 762-763. *Armas e relixión*. Afirmación de Guicciardini³ de que para a vida dun Estado son absolutamente necesarias dúas cousas: as armas e a relixión. A fórmula de Guicciardini pode ser traducida con outras fórmulas: forza e consenso, coerción e persuasión, Estado e Igrexa, sociedade política e sociedade civil, política e moral (historia ético-política de Croce), dereito e liberdade, orde e disciplina ou, cun xuízo implícito de sabor libertario, violencia e fraude. De todas maneiras, na concepción política do Renacemento, a relixión era o consenso e a Igrexa era a sociedade civil, o aparato de hexemonía do grupo dirixente que non tiña un aparato propio; é dicir, que non tiña unha propia organización cultural e intelectual, pero que sentía como tal a organización eclesiástica universal. Non se está fóra do Medioevo máis que polo feito de que se concibe abertamente e se analiza a relixión como *instrumentum regni*.

Desde este punto de vista hai que estudar a iniciativa xacobina da institución do culto do «ente supremo» que aparece, polo tanto, como un intento de crear unha identidade entre Estado e sociedade civil, de unificar ditatorialmente os elementos constitutivos do Estado en sentido orgánico e nun senso máis amplo (Estado propiamente dito e sociedade civil), nunha desesperada busca de apertar no puño toda a vida popular e nacional; pero aparece tamén como a primeira razón do Estado moderno laico,

³ O florentino Francesco Guicciardini (1483-1540), amigo de Maquiavelo, destacado político e diplomático, historiador e teórico, ocupou importantes cargos na Italia renacentista.

independente da Igrexa, que busca e atopa en si mesmo, na súa vida complexa, todos os elementos da súa personalidade histórica.

Q. 7, 83, 914-915. *Nocións enciclopédicas. A opinión pública.* O que se chama «opinión pública» está estritamente conectado coa hexemonía política, é dicir, é o punto de contacto entre a «sociedade civil» e a «sociedade política», entre o consenso e a forza. O Estado, cando quere iniciar unha acción pouco popular, crea preventivamente a opinión pública adecuada, é dicir, organizada e centralizada en certos elementos da sociedade civil. Historia da «opinión pública»: naturalmente elementos de opinión pública existiron sempre, tamén nas satrapías asiáticas; pero a opinión pública, como se entende hoxe, naceu na vixilia da caída dos Estados absolutos, isto é, no período de loita da nova clase burguesa pola hexemonía política e pola conquista do poder.

A opinión pública é o contido político da vontade política pública que podería ser discordante: por iso, existe a loita polo monopolio dos órganos de opinión pública: xornais, partidos, parlamento, de modo que unha soa forza modele a opinión e, xa que logo, a vontade política nacional, dispoñendo os desacordos nun po individual e desorganizado.

[Americanismo]

Q. 22, 2, 2140-2147. *Racionalización da composición demográfica europea.* As diferentes tentativas de introducir en Europa algúns dos aspectos do americanismo e do fordismo debéronse á vella clase plutocrática que desexaba conciliar, salvo probas do contrario, o que parecía irreconciliable: a vella e anacrónica estrutura social-demográfica europea cunha forma modernísima de produción e de formas de traballar, conforme era a ofrecida polo tipo americano máis perfeccionado como a industria de Henry Ford. Por iso, a introdución do fordismo atopa moitas resistencias «intelectuais» e «morais» e preséntase en maneiras

particularmente brutais e insidiosas, mediante a coerción máis extrema. Por dicilo en poucas palabras: Europa quere estar na misa e repicando, querería ter todos os beneficios que produce o fordismo no poder da competencia, pero mantendo incluso o seu exército de parasitos que devoran masas inxentes de plusvalías, encarecen os costes iniciais e diminúen o poder da competencia no mercado internacional. Por conseguinte, a reacción europea ao americanismo tense que examinar con atención. A súa análise ofrecerá máis dun elemento necesario para comprender a actual situación dunha serie de estados do vello continente e os acontecementos políticos da posguerra.

O americanismo, na súa forma máis avanzada, esixe unha condición preliminar sobre a cal os americanos, que trataron estes problemas, non se teñen ocupado porque tal condición en América dáse «naturalmente»: esta condición pódese chamar «unha composición demográfica racional» e consiste no feito de que non existen clases numerosas sen unha función esencial no mundo produtivo; é dicir, clases esencialmente parasitarias. A «tradición», a «civilización» europea caracterízase, ao contrario, pola existencia de clases semellantes, creadas pola «riqueza» e a «complexidade» da historia pasada e que deixou unha morea de sedimentos pasivos a través de fenómenos de saturación e de fosilización do persoal estatal e dos intelectuais, do clero e dos propietarios de terras, do comercio de ladroízo e dun exército primeiro profesional, despois de leva, pero profesional para a oficialidade. Pódese dicir, polo tanto, que canto máis antiga sexa a historia dun país tanto máis numerosas e fortes son estas sedimentacións de masas de lacazáns e inútiles, que viven do «patrimonio» dos «antepasados», deses xubilados da historia económica. Facer unha estatística destes elementos economicamente pasivos (en sentido social) é moi difícil porque é imposible atopar a «voz» que os poida definir aos fins dunha investigación directa; indicacións ilustradoras pódense obter indirectamente, por exemplo, pola existencia de determinadas formas de vida nacional.

O relevante número de grandes e medianos (incluso pequenos) conglomerados urbanos sen industria (sen fábricas) é un dos indicios e dos máis relevantes. [...]

O feito que non foi aínda suficientemente estudado é o seguinte: que a mediana e pequena propiedade agrícola non está en mans de campesiños que cultivan as terras, senón de burgueses de vilas pailarocas e do rural; e que esta terra vén dada en parcería primitiva (en aluguer con pago en especies e servizos) ou en usufruto. Hai, xa que logo, un volume enorme (en relación coa renda bruta) de pequena e mediana burguesía «pensionistas» e «rendistas» que creou, en certa literatura económica digna de *Cándido*, a figura monstruosa do así chamado «produtor de aforros»; é dicir, dun estrato de poboación pasiva economicamente que extrae do traballo primitivo dun número determinado de campesiños non só o propio sustento, senón que tamén consegue aforrar: modo de acumulación do capital dos máis monstruosos e ruíns, porque está baseado sobre a pérvida explotación usuraria dos campesiños, mantidos ao borde da desnutrición; e porque custa moito, xa que ao pouco capital aforrado correspóndelle un gasto inaudito, como o que é necesario para manter, a miúdo, un nivel de vida elevado para tanta masa de parasitos absolutos. (O fenómeno histórico polo cal se formou na península italiana, a ondada, despois da caída dos concellos medievais e da decadencia do espírito de iniciativa capitalista da burguesía urbana, unha tal situación anormal, que determinou o estancamento histórico, vén chamado polo historiador Niccolò Rodolico «retorno á terra» e foi asumido, por enriba, como índice benéfico do progreso nacional; ata tal punto as frases feitas poden ofuscar o sentido crítico).

Outra fonte do parasitismo absoluto foi de sempre a administración do Estado. Renato Spaventa calculou que en Italia unha décima parte da poboación (4 millóns de habitantes) vive ás costas do presuposto estatal. Tamén sucede hoxe que homes relativamente xoves (de pouco máis de corenta anos), con boa saúde,

en pleno vigor das súas forzas físicas e intelectuais, despois de 25 anos de servizo estatal, xa non se dedican a ningunha actividade produtiva e vexetan con pensións máis ou menos grandes, mentres que un obreiro soamente pode acadar unha pensión despois dos 65 anos ou un campesiño non ten nin sequera límite na idade de traballo (por iso un italiano medio marabíllase cando escoita dicir que un americano multimillonario continúa en activo ata o derradeiro día da súa vida consciente). Se nunha familia un crego rural chega a ser sacerdote dunha reitoral, de contado o «traballo manual» considérase unha «vergonza» para toda a familia; como moito, poderanse dedicar ao comercio.

A composición da poboación italiana estaba xa nunha situación lesiva por mor dunha emigración de anos e pola pouca ocupación da muller nos traballos produtivos do mercado de bens e servizos. A relación entre a poboación «potencialmente» activa e a pasiva considerábase unha das máis desfavorables de toda Europa [...]

Esta situación non existe só en Italia, xa que en maior ou menor medida dáse en todos os países da vella Europa; pero é aínda peor en India ou en China o que explica o estancamento da historia nestes países e a súa incapacidade político-militar. (No exame deste problema non se pon en cuestión inmediatamente a forma de organización económico-social, senón a racionalidade das proporcións entre os diferentes sectores da poboación no sistema social existente: todo sistema ten a súa propia lei das proporcións definidas na composición demográfica, un equilibrio «óptimo» e desequilibrios que, de non endereitarse con oportunas leis, poden ser de seu catastróficos porque agostan as fontes da vida económica nacional, ademais de producir outros elementos de disolución).

América non ten unha gran «tradición histórica e cultural» pero tampouco está apisoada con esa capa de chumbo. Esta é unha das principais razóns —máis importante incluso que a así chamada riqueza natural— da súa formidable acumulación

de capital, a pesar do estado de vida superior ao europeo nas clases populares. A inexistencia destas sedimentacións viscosas de parasitos que deixaron as fases históricas do pasado, permitiulle á industria e, sobre todo, ao comercio unha base sa; e permite cada vez máis a redución da función económica representada polos transportes e polo comercio cara unha actividade real subalterna da produción; e permite, asemade, a tentativa de absorber estas actividades na mesma actividade produtiva (cfr., os experimentos feitos pola Ford e os aforros que acadou a súa empresa coa xestión directa do transporte e do comercio da mercancía producida, aforros que influíron sobre os custes de produción; é dicir, que permitiron mellores salarios e máis baixos prezos de venda). Xa que se daban estas condicións preliminares, racionalizadas daquela polo desenvolvemento histórico, foi relativamente doado racionalizar a produción e o traballo, combinando con habilidade a forza —destrución do sindicalismo obreiro de base territorial— coa persuasión —salarios altos, diversos beneficios sociais, propaganda ideolóxica e política moi hábil— e conseguindo, xa que logo, impregnar toda a vida do país sobre a produción. A hexemonía nace na fábrica e para facerse activa só necesita unha cantidade mínima de intermediarios profesionais da política e da ideoloxía.

O fenómeno das «masas» que conturbou tanto a Romier⁴ non é senón a forma deste tipo de sociedade racionalizada, na que a «estrutura» domina máis inmediatamente sobre as superestruturas e na que estas están «racionalizadas» (simplificadas e diminuídas no número).

Rotary Club e a Masonería (Rotary é unha masonería sen pequenos burgueses e sen a mentalidade do pequeno burgués). América ten o Rotary e o YMCA⁵; Europa ten a

⁴ Lucien Romier, *Qui sera le Maître, Europe ou Amérique?*, 1927.

⁵ YMCA (Young Men Christian Association), poderosa sociedade protestante americana, fundada a mediados do XIX, con importantes protectores económicos, como Rockefeller, combinaba unha misión evanxélica co impulso de extensos programas sociais.

Masonería e os Xesuítas. Tentativas de introducir o YMCA en Italia. Axudas dadas pola industria italiana a estas tentativas (financiamento dos Agnelli⁶ e reacción violenta dos católicos). Tentativa dos Agnelli para absorber o grupo do «Ordine Nuovo»⁷ que defendía unha forma de «americanismo» aceptada polas masas obreiras.

En América a racionalización determinou a necesidade de crear un novo tipo humano conforme ao novo tipo de traballo e de proceso produtivo: esta creación, ata o de agora, está soamente na fase inicial e daquela (aparentemente) nunha fase idílica. Trátase aínda da fase de adaptación psicofísica á nova estrutura industrial, perseguida a través dos salarios elevados. De momento non se verificou (antes da crise de 1929) senón esporadicamente, quizais nalgún florecemento «superestrutural»; é dicir, que aínda non se formulou a cuestión fundamental da hexemonía. A loita líbrase con armas collidas do vello arsenal europeo e aínda corrompidas e, daquela, son mesmo anacrónicas en comparación co desenvolvemento das «cousas». A loita que se dá en América (descrita por Philip⁸) é aínda pola propiedade do oficio en contra da «liberdade industrial», ou sexa, semellante á que se deu en Europa no século XVIII, se ben noutras condicións: o sindicato obreiro americano é sobre todo a expresión corporativa da propiedade dos oficios cualificados e, daquela, o truncamento que piden os industriais ten máis un aspecto «progresista». A ausencia da fase histórica europea que, tamén no campo económico, fixou a revolución Francesa, deixou as masas populares americanas en estado bruto; e a todo iso hai que enga-

Outras moitas agrupacións, como os Boy Scouts están ligadas a ela. O Rotary Club, fundado en Chicago a principios do século XX, é unha sociedade igualmente poderosa, non relixiosa, de líderes e empresarios de enorme influencia política con fins sociais.

⁶ Familia á que pertencía o fundador da FIAT.

⁷ O fundador da FIAT, Giovanni Agnelli durante o movemento dos consellos de fábrica de Turín tratou de facer que *L'ON* se unise á súa alternativa dunha xestión cooperativa da fábrica, rexeitada polo movemento a iniciativa dos ordinovistas. Ver *Alcuni temi della questione meridionale* e «Un soviet locale», *Avanti*, 5-2-1919 (ambos textos en 2000 *pagine...* op. cit, pp. 805, 357-359.).

⁸ André Phillip, *Le problème ouvrier aux États-Unis*, 1927.

dir a ausencia de homoxeneidade nacional, a mestura de culturas e razas, a cuestión dos negros.

En Italia deuse o inicio dunha fanfarra «fordista»: exaltación das grandes cidades, plans reguladores para a gran Milán; afirmacións de que o capitalismo está aínda nos seus inicios e que cómpre prepararlle cadros de desenvolvemento grandiosos (sobre isto hai que ver algún artigo de Schiavi na «Riforma sociale»). Despois deuse a conversión ao ruralismo e a iluminista degradación da cidade; a exaltación do artesán e do patriarcado idílico; acenos á «propiedade do oficio» e a unha loita en contra da liberdade industrial. Con todo, non obstante o desenvolvemento sexa lento e estea cheo de cautelas comprensibles, non se pode dicir que a parte conservadora, a parte que representa a vella cultura europea con todos os seus parasitos residuais, non teña antagonistas (dende este punto de vista é interesante a tendencia representada polos «Nuovi Studi» da «Critica Fascista» e polo centro intelectual de estudos corporativos organizados pola Universidade de Pisa).

O libro de De Man⁹ tamén é, ao seu modo, unha expresión dos problemas que descompoñen á vella osamenta europea, unha expresión sen grandiosidade e sen adhesións a ningunha das maiores forzas históricas que contenden polo mundo.

Q. 22, 11, 2164-2169. *Racionalización da produción e do traballo*. A tendencia de León Davidovi¹⁰ estaba estreitamente conectada a esta serie de problemas, o que me parece que non foi moi salientado. O seu contido esencial, dende este punto de vista, consistía na «demasiado» decidida (daquela, non racionalizada) vontade de dar a supremacía, na vida nacional, á industria e aos métodos industriais; de acelerar, con medios coercitivos exteriores, a disciplina e a orde na produción; de adecuar os

⁹ Henri De Man, *Il superamento del marxismo*, 1929. Ver aquí nota 42.

¹⁰ Trotski. O seu nome era León (Lev) Davidovich Bronstein.

costumes ás necesidades do traballo. Partindo da formulación xeral de todos os problemas vinculados a esta tendencia, esta debía desembocar necesariamente nunha forma de bonapartismo e, en consecuencia, na inexorable necesidade de destruíla. As súas preocupacións eran xustas, pero as solucións prácticas estaban profundamente equivocadas: neste desequilibrio entre teoría e práctica estaba implícito o perigo que, polo demais, xa se manifestara anteriormente no 1921. O principio da coerción, directa e indirecta, no ordenamento da produción e do traballo é xusto (cfr., o discurso pronunciado contra Martov e reproducido no volume sobre o *Terrorismo*¹¹), pero a forma que asumira era errada: o modelo militar tññase convertido nun prexuízo funesto e os exércitos do traballo fracasaron¹². Interese de León Davidovi polo americanismo; os seus artigos, as súas investigacións sobre o «byt» e sobre a literatura¹³. Todas estas actividades estaban menos desconectadas entre elas de canto podería parecer, posto que os novos métodos do traballo son indisolubles dun determinado modo de vivir, de pensar e de sentir a vida: non se poden obter éxitos nun campo sen obter resultados tanxibles noutro.

En América a racionalización do traballo e o prohibicionismo están indubidablemente conectados: as enquisas dos industriais sobre a vida íntima dos obreiros, os servizos de inspección creados por algunhas empresas para controlar a «moralidade» dos traballadores son necesidades do novo método de traballo. Quen se burlase destas iniciativas (aínda que fracasaron) e vise nelas soamente unha manifestación hipócrita de «puritanismo», negaría calquera posibilidade de entender a importancia, o significado, *a transcendencia obxectiva* do fenómeno americano que é *tamén* o maior esforzo colectivo que se verificou ata agora para

¹¹ Trotski, *Terrorismo e comunismo*, 1920.

¹² Refírese á militarización do traballo particularmente defendida por Trotski, imposta a partir de 1920, no curso da guerra civil, no marco das medidas do chamado «comunismo de guerra».

¹³ Trotski, *Problemas da vida cotiá*, 1923; *Literatura e revolución*, 1924.

crear, con prontitude inaudita e cunha conciencia do fin endexa-
mais vista na historia, un novo tipo de traballador e de home.
A expresión «conciencia do fin» pode parecer un pouco cómica
a quen recorde a frase de Taylor sobre «o gorila amestrado»¹⁴.
Taylor, de feito, expresa cun cinismo brutal a finalidade da socie-
dade americana: desenvolver no traballador, no máximo grao, as
actitudes mecánicas e automáticas, tronzar o vello nexo psico-
físico do traballo profesional cualificado que pedía unha certa
participación activa da intelixencia, da fantasía, da iniciativa do
traballador; e reducir as operacións produtivas ao estrito aspecto
físico mecánico. Pero, en realidade, non se trata de novidades
orixinais; trátase só da fase máis recente dun longo proceso que
se iniciou co nacemento do mesmo industrialismo, unha fase
que só é máis intensa que as anteriores e que se manifesta en
formas máis brutais; pero que tamén virá superada coa creación
dun novo nexo psicofísico dun tipo diferente aos anteriores e,
sen dúbida, dun tipo *superior*. Chegará inexorablemente unha
selección forzada, unha parte da vella clase traballadora será
desapiadadamente eliminada do mundo do traballo e quizais do
mundo *tout court*.

Desde este punto de vista cómpre estudar as iniciativas
«puritanas» dos industriais americanos como Ford. É certo que
eles non se preocupan da «humanidade», da «espiritualidade»
do traballador que inmediatamente vén quebrada. Esta «huma-
nidade e espiritualidade» non pode realizarse senón no mundo
da produción e do traballo, na «creación» produtiva; esa era
máxima no artesán, no «demiúrgo», cando a personalidade do
traballador reflectíase por completo no obxecto creado, cando
era aínda moi forte a unión entre arte e traballo. Pero, xusta-
mente, o novo industrialismo loita contra este «humanismo». As
iniciativas «puritanas» teñen só a finalidade de manter, fóra do

¹⁴ Taylor referíase a que as novas esixencias da produción mecanizada demandarían un tipo de traballador cunha estrutura psicofísica que ben puidera ser substituída por un gorila amestrado.

traballo, un certo equilibrio psicofísico que impida o colapso fisiolóxico do traballador, espremido polo novo método de produción. Este equilibrio non pode ser senón puramente exterior e mecánico; pero poderá chegar a ser interior se vén proposto polo propio traballador e non imposto desde fóra, por unha nova forma de sociedade, con medios apropiados e orixinais. O industrial americano preocúpase de manter a continuidade da eficiencia física do traballador, da súa eficiencia muscular-nerviosa. O seu interese é o de ter una man de obra estable, un complexo conxeniado permanentemente, porque tamén o complexo humano (o traballador colectivo) dunha empresa é unha máquina que non debe ser desmontada moi a miúdo nin renovada nas súas pezas individuais sen perdas inxentes. O así chamado salario alto é un elemento dependente desta necesidade: é o instrumento para seleccionar una man de obra adaptada ao sistema de produción e de traballo e para mantela establemente. Pero o salario alto ten dúas caras: é necesario que o traballador gaste «racionalmente» os cartos que lle sobran para manter, renovar e posiblemente acrecentar a súa eficiencia muscular-nerviosa, non para destruíla ou atacala. Velaquí a loita contra o alcohol, o axente máis perigoso de destrución das forzas de traballo, que se converte nunha función do Estado. É posible que tamén outras loitas «puritanas» cheguen a ser funcións do Estado se a iniciativa privada dos industriais se demonstra insuficiente ou se se desencadea unha crise de moralidade demasiado profunda e estendida nas masas traballadoras, o que podería suceder como consecuencia dunha longa e duradeira crise de desocupación. Unha cuestión unida á do alcohol é a da sexualidade: o abuso e a irregularidade das funcións sexuais é, despois do alcoholismo, o inimigo máis perigoso das enerxías nerviosas, e obsérvase comunmente que o traballo «obsesivo» provoca depravación alcohólica e sexual. As tentativas feitas pola Ford de intervir, cun corpo de inspectores, na vida privada dos seus empregados e de controlar como gastaban o seu

salario e como vivían, é un indicio destas tendencias aínda «privadas» ou latentes, pero que poden converterse, en certo momento, en ideoloxía estatal, enxertándose no puritanismo tradicional, presentándose daquela como un renacemento da moral dos pioneiros, do «verdadeiro» americanismo, etc. O feito máis salientable do fenómeno americano en relación a estas manifestacións é o distanciamento que se deu, e que é cada vez máis acentuado, entre a moralidade-costume dos traballadores e a dos outros estratos da poboación. O prohibicionismo ofreceu xa un bo exemplo de tal afastamento. Quen consumía o alcohol de contrabando introducido nos Estados Unidos? O alcohol era considerado unha mercadoría de luxo e nin sequera os salarios máis altos podían permitirlles o consumo aos grandes estratos das masas traballadoras. O traballador asalariado, cun horario fixo, non tiña tempo nin de dedicarse á procura do alcohol nin ao deporte de eludir as leis. A mesma reflexión pódese facer para o sexo: a «caza da muller» exige moitos «loisirs». No traballador de tipo novo repetírase, noutra forma, o que acontece nas aldeas campesiñas. A relativa estabilidade das relacións sexuais dos campesiños está moi vencellada ao sistema de traballo no campo. O labrego, que chega á casa tarde, despois dunha longa xornada de traballo, quere a *Venerem facilem parabilimque* de Horacio. Non ten ánimos para facerlle as beiras a mulleres ricas; quere á súa muller, unha muller segura, que terá sempre, que non lle fará melindres e que non lle fará a comedia da sedución ou do engano para estar con ela. Parecería que así a función sexual fose mecanizada, pero en realidade trátase da aparición dunha nova forma de relación sexual, sen as cores «abraiantes» do ouropel romántico característico do pequeno burgués ou do *bohémien* lacazán. Queda claro que o novo industrialismo quere a monogamia, quere que o home-traballador non estrague as súas enerxías nerviosas na procura desordenada e excitante da satisfacción sexual ocasional. O traballador que vai ao traballo despois dunha noite de «esmorga» non é un bo traballador; a

paixón exaltada non vai de acordo cos movementos cronometrados dos xestos produtivos ligados aos máis perfectos automatismos. Este binomio de compresións e coercións directas e indirectas exercidas sobre a masa obterá resultados de seguro; e xurdirá unha nova forma de relacións sexuais nas que a monogamia e a estabilidade relativa serán o trazo característico e fundamental. Sería interesante coñecer os resultados estatísticos dos fenómenos de desviación dos costumes sexuais que foron oficialmente difundidos nos Estados Unidos, analizados en función dos grupos sociais: verificarase, en xeral, que os divorcios son significativamente numerosos nas clases sociais superiores.

Este afastamento de moralidade entre as masas traballadoras e os elementos cada vez máis numerosos das clases dirixentes nos Estados Unidos parece ser un dos fenómenos máis interesantes e cheo de consecuencias. Ata hai pouco tempo o americano era un pobo de traballadores. A «vocación traballadora» non era un trazo inherente soamente das clases obreiras, senón tamén unha calidade específica das clases dirixentes. O feito de que un millonario continuase a estar practicamente en activo ata que a enfermidade ou a vellez o obrigasen a descansar e que a súa actividade ocupase un número de horas considerables da súa xornada é un dos fenómenos máis tipicamente americanos. Velaquí o americanismo máis sorprendente para un europeo medio. Xa foi sinalado anteriormente que esta diferenza entre americanos e europeos prodúcese pola ausencia de «tradición» nos Estados Unidos, en canto que tradición significa tamén residuo pasivo de todas as formas sociais esvaecidas na historia. Nos Estados Unidos, pola contra, a «tradición» dos pioneiros é recente; é dicir, de fortes individualidades nos que a «vocación traballadora» tiña acadado a maior intensidade e vigor, de homes que directamente, e non a través dun exército de escravos ou de servos, tiñan entrado en contacto enérxico coas forzas naturais para dominalas e aproveitalas vitoriosamente. Son estes residuos pasivos os que en Europa se resisten ao americanismo, «repre-

sentan a calidade», etc., porque eles senten instintivamente que as novas formas de produción e de traballo os atoparían implacablemente.

Pero se é certo que en Europa, de tal xeito, a antigalla aínda non sepultada viría definitivamente destruída, que empeza a acontecer na mesma América? O distanciamento de moralidade amosado antes, demostra que se están creando marxas de pasividade social cada vez máis amplos. Parece que as mulleres teñen unha función primordial neste fenómeno. O home-industrial continúa a traballar aínda que sexa millonario, pero a súa muller e as súas fillas convértense cada vez máis en «mamíferos de luxo». Os concursos de beleza, os concursos para persoal do cinematógrafo (recordar as 30.000 mozas italianas que no 1926 mandaron á Fox a súa fotografía en traxe de baño), do teatro, etc., seleccionando a beleza feminina mundial e poñéndoa á poxa, suxiren unha mentalidade de prostitución; e a «trata de brancas» faise legalmente nas clases altas. As mulleres, ociosas, viaxan, atravesan continuamente o océano para vir a Europa, foxen do prohibicionismo patrio e contraen «matrimonios» estacionais (cómpre recordar que aos capitáns marítimos dos Estados Unidos se lles retirou a facultade de sancionar matrimonios a bordo, porque moitas parellas casaban ao marcharen de Europa e divorciábanse antes de desembarcaren en América). A prostitución real esténdese, enmascarada apenas por fráxiles formalidades xurídicas.

Estes fenómenos propios das clases altas farán máis difícil a coerción sobre as masas traballadoras para axeitalas ás necesidades da nova industria. De todos xeitos, determinan unha fractura psicolóxica e aceleran a cristalización e a saturación dos grupos sociais, facendo evidente a súa transformación en castas, tal e como sucedeu en Europa.

[Crises]

Q. 3, 34, 311-312. *Pasado e presente*. O aspecto da crise moderna que se lamenta como «embate do materialismo» está relacionado co que se chama «crise de autoridade». Se a clase dominante perdeu o consenso, é dicir, xa non é «dirixente» senón unicamente «dominante», detentora da pura forza coercitiva, isto significa precisamente que as grandes masas separáronse das ideoloxías tradicionais, xa non cren no que antes crían, etc. A crise consiste, xustamente, no feito de que o vello morre e o novo non pode nacer: neste interregno verifícanse os fenómenos morbosos máis variados.

Con este parágrafo débense relacionar algunhas observacións feitas sobre a chamada «cuestión dos novos» determinada pola «crise de autoridade» das vellas xeracións dirixentes e polo mecánico impedimento posto a quen podería dirixir o desenvolvemento da súa misión. O problema é este: unha ruptura tan grave entre as masas populares e as ideoloxías dominantes, como a que se verificou na posguerra, pode ser «sandada» co puro exercicio da forza que impide o imporse de novas ideoloxías? O interregno, a crise da que se impide así a solución historicamente normal, resolverase necesariamente a favor dunha restauración do vello? Dado o carácter das ideoloxías, isto tense que excluír, pero non en senso absoluto. Entre tanto, a depresión física levará, ao cabo, a un escepticismo estendido e nacerá unha nova «combinación» na que, por exemplo, o catolicismo pasará a estar aínda máis preto do xesuitismo, etc. Tamén disto se pode concluír que se forman as condicións máis favorables para unha extensión inaudita do materialismo histórico. A mesma pobreza inicial que o materialismo histórico non pode deixar de ter como teoría difusa de masa, farao máis expansivo. A morte das vellas ideoloxías verifícase como escepticismo cara a todas as teorías e as fórmulas xerais e como aplicación ao puro feito económico (ganancias, etc.) e á política, non só realista de feito (como é

sempre) senón cínica na súa manifestación inmediata (recorde a historia do *Preludio a Maquiavelo*¹⁵ escrito quizais baixo a influencia do Prof. Rensi que nun certo período —no 21 ou no 22— exaltou a escravitude como medio moderno de política económica). Pero esta redución á economía e á política significa precisamente redución das superestruturas máis elevadas a aquelas máis axustadas á estrutura, é dicir, posibilidade (e necesidade) de formación dunha nova cultura.

Q. 7, 80, 912-913. *Pasado e presente*. A discusión sobre a forza e o consenso ten demostrado como a ciencia política está relativamente avanzada en Italia e como no seu tratado, incluso de parte dos estadistas responsables, exista unha certa franqueza de expresión. Esta discusión é a discusión da «filosofía da época», do motivo central da vida dos Estados no período da posguerra. Como reconstruír o aparato hexemónico do grupo dominante, aparato que se disgregou polas consecuencias da guerra en todos os Estados do mundo? Mentres tanto, por que se disgregou? Quizais porque se ten desenvolvido unha forte vontade política colectiva antagonista? Se así fose, a cuestión teríase resolto a favor de tal antagonista. Disgregouse, pola contra, por causas puramente mecánicas, de diverso tipo: 1) porque as grandes masas, antes pasivas, puxéronse en movemento, pero nun movemento caótico e desordenado, sen dirección, é dicir, sen unha precisa vontade colectiva; 2) porque as clases medias, que na guerra tiñan funcións de mando e de responsabilidade, foron suprimidas coa paz, quedando desocupadas, xusto despois de ter feito unha aprendizaxe de mando; 3) porque as forzas antagonistas resultaron incapaces de organizar ao seu proveito esta desorde de feito. O problema era reconstruír o aparato hexemónico destes elementos antes pasivos e apolíticos, e isto non

¹⁵ Artigo de Mussolini no que afirmaba a súa concepción extremadamente negativa do home.

podía suceder sen forza: pero esta forza non podía ser «legal», etc. Dado que en todo Estado o complexo das relacións sociais era diferente, diversos deben ser os métodos políticos de emprego da forza e a combinación das forzas legais e ilegais. Canto máis grande é a masa de apolíticos, máis grande ten que ser a contribución das forzas ilegais. Canto máis grandes son as forzas politicamente organizadas e educadas, máis é necesario «cubrir» o Estado legal, etc.

[Revolución pasiva]

Q. 4, 57, 504. *Vincenzo Cuoco*¹⁶ e a revolución pasiva. Vincenzo Cuoco chamou revolución pasiva á que tivo lugar en Italia como resposta ás guerras napoleónicas. O concepto de revolución pasiva parécese exacto non só para Italia senón tamén para os outros países que modernizaron o Estado a través dunha serie de reformas ou de guerras nacionais, sen pasar pola revolución política de tipo radical-xacobino. Ver como Cuoco desenvolve o concepto para a Italia.

Q. 15, 11, 1766-1769. *Maquiavelo*. O concepto de «revolución pasiva» no sentido de Vincenzo Cuoco, atribuída ao primeiro período do Rexurdimento italiano, pódese poñer en relación co concepto de «guerra de posición» en contra do concepto de guerra de manobra? Estes conceptos xurdiron despois da revolución Francesa; e daquela, o binomio Proudhon-Gioberti, pódese xustificar co pánico creado polo terror de 1793 como o sorelismo co pánico posterior ás masacres parisiñas do 1871? É dicir, existe unha identidade absoluta entre guerra de posición e revolución pasiva? Ou polo menos, existe ou pode concibirse un período histórico no que os dous conceptos se teñan que

¹⁶ Vincenzo Cuoco (1770-1823), historiador e político napolitano, que usou o concepto de «revolución pasiva» para designar o proceso italiano que deu lugar á República Napolitana de 1799, un proceso en que non houbo gran participación das masas, o que estimaba positivo a diferenza do ocorrido na Francia xacobina.

identificar ata o punto de que a guerra de posición se converta en guerra de manobra? É un xuízo «dinámico» que cómpre dar sobre «Restauracións» que sería unha «astucia da providencia» en sentido viquiano. Un dos problemas é o seguinte: na loita Cavour-Mazzini, na que Cavour é o expoñente da revolución pasiva-guerra de posición e Mazzini da iniciativa popular-guerra de manobra, acaso non son indispensables ámbalas dúas na mesma medida? Agora ben, é preciso ter en conta que mentres Cavour era sabedor do seu labor (cando menos, en certa medida) en canto entendía o labor de Mazzini, Mazzini non parece sabedor do seu labor nin do de Cavour. Se Mazzini tivese tal coñecemento, é dicir, se fose un político realista e non un apóstolo iluminado (daquela, se non fose Mazzini) o equilibrio resultante do confluír das dúas actividades tería sido diferente, máis favorable ao mazzinismo, xa que o Estado italiano se tería construído sobre bases menos atrasadas e máis modernas. E dado que en cada acontecemento histórico verifícanse case sempre situacións semellantes, cómpre ver se non se puido extraer de todo iso algún principio xeral de ciencia e de arte política. Ao concepto de revolución pasiva pódese aplicar (e pódese documentar no Rexurdimento italiano) o criterio interpretativo das modificacións moleculares que, en realidade, modifican progresivamente a composición precedente das forzas e, daquela, convértense en matriz de novas modificacións. Así no Rexurdimento italiano viuse como o paso ao cavourismo (despois do 1848) e aos novos elementos de Partido de Acción modificou progresivamente a composición das forzas moderadas, liquidando o neogüel-fismo por unha parte e, por outra, empobrecendo o movemento mazziniano (a este proceso tamén pertencen as oscilacións de Garibaldi, etc.). Este elemento é, polo tanto, a fase orixinaria daquel fenómeno que máis tarde se chamou «transformismo» e cuxa importancia non foi tida en conta ata agora como forma de desenvolvemento histórico.

Insistir no desenvolvemento do concepto de que mentres Cavour era sabedor do seu labor en canto era consciente crítica-

mente do labor de Mazzini, Mazzini, polo escaso ou nulo coñecemento do labor de Cavour, era en realidade pouco sabedor do seu propio labor e, xa que logo, os seus titubeos (por exemplo en Milán no período posterior ás cinco xornadas e noutras ocasións) e as súas iniciativas a destempo foron, daquela, elementos útiles soamente á política piemontesa. Esta é unha exemplificación do problema teórico sobre como tería que ser comprendida a dialéctica, presentado na *Miseria da Filosofía*: que cada membro da oposición dialéctica tivese que procurar ser todo por si mesmo e pór a disposición da loita todos os «recursos» políticos e morais, e que soamente así se tería dado unha recuperación real, non foi entendido nin por Proudhon nin por Mazzini. Dirase que non foi entendido tampouco por Gioberti e polos teóricos da revolución pasiva e da «revolución-restauración», pero a cuestión cambia: nestes, a «incomprensión» teórica era a expresión práctica das necesidades da «tese» a desenvolver por completo, ata o punto de chegar a incorporar unha parte da mesma antítese para non deixarse «superar»; é dicir, na oposición dialéctica só a tese en realidade desenvolve todas as súas posibilidades de loita ata atraer os presuntos representantes da antítese. Xustamente nisto consiste a revolución pasiva ou revolución-restauración. Certamente, neste punto, cómpre considerar a cuestión do paso da loita política da «guerra de manobra» á «guerra de posición», o que en Europa aconteceu despois do 1848 e que non foi comprendido por Mazzini e os mazzinianos, mentres que si o foi por algún outro; o mesmo que despois do 1871. A cuestión non era fácil de entender entón para homes como Mazzini porque as guerras militares aínda non deran o modelo e, de feito, as doutrinas militares desenvolvíanse no sentido da guerra de movemento. Cómpre ver, xa que logo, se en Pisacane, que foi o teórico militar do mazzinismo, hai acenos neste sentido. (Haberá que ver os escritos políticos do 48 feitos por estudosos da filosofía da praxe, aínda que parece que non se poida esperar moito neste sentido. Os acontecementos italianos, por exemplo, examináronse soa-

mente baixo a guía dos libros de Bolton King¹⁷, etc.). Cómpre, asemade, ver por que Pisacane foi o único que tentou dar ao Partido de Acción un contido non só formal senón substancial de antítese que supera as posicións tradicionais. Hai que dicir que para obter estes resultados históricos tería sido necesario perentoriamente a insurrección armada popular, como pensaba Mazzini ata a obsesión, é dicir, non de maneira realista senón como un misioneiro relixioso. A intervención popular, que non se deu na forma concentrada e simultánea da insurrección, non se deu tampouco na forma «difusa» e capilar da presión indirecta o que, pola contra, era posible e quizais tería sido a premisa indispensable da primeira forma. A forma concentrada ou simultánea era imposible polas técnicas militares do tempo, pero só en parte; é dicir, a imposibilidade existente no referido á forma concentrada e simultánea non foi precedida dunha preparación política ideolóxica de longo alento, predisposta organicamente para espertar as paixóns populares e facer posible a concentración e o estalido simultáneo.

Despois do 1848 soamente os moderados fixeron unha crítica dos métodos precedentes ao fracaso e, de feito, renovouse todo o movemento moderado, o neogüelfismo foi liquidado e novos homes ocuparon os primeiros postos de dirección. Pola contra, non foi feita ningunha autocrítica por parte do mazzinismo, nin sequera autocrítica construtiva, no sentido que moitos elementos abandonaron a Mazzini e formaron a ala esquerdista do partido piemontés; a única tentativa «ortodoxa», desde o interior, foron os ensaios de Pisacane que, emporiso, non se consideraron endexa-mais plataforma para unha nova política orgánica, a pesar de que o propio Mazzini recoñeceu que Pisacane tiña unha «concepción estratéxica» da revolución nacional italiana.

¹⁷ Historiador inglés (1860-1937) especializado na Italia do XIX e primeiro terzo do XX.

Q. 19, 24, 2010-2012. *O problema da dirección política na formación e no desenvolvemento da nación e do Estado moderno en Italia*¹⁸. Todo o problema da conexión entre as diferentes correntes políticas do Rexurdimento, é dicir, das súas relacións recíprocas e das súas relacións cos grupos sociais homoxéneos ou subordinados existentes nas diferentes seccións (ou sectores) históricas do territorio nacional, redúcese a un feito fundamental: os moderados representaban a un grupo social relativamente homoxéneo, polo cal a súa dirección sufriu oscilacións relativamente limitadas (e en todo caso, segundo unha liña de desenvolvemento organicamente progresivo), namentres o así chamado Partido de Acción non se apoiaba especificamente en ningunha clase histórica e as oscilacións sufridas polos seus órganos dirixentes compoñíanse, en última análise, segundo os intereses dos moderados. De maneira que historicamente o Partido de Acción foi guiado polos moderados. A afirmación atribuída a Vittorio Emanuele de «ter no peto» o Partido de Acción —ou algo polo estilo— é exacta na práctica e non só polos contactos persoais entre o Rei e Garibaldi, senón porque, de feito, o Partido de Acción foi dirixido «indirectamente» por Cavour e polo Rei¹⁹. O criterio metodolóxico sobre o que cómpre fundamentar o propio exame é o seguinte: a supremacía dun grupo social maniféstase de dous modos, como «dominio» e como «dirección intelectual e moral». Un grupo social é dominante dos grupos adversarios aos que tende a «liquidar» ou someter, incluso coa forza armada, e é dirixente dos grupos afíns e aliados. Un grupo social pode e debe ser dirixente inclusive antes de conquistar o poder governativo (esta é unha das condicións principais para a precisa conquista do poder); despois, cando exercita o poder e incluso se o ten

¹⁸ Ver aquí Q. 15, 11, en p. 173.

¹⁹ Os dous partidos claves no proceso de construción nacional na Italia da segunda metade do dezanove foron o Partido Moderado e o Partido de Acción. O primeiro, de liña máis conservadora, entre cuxos dirixentes destacaron C. Balbo, M. D'Azeglio e, particularmente, C. Cavour. E o segundo, o dos republicanos, nos que destacaron o seu fundador, Mazzini, e outros como Garibaldi, Pisacane e Cattaneo.

fortemente amarrado, convértese en dominante, pero ten que continuar sendo tamén «dirixente». Os moderados continuaron dirixindo o Partido de Acción tamén despois do 1870 e do 1876, e o así chamado «transformismo»²⁰ non foi senón a expresión parlamentaria desta acción hexemónica intelectual, moral e política. Pódese asemade dicir que toda a vida estatal italiana, a partir do 1848, vén caracterizada polo transformismo; é dicir, pola elaboración dunha clase dirixente cada vez máis ampla nos cadros fixados polos moderados despois do 1848 e pola caída das utopías neogüelfas e federalistas²¹, coa absorción gradual e continuada, obtida con métodos diferentes na súa eficacia, dos elementos activos xurdidos dos grupos aliados e tamén daqueles adversarios e que parecían inimigos irreconciliables. Neste sentido, a dirección política converteuse nun aspecto da función de dominio, porque a absorción das elites dos grupos inimigos leva á decapitación destes e ao seu aniquilamento durante un período a miúdo moi longo. Pola política dos moderados vese claramente que pode e ten que haber unha actividade hexemónica antes de chegar ao poder e que non é necesario contar soamente coa forza material que dá o poder para exercer unha dirección eficaz. Xustamente, a brillante solución destes problemas fixo posible o Rexurdimento nas formas e nos límites nos que se efectuou, sen «Terror», como unha «revolución sen revolución»; ou sexa, como unha «revolución pasiva»²², para empregar unha expresión de Cuoco nun sentido un pouco diferente do que Cuoco quere dicir.

En que formas e con que medios conseguiron os moderados establecer o aparato (o mecanismo) da súa hexemonía intelec-

²⁰ O uso do termo «transformismo» na época referíase á aproximación de conservadores e progresistas, de moderados e republicanos, co paso particularmente dos últimos cara a posicións e asunción de cargos propios dos primeiros.

²¹ A corrente chamada «neogüelfa» representada por un catolicismo liberal, defendía unha federación, pero encabezada polo Papa, de aí o de «neogüelfos»; e ela pertenceron Gioberti e Manzoni. Distintas formas de federalismo foron nalgún momento defendidas por xentes diversas, como D'Azeglio, Cattaneo ou Ferrari.

²² Ver aquí pp. 173 e ss.

tual, moral e política? En formas e con medios que podemos chamar «liberais»; é dicir, a través da iniciativa individual, «molecular», «privada» (e daquela, non por un programa de partido elaborado e construído segundo un deseño anterior á acción práctica e organizativa). Polo demais, iso era «normal» de termos en conta a estrutura e a función dos grupos sociais representados polos moderados, dos cales os moderados eran a clase dirixente, os intelectuais en sentido orgánico. Para o Partido de Acción o problema presentábase de maneira diferente e terían que terse empregado diferentes sistemas organizativos. Os moderados eran intelectuais xa «experimentados» pola organicidade das súas relacións cos grupos sociais dos que eran a expresión (para toda unha serie deles realizábase a identificación de representado e representante; polo tanto os moderados eran unha vangarda real e orgánica das clases altas, dado que eles mesmos pertencían economicamente ás clases altas: eran, ademais de intelectuais e organizadores políticos, donos de empresas, grandes agricultores ou administradores de predios, empresarios, comerciais ou industriais, etc.) Debido a esta experiencia ou concentración orgánica, os moderados exercían unha potente atracción de maneira «espontánea» sobre toda a masa de calquera tipo de intelectuais da península, dun modo «difuso» ou «molecular», polas necesidades, aínda que satisfeitas de maneira básica, da instrución e da administración. Revélase aquí a consistencia metodolóxica dun criterio de investigación histórico-política: non existe unha clase independente de intelectuais, senón que todo grupo social ten a súa propia clase de intelectuais ou tende a formala. Pero os intelectuais da clase historicamente (e pragmaticamente) progresista, nas condicións presentes, exercen tal poder de atracción que rematan, en última análise, subordinándose aos intelectuais dos outros grupos sociais e, polo tanto, creando un sistema de solidariedade entre todos os intelectuais con vínculos de orde psicolóxica (vaidade, etc.) e, a miúdo, de casta (técnico-xurídicas, corporativas, etc.).

Este feito verifícase «espontaneamente» nos períodos históricos nos que un determinado grupo social é realmente progresista; é dicir, cando fai avanzar realmente toda a sociedade, satisfacendo non só as súas esixencias existenciais senón tamén ampliando de seguido os propios cadros pola continua toma de poder de novas esferas de actividade económico-productiva. Unha vez que o grupo social dominante teña esgotado a súa función, o bloque ideolóxico tende a desintegrarse e, daquela, a «espontaneidade» pode ser substituída pola «constrición» dun xeito cada vez menos oculto e indirecto, ata as medidas verdadeiras e propias da policía e dos golpes de Estado [...].

[Cesarismo, vontade nacional-popular, o moderno príncipe]

Q. 13, 27, 1619-1622 *O Cesarismo*. César, Napoleón I, Napoleón III, Cromwell, etc. Compilar un catálogo dos eventos históricos que teñen culminado nunha gran personalidade «heroica». Pódese dicir que o cesarismo expresa unha situación en que as forzas en loita se equilibran de modo catastrófico, é dicir, se equilibran de modo que a continuación da loita non pode concluír máis que coa destrución recíproca. Cando a forza progresiva A loita coa forza regresiva B, pode suceder que non só A venza a B ou que B venza a A; pode suceder tamén que non venza nin A nin B, senón que se esvaezan reciprocamente e unha terceira forza C interveña do externo sometendo o que queda de A e de B. En Italia, despois da morte do Magnífico, sucedeu precisamente isto; como tiña sucedido no mundo antigo coas invasións bárbaras.

Pero o Cesarismo, expresa sempre a solución «arbitral», confiada nunha gran personalidade, nunha situación histórico-política caracterizada por un equilibrio de forzas de perspectiva catastrófica; non ten sempre o mesmo significado histórico. Pode haber un Cesarismo progresivo e un regresivo; e o significado exacto de todas as formas de Cesarismo, nunha última

análise, pode ser reconstruído pola historia concreta e non por un esquema sociolóxico. O Cesarismo é progresivo cando a súa intervención axuda á forza progresiva a triunfar, aínda que sexa con certos compromisos e temperamentos limitativos da vitoria; é regresivo cando a súa intervención axuda a triunfar á forza regresiva e tamén, neste caso, con certos compromisos e limitacións que, con todo, teñen un valor, unha capacidade e un significado diversos que non no caso precedente. César e Napoleón I son exemplos de Cesarismo progresivo. Trátase de ver se na dialéctica «revolución-restauración» é o elemento revolución ou o elemento restauración o que prevalece, porque é certo que no movemento histórico non se volve endexamais cara atrás e non existen restauracións *in toto*. Polo resto, o Cesarismo é unha forma polémica-ideolóxica e non un canon de interpretación histórica. Pódese ter unha solución cesarista incluso sen un César, sen unha gran personalidade «histórica» e representativa. O sistema parlamentario deu incluso un mecanismo para tales solucións de compromiso. Os gobernos «laboristas» de Mac Donald eran solucións de tal tipo nun certo grao, pero o grao de Cesarismo intensificouse cando se formou o goberno con Mac Donald presidente e a maioría conservadora. Así en Italia, dende o mes de outono de 1922 ata a separación dos populares e despois gradualmente ata o 3 de xaneiro de 1925, e aínda máis ata o 8 de novembro de 1926, houbo un movemento político-social en que diversas gradacións de Cesarismo sucedéronse ata unha forma máis pura e permanente, aínda que non inmóbil e estática. Todo goberno de coalición é un grao inicial de Cesarismo, que pode e non pode desenvolverse ata os graos máis significativos (naturalmente a opinión vulgar é, pola contra, que os gobernos de coalición son o máis «sólido baluarte» contra o Cesarismo).

No mundo moderno, coas súas grandes coalicións de carácter económico-sindical e político de partido, o mecanismo do fenómeno cesarista é moi diferente do que houbo ata Napoleón III. No período ata Napoleón III, as forzas militares regulares ou

de liña eran un elemento decisivo para a chegada do Cesarismo, que se verificaba con golpes de Estado ben precisos, con accións militares, etc. No mundo moderno, as forzas sindicais e políticas, cos medios financeiros incalculables dos que poden dispoñer pequenos grupos de cidadáns, complican o problema. Os funcionarios dos partidos e dos sindicatos económicos poden ser corrompidos ou estar aterrorizados, sen necesidade de acción militar de grande estilo, tipo César ou 18 brumario. Reprodúcese neste cambio a mesma situación examinada a propósito pola fórmula xacobina-corentesca da chamada «revolución permanente». A técnica política moderna cambiou totalmente despois do 1848, despois da expansión do parlamentarismo, do réxime asociativo sindical e de partido, do formarse de bastas burocracias estatais e «privadas» (político-privadas, de partidos e sindicalismo) e das transformacións sucedidas na organización da policía en sentido amplo; é dicir, non só do servizo estatal destinado á represión da delincuencia, senón do conxunto das forzas organizadas polo Estado e polos particulares para tutelar o dominio político e económico das clases dirixentes. Neste sentido, enteiros partidos «políticos» e outras organizacións económicas, ou doutro tipo, teñen que ser considerados organismos de policía política, de carácter investigador e preventivo.

O esquema xenérico das forzas A e B en loita coa perspectiva catastrófica, é dicir, coa perspectiva de que non venza nin A nin B na loita por constituír —ou reconstruír un equilibrio orgánico, do que nace, ou pode nacer, o Cesarismo—, é precisamente unha hipótese xenérica, un esquema sociolóxico (cómodo para a arte política). A hipótese pódese converter sempre en máis concreta, pode ser levada a un grao sempre maior de aproximación á realidade histórica concreta e isto pode obterse precisando algúns elementos fundamentais. Dese modo, falando de A e de B, díxose só que son unha forza xenericamente progresiva e unha forza xenericamente regresiva; trátase de obter así maiores aproximacións. No caso de César e de Napoleón I pódese dicir que

A e B, aínda sendo distintas e contrarias, non eran tales como para non poder chegar «en absoluto» a unha fusión e asimilación recíproca despois dun proceso molecular, o que sucede en efecto, polo menos nunha certa medida (suficiente non obstante aos fins históricos-políticos do cese da loita orgánica fundamental e, polo tanto da superación da fase catastrófica). Este é un elemento de maior aproximación. Outro elemento é o seguinte: a fase catastrófica pode emerxer por unha deficiencia política «momentánea» da forza dominante e tradicional e non xa por unha deficiencia orgánica necesariamente insuperable. Isto verificouse no caso de Napoleón III. A forza dominante en Francia, do 1815 ao 1848, partírase politicamente (partidista) en catro fraccións: a xurista, a orleanista, a bonapartista e a xacobino-republicana. As loitas internas de facción eran tales como para facer posible o avance da forza antagonista B (progresista) en forma «precoz»; incluso a forma social existente non tiña aínda acadado as súas posibilidades de desenvolvemento como a historia sucesiva demostrou totalmente. Napoleón III representou (ao seu modo, segundo a estatura do home, que non era grande) estas posibilidades latentes e inmanentes: o seu Cesarismo, xa que logo, ten unha cor particular. É obviamente progresivo aínda que non como o de César e o de Napoleón I. O Cesarismo de César e de Napoleón I foi, por así dicilo, de carácter cuantitativo-cualitativo; ten representado a fase histórica do paso dun tipo de Estado a outro tipo, un paso no que as innovacións foron tantas e tales como para representar un completo cambio. O Cesarismo de Napoleón III foi soamente e limitadamente cuantitativo, non foi o paso dun tipo de Estado a outro tipo, senón só «evolución» do mesmo tipo, segundo unha liña ininterrompida.

No mundo moderno os fenómenos de Cesarismo son totalmente diversos, sexa dos de tipo progresivo, César-Napoleón I, como dos de tipo Napoleón III, se ben se aproximen a este último. No mundo moderno o equilibrio de perspectivas catastróficas non se verifica entre forzas que, nunha última análise, poderían

fundirse e unificarse —sexa tamén despois dun proceso fatigoso e sanguinario—, senón entre forzas cuxo contraste é insandable historicamente; todo o contrario, profúndanse especialmente coa chegada de formas cesáreas. Aínda máis, o Cesarismo ten tamén, no mundo moderno, unha certa marxe, máis ou menos grande, segundo os países e o seu peso relativo na estrutura mundial, porque unha forma social ten «sempre» posibilidades marxinais de posterior desenvolvemento e disposición organizativa; especialmente pode contar sobre a debilidade relativa da forza progresiva antagonista, pola natureza e o modo de vida peculiar dela, debilidade que hai que manter: por iso se dixo que o Cesarismo moderno é máis policial que militar.

Q. 13, 1, 1555-1561. O carácter fundamental do *Príncipe* é o de non ser un tratado sistemático senón un libro «vivente», no que a ideoloxía política e a ciencia política fúndense na forma dramática do «mito». Entre a utopía e o tratado escolástico, as formas nas que se configuraba a ciencia política ata Maquiavelo, deron á súa concepción unha forma fantástica e artística pola que o elemento doutrinal e tradicional se personifica nun líder, que representa plasticamente e «antropomorficamente» o símbolo da «vontade colectiva». O proceso de formación dunha determinada vontade colectiva, para un determinado fin político, represéntase non a través de disquisicións e clasificacións pedantescas dos principios e criterios dun método de acción, senón como calidades, tratos característicos, deberes, necesidades dunha concreta persoa; o que obriga a operar a fantasía artística de quen se quere convencer e dá unha forma máis concreta ás paixóns políticas. (Haberá que buscar nos escritores políticos precedentes a Maquiavelo se existen escrituras configuradas como o *Príncipe*. Tamén a conclusión do *Príncipe* está ligada a este carácter «mítico» do libro: despois de ter representado o líder ideal, Maquiavelo, nunha pasaxe de grande eficacia artística, invoca o líder real que historicamente o personifica. Esta

invocación apaixonada reflíctese sobre todo no libro, conferíndolle, xustamente, o carácter dramático. Nos *Prolegómenos* de L. Russo²³, Maquiavelo foi chamado o artista da política e atópase tamén unha vez a expresión «mito», pero non precisamente no senso indicado).

O *Príncipe* de Maquiavelo podería ser estudado como unha exemplificación histórica do «mito» soreliano, é dicir, dunha ideoloxía política que se presenta, non como fría utopía nin como doutrinario raciocinio, senón como unha obra de fantasía concreta que opera sobre un pobo disperso e pulverizado para suscitar e organizar a vontade colectiva. O carácter utópico do *Príncipe* está no feito de que o «príncipe» non existía na realidade histórica, non se presentaba ao pobo italiano con caracteres de proximidade obxectiva, senón que era unha pura abstracción doutrinaria, o símbolo do *xefe*, do *líder* ideal; pero os elementos pasionais míticos, contidos no enteiro volume con movemento dramático de gran efecto, resúmense e trócanse vivos na conclusión, na invocación dun príncipe «realmente existente». No volume enteiro, Maquiavelo trata de como debe ser o Príncipe para conducir un pobo á fundación do novo Estado e o tratamento está conducido con distanciamento científico; en conclusión, Maquiavelo mesmo faise pobo, confúndese co pobo, pero non cun pobo «xenericamente» entendido senón co pobo que Maquiavelo convenceu co seu tratamento precedente, do que el pasa a ser e séntese conciencia e expresión, séntese identificado: parece que todo o traballo «lórico» non sexa máis que unha autorreflexión do pobo, un razoamento interno, que se fai na conciencia popular e que ten a súa conclusión nun berro apaixonado, inmediato. A paixón, de ser un razoamento sobre si mesma, convértese en «afecto», febre, fanatismo de acción. Precisamente por iso o epílogo do *Príncipe* non é calquera cousa de extrínseco, un «apegaño» externo ou retórico, senón que ten que ser explicado como

²³ Luigi Russo, *Prolegomeni a Machiavelli*, 1931.

elemento necesario da obra ou, mellor dito, como o elemento que reverbera a súa verdadeira luz sobre toda a obra e convértea nun «manifesto político».

Pódese estudar como Sorel, da concepción da ideoloxía-mito non teña chegado á comprensión do partido político, senón que se detivo na concepción do sindicato profesional. É verdade que para Sorel o «mito» non atopaba a súa expresión maior no sindicato como organización de vontade colectiva, senón na acción práctica do sindicato e nunha vontade colectiva xa operante, acción práctica, cuxa realización masiva tería que ter sido a folga xeral; é dicir, unha «actividade pasiva», por así dicilo, de carácter negativo e preliminar (o carácter positivo vén dado só polo acordo acadado nas vontades asociadas), dunha actividade que non prevé unha fase propia «activa e construtiva». En Sorel, polo tanto, combatíanse dúas necesidades: a do mito e a da crítica do mito, en canto «cada plano preestablecido é utópico e reaccionario». A solución estaba abandonada ao impulso do irracional, do «arbitrario» (no senso bergsonianiano do «impulso vital»); ou sexa, da «espontaneidade». (Habería que notar aquí unha contradición implícita no modo co que Croce presenta o seu problema de historia e antihistoria con outros modos de pensar de Croce: a súa aversión aos «partidos políticos» e o seu modo de poñer a cuestión da «previsibilidade» dos feitos sociais —Cfr., *Conversacións críticas*, Serie anterior, pp. 150-52, recensión do libro de Ludovico Limentani, *A previsión dos feitos sociais*, Turín, Bocca, 1907—, se os feitos sociais son imprevisibles e o mesmo concepto de previsión é un puro son, o irracional non pode deixar de dominar e cada organización de homes é antihistórica, é un «prexuízo». Non queda máis que resolver vez por vez, e con criterios inmediatos, cada un dos problemas prácticos postos polo desenvolvemento histórico —Cfr., o artigo de Croce, *O partido como xuízo e como prexuízo* en «Cultura e Vita morale»— e o oportunismo é só a liña política posible). Agora ben, pode un mito ser «non construtivo»; pode imaxinarse, na orde de intui-

cións de Sorel, que sexa produtivo de efectividade un instrumento que deixa a vontade colectiva na súa fase primitiva e elemental do seu mero formarse, por distinción (por «escisión»), incluso con violencia, é dicir, destruindo as relacións morais e xuristas existentes? E esta vontade colectiva, así formada de maneira tan elemental, non deixará de existir de golpe, espallándose nunha infinidade de vontades singulares que, pola fase positiva, seguen direccións diversas e contrastantes? Alén da cuestión de que non pode existir destrución, negación, sen unha implícita construción, afirmación, e non en sentido «metafísico» senón practicamente, é dicir, politicamente, como programa de partido. Neste caso vese que, detrás da espontaneidade, suponse un puro mecanismo; detrás da liberdade (arbitrio-pulo vital) un máximo de determinismo; detrás do idealismo, un materialismo absoluto.

O príncipe moderno, o mito-príncipe non pode ser unha persoa real, un individuo concreto; pode ser soamente un organismo, un elemento de sociedade complexo no que xa se teña iniciado o concretarse dunha vontade colectiva recoñecida e fincada parcialmente na acción. Este organismo xa vén dado polo desenvolvemento histórico e é o partido político a primeira célula na que se resumen os xermes da vontade colectiva que tenden a converterse en universais e totais. No mundo moderno só unha acción histórico-política inmediata e inminente, caracterizada pola necesidade dun procedemento rápido e fulminante, pode encarnarse miticamente nun individuo concreto: a rapidez non pode considerarse necesaria máis que por mor dun perigo inminente grande, gran perigo que, precisamente, crea rapidamente o encandecer das paixóns e do fanatismo, aniquilando o senso crítico e a mordacidade irónica que poden destruír o carácter «carismático» do líder (é dicir o que sucedeu na aventura de Boulanger²⁴). Pero unha acción inmediata de tal xénero, pola súa mesma natureza, non pode ser de vasto alento e de carácter

²⁴ Ver nota 48.

orgánico: será case sempre do tipo restauración e reorganización e non do tipo propio para a fundación de novos Estados e novas estruturas nacionais e sociais (como era o caso do *Príncipe* de Maquiavelo, no que o aspecto de restauración era soamente un elemento retórico, é dicir, ligado ao concepto literario da Italia descendente de Roma e que tiña que restaurar a orde e a potencia de Roma): será de tipo «defensivo» e non creativo orixinal, na que de feito se supoña que unha vontade colectiva, xa existente, estea xa esgotada, dispersa, teña sufrido un colapso perigoso e ameazante aínda que non decisivo e catastrófico e que, daquela, sexa necesario reconcentrala e robustecela; e non xa que haxa que crear unha vontade colectiva *ex novo*, orixinalmente e para enderezar cara metas concretas e racionais, senón unha concreción e racionalidade que aínda non estean verificadas e criticadas por unha experiencia histórica efectiva e universalmente coñecida.

O carácter «abstracto» da concepción soreliana do «mito» procede da aversión (que asume a forma pasional dunha repugnancia ética) polos xacobinos que, certamente, foron unha «encarnación categórica» do *Príncipe* de Maquiavelo. O moderno *Príncipe* debe ter unha parte dedicada ao *xacobinismo* (no significado integral que esta noción tivo historicamente e debe ter conceptualmente), como exemplificación de como se teña formada en concreto e como teña operado unha vontade colectiva que cando menos, nalgúns aspectos, foi creación *ex novo*, orixinal. E cómpre que sexa definida a vontade colectiva e a vontade política en xeral no senso moderno, a vontade como conciencia traballadora da necesidade histórica, como protagonista dun real e efectivo drama histórico.

Unha das primeiras partes terá que ser, en efecto, dedicada á «vontade colectiva», presentando así a cuestión: cando se pode dicir que existen as condicións para que poida suscitarse e desenvolverse unha vontade colectiva nacional-popular? Daquela, unha análise histórica (económica) da estrutura social do país e unha representación «dramática» dos intentos feitos a través

dos séculos para suscitar esta vontade e as razóns dos sucesivos fallos. Por que en Italia non se tivo a monarquía absoluta no tempo de Maquiavelo? Hai que retroceder ata o Imperio Romano (a cuestión da lingua, dos intelectuais, etc.), comprender a función dos concellos medievais, o significado do Catolicismo etc. É necesario, en definitiva, facer un esbozo de toda a historia italiana, sintético pero exacto.

A razón dos sucesivos fracasos nos intentos de crear unha vontade colectiva nacional-popular ten que buscarse na existencia de determinados grupos sociais que se forman pola disolución da burguesía dos concellos medievais, no particular carácter doutros grupos que reflicten a función internacional de Italia como sede da Igrexa e depositaria do Sacro Imperio Romano, etc. Esta función e a posición conseguinte determinan unha situación interna que se pode chamar «económico-corporativa», é dicir, politicamente, a peor das formas de sociedades feudais, a forma menos progresiva e máis estancada. Faltou sempre, e non podía constituírse, unha forma xacobina eficiente, precisamente a forza que nas outras nacións suscitou e organizou a vontade colectiva nacional-popular e que fundou os Estados modernos. Existen, finalmente, as condicións para esta vontade, ou sexa, cal é a relación actual entre estas condicións e as forzas opostas? Tradicionalmente as forzas opostas teñen sido a aristocracia rural e máis xeralmente a propiedade agrícola no seu conxunto, co seu trazo italiano característico que a fai unha especial «burguesía rural», herdeira do parasitismo, deixada aos tempos modernos polo derrubamento como clase da burguesía comunal (as cen cidades, as cidades do silencio²⁵). As condicións positivas hai que buscalas na existencia de grupos sociais urbanos, convenientemente desenvolvidos no campo da produción industrial e que teñan acadado un determinado nivel de cultura histórico-

²⁵ Gabriele D'Annunzio titulaba así (*Cidades do silencio*) un conxunto de poemas pertencentes ao libro *Electra*, referíndose a cidades que como Orvieto ou Perugia non gozaban xa do rango que noutro tempo tiñan.

política. Toda formación de vontade colectiva nacional popular é imposible se as grandes masas de campesiños cultivadores non irrompen *simultaneamente* na vida política. Isto pretendía Maquiavelo a través da reforma da milicia, isto fixeron os xacobinos na Revolución francesa; nesta comprensión débese identificar un xacobinismo precoz de Maquiavelo, o xerme (máis ou menos fecundo) da súa concepción da revolución nacional. Toda a historia, desde o 1815 en diante, mostra o esforzo das clases tradicionais para impedir a formación dunha vontade colectiva deste xénero, para manter o poder «económico-corporativo» nun sistema internacional de equilibrio pasivo.

Unha parte importante do moderno Príncipe terá que ser dedicada á cuestión dunha reforma intelectual e moral, é dicir, á cuestión relixiosa ou dunha concepción do mundo. Tamén neste campo atopamos na tradición ausencia de xacobinismo e medo do xacobinismo (a última expresión filosófica de tal pavor é a actitude maltusiana de B. Croce cara á relixión). O moderno Príncipe ten e non pode deixar de ser promotor e organizador dunha reforma intelectual e moral, o que significa, daquela, crear o terreo para un ulterior desenvolvemento da vontade colectiva nacional-popular cara o cumprimento dunha forma superior e total de civilidade moderna.

Estes dous puntos fundamentais —formación dunha vontade colectiva nacional-popular da que o moderno Príncipe é ao mesmo tempo o organizador e a expresión activa e operante, e reforma intelectual e moral— terían que constituír a estrutura do traballo. Os puntos concretos do programa teñen que ser incorporados na primeira parte, é dicir, terían que «dramaticamente» proceder do discurso, non ser unha fría e pedantesca exposición de raciocinios.

Pode haber reforma cultural, é dicir, elevación civil dos estratos deprimidos da sociedade, sen unha reforma precedente económica e un cambio na posición social e no mundo económico? Daquela, unha reforma intelectual e moral non pode deixar de

estar ligada a un programa de reforma económica; pola contra, máis ben o programa de reforma económica é precisamente o modo concreto co que se presenta toda reforma intelectual e moral. O moderno Príncipe, desenvolvéndose, descompón todo o sistema de relacións intelectuais e morais en canto o seu desenvolvemento significa precisamente que cada acto é concibido como útil e danoso, como virtuoso ou perverso, só en canto ten como punto de referencia o moderno Príncipe, mesmo se serve para incrementar o seu poder ou para contrastalo. O Príncipe nas consciencias toma o posto da divindade ou do imperativo categórico, convértese na base dun laicismo moderno e dunha completa laicización de toda a vida e de todas as relacións de costume.

[Guerra de movemento/guerra de posición, hexemonía]

Q. 13, 7, 1565-1567. Cuestión do «home colectivo» ou do «conformismo social». Labor educativo e formativo do Estado que sempre ten como finalidade crear novos e máis elevados tipos de civilización, de adecuar a «civilización» e a moralidade das vastas masas populares ás necesidades do continuo desenvolvemento do aparato económico de produción e, daquela, elaborar, inclusive fisicamente, os novos tipos de humanidade. Pero, como conseguirá o simple individuo incorporarse ao home colectivo e como sucederá a presión educativa sobre os individuos para obter o consenso e a colaboración, facendo que chegue a ser «liberdade» a necesidade e a coerción? Cuestión do «dereito» cuxo concepto terá que ser amplo, comprendendo tamén aquelas actividades que hoxe se atopan baixo a fórmula do «indiferente xurídico» e que son do dominio da sociedade civil, que obra sen «sancións» e sen «obrigacións» taxativas, pero que non exercita do mesmo xeito unha presión colectiva e obtén resultados obxectivos de elaboración nos costumes, nos modos de pensar e de traballar, na moralidade, etc.

Concepto político da así chamada «revolución permanente»²⁶ xurdido antes do 1848 como expresión cientificamente elaborada das experiencias xacobinas do 1789 no Termidor. A fórmula é a propia dun período histórico no que aínda non existían os grandes partidos políticos de masa e os grandes sindicatos económicos e nos que a sociedade estaba aínda, por dicilo dalgún modo, nun estado de fluidez baixo moitos aspectos: maior retraso no campo e monopolio case completo da eficiencia político-estatal en poucas cidades ou máis ben nunha soa (París para Francia), aparato estatal relativamente pouco desenvolvido e maior autonomía das sociedades civís na actividade estatal, determinado sistema das forzas militares e do armamento nacional, maior autonomía das economías nacionais nas relacións económicas do mercado mundial, etc. No período posterior ao 1870, coa expansión colonial europea, mudan todos estes elementos, as relacións organizativas internas e internacionais do Estado²⁷ fanse cada vez máis complexas e compactas, e a fórmula do corenta e oito da «revolución permanente» vén elaborada e superada na ciencia política coa fórmula «hexemonía civil». Acontece na arte política o que acontece na arte militar: a guerra de movemento faise cada vez máis guerra de posición; e pódese dicir que un Estado vence unha guerra cando a prepara minuciosamente e tecnicamente en tempos de paz. A compacta estrutura das sociedades modernas, ben como organización estatal ou como complexo das asociacións na vida civil, constitúen para a arte política o mesmo que as «trincheiras» ou as fortificacións permanentes da fronte na

²⁶ O concepto de «revolución permanente» remite orixinarmente a Marx, á súa estratexia de superar a revolución burguesa converténdoa, sen solución de continuidade, nunha revolución proletaria. Así o expresaba na súa apelación de 1850 á Liga Comunista, ver: Marx, Engels, *O.E.*, Moscú, Progreso, 1973, t. I, pp. pp. 179-189, particularmente pp. 182-183. Ver nesta edición nota 33.

²⁷ Marx n'*O dezaoito Brumario de Luis Bonaparte* e n'*A guerra civil en Francia* —como subliñaría o Lenin d'*O Estado e a revolución*— recollía esta evolución estatalista á que se refire Gramsci. Ver P. Anderson, *Las antinomias...* op. cit, p. 27.

guerra de posición: fan soamente «parcial» o elemento de movemento que antes era «toda» a guerra...

A cuestión preséntase nos estados modernos, non nos países atrasados ou nas colonias, onde resisten aínda as formas antigas que foron superadas e que son anacrónicas noutros lados. Tamén a cuestión do valor das «ideoloxías» (como se pode ver na polémica Malagodi-Croce) —coas observacións de Croce sobre o «mito» soreliano, que se poden reverter contra a «paixón»— ten que ser estudada nun tratado de ciencia política.

[**Forza e consenso, política e arte militar**]

Q. 13, 14, 1576. Outro punto que cómpre fixar e desenvolver é o da «dobre perspectiva» na acción política e na vida do estado. Hai varios graos nos que se pode presentar esta perspectiva, desde os máis elementais aos máis complexos, pero pódense reducir teoricamente a dous graos fundamentais que se corresponden coa dobre natureza do Centauro maquiavélico²⁸: a ferina e a humana, a da forza e o consenso, a da autoridade e a hexemonía, a da violencia e o civismo, a do momento individual e o universal (a da Igrexa e o Estado), a da axitación e a propaganda, a da táctica e a estratexia, etc. Algúns teñen reducido a teoría da «dobre perspectiva» a algo mesquiño e banal; é dicir, a nada máis que dúas formas de «inmediación» que se suceden mecanicamente no tempo, con maior ou menor «proximidade». Con todo, pode suceder que canto máis sexa a primeira «perspectiva» «inmediatísima», elementalísima, tanto máis a segunda debe ser «distante» (non no tempo senón como relación dialéctica), complexa, elevada; é dicir, pode suceder como na vida humana, que canto máis se vexa un individuo obrigado a defender a propia existencia física inmediata, tanto máis sostén e se expón desde o punto de vista de todos os complexos e máis elevados valores da civilización e da humanidade.

²⁸ N. Maquiavelo, *O príncipe*, cap. xviii.

Q. 1, 133, 120-122. *Arte militar e arte política*. Máis sobre os *arditi*²⁹. As relacións que existiron no 17-18 entre as formacións dos *arditi* e o exército no seu conxunto poden levar e, de feito, xa levaron os dirixentes políticos a erróneas formulacións dos plans de loita. Esquécese: 1) que os *arditi* son simples formacións tácticas e presupoñen, en efecto, un exército pouco eficiente aínda que non completamente inerte porque, se ben a disciplina e o espírito militar abrandáronse ata aconsellar unha nova disposición táctica, aínda existen nunha certa medida, á que precisamente lle corresponde a nova formación táctica; doutro modo se tería dado, sen dúbida, a derrota e a fuga; 2) que non é necesario considerar o *arditismo* como un signo da combatividade xeral da masa militar senón, ao contrario, como un signo da súa pasividade e da súa relativa desmoralización.

Sexa todo isto dito mantendo implícito o criterio xeral de que as comparacións entre a arte militar e a política téñense que establecer sempre *cum grano salis*; é dicir, só como estímulos do pensamento e como termos simplificadores *ad absurdum*. En efecto, na milicia política falta a implacable sanción penal para quen se equivoca ou non obedece exactamente, falta o tribunal militar, ademais do feito de que o aliñamento político non é, nin sequera de lonxe, comparable ao aliñamento militar. Na loita política, alén da guerra de movemento e da guerra de asedio ou de posición³⁰, danse outras formas. O verdadeiro *arditismo*, ou sexa, o *arditismo* moderno, é característico da guerra de posición tal como se revelou no 14-18. Tamén, nun certo senso, a guerra de movemento e a guerra de asedio dos períodos precedentes tiñan os seus *arditi*: a cabalería lixeira e pesada, a infantería, as

²⁹ Ver nota 2, p. 130 nesta edición. É importante para comprender a significación deste parágrafo ter en conta que en xuño de 1921 créanse os chamados «Arditi del popolo», asociacións obreiras de defensa do proletariado fronte aos violentos ataques dos escuadróns militares fascistas. O grupo de L'ON apoiara decididamente esta iniciativa. Ver A. Gramsci, «Gli "Arditi del popolo"» L'ON, 15 de xullo de 1921 (en *2000 pagine...* op. cit., pp. 596-598).

³⁰ Sobre estes dous conceptos ver aquí Q. 13, 7, pp 191-193.

armas lixeiras en xeral tiñan en parte unha función de *arditi*; de tal xeito que na arte de organizar as patrullas contíñase o xerme do *arditismo* moderno. Este xerme estaba máis presente na guerra de asedio que na guerra de movemento: servizo de patrullas máis amplas e especialmente a arte de organizar saídas improvisadas e asaltos imprevistos con elementos elixidos.

Outro elemento que hai que ter en conta é que na loita política non é preciso imitar os métodos da loita das clases dominantes sen caer en fáciles emboscadas. Nas loitas actuais este fenómeno verifícase a miúdo: unha organización estatal debilitada é como un exército enfraquecido. Entran en campo os *arditi*, ou sexa, as organizacións armadas privadas que teñen dúas funcións: usar a ilegalidade, mentres o Estado parece permanecer na legalidade, como medio de reorganizar o Estado mesmo. Crer que á actividade privada ilegal se poida contrapor outra actividade semellante, é dicir, crer que se poida combater o *arditismo* co *arditismo*, é unha necidade: quere dicir crer que o Estado permanece eternamente inerte —o que non acontece endexamais— á parte doutras diferentes condicións. O carácter de clase leva a unha diferenza fundamental: unha clase que ten que traballar cada día con horario fixo non pode ter as mesmas organizacións de asalto permanentes e especializadas que unha clase que ten amplas disponibilidades financeiras e que non está ligada en todos os seus membros a un traballo fixo. Estas organizacións convertidas en profesionais poden asestar, en calquera hora do día e da noite, golpes decisivos e atacar por sorpresa. A táctica dos *arditi*, xa que logo, non pode ter para certas clases a mesma importancia que para outras. Para certas clases é necesaria porque lles é propia a guerra de movemento e de manobra que, no caso da loita política, pode combinar un útil e quizais indispensable uso da táctica dos *arditi*; pero fixarse no modelo militar é de estúpidos: a política debe, tamén neste caso, ser superior á parte militar e soamente a política crea a posibilidade da manobra e do movemento.

De todo o dito resulta que no fenómeno do *arditismo* militar convén distinguir entre función técnica de arma especial, ligada á moderna guerra de posición, e función político-militar: como función de arma especial o *arditismo* tense dado en todos os exércitos da guerra mundial mentres que como función político-militar tense dado nos países politicamente non homoxéneos e debilitados e, daquela, nos que teñen como expresión un exército nacional pouco combativo e un estado maior burocratizado e fosilizado na carreira.

[**Nacional-Internacional, hexemonía**]

Q. 14, 68, 1728-1730. *Maquiavelo*. Texto (con preguntas e respostas) de Giuseppe Bessarione³¹ con data de setembro de 1927 sobre algúns puntos esenciais de ciencia e de arte política. O aspecto que coido que hai que desenvolver é este: como, segundo a filosofía da praxe (na súa manifestación política) tanto na formulación do seu fundador como na especificación do seu teórico máis recente³², ten que ser considerada a situación internacional no seu aspecto nacional. Realmente a relación «nacional» é o resultado dunha combinación «orixinal» única (en certo sentido) que ten que ser comprendida e concibida nesta súa orixinalidade e unicidade, se se quere dominala e dirixila. Certamente o desenvolvemento vai cara á internacionalización, pero o punto de partida é «nacional» e xustamente convén comezar dende este punto de partida; pero a perspectiva é internacional e ten que ser así. É necesario, polo tanto, estudar a combinación de forzas nacionais que terá que dirixir e desenvolver a clase inter-

³¹ Stalin, de nome Iósif Vissaríonovich. Soe considerarse que Gramsci está a referirse á *Entrevista coa primeira delegación obreira americana* aparecida en *Pravda* en 1927, traducida ao italiano no mesmo ano. Pero Q. Hoare e G. N. Smith (editores dunha das máis celebres antoloxías feitas sobre o noso autor: *Selections Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, London, Lawrence and Wishart, 1971) aducen que posiblemente non sexa ese o texto, dado o seu contido, senón outro titulado precisamente *Preguntas e respostas* de 1925, que aparecería máis tarde en italiano.

³² Evidentemente refírese a Lenin.

nacional conforme á perspectiva e as directrices internacionais. A clase dirixente será tal soamente se consegue interpretar con exactitude esta combinación, da cal ela mesma é compoñente e que, por iso, poder dar ao movemento unha certa dirección en certas perspectivas. Neste aspecto coido que se atopan as maiores diferenzas entre León Davidovi e Bessarione como intérprete do movemento maioritario. As acusacións de nacionalismo son nulas se se refiren ao núcleo da cuestión³³. Se se estuda o esforzo da parte da maioría, entre o 1902 e 1917, vese que a súa orixinalidade consiste en depurar o internacionalismo de calquera elemento inútil e puramente ideolóxico (en sentido pexorativo) para darlle un contido de política realista. O concepto de hexemonía é aquel no que se anoan as esixencias de carácter internacional; e enténdese que certas tendencias de tal concepto non falen del ou que simplemente o esbocen. Unha clase de carácter internacional, en canto que guía a estratos sociais especificamente nacionais (intelectuais) e incluso a miúdo menos que nacionais, particulares e municipais (os campesiños), ten que «nacionalizarse» en certo sentido; e este sentido non é, polo demais, moi estrito porque, antes de que se dean as condicións dunha economía segundo un plano mundial, é necesario pasar por múltiples fases, nas cales as combinacións rexionais (de grupo de nacións) poden ser varias. Por outra banda, cómpre non esquecer endexamais que o desenvolvemento histórico segue as leis da necesidade ata cando a iniciativa non teña claramente pasado á parte das forzas que levan á construción segundo un plano de pacífica e solidaria división do traballo. O feito de que os conceptos non nacionais (é dicir, referidos a cada un dos países) estean equivocados vese polo absurdo: eles conduciron á

³³ Ver Q. 7, 16, 865-867. Sobre o debate da hexemonía en relación co concepto de revolución permanente de Trotski ver a carta ao comité central do partido comunista soviético de outubro de 1926 (recollida en *2000 pagine...* op cit, pp. 820-826); Trotski, Bukharin, Zinoviev, Stalin, *El gran debate 1924-1926*, (ed. por G. Procacci), t. I e II, S. XXI, Madrid, 1975.

pasividade e á inercia en dúas fases ben distintas: 1) na primeira fase, ninguén cría que debía comezar, pois consideraban que de empezar se terían sentidos illados; na espera de que todos xuntos se movesen, ninguén, mentres tanto, se mobilizaba e organizaba o movemento; 2) a segunda fase é aínda peor porque se agardaba por unha fórmula de «napoleonismo» anacrónico e antinatural (xa que non todas as fases históricas se repiten na mesma forma). As debilidades teóricas desta forma moderna do vello mecanismo disfrazázanse baixo a teoría xeral da revolución permanente, que non é outra cousa que unha previsión xenérica presentada como dogma e que se destrúe de seu polo feito de que non se manifesta efectivamente.

[Verdade e política]

Q. 6, 19, 699-700. *Nocións enciclopédicas. Sobre a verdade, ou sexa sobre dicir a verdade en política.* É opinión moi difundida nalgúns ambientes (e esta difusión é un signo da estatura política e cultural destes ambientes) que o mentir sexa parte esencial da arte política, o saber esconder con astucia as propias verdadeiras opinións e os verdadeiros fins aos que se tende, o saber facer crer o contrario do que realmente se quere, etc. A opinión está tan arraigada e difundida que, a dicir verdade, non se ten crido. Os italianos, en xeral, son considerados no exterior mestres na arte da simulación e disimulación. Recórdese a anécdota hebrea: «Onde vas?», pregunta Isaac a Benxamín. «A Cracovia», responde Benxamín. «Es un embusteiro! Dis que vas a Cracovia para que eu crea, pola contra, que vas a Lemberg; pero eu sei moi ben que vas a Cracovia: que necesidade hai, xa que logo, de mentir?». En política poderase falar de discreción, non de mentira no senso miserable que moitos pensan: na política de masa dicir a verdade é precisamente unha necesidade política.

[Cultura popular, lingua, literatura e artes]

Q. 9, 66, 1136-1137. *Literatura popular*. Sinalei noutra nota que en Italia, en certa medida, a música na cultura popular ten substituído aquela expresión artística que noutros países vén da novela popular e que os xenios musicais tiveron aquela popularidade que, pola contra, lles faltou aos escritores. Cómpre investigar: 1) se o florecer da ópera en música coincide en todas as súas fases de desenvolvemento (é dicir, non como expresión individual dalgúns artistas xeniais senón como feito, manifestación histórico-cultural) co florecemento da épica popular representada pola novela. Paréceme que si, que a novela e o melodrama teñen orixe no século XVIII e florecen na primeira metade do século XIX, ou sexa, coincidindo coa manifestación e o espallamento das forzas democráticas populares-nacionais en toda Europa; 2) se coinciden a expansión europea da novela popular anglo-francesa e a do melodrama italiano.

Por que tivo a «democracia» artística italiana unha expresión musical e non «literaria»? O feito de que a linguaxe non fose nacional senón cosmopolita, tal e como é a linguaxe musical, pode conectarse á deficiencia de carácter popular-nacional dos intelectuais italianos? No mesmo momento en que en cada país se produce unha estreita nacionalización dos intelectuais indíxenas —e este fenómeno verifícase tamén en Italia, aínda que en menor medida (tamén o século XVIII italiano, especialmente na segunda metade, é máis «nacional» que cosmopolita)—, os intelectuais italianos manteñen a súa función europea a través da música. Poderase quizais observar que a trama dos libretos non é endexamais «nacional» senón europea en dúas dimensións: ou ben porque a «intriga» do drama se desenvolve en moitos dos países de Europa, e moi raramente en Italia, partindo de lendas populares ou de novelas populares, ou ben porque os sentimentos e as paixóns do drama reflicten a particular sensibilidade europea e romántica do XVIII; é dicir, unha sensibilidade euro-

pea que non coincide necesariamente con elementos visibles da sensibilidade popular de todos os países, dos que, polo demais, a corrente romántica se tiña beneficiado. (Hai que relacionar este feito coa popularidade de Shakespeare e tamén dos tráxicos gregos, cuxos personaxes, atropelados por paixóns elementais —celos, amor paterno, vinganza...— son esencialmente populares en todos os países). Pódese, xa que logo, dicir que a relación melodrama italiano - literatura popular anglo-francesa non é desfavorable criticamente ao melodrama, xa que a relación é histórico-popular e non artístico-crítica. Verdi, como artista, non pode ser parangonado, por así dicilo, con Eugène Sue, se ben hai que sinalar que a fortuna popular de Verdi pode ser soamente parangonada á de Sue, aínda que para os esteticistas (wagnerianos) aristocráticos da música, Verdi ocupe o mesmo lugar na historia da música que Sue na historia da literatura. A literatura popular en senso pexorativo (tipo Sue e toda a secuela) é unha dexeneración político-comercial da literatura nacional-popular, cuxo modelo son, xustamente, os tráxicos gregos e Shakespeare.

Este punto de vista sobre o melodrama pode ser tamén un criterio para comprender a popularidade de Metastasio, que se debeu especialmente a ter sido escritor de libretos.

Q. 23, 40, 2236-2238. *Bellonci e Crémieux*. A «Fiera Letteraria» do 15 de xaneiro de 1928 resume un artigo, bastante babiloso e disparatado, publicado por G. Bellonci no «Giornale d'Italia». Crémieux, no seu *Panorama*, escribe que en Italia falta unha lingua moderna, o que é xusto soamente nun senso moi preciso: 1) que non hai unha concentración da clase culta unitaria cuxos compoñentes escriban e falen «sempre» unha lingua «viva» unitaria; é dicir, espallada igualmente en todos os estratos sociais e grupos rexionais do país; 2) que, daquela, entre a clase culta e o pobo hai un marcado afastamento: a lingua do pobo é aínda o dialecto co apoio dunha xerga italianizante que, en gran medida, é o dialecto traducido mecanicamente. Dáse, asemade, unha

influencia moi forte dos diferentes dialectos sobre a lingua escrita porque tamén, a así chamada clase alta, fala a lingua nacional en certos momentos, namentres usa os dialectos no ámbito familiar, ou sexa, onde a lingua é máis viva e está máis próxima á realidade inmediata. Por outra banda, con todo, a reacción aos dialectos provoca que a lingua nacional, ao mesmo tempo, pareza un pouco fosilizada e encorada, de tal xeito que cando vén usada familiarmente québrase en numerosos reflexos dialectais. Alén do ton do discurso (o ritmo e a música do período) que caracteriza ás rexións, cómpre tamén ter en conta o léxico, a morfoloxía e, especialmente, a sintaxe. Manzoni enxaugou no Arno o seu léxico persoal lombardo, mais non a morfoloxía nin a sintaxe que se mantén máis apegada e connatural ao estilo, á forma artística e á esencia nacional da lingua. Tamén en Francia se verificou algo semellante no contraste entre París e a Provenza, se ben en menor medida, case insignificante. Confrontando a A. Daudet e Zola viuse que Daudet apenas coñecía o pretérito perfecto etimolóxico que substituíra polo pretérito imperfecto, trazo que en Zola dábase moi de cando en vez.

Bellonci escribe, en contra da afirmación de Cremieux: «Ata o século XVI as formas lingüísticas baixan desde o alto, a partir do XVII soben desde abaixo». Despropósito maiúsculo tanto pola superficialidade como pola ausencia de crítica e de capacidade de diferenciación, xa que, precisamente ata o XVI, Florencia exerce unha hexemonía cultural conectada á súa hexemonía comercial e financeira (o papa Bonifacio VIII dicía que os florentinos eran o quinto elemento do mundo) e porque se dá un desenvolvemento lingüístico unitario desde abaixo, desde o pobo ata as persoas cultas, desenvolvemento que se ve reforzado polos grandes escritores florentinos e toscanos. Tras a decadencia de Florencia, o italiano convértese cada vez máis na lingua dunha casta hermética, sen contacto vivo ningún coa fala histórica. Acaso non foi esta a cuestión formulada por Manzoni, a de volver a unha hexemonía florentina con medios estatais, rebatida por

Ascoli quen, como historicista, non cre nas hexemonías culturais por decreto, é dicir, non apoiadas por unha función nacional máis fonda e necesaria?

A pregunta de Bellonci, «Rexeitaría quizais Cremieux a existencia (que teña existido, querería dicir) duna lingua grega porque dela derivan as variedades dóricas, xónicas, eólicas?», é máis ben cómica. Mostra que el non entendeu a Cremieux e que non entende nada destas cuestións, senón que razoa por categorías librescas como lingua, dialecto, variedade, etc.

[Estrutura-superestrutura, momento corporativo, momento político]

Q. 13, 17, 1578-1579. *Análise das situacións: relación de forzas.* Para aproximarmos a unha xusta análise das forzas que actúan na historia dun determinado período e determinar a relación entre elas, faise necesario presentar exactamente o problema das relacións entre estrutura e superestrutura. Cómpre moverse no ámbito de dous principios: 1) o de que ningunha sociedade se impón obrigas para cuxa solución non se dean xa as condicións necesarias e suficientes, ou que non estean xa en vías de aparición ou desenvolvemento; e 2) o de que ningunha sociedade se dissolve ou pode ser substituída se antes non se teñen desenvolvido todas as formas de vida que están implícitas nas súas relacións (controlar a enunciación exacta destes principios).

[«Unha formación social non morre antes de ter desenvolvido todas as formas produtivas para as cales ela é aínda suficiente e ata que novas e máis elevadas relacións de produción non adopten o seu lugar; antes de que as condicións materiais da existencia destas últimas non teñan madurado no seo mesmo da vella sociedade. Por iso a humanidade soamente se propón aquelas tarefas que pode resolver. Se o observamos máis detidamente, vese que as obrigas xorden cando se dan xa as condicións materiais para a súa resolución ou, polo menos, cando se

está no proceso de acadalas. (Introdución á *Crítica da economía política*).

A partir da reflexión sobre estes dous canons, pódese chegar ao desenvolvemento de toda unha serie doutros principios de metodoloxía histórica. Namentres, no estudo dunha estrutura é necesario distinguir os movementos orgánicos (relativamente permanentes) dos movementos que se poden chamar de conxuntura (que son ocasionais, inmediatos, case accidentais). Os fenómenos de conxuntura dependen tamén eles dos movementos orgánicos pero o seu significado non ten un grande alcance histórico: dan lugar a unha crítica política menor, do día a día, que implica a pequenos grupos dirixentes e ás personalidades inmediatamente responsables do poder. Os fenómenos orgánicos dan lugar á crítica histórico-social que implica as grandes agrupacións alén das persoas inmediatamente responsables e das personalidades dirixentes. Ao estudar un período histórico, revélase a enorme importancia desta distinción. Verifícase unha crise que, ás veces, se delonga durante decenas de anos. Esta duración excepcional significa, xa que logo, que na estrutura se teñen reveladas (chegaron á súa madurez) contradicións incurables e que as forzas políticas operantes positivamente, na conservación e na defensa da mesma estrutura, esfórzanse aínda por sanear e superar dentro de certos límites. Estes esforzos incesantes e perseverantes (xa que ningunha forma social quererá confesar endexamais que foi superada) conforman o terreo do «ocasional» sobre do que se organizan as forzas antagonistas que pretenden demostrar (demostración que en última análise soamente se consegue e é «verdadeira» cando se converte nunha nova realidade, cando as forzas antagónicas triunfan; pero que inmediatamente se desenvolve nunha serie de polémicas ideolóxicas, relixiosas, filosóficas, políticas, xurídicas etc., cuxa concreción é avaliable na medida en que resultan convincentes e desprazan o preexistente aliñamento das forzas sociais) que xa se dan as condicións necesarias e suficientes para que determinadas obrigas poidan e, daquela, deban ser resoltas historicamente (deban, xa que

calquera facer a menos o deber histórico aumenta a desorde necesaria e prepara máis graves catástrofes).

Na análise histórico-política cáese a miúdo no erro consistente en non saber atopar a relación xusta entre o que é orgánico e o que é ocasional: chégase deste modo a expor como inmediatamente operantes causas que, polo contrario, son operantes mediatamente, ou a afirmar que as causas inmediatas son as únicas causas eficientes. No primeiro caso dáse un exceso de «economicismo» ou de adoutramento pedantesco, no segundo un exceso de «ideoloxismo»; no primeiro caso sobrevalóranse as causas mecánicas, no segundo exáltase o elemento voluntarista e individual. (A distinción entre «movementos» e feitos orgánicos, e movementos e feitos de «conxuntura» ou ocasionais ten que ser aplicada a todos os tipos de situacións, non soamente a aquelas nas que se verifique un desenvolvemento regresivo ou de crise aguda, senón a aquelas nas que se verifica un desenvolvemento progresivo ou de prosperidade ou a aquelas situacións nas que se verifica un estancamento das forzas produtivas). O nexo dialéctico entre as dúas ordes de movemento e, daquela, de investigación, dificilmente vén establecido con exactitude; e se o erro é grave na historiografía, é moito máis grave na arte política, cando trata de reconstruír non a historia pasada mais de construír a presente e a futura: os propios desexos, as propias paixóns inferiores e inmediatas son a causa do erro, en canto que elas substitúen a análise obxectiva e imparcial, o que sucede non como «medio» consciente para estimular a acción, senón como autoengano. A serpe tamén neste caso, morde o charlatán; ou sexa, o demagogo é a primeira vítima da súa demagoxia.

[O non ter considerado o momento inmediato das «relacións de forza» está vencellado aos residuos da concepción liberal vulgar, da cal o sindicalismo é unha manifestación que coidaba de estar máis avanzada cando, en realidade, estaba dando un paso atrás. De feito, a concepción liberal vulgar, dándolle importancia á relación das forzas políticas organizadas nas diversas

formas de partido (lectores de xornais, eleccións parlamentarias e locais, organización de masa dos partidos e dos sindicatos en sentido estrito), estaba máis avanzada que o sindicalismo, que daba unha importancia primordial á relación económica-social e soamente a esta. A concepción liberal vulgar tamén tiña en conta tal relación —como demostran tantos indicios— pero insistía maiormente na relación das forzas políticas como expresión da outra e que, en realidade, a contiña. Estes residuos da concepción liberal vulgar pódense atopar en toda unha serie de tratados que se din conectados á filosofía da praxe e que deron paso a formas infantís de optimismo e de necidade].

Estes criterios metodolóxicos poden adquirir, de maneira visible e didáctica, todo o seu significado de viren aplicados ao exame de feitos históricos concretos. Poderían ser útiles para os acontecementos que tiveron lugar en Francia do 1789 ao 1870. Coido que para unha maior claridade da exposición sexa necesario abranguer todo este período. De feito, soamente no 1870-71, coa tentativa comunal, se esgotaron historicamente todos os xermes nados no 1789; é dicir, non só a nova clase que loita polo poder derrota os representantes da vella sociedade, que non quere confesar abertamente que foi superada, senón que tamén derrota os novísimos grupos que consideran xa superada a nova estrutura xurdida das revoltas iniciadas no 1789, demostrando, de tal xeito, a súa vitalidade en relación tanto co vello como co novísimo. Pódese engadir que no 1870-71 perde eficacia o conxunto dos principios de estratexias e tácticas políticas nadas no 1789 e desenvolvidas ideoloxicamente arredor do 48 (aquelas que se resumen na fórmula da «revolución permanente»³⁴. Sería interesante estudar canto pasou de tal fórmula á estratexia mazziniana —por exemplo, na insurrección de Milán do 1853— e se isto sucedeu de maneira consciente ou non). Un elemento que demostra o axustado deste punto de vista está no feito de que

³⁴ Ver nota 26.

os historiadores non están en absoluto de acordo (e é imposible que o estean) á hora de fixar os límites de toda aquela serie de acontecementos que constitúen a Revolución francesa. Para algúns, como por exemplo Salvemini³⁵, a revolución conclúe en Valmy: Francia creou un novo Estado e soubo organizar a forza político-militar que afirma e defende a soberanía nacional. Para outros a revolución prosegue ata o Termidor e inclusive falan de máis revolucións (o 10 de agosto tería sido unha revolución de seu, etc. Cfr. *Revolución francesa* de A. Mathiez na colección Colin). O modo de interpretar o Termidor e a obra de Napoleón ofrece agudas contradicións: trátase de revolución ou de contrarrevolución? Para outros a historia da Revolución chega ata 1830, 1848, 1879 e incluso ata a Guerra Mundial do 1914.

En todos estes modos de ver, hai unha parte de verdade. En realidade, as contradicións internas da estrutura social francesa que se desenvolveron despois do 1789, atopan a súa relativa composición soamente coa terceira república, e Francia ten 60 anos de vida política equilibrada tras 80 anos de revoltas a ondadas cada vez máis longas: 1789-1794-1799-1804-1815-1830-1848-1870. Xustamente o estudo destas «ondadas» de diferente oscilación é o que permite reconstruír as relacións entre estrutura e superestrutura dunha parte e, doutra, entre o desenvolverse do movemento orgánico o do movemento de conxuntura da estrutura. Pódese dicir, namentres, que a mediación dialéctica entre os dous principios metodolóxicos enunciados ao inicio desta notación pódese atopar na fórmula político-histórica da revolución permanente.

Un aspecto do mesmo problema é a así chamada cuestión das relacións de forza. Lese a miúdo, nas narracións históricas, a expresión xenérica: relacións de forzas favorables, desfavorables a esta ou a aquela tendencia. Así, de forma abstracta, esta

³⁵ Gaetano Salvemini, *La Rivoluzione francese (1788-1792)*, 1907. Polo que nos di Gerratana o libro era estudado no *Club de vita morale* que fundara Gramsci en 1917 en Turín.

formulación non explica nada ou case nada, porque o que se fai e repetir o feito que se debe explicar, presentándoo unha vez como feito e outra como lei abstracta e como explicación. O erro teórico consiste, daquela, no dar un canon de investigación e de interpretación como «causa histórica».

Mentres tanto, na «relación de forza» cómpre distinguir diversos momentos ou graos, que fundamentalmente son estes:

1) Unha relación de forzas sociais estreitamente ligada á estrutura, obxectiva, independente da vontade dos homes, que pode ser medida cos sistemas das ciencias exactas ou físicas. Sobre a base do grao de desenvolvemento das forzas materiais de produción fanse os reagrupamentos sociais, cada un dos cales representa unha función e ten unha posición dada na mesma produción. Esta relación é o que é: unha realidade rebelde. Ninguén pode modificar o número das empresas e dos seus empregados, o número das cidades coa súa poboación urbana, etc. Esta disposición fundamental permite estudar se na sociedade existen as condicións necesarias e suficientes para unha transformación; permite daquela controlar o grao de realismo e de acción das diversas ideoloxías que naceron no seu mesmo terreo, no terreo das contradicións que ela xerou durante o seu desenvolvemento.

2) Un momento sucesivo é a relación das forzas políticas; é dicir, a valoración do grao de homoxeneidade, de auto conciencia e de organización alcanzado polos distintos grupos sociais. Este momento pode ser, á súa vez, analizado e dividido en varios graos que corresponden aos diferentes momentos da conciencia política colectiva, tal e como ata agora se teñen manifestado na historia. O primeiro e máis elemental é o económico-corporativo: un comerciante sente que *ten que ser* solidario con outro comerciante, un fabricante con outro fabricante, etc.; pero o comerciante non se sente aínda solidario co fabricante. Ou sexa, séntese a unidade homoxénea e o deber de organizala por parte do grupo profesional, pero non aínda por un grupo social máis amplo. Un segundo

momento é aquel no que se acaba a conciencia da solidariedade de intereses entre todos os membros do grupo social, pero aínda soamente no campo económico. Xa neste momento aparece a cuestión do Estado, pero só no terreo de alcanzar unha igualdade política-xurídica cos grupos dominantes, xa que o que se reivindica é o dereito a participar na lexislación e na administración e, quizais, de modificalas ou reformalas, pero aínda dentro dos cadros existentes. O terceiro momento é aquel no que se logra a conciencia de que os propios intereses corporativos, no desenvolvemento actual e futuro, superan o círculo corporativo, de grupo meramente económico, e poden e deben chegar a ser os intereses doutros grupos subordinados. Esta é a fase máis xenuinamente política, a que marca o paso da estrutura á esfera das superestruturas complexas; é a fase na que as ideoloxías xerminadas con anterioridade convértense en «partido», chegan á confrontación e entran en loita ata que unha soa delas, ou cando menos unha única combinación delas, tende a prevalecer, a imporse, a espallarse sobre toda a área social, determinando, ademais da unidade dos fins económicos e políticos, tamén a unidade intelectual e moral; poñendo, daquela, todas as cuestións sobre as que ferve a loita, non sobre o plano corporativo senón sobre o plano «universal»; e creando así a hexemonía dun grupo social fundamental sobre unha serie de grupos subordinados. O estado vén concibido así como un organismo propio dun grupo, destinado a crear as condicións favorables para a maior expansión do propio grupo; pero este desenvolvemento e esta expansión concíbense e preséntanse como as forzas motoras dunha expansión universal, dun desenvolvemento de todas as enerxías «nacionais»; é dicir, o grupo dominante coordínase cos intereses xerais dos grupos subordinados e a vida estatal concíbese como continua formación e superación dos equilibrios inestables (no ámbito das leis) entre os intereses do grupo fundamental e os dos grupos subordinados, equilibrios nos que prevalecen os intereses do grupo dominante pero ata un certo punto, ou sexa, non ata o mesquiño interese

económico-corporativo. Na historia real estes momentos involúcranse reciprocamente —poderíamos dicir horizontalmente e verticalmente, dependendo de se as actividades son económico-sociais (horizontais) ou territoriais (verticais)— combinándose e escindíndose de forma variada: cada unha destas combinacións pode estar representada por unha manifestación organizada económica ou política. Agora ben, cómpre ter en conta que estas relacións internas dun Estado-Nación se entretecen coas relacións internacionais, creando novas combinacións orixinais e historicamente concretas. Unha ideoloxía nacida nun país máis desenvolvido difúndese en países menos desenvolvidos incidindo no xogo local das combinacións. (A relixión, por exemplo, foi sempre unha fonte de tales combinacións ideolóxico-políticas nacionais e internacionais e, xunto coa relixión, as demais formacións internacionais como a masonería, o Rotary Club³⁶, os xudeus ou a diplomacia de carreira, que propoñen instrumentos políticos de orixe histórica diversa e que os fan triunfar en determinados países, funcionando como partido político internacional que actúa en calquera nación con todas as súas forzas internacionais concentradas. Pero a relixión, a masonería, o Rotary, os xudeus, etc., poden volver a entrar na categoría social dos «intelectuais», cuxa función, a escala internacional, é a de mediar entre os extremos, a de «socializar» os descubrimentos técnicos que fan funcionar toda actividade de dirección, a de inventar compromisos e vías de saída entre as solucións extremas). Esta relación entre forzas internacionais e forzas nacionais vese, emporiso, complicada pola existencia dentro de cada Estado de numerosas seccións territoriais cunha diferente estrutura e diferente relación de forzas en todos os graos (así Vandée estaba aliada coas forzas internacionais reaccionarias e representábaas no seo da unidade territorial francesa; así Lión na revolución Francesa representaba un nó particular de relacións, etc.)

³⁶ Ver nota 5.

3) O terceiro momento é o da relación das forzas militares, inmediatamente decisivo en cada ocasión. (O desenvolvemento histórico oscila continuamente entre o primeiro e o terceiro momento, coa mediación do segundo). Non obstante, este momento non é algo indefinido ou identificable inmediatamente de maneira esquemática, xa que nel pódense distinguir tamén dous graos: o militar en sentido estrito ou técnico-militar e o que se pode chamar político-militar. No desenvolvemento da historia estes dous graos presentáronse baixo unha gran variedade de combinacións. Un exemplo típico que pode servir como demostración-límite é o da relación da opresión militar dun Estado sobre unha nación que aspira a acadar a súa independencia estatal. A relación non é soamente militar senón político-militar e, de feito, tal tipo de opresión sería inexplicable sen a situación de disgregación social do pobo oprimido e a pasividade da súa maioría. Polo tanto, a independencia non poderá ser acadada con forzas puramente militares, senón militares e político-militares. De feito, se a nación oprimida, para iniciar a loita pola independencia, tivese que agardar que o Estado hexemónico lle permítise organizar un exército propio, no sentido estrito e técnico da palabra, tería que agardar bastante tempo (pode suceder que a reivindicación de ter un exército propio se vexa satisfeita pola nación hexemónica, pero iso significa que unha boa parte da loita xa foi librada e ganada no terreo político-militar). A nación oprimida, xa que logo, oporá inicialmente ás forzas militares hexemónicas unha forza que só é «político-militar»; é dicir, oporá unha forma de acción política que teña a virtude de delimitar reflexos de carácter militar no sentido de que: 1) sexa eficaz para desintegrar intimamente a eficiencia bélica da nación hexemónica; 2) obrigue á forza militar hexemónica a disgregarse e espallarse nun gran territorio, anulando boa parte da súa eficacia bélica. No Rexurdimento italiano pódese percibir a desastrosa ausencia dunha dirección político-militar, especialmente no Partido de Acción (por incapacidade conxénita), aínda que

tamén no partido piemontés-moderado, tanto antes como despois do 1848 — neste caso non certamente por incapacidade senón por «malthusianismo económico-político»—; é dicir, porque non se quixo nin tan sequera aludir á posibilidade dunha reforma agraria e porque non se quería a convocatoria dunha asemblea nacional constituínte, senón que, polo contrario, se tendía soamente a que a monarquía piemontesa, sen condicións e sen limitacións de orixe popular, se estendese por toda Italia coa simple sanción de plebiscitos rexionais.

Outra cuestión conectada coa precedente é a de ver se as principais crises históricas veñen determinadas fundamentalmente polas crises económicas. A resposta á cuestión está contida, implicitamente, nos parágrafos anteriores nos que se trataron estas cuestións, pero presentadas desde outra perspectiva á de agora; emporiso, faise necesario por razóns didácticas, tendo en conta o público particular, examinar todos os modos de presentar a mesma cuestión como se fosen problemas independentes e novos. Pódese excluír que, por si mesmas, as crises económicas inmediatas produzan acontecementos importantes; soamente poden crear un terreo máis favorable para a difusión de certos modos de pensar, de expor e de resolver as cuestións que involucran o posterior desenvolvemento da vida estatal. Polo demais, todas as afirmacións que teñen que ver cos períodos de crise ou de prosperidade poden dar lugar a xuízos unilaterais. No seu compendio sobre a revolución Francesa (ed. Colin) Mathiez, opoñéndose á historia vulgar tradicional que «atopa» a priori unha crise en coincidencia coas grandes rupturas de equilibrios sociais, afirma que arredor do 1789 a situación económica era máis ben boa inmediatamente, polo que non se pode dicir que a catástrofe do Estado absoluto sexa debida a unha crise de empobrecemento (cfr., a afirmación exacta de Mathiez). Cómpre observar que o Estado estaba preso por unha crise financeira mortal, polo que se presentaba a cuestión de sobre cal das tres ordes sociais privilexiadas tiñan

que caer os sacrificios e a responsabilidade para encarrear as finanzas estatais e reais. Ademais, se a posición económica da burguesía era próspera, de certo a situación das clases populares das cidades e do rural non era boa, especialmente para estes últimos, atormentados por unha miseria endémica. En calquera caso, a ruptura do equilibrio das forzas non se deu por causas mecánicas inmediatas de empobrecemento do grupo social que tiña interese en romper o equilibrio e que, de feito, o fixo, senón que aconteceu no cadro dos conflitos superiores ao mundo económico inmediato, conectados ao «prestixio» de clase (intereses económicos futuros), a unha exasperación do sentimento de independencia, de autonomía e de poder. A cuestión particular do benestar ou malestar económico, como causa de novas realidades históricas, só é un aspecto parcial da cuestión da relación de forzas nos seus varios graos. Pódense producir novidades quer porque unha situación de benestar se vexa ameazada polo egoísmo mesquiño dun grupo adversario, quer porque o malestar se fixo intolerable e xa non se ve na vella sociedade ningunha forza que sexa capaz de mitigalo ou de restablecer unha normalidade cos medios legais. Pódese dicir, polo tanto, que todos estes elementos son a máis concreta manifestación das flutuacións de conxuntura no conxunto das relacións sociais de forza, en cuxo terreo ten lugar o paso destas a relacións políticas de forza, para culminar na derradeira relación militar. Se este proceso de desenvolvemento dun momento ao outro non se dá ou se é simplemente un proceso que ten como actores os homes e a vontade e capacidade dos homes, a situación permanece ineficaz, podendo chegar a conclusións contraditorias: a vella sociedade resiste asegurándose un período de «respiro», exterminando fisicamente á elite adversaria e aterrorizando ás masas de reserva; ou tamén pode suceder a destrución recíproca das forzas en conflito coa instauración da paz dos cemiterios, quizás baixo a vixilancia dunha sentinela estranxeira.

Con todo, a consideración máis importante que cómpre facer referida a análise concreta das relacións de forza é a seguinte: que tales análises non poden e non teñen que ter un fin en si mesmos (a menos que non se escriba un capítulo da historia do pasado), senón que adquiren un significado só cando serven a xustificar unha actividade práctica, unha iniciativa voluntaria. As análises están a indicar os aspectos de menor resistencia, aqueles sobre os que a forza da vontade pode ser aplicada de maneira máis frutífera; suxiren as operacións tácticas inmediatas, indican como se pode organizar mellor unha campaña de axitación política, que tipo de linguaxe será mellor comprendida polas multitudes, etc. O elemento decisivo de calquera situación é unha forza sempre ben organizada e disposta con tempo, que se poida facer avanzar cando se considere que unha situación é favorable (e é favorable soamente cando existe esa forza e está chea de ardor combativo). Daquela, a obriga esencial é a de agardar con paciencia para formar, desenvolver, facer cada vez máis homoxénea, compacta e consciente de si mesma esta forza. Así acontece na historia militar e vese no coidado co que sempre estiveron predispostos os exércitos para iniciar unha guerra en calquera momento. Os grandes Estados foron grandes Estados grandes xustamente porque estaban dispostos en todo momento para introducirse eficazmente nas conxunturas internacionais favorables; e estas eran tales porque había a posibilidade concreta de introducirse eficazmente nelas.

Q. 7, 24, 871-873. *Estrutura e superestrutura*. Economía e ideoloxía. A pretensión (presentada como postulado esencial do materialismo histórico) de presentar e expoñer cada flutuación da política e da ideoloxía como unha expresión inmediata da estrutura, ten que ser combatida teoricamente como infantilismo primitivo ou, practicamente, ten que ser combatida coa testemuña auténtica de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas. Para este aspecto son importantes especialmente o 18

Brumario e os escritos sobre a *Cuestión Oriental*, pero tamén outros (*Revolución e Contrarrevolución en Alemaña*³⁷, *A guerra civil en Francia* e outras menores). Unha análise destas obras permite fixar mellor a metodoloxía histórica marxista integrando, iluminando e interpretando as afirmacións teóricas espalladas en todas as obras. Poderanse ver as cautelas reais que introduce Marx nas súas investigacións concretas, cautelas que non podían atopar lugar nas obras xerais (poderían atopar lugar só nunha exposición metódica sistemática tipo Bernheim³⁸, e o libro de Bernheim poderase ter presente como «tipo» de manual escolar ou «ensaio popular» do materialismo histórico, no que, ademais do método filolóxico e erudito —ao que por programa atense Bernheim, aínda que no seu tratado estea implícito unha concepción do mundo—, tería que ser explicitamente tratada a concepción marxista da historia). Entre estas cautelas poderíanse enumerar, como exemplo, estas: 1) A dificultade de identificar, en cada caso, estaticamente (como imaxe fotográfica instantánea) a estrutura. A política, de feito, é sempre o reflexo das tendencias do desenvolvemento da estrutura, tendencias das que non se dixo que se teñan que facer necesariamente realidade. Unha fase estrutural pode ser concretamente estudada e analizada soamente despois de ter superado todo o seu proceso de desenvolvemento e non durante o proceso mesmo, a non ser por hipótese e declarando explicitamente que se trata de hipótese. 2) Da primeira dedúcese que un determinado acto político pode ter sido un erro de cálculo por parte dos dirixentes das clases dominantes, erro que o desenvolvemento histórico, a través das «crises» parlamentarias gobernativas das clases dirixentes, corrixe e supera: o materialismo histórico mecánico non considera a posibilidade

³⁷ *Revolución e contrarrevolución en Alemaña* é unha obra de Engels, aínda que o seu contido durante un tempo foi erroneamente atribuído a Marx debido a que os artigos que contén, relativos ao período de 1848-1849, foron publicados no *New York Daily Tribune* coa firma de Marx, que era o correspondente oficial. Marx encargáralle o traballo a Engels.

³⁸ Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, 1889, 1908.

de erro, senón que asume cada acto político como determinado pola estrutura, inmediatamente; é dicir, como reflexo dunha real e permanente (no senso de acadada) modificación da estrutura. O principio do «erro» é complexo: pódese tratar dun pulo individual por cálculo errado ou, incluso, da manifestación de tentativas de determinados grupos ou grupíños para asumir a hexemonía no interior da agrupación dirixente, tentativas que poden fracasar.

3) Non se ten considerado dabondo que moitos actos políticos se deben ás necesidades internas de carácter organizativo; é dicir, están ligados á necesidade de dar unha coherencia a un partido, a un grupo, a unha sociedade. Isto parece claro, por exemplo, na historia da Igrexa católica. Se de cada loita ideolóxica feita no interior da Igrexa se quixese atopar a explicación inmediata, primaria, na estrutura, estaríamos aviados: moitas novelas político-económicas escribíronse por esta razón. É evidente, polo contrario, que a maior parte destas discusións están unidas á necesidade sectaria, de organización. Na discusión entre Roma e Bizancio sobre a procesión do Espírito Santo, sería ridículo buscar na estrutura do Oriente Europeo a afirmación de que o Espírito Santo procede só do Pai, e na de Occidente a afirmación de que procede do Pai e do Fillo. As dúas Igrexas, cuxa existencia [e cuxo conflito] depende da estrutura e de toda a historia, formularon aquelas cuestións que son principio de distinción e de cohesión interna para cada unha delas; pero podería suceder que cada unha das dúas Igrexas tivese afirmado aquilo que, polo contrario, afirmou a outra: o principio de distinción e de conflito teríase mantido da mesma maneira. Este é, de feito, o problema da distinción e do conflito que constitúe o problema histórico, non a casual bandeira de cada unha das partes.

O «individuo» que escribe algúns folletíns ideolóxicos nos «Problemi di lavoro» (e que debe de ser o famosísimo Franz Weiss), na súa divertida cantilena *O dumping ruso e o seu significado histórico*, falando precisamente destas controversias dos primeiros tempos cristiáns, afirma que están ligadas ás

condicións materiais inmediatas do tempo e que se non somos capaces de identificar esta relación inmediata é ou porque os feitos son distantes ou por outra debilidade intelectual nosa. A posición é cómoda, pero irrelevante cientificamente. En efecto, cada fase histórica real deixa pegada de si nas fases sucesivas que, en certo sentido, pasan a ser o mellor documento. O proceso de desenvolvemento histórico é unha unidade no tempo, polo que o presente contén todo o pasado e do pasado realízase no presente o que é «esencial», sen residuos dun «incognoscible» que sería a verdadeira «esencia». O que se ten «perdido», é dicir, o que non foi transmitido dialecticamente no proceso histórico, era por si mesmo irrelevante, era «escoura» casual e continxente, crónica e non historia, episodio superficial, insignificante en última análise.

[**Historia ético-política, hexemonía**]

Q. 10, 7, 1222-1224. Definición do concepto de historia ético-política³⁹. Obsérvase que a historia ético-política é unha hipóstase arbitraria e mecánica do momento da hexemonía, da dirección política, do consenso tanto na vida como no desenvolvemento da actividade do Estado e da sociedade civil. Esta formulación que fixo Croce do problema historiográfico reproduce a súa formulación do problema estético: o momento ético-político é para a historia o que o momento da «forma» é para a arte; é o «lirismo» da historia, a «catarse» da historia. Pero as cousas non son tan simples na historia como na arte. Na arte, a produción de «lirismo» está individualizada perfectamente nun mundo cultural personalizado, no que se pode admitir a identificación de contido e forma e a chamada dialéctica dos distintos na unidade do espírito (trátase só de traducir en linguaxe historicista a linguaxe especulativa; é dicir, de atopar se

³⁹ Sería recomendable sobre este punto ler as cartas a Tania de 2 e 9 de maio de 1932 (edición xa citada de Santucci: pp. 566-569, 570-573).

esta linguaxe especulativa ten un valor instrumental concreto que sexa superior aos precedentes valores instrumentais). Pero na historia e na produción da historia a representación «individualizada» dos Estados e das Nacións é unha simple metáfora. As «distincións» que en tales representacións cómpre facer non son e non poden ser presentadas «especulativamente» baixo pena de caer nunha nova forma de retórica e nunha nova especie de «socioloxía» que, por ser «especulativa», non deixaría de ser unha abstracta e mecánica socioloxía: aquelas existen como distincións de grupos «verticais» e como estratificacións «horizontais», ou sexa, como unha coexistencia e xustaposición de civilizacións e de culturas diferentes, conectadas pola coerción estatal e organizadas culturalmente nunha «conciencia moral», contraditoria e, ao mesmo tempo, «sincretista». Neste momento é necesario facer unha crítica da concepción crociana do momento político como momento da «paixón» (imposibilidade dunha «paixón» permanente e sistemática), da súa negación dos «partidos políticos» (que son, precisamente, a manifestación concreta da inconcibible permanencia pasional, a proba da contradición íntima do concepto «política-paixón») e, polo tanto, do inexplicable dos exércitos permanentes e da existencia organizada da burocracia militar e civil e da necesidade para Croce, e para a filosofía crociana, de ser a matriz do «actualismo» gentiliano. En efecto, só nunha filosofía ultra especulativa como a actualista, estas contradicións e insuficiencias da filosofía crociana atopan unha composición formal e verbal; pero ao mesmo tempo o actualismo mostra de maneira máis evidente o carácter pouco concreto da filosofía de Croce, do mesmo modo que o «solipsismo» documenta a íntima debilidade da concepción subxectiva-especulativa da realidade. En toda unha serie de escritos teóricos de Croce (e non só naqueles contidos no volume *Ética e política*) pódese ver que a historia ético-política é a historia do momento da hexemonía —destes escritos haberá que facer unha análise concreta—; pódese ver tamén, e espe-

cialmente, nalgunhas alusións espaxadas sobre o concepto de Estado. Por exemplo, nalgún lugar Croce afirmou que non sempre cómpre buscar o «Estado» alí onde o indicarían as institucións oficiais porque, quizais, podería atoparse, pola contra, nos partidos revolucionarios: a afirmación non é paradoxal segundo a concepción Estado-hexemonía-conciencia moral, porque pode acontecer, en efecto, que a dirección política e moral dun país, nunha determinada situación crebadiza, non sexa exercida polo goberno legal senón por unha organización «privada» e tamén por un partido revolucionario. Pero non é difícil demostrar a arbitrariedade da xeneralización que fai Croce desta observación de sentido común.

O problema máis importante que hai que discutir neste parágrafo é se a filosofía da praxe exclúe a historia ético-política, ou sexa, se non reconece a realidade dun momento da hexemonía; se non dá importancia á dirección cultural e moral e xulgue realmente como «aparencias» os feitos de superestrutura. Pódese dicir que a filosofía da praxe non só non exclúe a historia ético-política senón que, polo contrario, a fase máis recente de desenvolvemento dela consiste, precisamente, na reivindicación do momento da hexemonía como esencial na súa concepción estatal e na «valorización» do feito cultural, da actividade cultural, dunha fronte cultural como necesaria a carón daqueles exclusivamente económicos e exclusivamente políticos. Croce comete o grave erro de non aplicar á crítica da filosofía da praxe os criterios metodolóxicos que aplica ao estudo de correntes filosóficas moito menos importantes e significativas. Se empregase estes criterios podería atopar que o xuízo contido no termo «aparencias» para as superestruturas non é outra cousa que o xuízo da «historicidade» desas expresado en polémica coas concepcións dogmáticas populares e, polo tanto, cunha linguaxe «metafórica» adaptada ao público ao que vai dirixida. A filosofía da praxe, xa que logo, criticará como indebida e arbitraria a redución da historia a unicamente

historia ético-política, pero non a excluírá. A oposición entre o crocismo e a filosofía da praxe hai que buscala no carácter especulativo do crocismo. [...]

[Subalternismo]

Q. 25, 5, 2287-2289. *Criterios metodoloxicos*. A unidade histórica das clases dirixentes acontece no Estado e a historia delas é, en esencia, a historia dos Estados e dos grupos de Estados. Pero non é necesario crer que tal unidade sexa puramente xurídica e política, como queira que tamén esta forma de unidade teña a súa importancia e non soamente formal. A unidade histórica fundamental, pola súa concreción, é o resultado das relacións orgánicas entre o Estado —ou sociedade política— e a «sociedade civil». As clases subalternas, por definición, non están unificadas e non se poden unificar namentres non poidan converterse en «Estado». A súa historia, polo tanto, vese entrecida coa da sociedade civil; é unha función «disgregada» e descontinua da historia da sociedade civil e, por este medio, da historia dos Estados ou grupos de Estado. Cómpre, xa que logo, estudar: 1) a formación obxectiva dos grupos sociais subalternos a través do desenvolvemento e das transformacións que se verifican no mundo da produción económica, a súa difusión cuantitativa e a súa orixe en grupos sociais xa existentes, dos que conservan, por un certo tempo, a mentalidade, a ideoloxía e os fins; 2) a súa adhesión activa ou pasiva ás formacións políticas dominantes, as tentativas de influír nos programas destas formacións para impor reivindicacións propias, e as consecuencias que tales tentativas teñen á hora de determinar os procesos de descomposición, de renovación e de neoformación; 3) o nacemento de partidos novos dos grupos dominantes para manter o consenso e o control dos grupos subalternos; 4) as formacións propias de grupos subalternos para reivindicacións de carácter restrinxido e parcial; 5) as novas formacións que afirman a

autonomía dos grupos subalternos, pero nos vellos cadros; 6) as formacións que afirman a autonomía integral, etc.

A lista destas fases pode ser maiormente precisada con fases intermedias ou con combinacións doutras fases. O historiador debe decatarse e xustificar a liña de desenvolvemento cara a autonomía integral dende as fases máis primitivas, tense que decatarse de calquera manifestación do soreliano «espírito de escisión». Por conseguinte, tamén a historia dos partidos dos grupos subalternos é moi complexa, en canto que ten que engadir todas as repercusións das actividades de partido para toda a área dos grupos subalternos na súa complexidade, e os comportamentos dos grupos dominantes; e ten que incluír, asemade, as repercusións das actividades moito máis eficaces, por estar apoiadas polo Estado, dos grupos dominantes sobre aqueles subalternos e os seus partidos. Entre os grupos subalternos haberá un que exerza ou tenda a exercer unha certa hexemonía a través dun partido; e para fixar isto cómpre estudar tamén os desenvolvementos de todos os outros partidos en canto que inclúen elementos do grupo hexemónico e dos outros grupos subalternos que sofren tal hexemonía. Moitos canons de investigación histórica pódense construír partindo do exame das forzas innovadoras italianas que guiaron o Rexurdimento nacional. Estas forzas tomaron o poder, unificáronse no moderno Estado italiano loitando en contra de determinadas forzas axudadas por determinadas tropas de reserva ou aliados. Para chegar a ser Estado tiñan que ou subordinarse ou eliminar a unhas e ter o consenso activo ou pasivo das outras. O estudo do desenvolvemento destas forzas innovadoras dende os grupos subalternos ata os grupos dirixentes e dominantes debe, polo tanto, investigar e identificar as fases a través das cales aquelas adquiriron a autonomía en relación aos inimigos por abater e a adhesión aos grupos que as axudaron activamente ou pasivamente, en canto que todo este proceso era necesario historicamente para que se unificaran en Estado. O grao de conciencia histórico-política ao que tiñan chegado progresivamente

estas forzas innovadoras, nas varias fases, mídese xustamente con estas dúas medidas e non soamente coa do seu afastamento das forzas dominantes anteriormente. A miúdo acódesse só a este criterio e dese xeito tense unha historia unilateral ou, ás veces, non se comprende res, como no caso da historia da península na época comunal e en diante. A burguesía italiana non soubo endexamais unificar arredor dela ao pobo, e esta foi unha das causas da súa derrota e das interrupcións do seu desenvolvemento. Tamén durante o Rexurdimento ese egoísmo restrinxido impediu unha revolución áxil e vigorosa como a Francesa. É esta unha das cuestións máis importantes e das causas máis graves na dificultade á hora de facer a historia dos grupos sociais subalternos e, daquela, sen dúbida, a historia (pasada) dos Estados.

[Economicismo]

Q. 13, 18, 1589-1597. *Algúns aspectos teóricos e prácticos do «economicismo»*. Economicismo —movemento teórico para o libre cambio— sindicalismo teórico. Hai que ver en que medida o sindicalismo teórico tivo orixe na filosofía da praxe e canto tivo nas doutrinas económicas do libre cambio; é dicir, nunha última análise, no liberalismo. E por iso, hai que ver se o economicismo, na súa forma máis completa, non sexa unha afiliación directa do liberalismo e se tivo, incluso nas súas orixes, poucas relacións coa filosofía da praxe; relacións, en calquera caso, só extrínsecas e puramente verbais. Desde este punto de vista, cómpre ver a polémica Einaudi-Croce, determinada polo novo prólogo (do 1917) ao volume sobre o *Materialismo histórico*⁴⁰: a esixencia, proposta por Einaudi, de ter en conta a literatura da historia económica suscitada pola economía clásica inglesa, pode ser

⁴⁰ L. Einaudi (1874-1961) foi un político e economista liberal, profesor en Turín, oposto ao fascismo nos anos vinte. Chegaría a ser despois da guerra (1948-1955) presidente da República. B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*. (1900). Ver o artigo publicado por Gramsci en *Avanti*, (25-5-1919), «Einaudi o dell'utopia liberale» recollido en *2000 pagine ... op. cit.* pp. 374-376.

satisfeita neste sentido: que unha tal literatura, por unha contaminación superficial coa filosofía da praxe, orixinou o economicismo. Daquela, cando Einaudi critica (de modo, a dicir verdade, impreciso) algunhas dexeneracións económicas / economicistas, non fai máis que tirar pedras no galiñeiro. O nexo entre ideoloxías librecambistas e sindicalismo teórico⁴¹ é especialmente evidente en Italia, onde se percibe a admiración por Pareto, por sindicalistas como Lanzillo e C... O significado destas dúas tendencias é, emporiso, moi diverso: o primeiro é característico dun grupo social dominante e dirixente; o segundo dun grupo aínda subalterno que mesmo non acadou conciencia da súa forza e das súas posibilidades e modos de desenvolvemento e que, por iso, non sabe saír da fase de primitivismo. A situación do movemento do libre cambio baséase nun erro teórico do que non é difícil identificar a orixe práctica: a distinción entre sociedade política e sociedade civil que, de ser distinción metódica, vén a converterse e a ser presentada como distinción orgánica. Así afirmase que a actividade económica é propia da sociedade civil e que o Estado non debe intervir na súa regulamentación. Pero así como na realidade efectiva sociedade civil e Estado identifícanse, cómpre fixar tamén que o liberalismo é unha «regulamentación» de carácter estatal, introducido e mantido por vía lexislativa e coercitiva: é un feito de vontade sabedora dos propios fins e non a expresión espontánea, automática do feito económico. Polo tanto o liberalismo é un programa político, destinado a cambiar, cando triunfe, o persoal dirixente dun Estado e o programa económico do Estado mesmo; é dicir, a cambiar a distribución do rédito nacional. Diferente é o caso do sindicalismo teórico en canto que se refire a un grupo subalterno ao que, con esta teoría, se lle impide chegar a ser dominante, desenvolverse máis alá da fase económico-corporativa, para elevarse á fase de hexemonía ético-

⁴¹ Ver os artigos de *L'ON*: «Cronaca» (11-10-1919), «Sindacati e Consiglio» (11-Ott-1919), «Sindacalismo e Consigli» (8-11-1919), recollidos en *2000 pagine...* op cit, pp. 419-420, 420-425, 427-431.

política na sociedade civil e dominante no Estado. Polo que se refire ao liberalismo, existe o caso dunha fracción do grupo dirixente que quere modificar non a estrutura do Estado senón só a dirección do goberno; que quere reformar a lexislación comercial e só indirectamente industrial —porque é innegable que o proteccionismo, especialmente nos países de mercado pobre e restrinxido, limita a liberdade de iniciativa industrial e favorece dunha maneira morbosa o nacemento dos monopolios—: trátase, polo tanto, da rotación dos partidos dirixentes no goberno, non da fundación e organización dunha nova sociedade política e, moito menos, dun novo tipo de sociedade civil. No movemento do sindicalismo teórico, a cuestión preséntase máis complexa: é innegable que, neste caso, a independencia e a autonomía do grupo subalterno que di que expresa vense, pola contra, sacrificadas á hexemonía intelectual do grupo dominante, porque precisamente o sindicalismo teórico non é mais que un aspecto do liberalismo, xustificado con algunhas afirmacións mutiladas e, polo tanto, banalizadas, da filosofía da praxe. Por que e como se produce este «sacrificio»? Exclúese a transformación do grupo subordinado en dominante, ben porque o problema non está nin sequera proposto (fabianismo, De Man⁴², parte notable do laborismo), ben porque está presentado en formas incongruentes e non eficientes (tendencias socialdemócratas en xeral), ben porque se afirma o salto inmediato do réxime dos grupos ao da perfecta igualdade e da economía sindical.

A postura do economicismo cara ás expresións de vontade, de acción e de iniciativa política e intelectual é polo menos rara, como se estas non foran a emanación orgánica de necesidades económicas senón máis ben a única expresión eficiente da economía. Así é incongruente que o enfoque concreto da cuestión hexemónica sexa interpretado como un feito que subordina o

⁴² Henri De Man, socialdemócrata belga, autor dun libro revisionista sobre o marxismo que tivo gran difusión, *Au delà du marxisme* (1929) e moi criticado por Gramsci. Foi ministro nos trinta, acusado despois da guerra de colaboracionista cos alemáns.

grupo hexemónico. O feito da hexemonía presupón, sen dúbida, que se tivesen en conta os intereses e as tendencias dos grupos sobre os que a hexemonía virá exercitada, que se forme un certo equilibrio de compromiso; é dicir, que o grupo dirixente faga sacrificios de orde económico-productiva. Pero é tamén indubidable que tales sacrificios e tal compromiso non poidan concernir ao esencial, porque se a hexemonía é ético-política, non pode deixar de ser tamén económica, non pode deixar de ter o seu fundamento na función decisiva que o grupo dirixente exerce no núcleo decisivo da actividade económica.

Ademais do liberalismo e do sindicalismo teórico, o economicismo preséntase baixo moitas outras formas. Perténcelle todas as formas de abstencionismo electoral (exemplo típico é o abstencionismo dos clericais italianos despois do 1870, máis minorado despois do 1900 ata o 1919, e a formación do Partido popular: a distinción orgánica que os clericais facían entre a Italia real e a Italia legal era unha reprodución da distinción entre mundo económico e mundo político-legal) que son moitas, no sentido que poden ser semi-abstencionismo, un cuarto, etc. Ao abstencionismo vese ligada a fórmula de «canto peor, tanto mellor» e tamén a fórmula da así chamada «intransixencia» parlamentaria dalgunhas fraccións de deputados. Non sempre o economicismo é contrario á acción política e ao partido político que, así e todo, considérase mero organismo educativo de tipo sindical.

Un punto de referencia para o estudo do economicismo e para comprender as relacións entre estrutura e superestruturas é o paso da *Miseria da Filosofía* onde se di que unha fase importante, no desenvolvemento dun grupo social, é aquela na que cada un dos compoñentes dun sindicato loita non só polos seus intereses económicos senón pola defensa e o desenvolvemento da organización mesma (ver a afirmación exacta. A *Miseria da Filosofía* é un momento esencial na formación da filosofía da praxe; pode ser considerada como o desenvolvemento das *Teses sobre Feuerbach*, mentres a *Sagrada Familia* é unha fase intermedia imprecisa

e de orixe ocasional, como aparece nos fragmentos dedicados a Proudhon e especialmente ao materialismo francés. O fragmento sobre o materialismo francés é, máis que nada, un capítulo de historia da cultura e non un capítulo teórico como a miúdo se interpreta e, como historia da cultura, admirable. Recordar a observación de que a crítica contida na *Miseria da Filosofía* contra Proudhon e a súa interpretación da dialéctica hegeliana pódese estender a Gioberti⁴³ e ao hegelianismo dos liberais moderados italianos en xeral. O paralelo Proudhon-Gioberti, a pesar de que representan fases histórico-políticas non homoxéneas, precisamente por iso, pode ser interesante e fecundo). Hai que recordar xuntas a afirmación de Engels de que a economía só nunha «última análise» é o músculo da historia (nas dúas cartas sobre a filosofía da praxe publicadas tamén en italiano)⁴⁴ que terá que ser conectada directamente ao paso do prefacio da *Crítica da Economía política*, onde se di que os homes fanse sabedores dos conflitos que se verifican no mundo económico sobre o terreo das ideoloxías.

En varias ocasións afirmase nestas notas que a filosofía da praxe está máis difundida do que se quere conceder. A afirmación é exacta se se entende que o que está difundido é o economicismo histórico —como o Prof. Loria⁴⁵ chama agora ás súas concepcións máis ou menos desequilibradas—, e que, polo tanto, o ambiente cultural cambiou completamente en relación co tempo no que a filosofía da praxe comezou as súas loitas. Poderíase dicir, con terminoloxía crociana, que a maior herexía

⁴³ Vincenzo Gioberti (1801-1852), político turinés e teórico, católico, liberal e moderado, sobresa dentro do proceso do Rexurdimento italiano, representante dos neogüelfos. Ver nota 21.

⁴⁴ Cartas de Engels a Bloch (21-9-1890) e a Starckenburg (25-1-1894).

⁴⁵ Achille Loria (1857-1943) é un economista e sociólogo italiano coñecido polas súas teorías socio-históricas de natureza positivista, economicista, dun materialismo vulgar. Foi obxecto de crítica continuada por parte de Gramsci, xa desde os seus temperáns artigos. Nos *Cadernos* utilízase a denominación de «lorianismo» para referirse a un tipo de intelectual frecuente en Italia, que se move nun medio falto do control dunha crítica exixente, e caracterizado pola falta de rigor no traballo científico, o diletantismo e ocorrencias fantasiosas feitas pasar por teoría, máis a pesar diso con grande éxito.

xurdida no seo da «relixión da liberdade» tivo tamén rapidamente, como a relixión ortodoxa, unha dexeneración, difundíuse como «superstición», é dicir, en combinación co liberalismo, e que produciu o economicismo. Hai que ver, con todo, se mentres a relixión ortodoxa tivera xa fracasado, a superstición herética non mantivo sempre un fermento que a fará renacer como relixión superior, é dicir, se as escouras da superstición non son doadamente liquidables.

Algúns puntos característicos do economicismo histórico:

1) na busca dos nexos históricos non se distingue o que é «relativamente permanente» do que é flutuación ocasional, e enténdese por feito económico o interese persoal e de pequenos grupos, en sentido inmediato e «sordidamente xudeu»⁴⁶. Polo tanto, non se teñen en conta as formacións de clase económica con todas as relacións inherentes senón que se asume o interese avarento e usureiro, especialmente cando coincide con formas delitivas contempladas nos códigos criminais;

2) a doutrina pola que o desenvolvemento económico se reduce a unha sucesión de cambios técnicos nos instrumentos de traballo. O Prof. Loria fixo unha exposición moi brillante desta doutrina aplicada no artigo sobre o influxo social do aeroplano publicado na «Rassegna contemporanea» de 1912;

3) a doutrina pola que o desenvolvemento económico e histórico se fai depender inmediatamente dos cambios de calquera elemento importante da produción, do descubrimento dunha materia prima, dun novo combustible, etc., que levan consigo a aplicación de novos métodos na construción e no accionado das máquinas. Nestes últimos tempos hai toda unha literatura sobre o petróleo: pódese ver como típico un artigo de Antonio Laviosa na «Nuova Antologia» do 1929. O descubrimento de novos combustibles e de novas enerxías motrices, como de novas materias primas para transformar, teñen certamente grande importancia

⁴⁶ Expresión (*schmutzig-jüdischen*) que Marx utiliza na primeira das *Teses sobre Feuerbach*.

porque pode cambiar a posición dos distintos Estados, pero non determina o movemento histórico.

Sucede decote que se combate o economicismo histórico, crendo combater o materialismo histórico. E este é o caso, por exemplo, dun artigo do «Avenir» de París do 10 de outubro de 1930 (reproducido na «Rassegna Settimanale della Stampa Estera» do 21 de outubro de 1930, pp. 2303-04) e que se reproduce como típico: «Dise desde hai moito tempo, pero sobre todo despois da guerra, que as cuestións de interese dominan os pobos e levan adiante ao mundo. Son os marxistas os que inventaron esta tese, baixo o apelativo un pouco doutrinario de «materialismo histórico». No marxismo puro, os homes collidos en masa non obedecen as paixóns senón as necesidades económicas. A política é unha paixón. A Patria é unha paixón. Estas dúas ideas esixentes non gozan na historia máis que dunha función de aparencia porque, en realidade, a vida dos pobos, no curso dos séculos, explícase cun xogo cambiante e sempre renovado de causas de orde material. A economía é todo. Moitos filósofos e economistas «burgueses» fixeron súa esta cantilena. Eles asumen un certo aire ao querernos explicar a gran política internacional, en relación co gran, co petróleo e co caucho. Enxéñanse para demostrarnos que toda a diplomacia está activada por cuestións de tarifas aduaneiras e de prezos de custo. Estas explicacións están moito en auxe. Teñen unha lixeira aparencia científica e proceden dunha especie de ascetismo superior que quixera pasar por unha elegancia suprema. A paixón en política exterior? O sentimento en materia nacional? Veña, vamos...! Este material é bo para a xente común. Os grandes espíritos, os iniciados saben que todo está dominado polo dar e ter. Agora esta é unha pseudo verdade absoluta. É completamente falso que os pobos non se deixen guiar máis que por cuestións de interese e é completamente verdadeiro que eles obedezan (máis que nada ao sentimento. O materialismo histórico é unha boa bobada. As nacións obedecen) sobre todo, ás consideracións ditadas por un

desexo e por unha fe ardente de prestixio. Quen non comprende isto, non comprende nada». A continuación do artigo (titulado *A manía do prestixio*) exemplifica coa política alemá e italiana que serían de «prestixio» e non ditadas por intereses materiais. O artigo resume brevemente unha gran parte dos apuntamentos máis banais da polémica contra a filosofía da praxe, pero en realidade a polémica é contra o economicismo desequilibrado de tipo lorian. Por outra parte, o escritor non é moi entendido no argumento, incluso noutros aspectos: non comprende que as «paixóns» poden ser nada máis que un sinónimo dos intereses económicos e que é difícil soste que a actividade política sexa un estado permanente de exasperación de paixón e de espasmo; xusto a política francesa preséntase coma unha «racionalidade» sistemática e coherente, é dicir, depurada de todo elemento de paixón, etc.

Na súa forma máis difusa de superstición economicista, a filosofía da praxe perde unha gran parte da súa difusión cultural na esfera superior do grupo intelectual, tanta como adquire entre as masas populares e entre os intelectuais de media condición, que non pensan cansar o cerebro pero que queren aparecer moi astutos. Como escribe Engels, para moitos é moi cómodo crer poder ter no peto, a pouco prezo e con ningunha fatiga, toda a historia e toda a sabedoría política e filosófica concentrada en calquera formulina⁴⁷. Tendo esquecido que a tese, segundo a que os homes adquiren conciencia dos conflitos fundamentais no terreo das ideoloxías, non é de carácter psicolóxico ou moral senón que ten un carácter orgánico gnoseolóxico, creouse a forma *mentis* de considerar a política e, xa que logo, a historia como un continuo *marché de dupes*, un xogo de ilusións e de prestidixitación. A actividade «crítica» reduciuse a desvelar trucos, a suscitar escándalos, a saber as contas dos homes representativos.

⁴⁷ Ver carta de Engels a C. Schmidt, 5 de agosto de 1890.

Dese xeito esqueceuse que sendo, ou presumindo tamén de ser, o «economicismo» un canon obxectivo de interpretación (obxectivo-científico) a busca no sentido dos intereses inmediatos tería que ser válida para todos os aspectos da historia, tanto para os homes que representan a «tese» como para aqueles que representan a «antítese». Tense esquecido ademais outra proposición da filosofía da praxe: a de que as «crenzas populares» ou as crenzas do tipo das crenzas populares teñen a validez das forzas materiais.

Os erros de interpretación no sentido das buscas dos intereses «sordidamente xudeus» foron quizais ordinarios e cómicos e teñen sido dese xeito negativos sobre o prestixio da doutrina orixinaria. Convén por iso combater o economicismo non só na teoría da historiografía senón e especialmente na teoría e na práctica política. Neste campo a loita pode e debe ser conducida ao desenvolvemento do concepto de hexemonía, tal e como foi conducida practicamente no desenvolvemento da teoría do partido político e naquel práctico da vida de determinados partidos políticos (a loita contra a teoría da chamada revolución permanente, á que se opoñía o concepto de ditadura democrático-revolucionaria, a importancia no apoio dado ás ideoloxías constituíntes, etc.) Poderíase facer unha investigación sobre os xuízos emitidos ao tempo que se desenvolvían certos movementos políticos, tomando como modelo o movemento *boulangista*⁴⁸ (dende 1886 ao 1890 aproximadamente) ou o proceso Dreyfus ou, incluso, o golpe de Estado do 2 de decembro (unha análise do libro clásico sobre o 2 de decembro, para estudar que importancia relativa se dá ao factor económico inmediato e, pola contra, que posto tiña o estudo concreto das «ideoloxías»)⁴⁹. Fronte a este evento, o economicismo faise de seu a pregunta: a quen beneficia inmediatamente a iniciativa en cuestión? E

⁴⁸ Movemento de corte populista en Francia seguidor do xeneral George Boulanger.

⁴⁹ Refírese ao libro de Marx *O dezaito Brumario de Luis Bonaparte*.

responde cun razoamento tan simplista como paralóxico: beneficia inmediatamente a unha certa fracción do grupo dominante e, para non errar esta selección, cae sobre aquela fracción que evidentemente ten unha función progresiva e de control sobre o conxunto das forzas económicas. Pódese estar seguro de non equivocarse, porque, necesariamente, se o movemento examinado chegara ao poder, antes ou despois a fracción progresiva do grupo dominante terminará por controlar o novo goberno e facer del un instrumento para orientar en proveito propio o aparato estatal. Trátase, xa que logo, dunha infalibilidade a moi bo prezo e que non só non ten significado teórico senón que ten moi escasa capacidade política e eficacia práctica: en xeral non produce máis que prédicas moralistas e cuestións persoais interminables.

Cando se produce un movemento de tipo *boulangista*, a análise realmente debería ser conducida segundo esta liña: 1) contido social da masa que se adhire ao movemento; 2) esta masa, que función tiña no equilibrio de forzas que se van transformando, como o demostra o novo movemento co seu propio nacer?; 3) as reivindicacións que os dirixentes prestan e que atopan consenso, que significado teñen politicamente e socialmente? A que esixencias efectivas corresponden?; 4) exame da conformidade dos medios cos medios propostos a tal fin; 5) soamente nunha última análise, e presentada en forma política e non moral, proxéctase a *hipótese* de que tal movemento necesariamente desnaturalizárase e servirá a outros fins ben diferentes dos que as multitude de seguidoras esperan. Pola contra esta hipótese é afirmada preventivamente, cando aínda non existe ningún elemento concreto (que apareza como tal pola evidencia do sentido común e non por unha análise «científica» exotérica) para sufrágala, de tal xeito que apareza como unha acusación moral de falsidade e de mala fe ou de pouca picardía, de estupidez (para os seguidores). A loita política, daquela, pasa a ser unha serie de feitos persoais entre os que as saben todas, crendo teren a tixola polo mango,

e os que son burlados polos propios dirixentes e non se queren convencer pola súa incurable estupidez.

Por outro lado, ata que estes movementos non acaden o poder, pódese pensar sempre que fracasen; e algúns, en efecto, fracasaron (o mesmo *boulangismo*, que fracasou como tal e que despois foi aniquilado definitivamente co movemento *Dreyfusardo*, o movemento de Giorgio Valois⁵⁰, o do Xeneral Gayda⁵¹). Polo tanto, a busca ten que ir dirixida á identificación dos elementos de forza, pero tamén aos elementos de debilidade que aqueles conteñen no seu seo: a hipótese «economicista» reafirma un elemento inmediato de forza, é dicir, a dispoñibilidade dun certo aporte financeiro directo ou indirecto (un gran xornal que apoie o movemento é tamén un aporte financeiro indirecto) e basta. Demasiado pouco.

Tamén neste caso a análise dos diversos graos de relación das forzas non pode rematar máis que na esfera da hexemonía e das relacións ético-políticas.

Q. 16, 26, 1898-1899. *O movemento e o fin*. É posible manter vivo e eficiente un movemento sen a perspectiva dos fins inmediatos e mediatos? A afirmación de Bernstein segundo a cal o movemento é todo mentres que o fin é nada, esconde, baixo a aparencia dunha interpretación «ortodoxa» da dialéctica, unha concepción mecanicista da vida e do movemento histórico: as forzas humanas veñen consideradas como pasivas e non conscientes, como un elemento non dispar das cousas materiais, e o concepto de evolución vulgar, no sentido naturalista, vén substituído polo concepto de desenvolvemento e de crecemento. Iso é tanto máis interesante de observar canto que Bernstein colleu as súas armas do arsenal do revisionismo idealista (esquecendo as glosas a Feuerbach) que debería telo levado, polo contra-

⁵⁰ Georges Valois foi o fundador do primeiro partido fascista en Francia, en 1925.

⁵¹ Rudolf Gayda, xeneral checo que participou na guerra civil rusa do lado dos brancos, fundou a fascista Liga para a Reforma Electoral en 1929, que obtivo varios escanos.

rio, a avaliar a intervención dos homes —activos e, daquela, perseguidores de certos fins inmediatos e mediatos— como feito decisivo para o desenvolvemento histórico (enténdese nas condicións dadas). Pero de analizarse máis fondamente, vese que a intervención humana en Bernstein e nos seus seguidores, non queda excluída de todo, cando menos implicitamente (o que tería sido una necidade), senón que vén admitida soamente nun modo unilateral, xa que se admite como «tese» pero se exclúe como «antítese». Con todo, considerada eficiente como «tese», ou sexa no momento da resistencia e do mantemento, é rexeitada como antítese, ou sexa como iniciativa e como pulo progresivo antagónico. Poden existir «fins» para a resistencia e a conservación, pois tanto a resistencia como o mantemento son fins que requiren dunha organización especial civil e militar, do control activo do adversario, dunha intervención axeitada para impedir que o adversario se fortaleza de máis, etc.; pero non para o progreso e para as iniciativas innovadoras. Non é máis que unha sofisticada teorización da pasividade, dun modo «astuto» (no sentido das «astucias das providencias» de Vico) mediante a cal a «tese» intervén para debilitar a «antítese» porque, xustamente, a antítese —que presupón o espertar das forzas latentes e adormecidas que convén esporear con afouteza— ten a necesidade de proxectar os seus fins, inmediatos e mediatos, para reforzar o movemento que supera. Sen a perspectiva de fins concretos non pode haber movemento ningún.

[Determinismo]

Q. 9, 130, 1191-1192. *Pasado e presente*. Optimismo e pesimismo. Cómpre observar que o optimismo é, a miúdo, un modo de defender a propia preguiza, a propia irresponsabilidade, a vontade de non facer nada. Tamén é unha forma de fatalismo e mecanicismo. Dáselle importancia a factores alleos á propia vontade e actividade e estes veñen exaltados; árdese nun sagrado entusiasmo. Pero o

entusiasmo é sobre todo unha adoración exterior de fetichismo. Reacción necesaria que ten que ter como punto de partida a intelixencia. O único entusiasmo xustificable é o que acompaña á vontade intelixente, á actividade intelixente, á riqueza creativa en iniciativas concretas que modifique a realidade existente.

Q. 11, 52, 1477-1481. *Regularidade e necesidade*. Como xurdiu, no fundador da filosofía da praxe, o concepto de regularidade e de necesidade no desenvolvemento histórico? Non parece que se poida pensar nunha derivación das ciencias naturais senón que, polo contrario, parece máis ben que se deba pensar nunha elaboración de conceptos nados no terreo da economía ou da política e, principalmente, na forma e na metodoloxía que a ciencia económica recibiu de David Ricardo⁵². Concepto e feito de «mercado determinado», ou sexa, verificación científica de que determinadas formas decisivas e permanentes apareceron historicamente, forzas cuxo obrar se presenta cun certo «automatismo» que consente unha certa medida de «previsión» e de certeza para un futuro das iniciativas individuais, as cales se acollen a tales forzas despois de telas intuído ou autenticado cientificamente. «Mercado determinado» equivale, polo tanto, a dicir «determinada relación de forzas sociais nunha determinada estrutura de aparato de produción», relación garantida (é dicir relación permanente) por unha determinada superestrutura política, moral e xurídica. Despois de ter autenticado estas forzas decisivas e permanentes e o seu espontáneo automatismo (é dicir a súa relativa independencia dos arbitrios individuais e das intervencións arbitrarias gubernativas), o científico, como hipótese, ten convertido o automatismo en absoluto, ten illado os feitos meramente económicos das combinacións máis ou menos importantes nas que se presentan, ten establecido as relacións de causa e efecto, de premisa e consecuencia para, ao cabo, ter ofre-

⁵² Ver Carta a Tania do 30 de maio de 1932 na edición de Santucci: pp. 579-581.

cido un esquema abstracto dunha determinada sociedade económica. A esta construción científica realista e concreta tense, de seguido, sobreposto una nova abstracción máis xeneralizada do «home» como tal, «fóra da historia», xenérico; abstracción que se ten presentado como a «verdadeira» ciencia económica.

Perante estas condicións nas que ten nacido a economía clásica, para que se poida falar dunha nova «ciencia» ou dunha nova formulación da ciencia económica (o que é o mesmo) cumpriría ter demostrado que se viñeron autenticando novas relacións de forzas, novas condicións e novas premisas; é dicir, que se «ocasionou» un novo mercado co seu propio novo «automatismo» e fenomenismo, configurado como algo xa «obxectivo», comparable ao automatismo dos feitos naturais. A economía clásica deu lugar a unha «crítica da economía política», pero non consta que ata agora sexa posible unha nova ciencia ou unha nova formulación do problema científico. A «crítica» da economía política parte do concepto da historicidade do «mercado determinado» e do seu «automatismo», mentres que os economistas puros conciben estes elementos como «eternos», «naturais»; a crítica analiza desde a realidade as relacións das forzas que determinan o mercado, profunda nas contradicións, avalía as modificacións conectadas ao xurdimento de novos elementos e ao seu reforzamento, e presenta a «caducidade» e o «relevo» da ciencia criticada; estúdaa como vida, pero tamén como morte, e atopa no máis íntimo os elementos que a desfarán e a superarán infaliblemente; presenta ao «herdeiro», que será presunto ata non ter dado probas manifestas da súa vitalidade, etc. O feito que na vida económica moderna o elemento «arbitrario», ben sexa individual, ben de consorcio ou do Estado, teña asumido unha importancia que non tiña antes e que teña perturbado profundamente o automatismo tradicional, non xustifica por si mesmo a formulación de novos problemas científicos, xustamente porque estas intervencións son «arbitrarias», de diferentes dimensións, imprevisibles. Pode servir como xustificación que a vida econó-

mica se veu modificada, que hai «crise», o cal é obvio; pero, por outro lado, iso non quere dicir que o vello «automatismo» teña desaparecido, xa que tal feito verificábase só a escalas superiores ás de antes, nos grandes fenómenos económicos; mentres que os feitos particulares «enlouqueceron».

Cómpre partir destas consideracións para establecer o que significa «regularidade», «lei», «automatismo» nos feitos históricos. Non se trata de «descubrir» unha lei metafísica para o «determinismo» nin tampouco de establecer unha lei «xeral» para a causalidade. Trátase de salientar que, ao longo do desenvolvemento histórico, téñense constituído forzas relativamente «permanentes» que actúan cunha certa regularidade e automatismo. Aínda que a lei dos grandes números poida sernos útil como termo de comparación, non pode ser asumida como a «lei» dos feitos históricos. Para establecer a orixe histórica deste elemento da filosofía da praxe —elemento que é, ao cabo, nada menos que o seu modo particular de concibir a «inmanencia»— será necesario estudar o enfoque que fixo David Ricardo sobre as leis económicas. Trátase de ver que a importancia de Ricardo, para a fundación da filosofía da praxe, non procede soamente do seu concepto de «valor» en economía, senón que a súa importancia é «filosófica», porque suxeriu un modo de pensar e de intuír a vida e a historia. O método do «posto que», da premisa que dá lugar a unha certa consecuencia, parece que pode ser identificado como un dos puntos de partida (dos estímulos intelectuais) das experiencias filosóficas dos fundadores da filosofía da praxe. Hai que ver se Ricardo foi estudado algunha vez desde este punto de vista.

(Hai que ver tamén o concepto filosófico de «caso» e de «lei», o concepto dunha «racionalidade» o dunha «providencia» polo cal se conclúe no teoloxismo transcendental que non transcende; e o concepto de «caso», como no materialismo metafísico «que pon o mundo como casualidade»).

Parece, xa que logo, que o concepto de «necesidade» histórica está estreitamente conectado co de «regularidade» e o de «racionalidade»: a «necesidade» no sentido «especulativo -abstracto» e no sentido «histórico-concreto». Existe necesidade cando existe unha *premisa* eficiente e activa, cuxo coñecemento para os homes teña sido actuante mediante o establecemento de fins concretos nas consciencias colectivas e a constitución dun complexo de conviccións e de crenzas axentes, como as «crenzas populares». A *premisa* ten que conter, ben xa desenvolvidas ou ben en vías de desenvolvemento, as condicións materiais necesarias e suficientes para a realización do impulso da vontade colectiva; pero queda claro que desta *premisa* «material», calculable cuantitativamente, non pode manterse separado un certo nivel de cultura, é dicir, un complexo de actos intelectuais; e destes (como o seu produto e consecuencia) un certo conxunto de paixóns e sentimentos imperiosos e que, polo tanto, teñan a forza de inducir á acción «custe o que custe».

Como temos dito, soamente por esta vía se pode chegar a unha concepción historicista (non especulativa-abstracta) da «racionalidade» na historia (e, daquela, da «irracionalidade»).

Conceptos de «providencia» e de «fortuna» no sentido co cal son adoptados (especulativamente) polos filósofos idealistas italianos, especialmente por Croce. Será necesario ver o libro de Croce sobre G.B. Vico⁵³ no cal o concepto de «providencia» vén traducido en termos especulativos e no que se comeza a interpretación idealista da filosofía de Vico. Para o significado de «fortuna» en Maquiavelo cómpre consultar a Luigi Russo (nota a p.23 da edición do *Príncipe*). Segundo Russo o concepto de «fortuna» en Maquiavelo ten un dobre significado: obxectivo e subxectivo. A «fortuna» é a forza natural das cousas (o nexos causal), a concordancia propicia dos acontecementos —o que será a Providencia

⁵³ Cfr. o concepto de Vico de «astuzie della Provvidenza» coa hegeliana «astucia da Razón».

en Vico—; ou tamén aquela potencia transcendental da que falaba a vella doutrina medieval —Deus— que para Maquiavelo non é senón a virtude mesma do individuo cuxa potencia atopa as raíces na mesma vontade do individuo. A virtude de Maquiavelo, como di Russo, non é xa a virtude dos escolásticos, de carácter ético e que obtén a súa forza do ceo, nin tampouco a de Tito Livio, que salienta sobre todo o valor militar, senón a virtude do home do Renacemento que se traduce en capacidade, habilidade, industria, poder individual, sensibilidade, olfacto para as ocasións e medida das propias posibilidades.

De seguido Russo dubida na súa análise. Para el, o concepto de *fortuna* como forza das cousas —que mantén aínda, tanto en Maquiavelo como nos humanistas, un carácter naturalista e mecánico— atopará a súa *aseveración* e indagación histórica soamente na *racional providencia* de Vico e de Hegel. Pero cómpre advertir que tales conceptos en Maquiavelo non tiveron endexamais un carácter metafísico como nos xenuínos filósofos do Humanismo, senón que eran simples e fondas intuicións (e, xa que logo, filosofía!) da vida e que, polo tanto, deben ser comprendidos e explicados como símbolos dos sentimentos.

Sobre da lenta formación metafísica destes conceptos para o período anterior a Maquiavelo, Russo remite a Gentile, *Giordano Bruno e o pensamento do Renacemento* (cap. «O concepto do home no Renacemento» e «Apéndice»), Florencia, Valecchi. (Para os mesmos conceptos de Maquiavelo cfr. F. Ercole, *A política de Maquiavelo*).

[**Intelectuais**]

Q. 12, 1, 1513-1531. Son os intelectuais un grupo social autónomo e independente, ou máis ben, cada grupo social ten a súa propia categoría especializada de intelectuais?⁵⁴ O problema é

⁵⁴ Sobre a noción de intelectual, ver a carta aquí recollida, dirixida a Tatiana (7-9-1931), pp. 351-356 desta edición. Ver tamén aquí *Algúns temas sobre a cuestión meridional*, pp. 137-148 desta edición.

complexo polas distintas formas que ten asumido ata agora o proceso histórico real de formación das distintas categorías intelectuais. As máis importantes destas formas son dúas:

1) Cada grupo social, nacendo sobre o terreo orixinario dunha función esencial no mundo da produción económica, crea á vez, organicamente, non só no campo económico senón tamén no social e político, unha ou máis clases de intelectuais que lle dan homoxeneidade e conciencia da propia función. O empresario capitalista crea consigo o técnico da industria, o científico da economía política, o organizador dunha nova cultura, dun novo dereito, etc. Cómpre observar o feito de que o empresario representa unha elaboración social superior, caracterizada xa por unha certa capacidade dirixente e técnica (ou sexa intelectual): el ten que ter unha certa capacidade técnica, ademais de na esfera circunscrita da súa actividade e da súa iniciativa, tamén noutras esferas, polo menos naquelas máis próximas á produción económica (ten que ser un organizador de masas de homes, ten que ser un organizador da «confianza» dos aforradores na súa empresa, dos compradores da súa mercancía, etc.). Se non todos os empresarios, polo menos unha elite deles ten que ter a capacidade para organizar a sociedade en xeral, en todo o seu complexo organismo de servizos ata o organismo estatal, pola necesidade de crear as condicións máis favorables á expansión da propia clase; ou debe ter, polo menos, a capacidade de escoller os «encargados» aos que confiar esta actividade organizadora das relacións xerais externas á empresa. Pódese observar que os intelectuais «orgánicos» que cada nova clase social crea de seu e elabora no seu desenvolvemento progresivo son, na maioría dos casos, «especializacións» de aspectos parciais da actividade primitiva do tipo social novo que a nova clase saca á luz. (Tamén os señores feudais eran detentores dunha particular capacidade técnica, a militar, e é precisamente no momento no que a aristocracia perde o monopolio da capacidade técnico-militar cando inicia a crise do

feudalismo. Pero a formación dos intelectuais no mundo feudal e no precedente mundo clásico é unha cuestión que cómpre examinar á parte: esta formación e elaboración segue vías e modos que hai que estudar concretamente. Xa que logo, hai que notar que a masa dos campesiños, a pesar de que desenvolve unha función esencial no mundo da produción, non elabora os seus propios intelectuais «orgánicos» e non «asimila» ningunha clase de intelectuais «tradicionais», a pesar de que outros grupos sociais extraían da masa dos campesiños moitos dos seus intelectuais e de que gran parte dos intelectuais tradicionais sexan de orixe campesiña).

2) Pero todo grupo social «esencial», emerxendo á historia dende a precedente estrutura económica e como expresión do seu desenvolvemento (desta estrutura), atopou, polo menos na historia desenvolta ata agora, categorías sociais preexistentes e que mesmo aparecían como representantes dunha continuidade histórica ininterrompida incluso polos máis complicados e radicais cambios das formas sociais e políticas. A máis típica destas categorías intelectuais é a dos eclesiásticos, monopolizadores durante longo tempo (durante unha enteira fase histórica caracterizada en parte por este monopolio) dalgúns servizos importantes: a ideoloxía relixiosa, ou sexa, a filosofía e a ciencia da época, xunto coa escola, a instrución, a moral, a xustiza, a beneficencia, a asistencia, etc. A categoría dos eclesiásticos pode ser considerada como a categoría intelectual organicamente ligada á aristocracia agraria: estaba equiparada xuridicamente á aristocracia, coa que dividía o exercicio da propiedade feudal da terra e o uso dos privilexios estatais ligados á propiedade. Pero o monopolio das superestruturas por parte dos eclesiásticos (de aí naceu a acepción xeral de «intelectual» —ou de «especialista»—, do termo «clérigo» presente en moitas linguas de orixe neolatina ou influenciadas fortemente a través do latín eclesiástico polas linguas neolatinas, co seu correspondente de «laico» no senso de profano —non especialista—) non foi exercido sen

loita e sen limitacións e, polo tanto, produciuse o nacemento en varias formas (que haberá que buscar e estudar concretamente) doutras categorías, favorecidas e ampliadas polo reforzamento do poder central do monarca, ata chegar ao absolutismo. Dese xeito, se veu formando a aristocracia da toga, cos seus propios privilexios: unha clase de administradores, científicos, teóricos, filósofos non eclesiásticos, etc.

Así como estas diferentes categorías de intelectuais tradicionais senten con «espírito de corpo» a súa ininterrompida continuidade histórica e a súa «cualificación», do mesmo xeito eles preséntanse a si mesmos como autónomos e independentes do grupo social dominante. Esta auto-posición non deixa de ter as súas consecuencias no campo ideolóxico e político, consecuencias de grande importancia (toda a filosofía idealista pode conectarse facilmente con esta posición asumida polo complexo social dos intelectuais e asemade pódese definir a expresión desta utopía social pola que os intelectuais se cren «independentes», autónomos, revestidos de caracteres propios etc. Débese notar, emporiso, que se o papa e a alta xerarquía da Igrexa se cren máis vencellados a Cristo e aos apóstolos que aos senadores Agnelli e Benni⁵⁵, non lle sucede o mesmo a Gentile e Croce, por exemplo. Croce, especialmente, séntese unido fortemente a Aristóteles e a Platón, pero non esconde, con todo, estar unido aos senadores Agnelli e Benni, e nisto, precisamente, hai que buscar o carácter máis prominente da filosofía de Croce).

(Esta pescuda sobre a historia dos intelectuais non será de carácter «sociolóxico», senón que dará lugar a unha serie de ensaios de «historia da cultura» (*Kulturgeschichte*) e de historia da ciencia política. Con todo, será difícil evitar algunhas formas esquemáticas e abstractas que recordan as da «socioloxía». Cómpre, polo tanto, atopar a forma literaria máis adecuada para

⁵⁵ Grandes propietarios vinculados respectivamente á empresa automobilística Fiat e á química Montecatini.

que a exposición sexa «non sociolóxica». A primeira parte da investigación podería ser unha crítica metódica das obras xa existentes sobre os intelectuais, case todas de carácter sociolóxico. Recoller a bibliografía sobre o argumento é, daquela, indispensable).

Cales son os límites «máximos» da acepción de «intelectual»? Pódese atopar un criterio unitario para caracterizar da mesma maneira todas as diferentes e dispares actividades intelectuais e para distinguilas, ao mesmo tempo e de xeito esencial, das actividades das outras agrupacións sociais? Paréceme que o erro metodolóxico máis espallado é o de ter buscado este criterio de distinción no intrínseco das actividades intelectuais e non, pola contra, no conxunto do sistema de relacións nas que elas (e, polo tanto, os grupos que as personifican) veñen a atoparse no complexo xeral das relacións sociais. Con todo, o obreiro ou o proletario, por exemplo, non está especificamente caracterizado polo traballo manual ou instrumental (á parte da consideración de que non existe traballo puramente físico e de que tamén a expresión de Taylor de «gorila *amestrado*»⁵⁶ é unha metáfora para indicar un límite nunha certa dirección: en calquera traballo físico, mesmo no máis mecánico e degradado, existe un mínimo de cualificación técnica, é dicir, un mínimo de actividade intelectual creadora), senón por ese traballo pero en determinadas condicións e determinadas relacións sociais. Xa reparamos en que o empresario, pola súa mesma función, ten que ter en certa medida un certo número de cualificacións de carácter intelectual, aínda que a súa figura social non veña determinada por elas senón polas relacións xerais sociais que, de feito, caracterizan a posición do empresario na industria.

Poderíase dicir, polo tanto, que todos os homes son intelectuais; pero non todos os homes teñen na sociedade a función de intelectual (do mesmo xeito que porque nalgún momento un

⁵⁶ Ver nota 14.

frita dous ovos ou cosa un farrapo da chaqueta, non se diría que todos son cociñeiros ou xastres). Fórmanse dese modo, historicamente, categorías especializadas para o exercicio da función intelectual e fórmanse en conexión con todos os grupos sociais, pero especialmente en conexión cos grupos sociais máis importantes, e sofren elaboracións máis amplas e complexas en conexión co grupo social dominante. Unha das características máis relevantes de cada grupo que progresa cara ao dominio é a súa loita pola asimilación e a conquista «ideolóxica» dos intelectuais tradicionais, asimilación e conquista que é tanto máis rápida e eficaz canto máis o grupo dado elabore simultaneamente os propios intelectuais orgánicos. O enorme desenvolvemento acadado pola actividade e pola organización escolar (en senso amplo) nas sociedades xurdidas do mundo medieval, indica a importancia que asumiron no mundo moderno as categorías e as funcións intelectuais. Do mesmo xeito que se intentou afondar e dilatar a «intelectualidade» de cada individuo, así tamén buscouse multiplicar e aguzar as especializacións. Isto dáse tanto nas institucións escolares de diverso grao como nos organismos para promover a chamada «alta cultura» en todos os campos da ciencia e da técnica. (A escola é o instrumento para confeccionar os intelectuais de diverso grao. A complexidade da función intelectual nos diferentes Estados pódese medir obxectivamente pola cantidade de escolas especializadas e pola súa xerarquización: canto máis ampla é a «área» escolar e canto máis numerosos son os «graos» «verticais» da escola, tanto máis complexo é o mundo cultural, a civilización dun determinado Estado. Pódese dispoñer dun termo de comparación na esfera da técnica industrial: a industrialización dun país mídese pola súa infraestrutura na construción de máquinas para construír máquinas e na fabricación de instrumentos cada vez máis precisos para construír máquinas e instrumentos para construír máquinas etc. O país que ten a mellor infraestrutura para construír instrumentos para os laboratorios experimentais dos científicos e para construír

instrumentos para verificar estes instrumentos, pódese considerar o máis complexo no campo técnico-industrial, o máis civilizado, etc. Así ocorre na preparación dos intelectuais nas escolas dedicadas a esta preparación, as escolas e os institutos de alta cultura son asimilables). (Tamén neste campo a cantidade non pode deslindarse da calidade. Á máis refinada especialización técnico-cultural correspóndelle a maior extensión posible da difusión da instrución primaria e unha maior prontitude para favorecer o maior número de graos intermedios. Naturalmente esta necesidade de crear a maior base posible para a selección e a elaboración das máis altas cualificacións intelectuais —é dicir, dar á alta cultura e á técnica superior unha estrutura democrática— non deixa de ter os seus inconvenientes: créase, daquela, a posibilidade de vastas crises de desocupación dos estratos medios intelectuais, como ocorre, de feito, en todas as sociedades modernas).

Cómpre notar que a elaboración das clases intelectuais na realidade concreta non acontece sobre un terreo democrático abstracto, senón segundo procesos históricos tradicionais moi concretos. Téñense formado clases que tradicionalmente «producen» intelectuais e a miúdo son as mesmas que se especializan no «aforro»: é dicir, a pequena e media burguesía agraria e algúns estratos da pequena e mediana burguesía cidadá. A diferente distribución dos diferentes tipos de escolas (clásicas e profesionais) no territorio «económico» e as diferentes aspiracións das varias categorías destas clases, determinan ou dan forma á produción de diversas ramas de especialización intelectual. Así, en Italia, a burguesía rural produce especialmente funcionarios estatais e profesionais libres, mentres que a burguesía cidadá produce técnicos para a industria; e por iso, a Italia setentrional xera especialmente técnicos e a Italia meridional especialmente funcionarios e profesionais.

A relación entre os intelectuais e o mundo da produción non é inmediata, como sucede nos grupos sociais fundamentais, senón

que é «mediata» en diverso grao por todo o tecido social, polo conxunto das superestruturas das que, xustamente, os intelectuais son os «funcionarios». Poderíase medir a «organicidade» dos diversos estratos intelectuais, a súa máis ou menos estreita conexión cun grupo social fundamental, fixando unha gradación das funcións e das superestruturas de abaixo arriba (da base estrutural cara arriba). Pódense, polo de agora, fixar dous grandes «planos» superestruturais: o que se pode chamar da «sociedade civil», ou sexa, o conxunto de organismos vulgarmente chamados «privados» e o da «sociedade política ou Estado», que corresponden á función de «hexemonía» que o grupo dominante exerce sobre toda a sociedade, e ao de «dominio directo» ou de mando, que se expresa no Estado e no goberno «xurídico». Estas funcións son precisamente organizativas e conectivas. Os intelectuais son os «encargados» do grupo dominante para o exercicio das funcións subalternas da hexemonía social e do goberno político; é dicir: 1) do consenso «espontáneo» dado polas grandes masas da poboación á dirección imprimida á vida social polo grupo fundamental dominante, consenso que nace «historicamente» do prestixio (e, polo tanto, da confianza) concedido ao grupo dominante pola súa posición e pola súa función no mundo da produción; 2) do aparato de coerción estatal que asegura «legalmente» a disciplina daqueles grupos que non «consentent» nin activamente nin pasivamente, pero que está constituído por toda a sociedade en previsión dos movementos de crise no mando e na dirección cando falta o consenso espontáneo. Esta formulación do problema dá como resultado unha extensión moi grande do concepto de intelectual; pero soamente así é posible chegar a unha aproximación concreta á realidade. Este modo de formular a cuestión colide contra prexuízos de casta. É verdade que a mesma función organizativa da hexemonía social e do dominio estatal dá lugar a unha certa división do traballo e, polo tanto, a toda unha gradación de cualificacións, nalgunhas das cales xa non aparece ningunha atribución directiva e organizativa:

no aparato de dirección social e estatal existe toda unha serie de empregos de carácter manual e instrumental (de orde e non de concepto, de axente e non de oficial ou funcionario, etc.); pero, evidentemente, cómpre facer esta distinción como cómpre facer tamén algunha outra. En efecto, a actividade intelectual ten que ser clasificada en graos incluso desde o punto de vista intrínseco, graos que no momento de extrema oposición ofrecen unha verdadeira e propia diferenza cualitativa: no banzo máis alto haberá que poñer os creadores das distintas ciencias, da filosofía, da arte, etc.; no máis baixo os máis humildes «administradores» e divulgadores da riqueza intelectual xa existente, tradicional, acumulada. O organismo militar, tamén neste caso, ofrece un modelo destas complexas gradacións: oficiais subalternos, oficiais superiores, Estado maior; sen esquecer as clases de tropa, cuxa importancia é superior ao que decote se pensa. É interesante notar que todas estas partes séntense solidarias e, é máis, que os estratos inferiores manifestan un espírito de corpo máis marcado e extraen diso unha «xactancia» que a miúdo os expón a pullas e chanzas.

No mundo moderno, a categoría dos intelectuais así entendida ampliouse de xeito inaudito. O sistema social democrático-burocrático elaborou masas imponentes, non todas xustificadas polas necesidades sociais da produción senón polas necesidades políticas do grupo fundamental dominante. De aí a concepción loriana⁵⁷ do «traballador» improdutivo (pero, improdutivo en referencia a quen e a que modo de produción?) que podería, en parte, xustificarse se se ten en conta que estas masas sacan proveito da súa posición para facerse adxudicar recompensas inxentes sobre a renda nacional. A formación de masa estandarizou os individuos quer como cualificación individual quer como psicoloxía, determinando os mesmos fenómenos que se dan en todas as outras masas estandarizadas: competencia que xera a

⁵⁷ Achille Loria: ver nota 45.

necesidade de organización profesional de defensa, desocupación, superproducción escolar, emigración, etc.

Diferente posición dos intelectuais de tipo urbano e de tipo rural. Os intelectuais de tipo urbano creceron coa industria e están ligados á súa fortuna. A súa función pódese parangonar á dos oficiais subalternos no exército: non teñen ningunha iniciativa autónoma no deseño dos planos de construción; poñen en relación, articulándoa, a masa instrumental co empresario, elaboran a execución inmediata do plano de produción fixado polo estado maior da industria, controlan as fases traballadoras elementais. Na súa media xeral os intelectuais urbanos están moi estandarizados; os altos intelectuais urbanos confúndense cada vez máis co verdadeiro e propio estado maior industrial.

Os intelectuais de tipo rural son en boa parte «tradicionais», ou sexa, ligados á masa social campesiña e pequeno burguesa, de cidade (especialmente dos centros menores), aínda non elaborada e posta en movemento polo sistema capitalista. Este tipo de intelectual pon en contacto a masa campesiña coa administración estatal e local (avogados, notarios, etc.) e por mor desta mesma función ten unha importante función político-social, porque a mediación profesional é dificilmente deslindable da mediación política. Ademais, no rural, o intelectual (crego, avogado, mestre, notario, médico, etc.) ten un nivel medio de vida superior ou, polo menos, diferente do nivel medio do campesiño e, daquela, para este representa un modelo social na súa aspiración por saír da súa condición e para melloralala. O campesiño pensa sempre que, polo menos, un dos seus fillos podería chegar a ser intelectual (especialmente crego), é dicir, converterse nun señor, elevando de tal modo o grao social da familia e facilitándolle unha vida económica coas mesmas comodidades que poderá ter entre os outros señores. A actitude do campesiño cara ao intelectual é dobre e parece contraditoria: admira a posición social do intelectual e, en xeral, do empregado estatal, pero ás veces finxe desprezala, polo que a súa admiración está impregnada instin-

tivamente por elementos de envexa e rabia apaixonada. Non se entende nada da vida colectiva dos campesiños e dos xermes e fermentos de desenvolvemento que existen nela, se non se toma en consideración, se non se estuda en concreto e non se afonda nesta subordinación efectiva aos intelectuais: cada desenvolvemento orgánico das masas campesiñas vese asociado, ata un certo punto, aos movementos dos intelectuais e depende deles.

Diferente é o caso dos intelectuais urbanos: os técnicos de fábrica non desempeñan ningunha función política sobre as súas masas instrumentais, ou polo menos, esta é xa unha fase superada; ás veces sucede xusto o contrario: que as masas instrumentais, a través dos seus propios intelectuais orgánicos, exercen un influxo político sobre os técnicos.

O punto central da cuestión continua a ser a distinción entre intelectuais, como categoría orgánica de cada grupo social fundamental, e intelectuais, como categoría tradicional; distinción da que mana toda unha serie de problemas e de posibles investigacións históricas. Desde este punto de vista, o problema máis interesante é o que ten que ver co partido político moderno, coas súas orixes reais, os seus desenvolvementos, as súas formas. En que se transforma o partido político en relación co problema dos intelectuais? Hai que facer algunhas distincións: 1) para algúns grupos sociais o partido político non é outra cousa senón o modo propio de elaborar a propia categoría de intelectuais orgánicos, que se forman dese modo e que non poden deixar de formarse, dados os caracteres xerais e as condicións de formación, de vida e de desenvolvemento do grupo social determinado, directamente no campo político e filosófico e non xa no campo da técnica produtiva (no campo da técnica produtiva fórmanse aqueles estratos que corresponden, por así dicilo, ás «clases de tropa» no exército, ou sexa, os traballadores cualificados e especializados da cidade e, dunha maneira máis complexa, os parceiros e colonos do campo, porque o parceiro e o colono, polo xeral, corresponden máis ben ao tipo artesán, que é o obreiro cualificado dunha

economía medieval); 2) o partido político, para todos os grupos, é xustamente o mecanismo que na sociedade civil cumpre a mesma función que cumpre o Estado, en medida máis ampla e máis sinteticamente, na sociedade política; é dicir, busca a fusión entre intelectuais orgánicos dun grupo dado, o dominante, e intelectuais tradicionais. O partido cumpre esta función precisamente en dependencia da súa función fundamental, que é a de elaborar os propios compoñentes, os elementos dun grupo social nado e desenvolvido como «económico», ata convertelos en intelectuais políticos cualificados, en dirixentes, en organizadores de todas as actividades e as funcións inherentes ao desenvolvemento orgánico dunha sociedade integral, civil e política. Pódese dicir, incluso, que no seu ámbito o partido político cumpre a súa función moito máis cumpridamente e organicamente de canto o Estado cumpre a súa nun ámbito máis amplo: un intelectual que entra a formar parte do partido político dun determinado grupo social mestúrase cos intelectuais orgánicos do mesmo grupo, lígase estreitamente ao grupo, feito que non acontece a través da participación na vida estatal nada máis que de cando en vez ou de ningún xeito. Sucede, polo contrario, que moitos intelectuais pensan que son o Estado, crenza que, dada a masa imponente da categoría, ás veces ten consecuencias notables e leva a complicacións desagradables para o grupo económico fundamental, que realmente é o Estado.

Que todos os membros dun partido político teñan que ser considerados como intelectuais é unha afirmación que pode prestarse á broma e á caricatura; con todo, de reflexionarmos, é moi exacto. Haberá que facer distinción de graos. O que importa non é se un partido poida ter unha maior ou menor composición do grao máis alto ou do máis baixo; o que importa é a función que é directiva organizativa; é dicir, educativa, ou sexa, intelectual. Un comerciante non entra a formar parte dun partido político para ocuparse do comercio, nin un industrial para producir máis e a custos menores, nin un campesiño para aprender novos méto-

dos para cultivar a terra, aínda que algúns dos aspectos destas esixencias do comerciante, do industrial, do campesiño poidan atopar satisfacción no partido político (a opinión xeral contradí isto, afirmando que o comercial, o industrial, o campesiño «polítiques» perden en lugar de ganar e que son os peores da súa categoría; o que pode ser discutido). Para estes fins, dentro de certos límites, existe o sindicato profesional, no que a actividade económico-corporativa do comerciante, do industrial, do campesiño atopa o seu marco máis apropiado. No partido político os elementos dun grupo social económico superan este momento do seu desenvolvemento histórico e convértense en axentes de actividades xerais, de carácter nacional e internacional. Partindo dunha análise histórica concreta de como se desenvolveron as categorías orgánicas dos intelectuais e as tradicionais, esta función do partido político tería que aparecer moito máis clara, ben sexa no terreo das varias historias nacionais ou ben sexa no do desenvolvemento dos diferentes grupos sociais máis importantes no cadro das diversas nacións, especialmente daqueles grupos cuxa actividade económica foi sobre todo instrumental.

A formación dos intelectuais tradicionais é o problema histórico máis interesante. Está certamente ligado á escravitude do mundo clásico e á posición dos libertos de orixe grega e oriental na organización social do imperio Romano. Esta separación non só social senón tamén nacional, de raza, entre masas notables de intelectuais e a clase dominante do imperio Romano prodúcese, despois da caída do Imperio, entre guerreiros xermanos e intelectuais de orixe romanizados, continuadores da categoría dos libertos. Con estes fenómenos entretécese o nacemento e o desenvolvemento do catolicismo e da organización eclesiástica que, por moitos séculos, absorbeu a maior parte das actividades intelectuais e exerceu o monopolio da dirección cultural, con sancións penais para quen se opuxese ou eludise o monopolio. En Italia verifícase o fenómeno, máis ou menos agudo segundo os tempos, da función cosmopolita dos intelectuais da península.

Esbozarei agora as diferenzas que saltan inmediatamente aos ollos no desenvolvemento dos intelectuais en toda unha serie de países, polo menos nos máis destacados, coa advertencia de que estas observacións terán que ser controladas e afondadas (por outro lado, todas estas notas deben ser consideradas simplemente como apuntamentos e motivos para a memoria, que terán que ser controladas e afondadas):

O feito central en Italia é precisamente a función internacional e cosmopolita dos seus intelectuais que é causa e efecto do estado de disgregación na que permaneceu a península desde a caída do imperio Romano ata 1870.

Francia ofrece un tipo acadado de desenvolvemento harmónico de todas as enerxías nacionais e especialmente das categorías intelectuais. Cando no 1789 unha nova agrupación social emerxe politicamente na historia, está completamente equipada para todas as súas funcións sociais e, por iso, loita polo dominio total da nación sen ter que chegar a compromisos esenciais coas vellas clases, senón que, polo contrario, as subordina aos seus propios fins. As primeiras células intelectuais do novo tipo nacen coas primeiras células económicas: a mesma organización eclesiástica vese influenciada (galicanismo, loitas temperás entre Igrexa e Estado). Esta sólida construción intelectual explica a función da cultura francesa durante os séculos XVIII e XIX, función de irradiación internacional e cosmopolita e de expansión de carácter imperialista e hexemónico en modo orgánico e, xa que logo, moi distinta da italiana de carácter inmigratorio persoal e disgregado, que non reflúe sobre a base nacional para potenciala senón que, polo contrario, conflúe para facer imposible a constitución dunha sólida base nacional.

En Rusia, diversos aspectos: a organización política e económico-comercial foi creada polos normandos (variegos), a relixiosa polos gregos bizantinos; nun segundo tempo os alemáns e os franceses levaron a Rusia a experiencia europea e ofreceron un primeiro esqueleto sólido á xelatina histórica rusa. As forzas

nacionais son inertes, pasivas e receptivas; pero quizais precisamente por isto asimilan completamente as influencias estranxeiras e os mesmos estranxeiros, rusificándoos. No período histórico máis recente sucede o caso contrario: unha elite de persoas entre as máis activas, enérxicas, emprendedoras e disciplinadas, emigran ao estranxeiro, asimilan a cultura e as experiencias históricas deses países máis avanzados do Occidente, sen perder por iso os caracteres máis esenciais da propia nacionalidade, sen romper os nós sentimentais e históricos co propio pobo. Feita dese xeito a aprendizaxe intelectual, volve entrar no país, obrigando ao pobo a un forzado espertar, a unha marcha acelerada cara adiante, queimando etapas. A diferenza entre esta elite e aquela alemá importada (por Pedro o Grande, por exemplo) consiste no seu carácter esencial nacional-popular: non pode ser asimilada pola pasividade inerte do pobo ruso, porque é de seu unha enérxica reacción rusa á propia inercia histórica. [...]

Pódese observar, en xeral, que na civilización moderna todas as actividades prácticas fixéronse tan complexas e as ciencias entrelazáronse de tal xeito coa vida, que toda actividade práctica tende a crear unha escola para os propios dirixentes e especialistas e, daquela, a crear un grupo de intelectuais especialistas de grao máis elevado, que ensinen nestas escolas. Así, xunto ao tipo de escola que se podería chamar «humanista» —que é o tipo tradicional máis antigo e que se dirixía a desenvolver en cada persoa a cultura xeral aínda indiferenciada, a capacidade fundamental para pensar e para saber dirixirse na vida—, foise creando todo un sistema de escolas particulares de distinto grao para enteiras ramas profesionais ou para profesións xa especializadas e indicadas con precisa individuación. Pódese incluso dicir que a crise escolar que hoxe ameaza está, xustamente, ligada ao feito de que este proceso de diferenciación e particularización sucede caoticamente, sen principios claros e precisos, sen un deseño ben estudado e conscientemente fixado: a crise do programa e da organización escolar, ou sexa, da orientación

xeral dunha política de formación dos modernos cadros intelectuais, é en gran medida un aspecto e unha complicación da crise orgánica máis ampla e xeral. A división fundamental da escola en clásica e profesional era un esquema racional: a escola profesional para as clases instrumentais⁵⁸, a clásica para as clases dominantes e para os intelectuais. O desenvolvemento da base industrial tanto na cidade como no rural tiña unha crecente necesidade do novo tipo de intelectual urbano. A carón da escola clásica desenvolveuse a técnica (profesional pero non manual), o que puxo en discusión o mesmo principio da dirección concreta de cultura xeral, da dirección humanista da cultura xeral fundada sobre a tradición greco-romana. Esta dirección, unha vez posta en discusión, pode considerarse erradicada, porque a súa capacidade formativa baseábase fundamentalmente no prestixio xeral e tradicionalmente incontrovertido dunha determinada forma de civilización.

A tendencia hoxe en día é a de abolir calquera tipo de escola «desinteresada» (non inmediatamente interesada) e «formativa» ou a de deixar soamente un exemplar reducido á unha pequena elite de cabaleiros e de damas que non teñen que pensar en prepararse un futuro profesional, e a de difundir cada vez máis escolas profesionais especializadas nas que o destino do estudante e o da súa futura actividade veñan xa predeterminados. [...]

Q. 11, 16, 1406-1408. *Cuestionés de nomenclatura e de contido*. Unha das características dos intelectuais como categoría social cristalizada (ou sexa, que se concibe a si mesma como continuación ininterrompida na historia e, daquela, independentemente da loita dos grupos, e non como expresión dun proceso dialéctico polo que cada grupo social dominante elabora unha propia categoría de intelectuais) é xustamente a de unirse, na esfera ideolóxica, a unha categoría intelectual precedente a través dunha

⁵⁸ Gramsci usa a denominación «clases instrumentais» a miúdo no lugar de «clases subalternas» ou «clases subordinadas».

mesma nomenclatura de conceptos. Cada novo organismo histórico (tipo de sociedade) crea unha nova superestrutura, cuxos representantes especializados e abandeirados (os intelectuais) non poden deixar de ser concibidos, tamén eles, como «novos» intelectuais xurdidos da nova situación, e non como continuadores da precedente intelectualidade. Se os «novos» intelectuais se sitúan como continuación directa da precedente *intelligentsia*, eles non son en absoluto «novos»; é dicir, non están vencellados ao novo grupo social que representa organicamente a nova situación histórica, senón que son as sobras conservadoras e fosilizadas do grupo social superado historicamente (o que é o mesmo que dicir que a nova situación histórica non ten aínda chegado ao grao de desenvolvemento necesario para ter a capacidade de crear novas superestruturas, senón que vive aínda na casca da couza da vella historia).

Hai que ter en conta ademais, que ningunha nova situación histórica, aínda que sexa debida ao cambio máis radical, transforma completamente a linguaxe, polo menos no seu aspecto externo, formal. Pero o contido da linguaxe tería que ter cambiado, aínda que fose difícil ter conciencia exacta de tal cambio inmediatamente. O fenómeno, por outra parte, é complexo e complicado historicamente pola existencia de diversas culturas típicas nos diversos estratos do novo grupo social, algúns dos cales están aínda somerxidos, no terreo ideolóxico, na cultura de situacións históricas precedentes e, ás veces, incluso na cultura máis recentemente superada. Unha clase, aínda que algúns dos seus estratos permanezan mesmo na concepción tolemaica do mundo, pode emporiso ser a representante dunha situación histórica moi avanzada; aínda que atrasados ideoloxicamente (ou polo menos nalgunhas seccións da concepción do mundo que neles está incluso disgregada e é inxenua) estes estratos están, con todo, moi avanzados practicamente, é dicir, como función económica e política. Se a obriga dos intelectuais é a de determinar e organizar a reforma moral e intelectual, ou sexa, a de adecuar a

cultura á función práctica, é evidente que os intelectuais «crystalizados» son conservadores e reaccionarios porque, mentres o grupo social novo se sente polo menos escindido e diferente do precedente, eles non senten nin sequera tal distinción senón que pensan en poder conectarse ao pasado.

Por outro lado non é certo que toda a herdanza do pasado teña que ser rexeitada: hai «valores instrumentais» que non poden deixar de ser acollidos integralmente para continuar sendo elaborados e depurados. Pero, como distinguir o valor instrumental do valor filosófico caduco que ten que ser rexeitado sen dúbida? A miúdo sucede que porque se ten aceptado un valor filosófico caduco dunha determinada tendencia pasada, rexéitase despois un valor instrumental doutra tendencia porque é contrario á primeira, aínda que tal valor instrumental fose útil para expresar o novo contido histórico cultural.

Dese xeito tense visto que o termo «materialismo» foi acollido con contido pasado e, polo contrario, o termo «inmanencia» tense rexeitado porque no pasado tiña un determinado contido histórico cultural. A dificultade de adecuar a expresión literaria ao contido conceptual e a de confundir as cuestións de terminoloxía coas cuestións substanciais, e viceversa, é característica do diletantismo filosófico, da falta de senso histórico ao acoller os diversos momentos dun proceso de desenvolvemento cultural; é dicir, dunha concepción antidialéctica, dogmática, prisioneira dos esquemas abstractos da lóxica formal. [...]

[Filosofía]

Q. 11, 12, 1375-1395. Cómpre destruír o difundido prexuízo de que a filosofía é algo moi difícil polo feito de se tratar dunha actividade intelectual propia dunha determinada categoría de científicos especializados ou de filósofos profesionais e sistemáticos. É preciso, polo tanto, demostrar primeiramente que todos os homes son «filósofos» trazando os límites e os caracteres desta

«filosofía espontánea», propia de «todo o mundo»; é dicir, da filosofía que se contén: 1) na linguaxe como conxunto de nocións e conceptos determinados e non soamente de palabras gramaticalmente baleiras de contido; 2) no sentido común; 3) na relixión popular e, daquela, en todo o sistema de crenzas, supersticións, opinións, modos de ver e de obrar que se amosan no que xeralmente se coñece como «folclore».

Tendo demostrado que todos somos filósofos, aínda que ao noso modo, inconscientemente —porque incluso na máis mínima manifestación de calquera actividade intelectual como a «linguaxe» se contén unha determinada concepción do mundo—, pásase ao segundo momento, ao momento da crítica e da conciencia; é dicir, á pregunta: é preferible «pensar» sen ter unha conciencia crítica dunha maneira disgregada e ocasional; isto é «participar» dunha concepción do mundo «imposta» mecanicamente polo ambiente exterior, por un dos tantos grupos sociais nos que un se ve automaticamente involucrado desde a súa entrada nun mundo consciente —que pode ser a propia vila ou a provincia, pode ter orixe na parroquia e nas «actividades intelectuais» do párroco ou do vello patriarca cuxa «saboría» é punto de referencia, na muller que herdou o seu saber das bruxas, ou no cativo intelectual acedado na propia estupidez e na impotencia para actuar—, ou é preferible elaborar a propia concepción do mundo consciente e criticamente e, daquela, en conexión coa actividade do propio cerebro, elixir a propia esfera de actividade, participar activamente na produción da historia do mundo, sermos guía de nós mesmos e non aceptar pasiva e servilmente, desde o exterior, a pegada da propia personalidade?

Nota I. Pola propia concepción do mundo pertencemos sempre a un determinado grupo, e xustamente a aquel no que todos os elementos sociais comparten o mesmo modo de pensar e de proceder. Somos conformistas dun certo conformismo, somos sempre homes-masa ou homes-colectivos. A cuestión é esta: de que tipo histórico é o conformismo, o home-masa do que facemos

parte? Cando a concepción do mundo non é crítica e coherente senón ocasional e disgregada, pertécese simultaneamente a unha multiplicidade de homes-colectivos. A propia personalidade constrúese de maneira estraña: atópanse nela elementos do home das cavernas e principios da ciencia máis moderna e avanzada, prexuízos de todas as fases históricas do pasado, dun localismo mesquiño, e intuicións dunha filosofía futura como a que será propia do xénero humano cando sexa unificado mundialmente. Criticar a propia concepción do mundo significa, xa que logo, restituíla en modo unitario e coherente, e alzala ata o punto ao que chegou o pensamento mundial máis avanzado. Significa, polo tanto, criticar tamén toda a filosofía que existiu ata hoxe, en canto que deixou estratificacións consolidadas na filosofía popular. O comezo da elaboración crítica é tomar conciencia do que iso realmente é; é dicir, un «coñécete a ti mesmo» como produto do proceso histórico ata agora desenvolvido e que deixou en ti mesmo unha infinidade de sinais acolleitos sen beneficio de inventario. Cómpre facer inicialmente un inventario.

Nota II. Non se pode separar a filosofía da historia da filosofía, nin a cultura da historia da cultura. No sentido máis inmediato e axustado, non se pode ser filósofos, é dicir, ter unha concepción do mundo criticamente coherente, sen a conciencia da súa historicidade, da fase de desenvolvemento que ela representa e do feito que ela está en contradición con outras concepcións e con elementos doutras concepcións. A propia concepción do mundo responde a determinados problemas postos pola realidade que son determinantes e «orixinais» na súa actualidade. Como é posible pensar no presente, e máis nun determinado presente, cun pensamento elaborado con problemas do pasado, a miúdo remoto e superado? Se tal cousa ocorre, significaría que un é «anacrónico» no propio tempo, que é un fósil e non un ser que vive modernamente; ou cando menos, que un se «compón» de maneira estraña. De feito, sucede que grupos sociais que en certos aspectos amosan unha forte modernidade, noutros

maniféstanse dun modo atrasado respecto da súa posición social e, xa que logo, son incapaces de acadar unha completa autonomía histórica.

Nota III. Se é certo que todas as linguaxes conteñen os elementos caracterizadores dunha concepción do mundo e dunha cultura, tería que ser verdade que a través da linguaxe de cada un poderíase xulgar a maior ou menor complexidade da súa concepción do mundo. Quen fale soamente en dialecto ou comprenda a lingua nacional nos seus diversos graos, participa necesariamente dunha intuición do mundo máis ou menos restrinxida e provinciana, fosilizada e anacrónica en comparación coas grandes correntes de pensamento que dominan a historia mundial. Os seus intereses serán limitados, máis ou menos corporativos e economicistas, non universais. Se non é posible aprender outras linguas estranxeiras para poder poñermonos en contacto con culturas diferentes, cómpre polo menos aprender ben a lingua nacional. Unha gran cultura pode ser traducida á lingua doutra gran cultura; é dicir, unha gran lingua nacional, historicamente rica e complexa, pode traducir calquera outra cultura; isto é: ser unha expresión mundial. Pero un dialecto non o pode facer.

Nota IV. Crear unha nova cultura non é soamente facer achados «orixinais» individualmente. Significa sobre todo, e especialmente, difundir de maneira crítica as verdades xa descubertas, «socializalas» —por dicilo dalgún xeito— e, polo tanto, convertelas na base de accións vitais, no elemento de coordinación e de orde intelectual e moral. Que unha masa de cidadáns sexa guiada para pensar coherentemente e de maneira unitaria sobre o presente real é un feito «filosófico», moito máis importante e «orixinal» que o achado, por parte dun «xenio» filosófico, dunha nova verdade que fica patrimonio de pequenos grupos de intelectuais.

Conexión entre o sentido común, a relixión e a filosofía. A filosofía é unha orde intelectual, o que non acontece nin coa relixión nin co sentido común. Podemos ver que, en realidade,

tampouco a relixión e o sentido común coinciden, posto que a relixión é un elemento do desintegrado sentido común. Alén diso, «sentido común » é un nome colectivo, como a relixión: non existe soamente un único sentido común porque é un produto e unha evolución histórica. A filosofía é a crítica e a superación da relixión e do sentido común, de tal xeito que coincide con «bo sentido», que se contrapón ao sentido común.

Relacións entre ciencia – relixión – sentido común. A relixión e o sentido común non poden constituír unha orde intelectual porque non se poden reducir á unidade e coherencia, nin na conciencia individual e, moito menos, na conciencia colectiva: non poden reducirse a unidade e coherencia «libremente» porque podería suceder «autoritariamente», como de feito sucedeu no pasado dentro de certos límites. Se o problema da relixión vén entendido non nun sentido confesional, senón no laico de unidade de fe, entre unha concepción do mundo e unha norma de conduta acorde con ela, por que entón chamamos a esta unidade de fe «relixión» e non a chamamos «ideoloxía» ou mesmo «política»?

Non existe, de feito, unha filosofía en xeral: existen distintas filosofías ou concepcións do mundo e, normalmente, faise unha elección entre elas. Como se fai tal elección? E tal elección, é un feito meramente intelectual ou é máis complexo? Non sucede a miúdo que entre o feito intelectual e a norma de conduta hai contradicións? Cal será, entón, a verdadeira concepción do mundo: aquela que lóxicamente vén confirmada como un feito intelectual ou aquela que procede da intrínseca actividade de cada un de nós, que é implícita ao noso obrar? E dado que o proceder sempre é unha conduta política, poderíase entón dicir que a filosofía real de cada un está contida na súa política? Este contraste entre o pensar e o obrar, é dicir, a coexistencia de dúas concepcións do mundo, unha asentada na palabra e outra exposta nun obrar efectivo, non é debido á mala fe. A mala fe pode ser unha explicación satisfactoria para aqueles individuos considerados

singularmente ou incluso para aqueles grupos máis ou menos numerosos; pero non é satisfactorio cando o contraste se verifica nas manifestacións vitais de amplas masas: daquela non pode ser soamente a expresión de contrastes máis profundos de orde histórica e social. Supón que un grupo social, que ten a súa propia concepción do mundo —aínda que embrionaria—, que se manifesta na acción —e daquela ocasionalmente, de cando en vez—, que cando tal grupo se move como un conxunto orgánico, adquire, por razóns de sometemento e de subordinación intelectual, unha concepción que non é súa senón, máis ben, un préstamo doutro grupo; e afirmaa coas palabras e cre que ten que seguila porque a segue en «tempos normais». E tal acontece cando a conduta non é independente nin autónoma mais, de feito, sometida e subordinada. Velaquí, polo tanto, que non se pode desapegar a filosofía da política e, pola contra, pódese mostrar que a elección e a crítica dunha concepción do mundo é tamén un feito político.

Cómpre, polo tanto, explicar como acontece que, en calquera época, coexistan moitos sistemas e correntes filosóficas, como nacen, como se difunden; ou por que, durante a propagación, seguen certas liñas de fractura, certas direccións, etc. Isto é unha boa proba de que é necesario sistematizar crítica e coherentemente as propias intuicións sobre o mundo e a vida, fixando con exactitude o que se entende por «sistema» para que non sexa comprendido no sentido pedante ou profesional do termo. Agora ben, tal elaboración ten que ser, e soamente pode ser feita, no cadro da historia da filosofía, xa que é a que amosa o tipo de elaboración que ten sufrido o pensamento ao longo dos séculos e canto esforzo colectivo ten custado o noso actual modo de pensar, que resume e compendia toda a nosa historia pasada, incluso cos seus erros e os seus delirios; tendo en conta, polo demais, que por estaren cometidos no pasado e térense corrixidos, non significa que non se poidan reproducir no presente ou que non se teñan aínda corrixidos.

Cal é a idea que o pobo ten da filosofía? Pódese reconstruír mediante as expresións da linguaxe común. Unha das máis difundidas é a de «tomar as cousas con filosofía» que, ben mirado, non é para refugar. Certo é que nela se contén unha invitación implícita á resignación e á paciencia; pero parece que o punto máis importante é, polo contrario, unha invitación á reflexión, a decatarse de que o que sucede é, no fondo, racional e que, como real, cómpre afrontalo, concentrando as propias forzas racionais e non deixándose levar por impulsos instintivos ou violentos. Poderíanse agrupar estas expresións populares con expresións semellantes de escritores de carácter popular —recolléndoas dos principais vocabularios— nas que conflúen termos como «filosofía» ou «filosoficamente» e verase que estas teñen un significado moi preciso, de superación das paixóns bestiais e elementais a favor dunha concepción que ofrece, ao propio obrar, unha dirección consciente. Este é o núcleo san do sentido común, o que xustamente se podería chamar bo sentido, e que ben merece ser desenvolvido e devolto en modo unitario e coherente. Por iso parece que non é posible desunir o que se chama «filosofía científica» daquela filosofía «vulgar» ou popular que é, en realidade, un conxunto disgregado de ideas e opinións.

Cremos chegado o momento de formular o problema fundamental da concepción do mundo da filosofía que ten sido un movemento cultural, unha «relixión», unha «fe»; é dicir, que ten producido unha actividade práctica e unha intención nas que se contén, coma «premise» teórica implícita, unha «ideoloxía» (se ao termo ideoloxía se lle dá, de feito, o significado máis elevado dunha concepción do mundo que se manifesta implicitamente na arte, no dereito, na actividade económica e en todas as manifestacións da vida individual e colectiva); é dicir, o problema de conservar a unidade ideolóxica en todo o bloque social que, precisamente, esa determinada ideoloxía cementa e unifica. A forza das relixións, e especialmente da igrexa católica, consistiu e consiste no feito de sentiren enerxicamente a necesidade de unión

doutrinal de toda a masa «relixiosa» e loitan para que os estratos intelectualmente superiores non se separen dos inferiores. A igrexa romana foi sempre a máis tenaz na loita para impedir que «oficialmente» se formasen dúas relixións: a dos «intelectuais» e a das «almas simples». Esta loita supuxo graves inconvenientes para a mesma igrexa, pero tales inconvenientes están conectados ao proceso histórico que transforma toda a sociedade civil en bloque e que contén unha crítica corrosiva das relixións; tanto máis sobresaí a capacidade organizadora na esfera da cultura do clero e a relación abstractamente racional e xusta que, no seu círculo, a igrexa soubo establecer entre intelectuais e simples. Os xesuítas foron, sen dúbida, os maiores artífices deste equilibrio e para conservalo teñen imprimido á igrexa un movemento progresivo que tende a dar certas satisfaccións ás esixencias da ciencia e da filosofía, pero cun ritmo tan lento e metódico que os cambios non foron percibidos polas masas dos simples, aínda que aos «integristas» lles parezan «revolucionarias» e demagóxicas.

Unha das maiores debilidades das filosofías inmanentistas consiste, de feito, en non ter sabido crear unha unidade ideolóxica entre o baixo e o alto, entre os «simples» e os intelectuais. Tal feito verificouse na historia da civilización occidental a escala europea co fracaso do Renacemento e, en parte, tamén da Reforma con respecto á igrexa romana. Esta debilidade maniféstase na cuestión escolar en canto que as filosofías inmanentistas nin sequera tentaron construír unha concepción que puidese substituír a relixión na educación infantil e, de aí, o sofisma pseudo-histórico polo cal os pedagogos irrelixiosos e en realidade ateos, recoñecen o ensino da relixión: porque a relixión é a filosofía da infancia da humanidade que se renova en cada infancia non metafórica. O Idealismo tamén se mostrou adverso aos movementos culturais de «marcha cara ao pobo» que se amosaron nas chamadas Universidades populares e en institucións semellantes, e non soamente polo seu aspecto desvalorizado, xa que, en tal caso, terían buscado a maneira de facelo mellor. Con

todo, estes movementos foron dignos de interese e mereceron seren estudados: tiveron éxito porque representaron, pola parte dos «simples», un entusiasmo sincero e unha gran vontade de alzarse a unha forma superior de cultura e de concepción do mundo. Porén, mancaba neles unha orgánica, tanto no pensamento filosófico como na solidez organizadora e na centralización cultural. Mais ben daba a impresión de que se asemellaban aos primeiros contactos entre os comerciantes ingleses e os negros de África: dábanlles mercadorías de quincalla a cambio de pebidas de ouro. Por outra banda, a orgánica de pensamento e a solidez cultural soamente se tería acadado se entre os intelectuais e os simples existise a mesma unidade que se dá entre a teoría e a práctica; é dicir, se os intelectuais tivesen sido organicamente os intelectuais daquelas masas, se tivesen elaborado e convertido en forma coherente os principios e os problemas que aquelas masas ofrecían coa súa actividade práctica, constituíndo de tal xeito un bloque cultural e social. Volvía presentarse a mesma cuestión xa aludida: un movemento filosófico, é tal soamente cando se encomenda a desenvolver unha cultura especializada para grupos restrinxidos de intelectuais ou, polo contrario, éo cando, no intento de elaborar un pensamento superior ao sentido común e cientificamente coherente, non se esquece endexamais de permanecer en contacto cos «simples» atopando xustamente neste contacto o manancial dos problemas que hai que estudar e resolver? Soamente mediante este contacto, unha filosofía chega a ser «histórica», depúrase dos elementos intelectuais de natureza individual e convértese en «vida».

(Quizais sexa útil «na práctica» diferenciar a filosofía do sentido común para sinalar o paso dun momento a outro: na filosofía sobresaen fundamentalmente os caracteres dunha elaboración individual do pensamento mentres que no sentido común destacan os caracteres espallados e estendidos dun pensamento xenérico, dunha certa época e nun certo ambiente popular. Porén, toda filosofía tende a converterse en sentido común tamén nun

medio restrinxido: o de todos os intelectuais. Trátase, polo tanto, de elaborar unha filosofía que tendo xa acadada a súa difusión, o seu espallamento —xustamente porque está conectada intrinsecamente coa vida práctica— chegue a ser un sentido común renovado coa coherencia e a enerxía das filosofías individuais; o que non pode acontecer se non se sente a esixencia dun contacto cultural cos «simples»).

Unha filosofía da praxe⁵⁹ non pode presentarse, ao comezo, senón nunha actitude polémica e crítica, como superación do modo de pensar precedente e do concreto pensamento existente (o mundo actual existente). É dicir, ante todo, como crítica do «sentido común» (logo de estar baseada sobre o sentido común para demostrar que «todos» son filósofos e que, daquela, non se trata de introducir *ex novo* unha ciencia na vida individual de «todos», mais de innovar e restituír como «crítica» unha actividade xa existente); e polo tanto, da filosofía dos intelectuais que deu lugar á historia da filosofía e que, en calidade de individual (xa que se desenvolve, de feito, na actividade de cada un dos individuos particularmente dotados), se pode considerar como «indicio» do progreso do sentido común, polo menos do sentido común dos estratos máis cultos da sociedade, e, a través deles, tamén do sentido común popular. Velaquí, polo tanto, que unha orientación cara ao estudo da filosofía ten que expoñer sinteticamente os problemas nados no proceso de desenvolvemento da cultura xeral —que se reflicte só parcialmente na historia da filosofía— os cales, non obstante, en ausencia dunha historia do sentido común (imposible de facer pola ausencia de material documental) considéranse a fonte principal de referencia, ben para criticalos ou para demostrar o seu valor (se aínda o teñen)

⁵⁹ Gramsci adopta esta formulación «filosofía da praxe» para referirse polo xeral ao marxismo ou á filosofía do marxismo, por precaución fronte a censura carceraria. Con todo, considérase que a formulación mais alá desta continxencia, é perfectamente axeitada aos presupostos teóricos gramscianos. No *Caderno 7*, 18, afirma que a unidade dos elementos do marxismo se plasma na relación home-materia, que ten como elo principal na filosofía o concepto de praxe: ver p. 335 desta edición.

ou o significado que tiveron como eles superados dunha cadea e, daquela, fixar os problemas novos e actuais ou a formulación actual dos vellos problemas.

A relación entre filosofía «superior» e sentido común vén asegurada pola «política», do mesmo xeito que a política ten asegurada a relación entre o catolicismo dos intelectuais e o dos «simples». Con todo, as diferenzas entre os dous casos son fundamentais. O feito de que a igrexa teña que afrontar o problema dos «simples» significa que, de feito, houbo unha ruptura entre a comunidade dos fieis, ruptura que non pode ser saneada alzando os fieis ao nivel dos intelectuais (a igrexa non se propón nin sequera este labor, ideal e economicamente dispar ás súas forzas actuais), mais cunha disciplina de ferro sobre os intelectuais para que estes non superen certos límites na diferenciación e non a convertan en catastrófica e irreparable. No pasado estas «rupturas» na comunidade dos fieis saneábanse con importantes movementos da masa, que se determinaban ou eran compendiados na formación de novas ordes relixiosas arredor de grandes personalidades —Domingo, Francisco—. (Os movementos heréticos durante a Idade Media, como reacción simultánea á politización da igrexa e á filosofía escolástica que a expresaba, sobre a base dos conflitos sociais que naceron nos concellos medievais, foron unha ruptura entre a masa e os intelectuais nunha igrexa «marxinada» polo nacemento de movementos populares relixiosos, reabsorbidos novamente pola igrexa na formación das ordes mendicantes e nunha nova unidade relixiosa). Pero a Contrarreforma esterilizou o pulular de forzas populares: a Compañía de Xesús foi unha das derradeiras ordes relixiosas importantes, de orixe reaccionaria e autoritaria, de carácter represivo e «diplomático» e que sinalou, co seu nacemento, o agarrotamento do organismo católico. As novas ordes que naceron despois tiveron un escaso significado «relixioso» e un amplo significado «disciplinar» sobre as masas dos fieis. Foron ramificacións e tentáculos da Compañía de Xesús e con-

vertéronse en instrumentos de «resistencia» para conservaren as posicións políticas adquiridas, mais non como forzas renovadoras do desenvolvemento. O catolicismo converteuse en «xesuitismo». O modernismo non creou «ordes relixiosas» senón un partido político: a democracia cristiá. (Lembrede a anécdota que contou Steed nas súas *Memorias* do cardeal que explica a un protestante inglés filocatólico que os milagres de San Xenaro son útiles para o pobo napolitano, pero non para os intelectuais; e tamén que no Evanxeo se dan algunhas «esaxeracións» como cando diante da Pregunta «pero non somos todos cristiáns?», se responde: «nós somos prelados», é dicir, «políticos» da Igrexa de Roma).

A posición da filosofía da praxe é a antítese da católica: a filosofía da praxe non pretende manter os «simples» na filosofía primitiva do sentido común, senón conducirlos a unha concepción superior da vida. Cando afirma a esixencia de contacto entre os intelectuais e os simples, non o fai para limitar a actividade científica ou para manter a unidade no nivel baixo das masas, senón, de feito, para construír un bloque intelectual e moral que faga politicamente posible o progreso intelectual das masas e non soamente dos grupos intelectuais.

O home activo da masa actúa practicamente, aínda que non teña unha clara conciencia teórica do seu obrar que, non obstante, é o seu coñecemento do mundo mentres o transforma. É máis, ás veces, a súa conciencia teórica pode estar historicamente en contradición co seu obrar. Pódese dicir, incluso, que ten dúas conciencias teóricas (ou unha conciencia contraditoria): unha implícita no seu obrar —que é a que o une cos seus colaboradores na transformación práctica da realidade— e unha superficialmente explícita ou verbal —que herdou do pasado e que acolleu sen crítica—. Con todo, esta concepción «verbal» ten as súas consecuencias: anoa o individuo a un grupo social determinado, inflúe na súa conduta moral e na dirección da súa vontade, dun modo máis ou menos enérxico, de tal xeito que pode chegar ata un punto no cal a contradición da conciencia non lle

permita ningunha acción, ningunha decisión, ningunha elección, producindo, daquela, un estado de pasividade moral e política. A comprensión política dun mesmo dáse, entón, a través dunha loita de «hexemonías» políticas, de direccións contraditorias, primeiro no terreo da ética e despois no da política, para poder acadar unha elaboración superior da propia concepción do real. A conciencia de formar parte dunha determinada forza hexemónica (é dicir, a conciencia política) é a primeira fase para unha posterior e progresiva auto-conciencia na que, ao cabo, teoría e práctica se ven unificadas. A unidade de teoría e práctica non é, daquela, un feito mecánico, mais un devir histórico que ten a súa fase elemental e primitiva no sentido de «distinción», de «separación», de independencia case instintiva, e que progresa ata a posesión real e completa dunha concepción do mundo coherente e unitaria. Por iso cómpre salientar que o desenvolvemento político do concepto de hexemonía implica máis un progreso filosófico que político-práctico, xa que necesariamente involucra e supón ademais unha unidade intelectual e unha ética conforme a unha concepción do real que ten superado o sentido común e que se ten convertido en crítica, mesmo que sexa entre límites aínda restrinxidos.

Con todo, nos recentes desenvolvementos da filosofía da praxe, o afondamento no concepto de unidade entre a teoría e a práctica atópase aínda nunha fase inicial: quedan aínda residuos do mecanicismo, xa que se fala da teoría como dun «complemento», un «accesorio» da práctica; da teoría como unha subalterna da práctica. Parece xusto, daquela, que tamén esta cuestión sexa formulada historicamente; é dicir, como un aspecto da cuestión política dos intelectuais. Historicamente e politicamente a auto-conciencia crítica significa a creación dunha elite de intelectuais: unha masa humana non «sobresae» e non chega a ser independente «por si soa», sen organizarse (no sentido máis amplo), e non hai organización sen intelectuais; é dicir, sen organizadores e dirixentes, ou sexa, sen que o aspecto teórico do nexo

teoría-práctica destaque concretamente nun estrato de persoas «especializadas» na elaboración conceptual e filosófica. Pero este proceso de creación dos intelectuais é longo, difícil, cheo de contradicións, de idas e voltas, de espallamentos e xuntanzas; e nel, a «fidelidade» da masa (e a fidelidade e a disciplina son inicialmente as formas que asume a adhesión da masa e a súa colaboración co desenvolvemento do fenómeno cultural) vese sometida, ás veces, á dura proba. O proceso de desenvolvemento vai unido a unha dialéctica «intelectuais – masa». O estrato dos intelectuais desenvólvese de forma cuantitativa e cualitativa, pero cada paso cara unha nova amplitude e complexidade do estrato dos intelectuais ten que ir unido a un movemento análogo por parte da masa dos simples que se alza cara niveis superiores de cultura e ensancha, ao mesmo tempo, o seu círculo de influencia, ben individualmente ben en grupos máis ou menos importantes, cara ao estrato dos intelectuais especializados. Con todo, neste proceso repítense continuamente momentos nos cales entre a masa e os intelectuais (ou algúns deles, ou grupos deles) se dá un afastamento, unha perda do contacto e, daquela, a impresión de «accesorio», de complemento, de subordinado. O feito de insistir no elemento «práctico» do nexa teoría-práctica, despois de ter escindido, separado e non soamente diferenciado os dous elementos (operación precisamente que é meramente mecánica e convencional) significa que se atravesa unha fase histórica relativamente primitiva, unha fase aínda económica e corporativa, na cal se transforma cuantitativamente o cadro xeral da «estrutura», e a calidade «superestructura» adecuada está aínda en vías de xurdir, aínda que non estea orgánicamente formada de todo. Cómpre poñer de relevo a importancia e o significado que teñen no mundo moderno os partidos políticos na elaboración e na difusión das concepcións do mundo, en canto que elaboran a ética e a política en función delas; é dicir, funcionan case como «experimentadores» históricos desas concepcións. Os partidos seleccionan individualmente a masa operante e a selección ten

lugar conxuntamente tanto no campo práctico como no teórico, cunha relación tanto máis estreita entre teoría e práctica canto máis sexa a concepción vital e radicalmente innovadora e antagonista dos vellos modos de pensar. Por iso se pode dicir que os partidos son os que elaboran as novas intelectualidades integrais e totalitarias; é dicir, o crisol da unificación da teoría e a práctica entendida como proceso histórico real. Enténdese entón que sexa necesaria a formación por adhesión individual e non do tipo «laborista» porque, de se tratar de dirixir organicamente «toda a masa economicamente activa», trátase de dirixila non segundo vellos esquemas, senón innovando; e a innovación non pode ser da masa nos seus primeiros estadios, senón por medio dunha elite cuxa concepción implícita na actividade humana se teña xa convertido, en certa medida, en conciencia actual coherente e sistemática, en vontade precisa e decidida. Unha destas fases pódese estudar na discusión a través da cal se teñen verificado os máis recentes desenvolvementos da filosofía da praxe, discusión que foi resumida nun artigo de D.S. Mirskij, colaborador da «Cultura». Pódese ver como se ten producido a pasaxe dunha concepción mecanicista e puramente exterior a unha concepción activista que se achega máis, como xa dixemos, a unha comprensión xusta da unidade de teoría e práctica, maila non ter aínda acadado todo o seu significado sintético. Pódese observar como o elemento determinista, fatalista, mecanicista ten sido un «aroma» ideolóxico inmediato da filosofía da praxe, unha forma de relixión e estimulante (ao modo dos estupefacientes), requirida e xustificada historicamente polo carácter «subalterno» de determinados estratos sociais. Cando non se ten a iniciativa da loita e a loita, daquela, conclúe identificándose cunha serie de derrotas, o determinismo mecánico convértese nunha forza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseveranza paciente e obstinada. «Estou derrotado momentaneamente, pero a forza das cousas traballa para min a longo prazo, etc.» A vontade real travéstese nun acto de fe, nunha certa racionalidade da

historia, nunha forma empírica e primitiva de finalismo apaixonado que comparece como un substituto da predestinación, da providencia ..., das relixións confesionais. Cómpre insistir no feito de que tamén neste caso existe realmente unha forte actividade volitiva, unha intervención directa sobre a «forza das cousas» pero, precisamente, nunha forma implícita, velada, que se avergonza de si mesma e, por conseguinte, a conciencia é contraditoria, carece de unidade crítica, etc. Pero cando o «subalterno» chega a ser dirixente e responsable da actividade económica da masa, o mecanicismo nalgún momento parece un perigo inminente, acontece unha revisión completa do modo de pensar porque ocorreu un cambio no modo social de ser. Os límites e o dominio da «forza das cousas» vense restrinxidas, por que?, porque ao cabo, se o subalterno era onte unha cousa, hoxe xa non é unha cousa senón unha persoa histórica, un protagonista; se onte era irresponsable por «resistir» ante unha vontade allea, hoxe séntese responsable xa que non é resistente senón axente e necesariamente activo e emprendedor. Pero, fora onte mera «resistencia», mera «cousa», mera «irresponsabilidade»? De certo que non. E cómpre, xa que logo, poñer de relevo que o fatalismo non é máis que un revestimento nos débiles dunha vontade activa e real. Velaquí porque cómpre demostrar sempre a futilidade do determinismo mecánico, o cal, explicado como filosofía inxenua das masas e como único elemento intrínseco de forza, cando vén considerado como filosofía reflexiva e coherente por parte dos intelectuais, convértese en causa da pasividade, da autosuficiencia babeca, sen esperar, daquela, que o subalterno teña chegado a ser dirixente e responsable. Unha parte da masa, inclusive subalterna, é sempre dirixente e responsable e a filosofía da parte precede a filosofía do todo non soamente como anticipación teórica mais como necesidade actual.

O feito de que a concepción mecanicista teña sido unha relixión dos subalternos despréndese dunha análise do desenvolvemento da relixión cristiá, a cal, nun certo período histórico

e en condicións históricas determinadas foi, e continúa sendo, unha «necesidade», unha forma necesaria da vontade das masas populares, unha forma determinada de racionalidade do mundo e da vida, que fixou os cadros xerais para a actividade práctica real. No seguinte fragmento dun artigo da «Civiltà Cattolica» (*Individualismo pagán e individualismo cristián*) do 5 de marzo de 1932, parécese que se expresa ben esta función do cristianismo: «A fe nun futuro seguro, na inmortalidade da alma, destinada á beatitude, á seguridade de poder chegar ao gozo eterno, foi o resorte de propulsión para un traballo de gran perfección interna e de elevación espiritual. O verdadeiro individualismo cristián atopou aquí o pulo para as súas vitorias. Todas as forzas do cristianismo agrupáronse arredor deste nobre fin. Liberado das flutuacións especulativas que debilitan a alma na dúbida e iluminado polos principios inmortais, o home sentiu renacer as esperanzas; e sentíndose seguro porque unha forza superior o sustiña na loita contra o mal, el someteuse e venceu o mundo». Pero tamén neste caso a quen compete é ao cristianismo inxenúo; non ao cristianismo dos xesuítas que narcotiza as masas populares.

Por outra banda, a posición do calvinismo, coa súa férrea concepción sobre a predestinación e a graza, que delimita unha vasta expansión do espírito de iniciativa (o que se converte na forma deste movemento), é aínda máis expresiva e significativa. (A este propósito pódese ver Max Weber, *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, publicado en «Nuovi Studi», fascículos do 1931 e seguintes, e o libro de Groethuysen sobre as orixes relixiosas da burguesía en Francia⁶⁰).

⁶⁰ A primeira tradución do ensaio de Weber foi feita por Pietro Burrelli e apareceu en entregas na revista *Nuovi Studi di Diritto, Economia e Política* entre maio e agosto de 1931 e xuño e outubro de 1932; o orixinal alemán fora publicado en 1905. O libro de Bernard Groethuysen, ao que se fai referencia, é *Origines de l'esprit bourgeois en France*. 1. *L'Eglise et la bourgeoisie*, publicado en París no ano 1927.

Por que e como se difunden, e se fan populares, as novas concepcións do mundo? Neste proceso de difusión (que ao mesmo tempo é de substitución do vello e, a miúdo, de combinación entre o novo e o vello), como e de que maneira inflúen a forma racional na que vén exposta e presentada a nova concepción, a autoridade (en canto vén recoñecida e apreciada cando menos xenericamente) do expositor e dos pensadores e científicos que o expositor usa como apoio, o pertencer á mesma organización de quen defende a nova concepción (despois de ter entrado na organización por motivos distintos ao compartir a nova concepción)? En realidade estes elementos varían segundo o grupo social e o nivel cultural do grupo. Pero a investigación interesa especialmente polo que atangue ás masas populares que mudan máis dificilmente de concepción ou que non as mudan endexamais aceptándoas nunha forma «pura», por dicilo dalgún modo, pero soamente e sempre como combinación máis ou menos heteroxénea e estraña. A forma racional, loxicamente coherente, a integridade do razoamento, que non desatende ningún argumento positivo ou negativo de peso, ten a súa importancia pero está lonxe de ser considerada decisiva; soamente pode ser decisiva de maneira subordinada, cando certa persoa está xa en condicións de crise intelectual, cabecea entre o vello e o novo, perdeu a fe no vello pero non se ten aínda decidido polo novo, etc. O mesmo se pode dicir da autoridade dos pensadores e científicos. Esta está moi estendida no pobo, pero de feito toda concepción ten os seus pensadores e científicos nos que basearse, e a autoridade está dividida; ademais tamén é posible facer distinción no pensador, poñer en dúbida que teña dito tal cousa ou tal outra, etc. Pódese concluír, xa que logo, que o proceso de difusión das concepcións novas dáse por razóns políticas, é dicir, en última instancia sociais; pero que o elemento formal, da coherencia lóxica, o elemento da autoridade e o elemento organizativo teñen neste proceso unha función moi importante xusto despois de que a orientación xeral se teña dado, tanto nos individuos particula-

res como nos grupos numerosos. A partir de aquí conclúese, non obstante, que nas masas, como tal, a filosofía non pode ser vivida senón como unha fe. Imaxinemos, por exemplo, a posición intelectual dun home do pobo: el ten formadas opinións, conviccións, criterios de discriminación e das normas de conduta. Calquera defensor dun punto de vista contrario ao seu, en canto que é intelectualmente superior, sabe argumentar as súas razóns mellor ca el, pode embelecalo coa lóxica, etc.; debería entón o home do pobo mudar as súas conviccións? Por que non se dá a valer na discusión cara a cara? Porque, daquela, poderíalle suceder de ter que cambiar unha vez ao día, é dicir, cada vez que atopa un adversario ideolóxico intelectualmente superior. Entón, sobre que elementos basea a a súa filosofía, e, particularmente, a filosofía na forma que para el ten maior importancia como norma de conduta? O elemento máis importante é, sen dúbida, de carácter non racional, de fe. Pero, en quen ou en que? Especialmente no grupo social ao que pertence en canto que pensan maiormente como el: o home do pobo pensa que tantos non poden equivocarse, así en bloque, como o adversario argumentador querería facer crer; que, de feito, el mesmo non é capaz de defender e soste as propias razóns como o adversario as súas, pero que no seu grupo haberá alguén que o saiba facer, incluso mellor que o tal adversario; e el recorda, de feito, ter escoitado expoñer as razóns da súa fe de maneira coherente, e ter quedado convencido. Non se acorda das razóns concretas e non sería quen de repetilas, pero sabe que existen porque escoitou como as expoñían e porque quedou convencido. Ter sido convencido unha vez de maneira tan fulgurante é a razón permanente do permanecer na convicción, inclusive cando non sabe argumentala.

Pero todas estas consideracións levan á conclusión dunha extrema debilidade nas conviccións novas nas masas populares, maiormente se estas novas conviccións están en contraste coas conviccións (inclusive novas) ortodoxas, socialmente conformistas segundo os intereses xerais das clases dominantes.

Isto pódese ver reflectido sobre a fortuna das relixións e das igrexas. A relixión, e unha determinada igrexa, manteñen a súa comunidade de fieis (dentro de certos límites, das necesidades do desenvolvemento histórico xeral) na medida en que conservan permanentemente e de maneira organizada a propia fe, repetindo as apoloxías indefensas, loitando en todo momento e decontino con argumentos semellantes e mantendo unha xerarquía de intelectuais que dan á fe a aparencia dunha certa dignidade de pensamento. Cada vez que a continuidade na relación igrexa e fieis se viu interrompida de forma violenta, por razóns políticas —como sucedeu na revolución Francesa— as perdas sufridas pola igrexa foron incalculables e, se as condicións do difícil equilibrio nas prácticas habituais se tivesen mantido máis alá de certos límites no tempo, poderíase pensar que tales perdas terían sido definitivas e que unha nova relixión tería xurdido, como, de feito, xurdiu en Francia en combinación co vello catolicismo. De todo o cal se deducen determinadas necesidades para cada movemento cultural que tenda a substituír o sentido común e as vellas concepcións do mundo en xeral: 1) non cansarse endexa- mais de repetir os propios argumentos (variando literariamente a forma). A repetición é o medio didáctico máis eficaz para influír sobre as mentalidades populares; 2) traballar decontino para elevar intelectualmente o maior número de estratos populares; é dicir, para darlle personalidade ao amorfo elemento da masa, o que significa traballar para crear elites de intelectuais de novo tipo, que xurdan directamente da masa aínda que permanecendo en contacto directo con ela ata converterse nas baleas do xustillo. Esta segunda necesidade, se vén satisfeita (se se ve realizada) é a que realmente modifica o «panorama ideolóxico» dunha época. Polo demais, estas elites non poden constituírse e desenvolverse sen que no seu interior se verifique unha xerarquización na auto- ridade e na competencia intelectual, a cal pode culminar nun gran filósofo individual, no caso de que sexa quen de revivir, de forma concreta, as esixencias da maciza comunidade ideolóxica,

de comprender que esa non pode ter a fraqueza de movemento propia dun cerebro individual e que, polo tanto, consiga elaborar formalmente a doutrina colectiva do xeito máis adherente e adecuado aos modos de pensar dun pensador colectivo.

É evidente que unha construción da masa de tal xeito non pode suceder «arbitrariamente», ao redor de calquera ideoloxía, pola vontade formalmente construtiva dunha personalidade o dun grupo que a propoña polo fanatismo das propias conviccións ideolóxicas ou relixiosas. A adhesión da masa a unha ideoloxía ou a non adhesión é o modo a través do cal se verifica a crítica real da racionalidade e da historicidade dos modos de pensar. As construcións arbitrarias elimínanse, máis ou menos rápido, das competicións históricas, aínda que ás veces, por mor dunha combinación de circunstancias inmediatas favorables, conseguen gozar de certa popularidade; pola contra, as construcións que se corresponden coas esixencias dun período histórico complexo e orgánico, terminan imponéndose e prevalecendo, aínda que atravesen por moitas fases intermedias nas que a afirmación se dea soamente en combinacións máis ou menos extravagantes ou estrañas.

Estes desenvolvementos presentan moitos problemas, os máis importantes dos cales resúmense no modo e na calidade das relacións entre os varios estratos intelctualmente cualificados; é dicir, na importancia e na función que debe e pode ter a contribución creativa dos grupos superiores en conexión coa capacidade orgánica de discusión e de desenvolvemento dos novos conceptos críticos por parte dos estratos subordinados intelctualmente. Trátase, daquela, de fixar os límites da liberdade de discusión e propaganda, liberdade que non debe ser entendida nun sentido administrativo ou policial, mais no sentido da autolimitación que os dirixentes poñan á propia actividade; ou sexa, en sentido propio, fixar unha dirección de política cultural. Noutras palabras: quen fixará os «dereitos da ciencia» e os límites da investigación científica? E, poderán estes dereitos

e estes límites ser verdadeiramente fixados? Parece necesario que o traballo de investigación de novas verdades e de mellores, máis coherentes e claras formulacións desas verdades se deixe á libre iniciativa dos científicos, aínda que eles poñan decontino en discusión aqueles principios que lles parecen esenciais. Polo demais, non será difícil clarificar cando tales iniciativas de discusión se dean por motivos interesantes e non por teren un carácter científico. Polo demais, non será imposible pensar que as iniciativas individuais se vexan disciplinadas e ordenadas, de tal xeito que pasen a través da criba de academias ou institutos culturais de todo tipo, de modo que soamente despois de seren seleccionadas se fagan públicas.

Sería interesante estudar máis concretamente e nun único país a organización cultural que ten en movemento o mundo ideolóxico e examinar o funcionamento práctico. Un estudo da relación numérica entre o persoal que profesionalmente se dedica ao traballo cultural activo e a poboación de cadanseu país sería tamén moi útil, cun cálculo aproximado das forzas libres. A escola, nos seus diversos niveis, e a igrexa son as dúas maiores organizacións culturais en cada país polo número do persoal co que contan. Tamén os xornais, as revistas, a actividade editorial, as institucións educativas privadas tanto como integrantes da escola do Estado como institucións de cultura do tipo Universidades populares. Outras profesións, asemade, incorporan na súa actividade especializada unha fracción cultural relevante, como a dos médicos, os oficiais do exército, os maxistrados. Pero cómpre destacar que en todos os países, se ben en diversa medida, existe unha gran fractura entre as masas populares e os grupos intelectuais, inclusive naqueles máis numerosos e máis achegados á periferia nacional, como os mestres e os cregos. E isto acontece porque, mesmo que os gobernantes o afirmen coa palabra, o Estado, como tal, non ten unha concepción unitaria, coherente e homoxénea, polo cal os grupos de intelectuais atópanse disgregados entre estrato e estrato e na esfera do mesmo estrato. A

Universidade, a excepción dalgúns países, non exercita ningunha función unificadora e, a miúdo, un pensador libre ten máis influxo que toda a institución universitaria.

Nota I: A propósito da función histórica desenvolvida pola concepción fatalista da filosofía da praxe, poderíase facer un eloxio fúnebre da mesma, reivindicando a súa utilidade durante un certo período histórico pero, xustamente por iso, sostendo a necesidade de sepultala con todos os honores. Poderíase verdadeiramente comparar a súa función con aquela da teoría da graza e da predestinación dos inicios do mundo moderno, que despois culminou, porén, coa filosofía clásica xermana e coa súa concepción da liberdade como conciencia da necesidade. Esa foi un sucedáneo popular do grito «deus así o quixo» e, con todo, inclusive neste plano primitivo e elemental, foi o inicio dunha concepción máis moderna e fecunda daquela contida no «deus así o quixo» ou na teoría da graza. É posible que «formalmente» unha nova concepción se presente cunha vestimenta distinta á vulgar e desaliñada da plebe? Así e todo, o histórico, con toda a perspectiva necesaria, é capaz de fixar e entender que os inicios dun mundo novo, sempre ásperos e pedregosos, son superiores ao declinar dun mundo agónico e aos cantos do cisne que este produce. [...]

[Realidade]

Q. 11, 17, 1411-1416. *A así chamada «realidade do mundo exterior».* Toda a polémica contra unha concepción subxectivista da realidade, apoiada na cuestión «terrible» da «realidade obxectiva do mundo exterior» está mal formulada, peor dirixida e, en gran parte, é fútil e inútil (refírome á memoria presentada ao Congreso de Historia das ciencias que se tivo en Londres entre xuño e xullo de 1931⁶¹). Desde o punto de vista dun «Ensaio

⁶¹ Gramsci refírese ao escrito de Bukharin *Theory and practice from the standpoint of dialectical Materialism*, incluído no volume *Science and the Cross Roads (Papers*

popular»⁶² toda a disertación responde máis a un desexo de pedantería intelectual que a unha necesidade lóxica. O público popular non cre nin sequera que se poida suscitar o problema de se o mundo exterior existe obxectivamente. Basta con enunciarse así o problema para sentir un irrefreábel e xigantesco estoupido de hilaridade. O público «cre» que o mundo exterior é obxectivamente real, pero aquí nace precisamente a cuestión: cal é a orixe desta «creenza» e cal é o valor crítico de «obxectivamente»? Esta creenza ten, de feito, unha orixe relixiosa, inclusive cando quen participa dela sexa relixiosamente indiferente. Posto que todas as relixións teñen ensinado e ensinan que o mundo, a natureza, o universo foi creado por deus antes da creación do home e que, daquela, o home atopou un mundo fermoso e preparado, catalogado e definido dunha vez por todas, esta creenza converteuse nun dato férreo do «sentido común» e vive coa mesma firmeza, aínda que o sentimento relixioso se teña apagado ou adormecido. É por iso polo que fundamentarse nesta experiencia do sentido común para destruír coa «comicidade» a concepción subxectivista ten, máis ben, un significado «reaccionario», de retorno implícito ao sentimento relixioso. De feito, os escritores e os oradores católicos recorren ao mesmo medio para obter o mesmo efecto de ridículo corrosivo.

presented to the International Congress of the History of science and thecnology held in London from june 29th to july 3rd 1931 by the Delegates of the URSS, Kniga, London, 1931.

⁶² Coa denominación de «Ensaio popular» Gramsci refírese ao manual de Bukharin, *A teoría do materialismo histórico*, que levaba como subtítulo *Manual popular de socioloxía*. Fora publicado en Moscova en 1921 e pronto traducido a diversas linguas (alemán en 1922, inglés 1924, francés 1927). E moi posible que Gramsci o lera no momento da súa estancia en Moscova (maio 1922-novembro 1923). En calquera caso, traducións máis ou menos fragmentarias do texto circularon en Italia na primeira metade dos anos vinte; sabemos dunha tradución dun capítulo feita por Tania Schucht en 1925 a instancias de Gramsci para a escola do partido. Unha crítica demorada deste texto constituía un proxecto de Gramsci, que acometeu en boa parte no caderno 11, escrito durante os anos 1932-1933. Na carta do 25-5-1929 a Tania Schucht, Gramsci solicítalle a tradución francesa de 1927, que conseguiría. É recomendable o texto de A. Zanardo, «El manual de Bukharin visto por los comunistas alemanes y por Gramsci», en F. Fernández Buey, *La actualidad del pensamiento político de Gramsci*, Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 62-93. Do libro de Bukharin hai tradución española en Pasado y Presente, Buenos Aires, 1972.

Na memoria presentada no Congreso de Londres, o autor do *Ensaio popular* responde de maneira implícita a este punto (e aínda que pareza ter un carácter externo, ten a súa importancia) sinalando que Berkeley — a quen se debe a primeira enunciación completa de concepción subxectivista— era un arcebispo (polo que parece poder deducirse a orixe relixiosa da teoría), dicindo despois que soamente un «Adán» que se atopa por primeira vez no mundo pode pensar que o mundo exista soamente porque el así o cre (e tamén aquí se insinúa a orixe relixiosa da teoría, pero sen ningunha o con máis con ben pouca forza de convicción).

O problema, polo contrario, parécese que é este: como se pode explicar que tal concepción, que de certo non é fútil, inclusive para un filósofo da praxe, poida provocar hoxe, cando se expón perante o público, a gargallada ou a burla? Parécese un dos casos máis típicos da distancia que se veu formando entre ciencia e vida, entre certos grupos de intelectuais, que se atopan na dirección «central» da alta cultura, e as grandes masas populares, como se a linguaxe da filosofía se tivese convertido nunha xerga que provoca o mesmo efecto que a do arlequín. Pero se o «sentido común» se ridiculizase, o filósofo da praxe tería que buscar unha explicación tanto do significado real que ten a concepción como do porqué esa teña nacido e se teña difundido entre os intelectuais; e inclusive do porqué se ridiculiza o sentido común. Certo é que a concepción subxectivista é propia da filosofía moderna na súa forma máis completa e avanzada, se dela e como superación dela naceu o materialismo histórico, o cal na teoría das superestruturas pon en linguaxe realista e historicista o que a filosofía tradicional expresaba de maneira especulativa. A demostración do tema que acabamos de esbozar, tería unha grande importancia cultural porque poñería fin a unha serie de discusións banais e ociosas e permitiría, ademais, un desenvolvemento orgánico da filosofía da praxe, ata o punto de convertela no expoñente hexemónico da alta cultura. Fainos inclusive mara-

billar que o nexo entre a afirmación idealista de que a realidade do mundo é unha creación do espírito humano e a afirmación da historicidade e caducidade de todas as ideoloxías por parte da filosofía da praxe —porque as ideoloxías son a expresión da estrutura e se modifican co modificarse dela— non teña sido endexamais afirmado e desenvolvido convenientemente.

Esta cuestión está estreitamente vinculada, e compréndese, coa cuestión do valor das ciencias chamadas exactas ou físicas e coa posición que elas asumiron no cadro da filosofía da praxe, case como un fetichismo ou, inclusive, como a única e verdadeira filosofía ou coñecemento do mundo.

Pero, que teríamos que entender por concepción subxectivista da realidade? Poderase asumir unha das tantas teorías subxectivistas, elucubradas por toda unha serie de filósofos e profesores, ata a chegada das solipsistas? É evidente que a filosofía da praxe, tamén neste caso, tense que poñer necesariamente en relación co hegelianismo, que representa a forma máis completa e xenial desta concepción, de modo que das teorías sucesivas soamente se tomasen en consideración algúns aspectos parciais e os valores instrumentais. Será necesario tamén buscar as formas máis estrañas que a concepción ten asumido, tanto nos seguidores como nos críticos máis ou menos intelixentes. Cómpre recordar o que escribe Tolstoi nas súas memorias de infancia e xuventude. Tolstoi conta que estaba tan enfebrecido pola concepción subxectivista da realidade que a miúdo xiraba a cabeza, virando cara atrás, persuadido de poder coller o momento non que non tería visto nada, porque o seu espírito non tería o tempo de «crear» a realidade (ou algo polo estilo. O fragmento de Tolstoi é moi característico e interesante tamén desde o punto de vista literario⁶³). De igual modo nas *Liñas de filosofía crítica*, Bernardino Varisco escribe: «Abro un xornal para informarme da realidade; atreveríaste a soste que as novidades creenas eu ao abrir o

⁶³ Gramsci reproduce o fragmento de Tolstoi en Q. 11, 57, 1483-1484.

xornal? » O feito de que Tolstoi dese á proposición subxectivista un significado tan inmediato e mecánico pódese explicar. Pero, acaso non é asombroso o modo de expresarse de Varisco que se hoxe se ten orientado cara a relixión e o dualismo transcendental, é, emporiso, un estudoso serio que debería coñecer ben a súa materia? A crítica de Varisco é a do sentido común, e é notable que xusto tal crítica teña sido desatendida polos filósofos idealistas, mentres que, polo contrario, ela demostra ter unha grande importancia para impedir a difusión dun modo de pensar e dunha cultura. Pódese recordar un artigo de Mario Missiroli na «Italia letteraria», no cal Missiroli escribe que se sentiría moi incómodo de ter que manter, perante un público común e en confrontación cun neoescolástico, por exemplo, o punto de vista subxectivista. Missiroli observa como o catolicismo tende, en competencia coa filosofía idealista, a monopolizar as ciencias naturais e físicas. Noutra ocasión, xa o Missiroli escribira que prevía un período de decadencia da filosofía especulativa e a difusión sempre maior das ciencias experimentais e «realistas» (neste segundo artigo, publicado no «Saggiatore» el prevía tamén unha vaga de anticlericalismo, de xeito que non parece que seguira crendo no acaparamento das ciencias por parte do catolicismo). Cómpre tamén recordar a «polémica dos testudos» no volume *Escritos varios* de Roberto Ardigò, compilado e ordenado por G. Marchesini (Lemmonier, 1922): nun xornal clerical de provincias, un escritor (un crego da Curia episcopal) para desqualificar a Ardigò perante o público popular chamouno, máis ou menos, «un daqueles filósofos que manteñen que a catedral (de Mantua ou doutra calquera cidade) existe soamente porque eles o cren e cando eles deixen de crelo, a catedral desaparecerá...», con asañado resentimento por parte de Ardigò, que era positivista e estaba de acordo cos católicos no modo de concibir a realidade externa.

Cómpre, daquela, demostrar que a concepción «subxectivista», despois de ter servido para criticar a filosofía da trans-

endencia dunha parte e a metafísica inxenua do sentido común e do materialismo filosófico, pode atopar a súa aseveración e interpretación historicista soamente na concepción das superestruturas, mentres que na súa forma especulativa non é máis que unha mera novela filosófica. Un aceno a unha interpretación un pouco máis realista do subxectivismo na filosofía clásica xermana pódese atopar na recensión de G. De Ruggiero aos seus escritos póstumos (creo que cartas) feita por B. Constant (creo) publicados en «Critica» hai algúns anos.

O apuntamento que se debe facer ao *Ensaio popular* é o de ter presentado a concepción subxectivista tal como ela aparece na crítica ao sentido común e de ter acollido a concepción da realidade obxectiva do mundo exterior na súa forma máis trivial e pasiva, sen nin tan sequera sospeitar que se lle podería facer a obxección de misticismo, como de feito se fixo. (Na memoria presentada ao Congreso de Londres, o autor do *Ensaio popular* bosquexa a acusación de misticismo, atribuíndoa a Sombart, con desprezo: Sombart, de certo, tomouna de Croce). Con todo, analizando esta concepción, non resulta moi doado xustificar un punto de vista de obxectividade exterior tan mecanicamente entendido. Podería entón existir una obxectividade extrahistórica e extrahumana? E, quen xulgará tal obxectividade? Quen poderá poñerse nesta especie de «punto de vista do cosmos de seu» e que significado tería tal punto de vista? Ben se pode soste que se trata dun residuo do concepto de deus, xustamente na concepción mística dun deus descoñecido. A formulación de Engels de que «a unidade do mundo consiste na súa materialidade demostrada [...] polo longo e laborioso desenvolvemento da filosofía e das ciencias naturais»⁶⁴ contén, de feito, o xerme da concepción xusta, xa que se recorre á historia e ao home para demostrar a realidade obxectiva. Obxectivo significa sempre «humanamente

⁶⁴ F. Engels, *Anti-Dühring*, parte I, cap IV, (trad. español Verdes Montenegro, Ciencia Nueva, Madrid, 1968, p. 52.)

obxectivo», é dicir, o que pode perfectamente corresponder a «historicamente subxectivo» e, daquela, obxectivo significaría «universalmente subxectivo». O home coñece obxectivamente porque o coñecemento é real para todo o xénero humano *historicamente* unificado nun sistema cultural unitario; agora ben, este proceso de unificación histórica acontece coa desaparición histórica das contradicións internas que esnaquizan a sociedade humana, contradicións que son condición para a formación dos grupos e do nacemento das ideoloxías non universais concretas, mais convertidas en caducas inmediatamente pola orixe práctica da súa substancia. Hai, daquela, unha loita pola obxectividade (para liberarse das ideoloxías parciais e falaces), e esta loita é a mesma loita pola unificación cultural do xénero humano. Aquilo que os idealistas chaman «espírito» non é o punto de partida mais o de chegada; é o conxunto das superestruturas no seu proceso cara a unificación concreta e obxectivamente universal, e xa non un presuposto unitario.

A ciencia experimental foi ata agora o terreo en que unha tal unidade cultural alcanzou o seu máximo de extensión; esa foi o elemento de coñecemento que máis ten contribuído a unificar o «espírito», a convertelo no máis universal; esa é a subxectividade máis obxectiva e universalizada concretamente.

O concepto de «obxectivo» do materialismo metafísico parece querer significar unha obxectividade que existe tamén máis aló do home; con todo, cando se afirma que unha realidade podería existir aínda sen existir o home, ou se fai unha metáfora ou se cae nunha forma de misticismo. Nós coñecemos a realidade soamente en relación ao home e, xa que logo, o home é un devir histórico; tamén o coñecemento e a realidade son un devir, tamén a obxectividade é un devir, etc.

Q. 11, 59, 1485-1486. Que é a filosofía? Unha actividade puramente receptiva, ou como moito reguladora, ou é unha actividade absolutamente creativa? Cómpre definir que se entende

por «receptivo», «regulador», «creativo». «Receptivo» implica a certeza dun mundo exterior absolutamente inmutable, que existe «en xeral», obxectivamente no sentido popular do termo. «Regulador» aproxímase a «receptivo»: aínda que implique unha actividade do pensamento, esta actividade é limitada e restrinxida. Pero, que significa «creativo»? Significará que o mundo exterior créase no pensamento? E no caso, por cal pensamento e de quen? Pódese caer no solipsismo e, de feito, toda forma de idealismo cae no solipsismo necesariamente. Para fuxir do solipsismo e, ao mesmo tempo, das concepcións mecanicistas que están implícitas na concepción do pensamento como actividade receptiva e reguladora, cómpre formular a cuestión desde o historicismo e, ao mesmo tempo, poñer na base da filosofía a «vontade» (en última análise a actividade práctica ou política); pero unha vontade racional, non arbitraria, que se acada en canto que corresponde a necesidades obxectivas históricas, é dicir, en canto que é a propia historia universal, no momento da súa actuación progresiva. Se esta vontade se ve representada inicialmente por un único individuo, o seu racionalismo documéntase cando vén acollida polo gran número e acollida permanentemente; é dicir, convértese en cultura, en «bo sentido», nunha concepción do mundo cunha ética conforme á súa estrutura. Ata a filosofía clásica xermana, a filosofía concibíase como unha actividade receptiva e, ao máximo, reguladora; é dicir, concibiuse como coñecemento dun mecanismo obxectivamente funcional máis aló do home. A filosofía clásica xermana introduciu o concepto de «creatividade» do pensamento, pero no sentido idealista e especulativo. Parece, daquela, que soamente a filosofía da praxe teña feito dar un paso adiante ao pensamento, sobre a base da filosofía clásica xermana, evitando calquera tendencia ao solipsismo, facendo histórico o pensamento en canto que o asume como concepción do mundo, como «bo sentido», difundido amplamente (e tal difusión non tería sido, de feito, imaxinable sen a racionalidade ou a historicidade) e difundido de tal xeito ata convertelo en

norma activa de conduta. *Creativo* cómpre entendelo, entón, en sentido «relativo», como un pensamento que modifica o modo de sentir do maior número e, xa que logo, da propia realidade que non pode ser pensada sen este maior número. Creativo tamén no sentido que ensina que non existe unha «realidade» de seu, en si mesma ou por si mesma, senón en relación histórica cos homes que a modifican⁶⁵.

Q. 11, 30, 1442-1445. *A materia*. Que entende por materia o *Ensaio popular*? Nun ensaio popular, máis incluso que nun libro destinado aos entendidos —e especialmente neste, xa que pretende ser o primeiro traballo neste campo—, cómpre definir con exactitude non soamente os conceptos fundamentais senón toda a terminoloxía, se queremos evitar os erros ocasionados polas acepcións populares e comúns dos termos científicos. É evidente que para a filosofía da praxe a «materia» non debe ser entendida nin no significado que deriva das ciencias naturais (física, química, mecánica, etc., significados que se deben rexistrar e estudar no seu desenvolvemento histórico), nin nos significados que derivan das diferentes metafísicas materialistas. A diversas propiedades físicas (químicas, mecánicas, etc.) da materia, que constitúen no seu conxunto a propia materia (a menos que non se recaia na concepción do nómeno kantiano), son de considerar en canto que se converten en «elemento económico» produtivo. A materia, entón, non se debe xulgar como tal, senón como social e historicamente organizada para a produción e, daquela, a ciencia natural é esencialmente unha categoría histórica, unha relación humana. O conxunto das propiedades de todos os tipos de materias, ten sido sempre o mesmo? A historia das ciencias técnicas demostra que non. Durante canto tempo non se lle deu importancia á forza mecánica do vapor? Pódese dicir que tal forza

⁶⁵ No comentario referente á filosofía clásica alemá Gramsci está tendo presente a primeira tese das *Teses sobre Feuerbach* de Marx.

mecánica existise antes de ser usada polas máquinas humanas? Entón, en que sentido e ata que punto non é certo que a natureza non dá lugar a descubrimentos e invencións de forzas preexistentes, de calidades preexistentes da materia, senón soamente a «creacións» que están estreitamente vinculadas aos intereses da sociedade, ao desenvolvemento e ás posteriores necesidades de desenvolvemento das forzas produtivas? E, o concepto idealista de que a natureza non é máis que unha categoría económica, non podería, depurado das superestruturas especulativas, ser reducido en termos da filosofía da praxe e ser demostrado historicamente como vinculado a esta e como desenvolvemento desta? En realidade, a filosofía da praxe non estuda unha máquina para coñecer e establecer a estrutura atómica do material, as propiedades físico-químicas-mecánicas dos seus compoñentes naturais (obxecto de estudo das ciencias exactas e da tecnoloxía) senón en canto que é anel das forzas materiais de produción, en canto que é obxecto de propiedade de determinadas forzas sociais, en canto que ela manifesta unha relación social que corresponde a un determinado período histórico. O conxunto das forzas materiais de produción é o elemento menos variable do desenvolvemento histórico; é o que, de cando en vez, pode ser aseverado e medido con exactitude matemática; é o que, polo tanto, pode dar lugar a observacións e criterios de carácter experimental e, daquela, á reconstrución dun robusto esqueleto da evolución histórica. A variabilidade do conxunto das forzas materiais de produción tamén é medible e pódese establecer cunha certa precisión cando o seu desenvolvemento pasa de cuantitativo a cualitativo. O conxunto das forzas materiais de produción é, ao mesmo tempo, unha cristalización de toda a historia pasada e a base da historia presente e futura; é un documento e, ao mesmo tempo, unha forza activa actual de propulsión. Pero o concepto de actividade destas forzas non pode ser nin confundido nin parangonado á actividade no sentido físico ou mecánico. A electricidade é historicamente activa, pero non como unha mera forza

natural (como descarga eléctrica que provoca lumes, por exemplo), senón como un elemento de produción dominado polo home e incorporado ao conxunto de forzas materiais de produción, obxecto de propiedade privada. Como forza natural abstracta, a electricidade existía con anterioridade á súa redución como forza produtiva, pero non interviña na historia e era un argumento hipotético na historia natural (antes era un «nada» histórico xa que ninguén se decatara dela e todos a ignoraban).

Estas observacións serven para entender como o elemento causal, aceptado polas ciencias naturais para explicar a historia humana, é un puro arbitrio cando non un retorno ás vellas interpretacións ideolóxicas. Por exemplo, o *Ensaio* afirma que a nova teoría atómica destrúe o individualismo (as *robinsonadas*). Pero, que significa isto? Que significado ten este achegamento da política ás teorías científicas senón que a historia móvese por estas teorías científicas; é dicir, polas ideoloxías, de xeito que polo desexo de querer ser ultra-materialista cáese nunha forma barroca de idealismo abstracto? Non se pode responder que foi a teoría atómica quen destruíu o individualismo, senón a realidade natural que a teoría describe e constata, sen caer nas máis complexas contradicións, xa que esta realidade natural suponse anterior á teoría e, daquela, operante cando o individualismo estaba en auge. Entón, como se pode explicar que a realidade «atómica» non actuase sempre, se era unha lei natural, e que para actuar tiña que esperar a que os homes construísen unha teoría? Obedecen os homes soamente as leis que coñecen, como se fosen leis emanadas dos Parlamentos? Quen podería, daquela, facerlle ver aos homes as leis que ignoran, as cales, segundo os principios das leis modernas, din que o descoñecemento da lei non pode ser invocado polo reo? (Tampouco pode dicirse que as leis dunha determinada ciencia natural sexan idénticas ás leis da historia, ou que sendo todo o conxunto das ideas científicas unha unidade homoxénea, poida reducirse unha lei a outra, porque, neste caso, por que privilexio, un determinado elemento

da física e non outro, pode ser o que se reduza á unidade da concepción do mundo?) En realidade, este é un dos tantos elementos do *Ensaio popular* que demostran o superficial enfoque do problema da filosofía da praxe: o non ter sabido dar a esta concepción do mundo a súa autonomía científica e a posición que lle compete fronte ás ciencias naturais; é mais, aínda peor, a ese vago concepto de ciencia en xeral que é propio da concepción popular (polo cal incluso os xogos de prestidixitación son ciencia). A teoría atómica moderna, pódese considerar unha teoría «definitiva» válida xa para sempre? Quen, que científico se atrevería a afirmalo? Non é máis ben, simplemente, unha hipótese científica que poderá ser superada, é dicir, absorbida por unha teoría máis complexa e que a inclúa? Entón, por que a referencia a esta teoría tería que ter sido decisiva e poñer fin á cuestión do individualismo e das *robinsonadas*? (Á parte do feito de que as *robinsonadas* poden ser ás veces esquemas prácticos construídos para indicar unha tendencia o unha demostración absurda. Tamén o autor da *Economía crítica* recorreu ás *robinsonadas*). Pero hai outras cuestións: se a teoría atómica fose o que o *Ensaio* pretende, dado que a historia da sociedade é unha sucesión de cambios e que as formas da sociedade foron numerosas, mentres que a teoría atómica sería o reflexo dunha realidade natural sempre igual, por que, daquela, a sociedade non ten obedecido sempre esta lei? Ou acaso se pretende que o paso do réxime corporativo medieval ao individualismo económico fose anti-científico, un erro da historia ou da natureza? Segundo a teoría da praxe é evidente que a teoría atómica non explica a historia humana, senón, polo contrario, que a teoría atómica, como todas a demais hipóteses e as opinións científicas, son superestruturas. A teoría atómica serviría entón para explicar o home biolóxico como se fose un agregado de corpos diferentes e para explicar a sociedade dos homes. Que teoría tan comprensiva!

[Ciencia]

Q. 11, 15, 1403-1405. *O concepto de «ciencia».* A presentación do problema como unha procura de leis, de liñas constantes, regulares, uniformes vén unida a unha esixencia, concibida nun modo pueril e inxenuo, de resolver perentoriamente o problema práctico do predicible dos acontecementos históricos. Xa que «parece», debido a unha estraña inversión das perspectivas, que as ciencias naturais teñen a capacidade de prever a evolución dos procesos naturais, a metodoloxía histórica foi concibida como «científica» soamente se, e en canto que, habilitaba abstractamente a «prever» o futuro da sociedade: a procura das causas esenciais; é máis, da «causa primeira», da «causa das causas». Porén, as «Teses sobre Feuerbach» tiñan xa criticado anticipadamente esta concepción tan simplista. En realidade, soamente se pode prever «cientificamente» a loita, pero non os seus momentos concretos que non poden ser senón o resultado de forzas contrapostas en continuo movemento, non poden ser xamais reducibles a cantidades fixas, xa que neles a cantidade convértese de continuo en calidade. Realmente «prevese» na medida en que se actúa, cando se aplica un esforzo voluntario e, daquela, se contribúe concretamente a crear o resultado «previsto». A previsión revélase, xa que logo, non como un acto científico de coñecemento senón como a expresión abstracta do esforzo que se fai: é o modo práctico de crear unha vontade colectiva.

E como podería a previsión ser un acto de coñecemento? Coñécese o que ten sido ou é, non o que será, que é un «non existente» e, daquela, un descoñecido por definición. O prever é pois soamente un acto práctico que non pode, en canto que non sexa unha futilidade ou unha perda de tempo, ter outra explicación que a que xa expuxemos. Cómpre formular con exactitude o problema do predicible dos acontecementos históricos para poder criticar exhaustivamente a concepción da causalidade mecánica e, desta maneira, baleirala de calquera prestixio científico e

reducila a un puro mito que, quizais, foi útil no pasado, nun período atrasado de desenvolvemento de certos grupos sociais subalternos (ver unha nota anterior)⁶⁶.

Emporiso, é o mesmo concepto de «ciencia» que deriva do *Ensaio popular* o que cómpre destruír criticamente. Ese tómase a pé da letra das ciencias naturais, como se estas fosen a única ciencia ou a ciencia por excelencia, tal e como foi fixado polo positivismo. No «Ensaio popular» o termo de ciencia vén usado con moitos significados, algúns explícitos, outros implícitos ou apenas bosquexados. O sentido explícito é o que a «ciencia» ten nas investigacións da física; pero outras veces parece indicar o método. Agora ben, existe un método en xeral ou, de existir, acaso non é outra cousa que filosofía? Outras veces podería significar sinxelamente a lóxica formal; pero, pode esta considerarse un método ou unha ciencia? É preciso fixar que toda investigación ten o seu propio método e que constrúe a súa propia determinada ciencia, que o método foi elaborado ao mesmo tempo que o desenvolvemento e que a elaboración daquela determinada investigación e ciencia e que, daquela, forman un un todo unido. Crer que unha investigación científica poida progresar aplicándolle un método tipo, elixido porque xa deu bos resultados noutras investigacións que o requirían de seu, é unha fascinación que pouco ten que ver coa ciencia. Por outro lado, hai tamén o que poderíamos chamar criterios xerais que constitúen a conciencia crítica de todo científico, sexa cal sexa a súa «especialidade», cara os cales teñen que estar abertamente vixiantes no seu traballo. De tal xeito, pódese dicir que non é científico quen demostra pouca seguridade nos criterios particulares, quen non ten boas competencias nos conceptos adoptados, quen ten pouca información e coñecemento do estado precedente dos problemas tratados, quen non é moi cauto nas súas afirmacións, quen non avanza nun modo exacto senón arbitrario ou sen concatenación,

⁶⁶ Q. 11, 12, ver particularmente nesta edición pp. 268 e ss.

quen non sabe ter en conta as lagoas que hai nos coñecementos xa demostrados e que, pola contra, os os silencia e conténtase con solucións ou relacións verbais en lugar de declarar que se trata de formulacións provisionais que poderán ser retomadas ou desenvolvidas, etc. (Cada un destes puntos pode ser desenvolvido coas oportunas exemplificacións). [...]

Q. 11, 37, 1455-1457. Recoller as principais definicións que se deron da ciencia (no sentido de ciencia natural). «Estudo dos fenómenos e das leis de semellanzas (regularidades), de coexistencia (coordinación), de sucesión (causalidade)». Outras tendencias, tendo en conta a ordenación máis cómoda que a ciencia establece entre os fenómenos, de xeito que poidan ser controlados polo pensamento e dominados para os fins da acción, definen a ciencia como «a descrición máis económica da realidade». A cuestión máis importante que hai que resolver, en relación co concepto de ciencia, é esta: se a ciencia pode ofrecer, e en que modo, a «certeza» da existencia obxectiva da, así chamada, realidade externa. Para o sentido común, a cuestión nin sequera existe; pero, onde se orixina a certeza do sentido común? Esencialmente na relixión (o cristianismo en occidente); pero a relixión é unha ideoloxía, a ideoloxía máis enraizada e difundida, mais non é unha proba ou unha demostración. Pódese manter que é un erro pedir á ciencia, como tal, a proba da obxectividade do real, xa que esta obxectividade é unha concepción do mundo, unha filosofía, e non pode ser un dato científico. Que pode ofrecer a ciencia nesta dirección? A ciencia selecciona as sensacións, os elementos primordiais da conciencia; considera certas sensacións como transitorias, como aparentes, como falaces, porque dependen das concretas condicións individuais, ou, noutros casos, como duradeiras, permanentes ou superiores ás condicións concretas individuais. O traballo científico contempla dous aspectos principais: un que incesantemente rectifica o modo da conciencia, que rectifica e reforza os

órganos das sensacións, que elabora novos e complexos principios de indución e dedución, é dicir, que afirma os instrumentos propios da experiencia e do seu control; o outro aplica este complexo instrumental (feito de instrumentos materiais e mentais) a distinguir aquilo que, nas sensacións, é necesario do que é arbitrario, individual, transitorio. Establécese o que é común para todos os homes, o que os homes poden controlar do mesmo modo, independentemente os uns dos outros, con tal de que acatasen as condicións técnicas de investigación. «Obxectivo» significa xusto e soamente isto: que se afirma o ser obxectivo, a realidade obxectiva, aquela realidade que vén aceptada por todos os homes, que é independente de calquera punto de vista que sexa meramente particular ou de grupo. Porén, tamén no fondo, esta é unha concepción particular do mundo, unha ideoloxía. Con todo, esta concepción, no seu conxunto e segundo a dirección que indique, pode ser aceptada pola filosofía da praxe mentres que aquela do sentido común debe ser rexeitada, aínda que conclúa materialmente no mesmo punto. O sentido común afirma a obxectividade do real en canto que a realidade, o mundo, foi creado por deus independentemente do home, antes que o home; polo tanto esa é a expresión da concepción mitolóxica do mundo. Por outra banda, o sentido común, ao describir esta obxectividade, cae nos erros máis ordinarios e, en gran medida, permanece aínda na fase da astronomía tolemaica, e, daquela, non sabe aínda establecer os nexos reais de causa e efecto, etc.; é dicir, afirma como «obxectiva» unha certa «subxectividade» anacrónica, porque nin sequera é capaz de concibir que poida existir unha concepción subxectiva do mundo, ou que cousa queira ou poida significar. Non obstante, todo o que a ciencia afirma, é «obxectivamente» verdadeiro? E, nun modo definitivo? Se as verdades científicas foran definitivas, a ciencia tería deixado de existir como tal, como investigación, como novos experimentos e, daquela, a actividade científica teríase que reconducir cara unha divulgación do que xa se descubriu; o que non é certo, por sorte para a ciencia. Agora

ben, se as verdades científicas non son, nin sequera elas mesmas, nin definitivas nin perentorias, tamén a ciencia é unha categoría histórica, é un movemento en continuo desenvolvemento. A ciencia non expón ningunha forma de «descoñecemento» metafísico, senón que reduce o que o home non coñece a un empírico «non-coñecemento» que non exclúe o coñecible, senón que o condiciona ao desenvolvemento dos elementos físicos instrumentais e ao desenvolvemento da intelixencia dos científicos.

Se é así, o que lle interesa á ciencia non é tanto, daquela, a obxectividade do real senón o home que elabora os seus métodos de investigación, que rectifica continuamente os seus instrumentos materiais, aqueles que reforzan os órganos sensoriais e os instrumentos lóxicos (incluídas as matemáticas) de discriminación e investigación; é dicir, a cultura, a concepción do mundo, a relación entre o home e a realidade coa mediación da tecnoloxía. Que a ciencia busque a realidade fóra dos homes, entendidos nun sentido relixioso ou metafísico, é un paradoxo. Sen o home, que significaría a realidade do universo? Toda a ciencia está unida ás necesidades, á vida, á actividade do home; sen a actividade do home, creador de todos os valores, incluídos os científicos, que tería sido a «obxectividade»? Un caos, un nada, un baleiro, poderíamos dicir, porque realmente se imaxinamos que o home non existe, non podemos imaxinar a lingua, o pensamento. Para a filosofía da praxe o ser non pode estar separado do pensar; o home, da natureza; a actividade, da materia; o suxeito, do obxecto. Se se fai tal separación cáese nunha das tantas formas de relixión ou na abstracción sen sentido.

Q. 11, 38, 1457-1458. Poñer a ciencia na base da vida, facer da ciencia a concepción do mundo por excelencia, aquela que clarexa os ollos de toda ilusión ideolóxica, que pon o home diante da realidade tal como é, significa caer de novo no concepto de que a filosofía da praxe teña necesidades de apoios filosóficos fóra de si mesma. Pero, en realidade, tamén a ciencia é unha super-

estrutura, unha ideoloxía. Pódese dicir, con todo, que, no estudo das superestruturas, a ciencia ocupe un lugar privilexiado polo feito de que a súa reacción sobre a estrutura ten un carácter particular, de maior extensión e continuidade de desenvolvemento, especialmente despois do século XVIII, cando se lle deu á ciencia un lugar determinado na estimación xeral? Que a ciencia é unha superestrutura demóstrase polo feito de que ela tivo períodos enteiros de eclipse, foi escurecida por outra ideoloxía dominante, a relixión, que afirmaba ter absorbido a ciencia mesma; de tal xeito que a ciencia e as técnicas dos árabes parecíanlle aos cristiáns pura bruxería. Ademais, a ciencia, a pesar de todos os esforzos dos científicos, non se presenta endexamais como unha espida noción obxectiva: aparece sempre revestida dunha ideoloxía; é máis, ciencia é a unión do feito obxectivo cunha hipótese ou un sistema de hipóteses que superan o mero feito obxectivo. É certo, emporiso, que, neste ámbito, é relativamente doado distinguir a noción obxectiva do sistema de hipóteses, a través dun proceso de abstracción que é inherente á propia metodoloxía científica, de xeito que pode apropiarse da noción e rexeitar o sistema. Velaquí por que un grupo social pode apropiarse da ciencia doutro grupo sen ter que aceptar a súa ideoloxía (a ideoloxía da evolución popular, por exemplo), de tal xeito que as observacións feitas por Missiroli (ou por Sorel) caen de seu⁶⁷.

Q. 11, 39, 1458-1459. Cómpre sinalar que, a carón dos máis superficiais afervoamentos polas ciencias, hai, en realidade, un gran descoñecemento dos feitos e dos métodos científicos, aspecto este difícil e que se fai sempre máis difícil para a progresiva especialización dos novos ámbitos da investigación.

⁶⁷ Na primeira redacción deste fragmento (Caderno 7, 7) o exemplo contido entre paréntese formulábase así: «A ideoloxía do progreso foi creada polo progreso científico». O coñecido periodista e escritor Mario Missiroli escribira un artigo en *L'ON* (19-7-1919), apostilado por Togliatti, no que sostíña que a ciencia era un medio burgués que serve á clase dominante.

A superstición científica trae consigo ilusións tan ridículas e infantís que a mesma superstición relixiosa se ve ennobrecida. O progreso científico fixo nacer a crenza e a esperanza nun novo tipo de Mesías que construíría nesta terra o paraíso da abundancia. As forzas da natureza, sen intervención ningunha do esforzo humano, mais soamente por obra de mecanismos cada vez máis perfeccionados, terían concedido á sociedade, en abundancia, todo o necesario para satisfacer as súas necesidades para vivir folgadoamente. En contra deste afevoamento, cuxos perigos son evidentes, (a supersticiosa fe abstracta na forza taumatúrxica do home, paradoxalmente, leva a esterilizar as mesmas bases desta forza e a destruír toda paixón cara ao traballo concreto e necesario, para fantasiar, como se se tivese fumado unha nova especie de opio) cómpre combater con diferentes medios, entre os cales, o máis importante tería que ser un mellor coñecemento das esenciais nocións científicas, para despois divulgar a ciencia a través dos científicos e de estudos serios e xa nunca máis por xornalistas doutísimos e autodidactas presuntuosos. En realidade, xa que se espera demasiado da ciencia, esta vén concibida como unha bruxería superior e, daquela, non se chega a valorar verdadeiramente o que a ciencia pode ofrecer concretamente.

[Materialismo]

Q. 7, 35, 883-886. *Materialismo e materialismo histórico*. A afirmación de Feuerbach: «O home é aquilo que come»⁶⁸ pode ser, por si mesma, interpretada de varias maneiras. Interpretación mesquiña e necia: o home é, pouco a pouco, aquilo que come materialmente; é dicir, os alimentos teñen unha influencia determinante no modo de pensar. Recordade a afirmación de Amadeo que dicía que de se saber o que un home tiña comido antes dun discurso, poderíase chegar a interpretar

⁶⁸ En alemán a expresión rima deste modo: «Der Mensch ist, was er isst», en *Die Naturwissenschaft und die Revolution*.

mellor o tal discurso. É unha afirmación infantil e, de feito, allea á ciencia positivista porque o cerebro non se nutre de faballóns ou de trufas senón que os alimentos axudan a reconstituír as moléculas do cerebro transformándoas en sustancias homoxéneas e asimilables que teñen a «mesma natureza» potencial que as moléculas cerebrais. Se esta afirmación fose verdadeira, a historia tería a súa matriz determinante na cociña e as revolucións terían coincidido cos principais cambios da alimentación da masa. O contrario é o historicamente verdadeiro: son as revolucións e os complexos desenvolvementos históricos os que teñen modificado a alimentación e creado os «gustos» sucesivos na elección dos alimentos. Non foi a sementeira regular do trigo o que fixo deter o nomadismo senón que, polo contrario, foron as condicións emerxentes contra o nomadismo as que deron pulo ás sementeiras regulares, etc. (Cfr., esta afirmación do Feuerbach coa campaña de S.E. Marinetti contra a pasta e a polémica de S. E. Bontempelli na súa defensa, todo iso no 1939, en pleno desenvolvemento da crise mundial)⁶⁹.

Por outro lado, é certo que «o home é o que come» en canto que a alimentación é unha das expresións das relacións sociais no seu conxunto e que todo agrupamento social ten a súa alimentación determinada; pero, ao mesmo tempo, tamén se pode dicir que «o home é a súa vivenda» ou que «o home é o seu modo particular de reproducirse, a súa familia» xa que a alimentación, a vestimenta, a casa ou a reprodución son elementos da vida social nos que de feito, e en modo máis evidente e máis difundido (na masa), se manifesta o conxunto das relacións sociais.

O problema de que é o home é, xa que logo, o así chamado problema da «natureza humana» ou tamén o así chamado do «home en xeral»: a procura en crear unha ciencia do home

⁶⁹ O poeta futurista Marinetti, no ánimo dunha revolución total, preocupábase pola comida como amosa no seu libro *A cociña futurista*, que habería de ir unida á ciencia, e propoñía eliminar a pasta en canto estimaba era alimento de engorde, que só obedecía á obsesión polo peso e o volume.

(unha filosofía) que parta dun concepto inicialmente «unitario», dunha abstracción na cal poida conterse todo o «humano». Pero o «humano», como concepto e feito unitario, é un punto de partida ou é un punto de chegada? Non é máis ben esta busca un residuo «teolóxico» e «metafísico» en canto posto como punto de partida? A filosofía non pode verse reducida a unha natureza «antropolóxica»; quérese dicir que a unidade do xénero humano non vén dada pola natureza «biolóxica» do home. As diferenzas do home que contan na historia non son as biolóxicas (raza, forma do cranio, color da pel, etc., que deron en afirmar que «o home é o que come» —come trigo en Europa, arroz en Asia— para despois afirmar que «o home é o país onde vive», xa que a gran parte dos alimentos, polo xeral, dependen da terra que se habita), nin sequera a «unidade biolóxica» tivo moita importancia na historia (o home é o animal que se comeu a si mesmo xustamente cando estaba máis preto do «estado natural», cando non podía, daquela, multiplicar «artificialmente» a produción dos bens naturais). Tampouco a facultade de «razoar» ou o «espírito» crearon unha unidade nin poden ser recoñecidos como feito unitario porque é un concepto formal, categórico. Non é o «pensamento» senón o que se pensa o que realmente une ou diferencia aos homes.

A resposta máis satisfactoria é que a «natureza humana» é o «conxunto das relacións sociais»⁷⁰ porque inclúe a idea do devir: o home devén, cambia continuamente co mudar das relacións sociais; e porque nega a de «o home en xeral»: as relacións sociais exprésanse polos diversos grupos que a conforman e cuxa unidade é dialéctica e non formal. O home é aristócrata en canto que é servo da gleba (Cfr. Plekhanov que no opúsculo sobre os libertarios fixa este carácter dialéctico). Pódese dicir

⁷⁰ A presenza das Teses de Marx sobre Feuerbach é unha constante nas reflexións filosóficas gramscianas. Neste caso remite a tese sexta, na que se sostén: «A esencia humana non é algo abstracto, inherente a cada individuo. É en realidade o conxunto das relacións sociais».

tamén que a natureza do home é «a historia» (no sentido de historia = espírito, é dicir, que a natureza do home é o espírito) se se lle dá á historia o significado de «devir», nunha «*concordia discors*» que non parte da unidade senón que ten en si mesma as razóns dunha posible unidade. Daquela, a «natureza humana» non pode atoparse en ningún home particular senón en toda a historia do xénero humano (e o feito de que se empregue o termo «xénero», de carácter naturalista, ten o seu significado) mentres que en cada individuo atópanse os caracteres postos de relevo nas contradicións cos demais. As concepcións do «espírito» das filosofías tradicionais, como a da «natureza humana» propia da bioloxía, deberían explicarse como «utopías científicas» que substituíron a maior utopía da «natureza humana» posta en Deus (os homes – fillos de Deus) e que serviron para indicar o traballo continuo da historia, unha aspiración racional e sentimental, etc. É certo que tanto as relixións, que afirman a igualdade dos homes como fillos de Deus, como as filosofías, que afirman a súa igualdade como participantes da facultade de raciocinio, foron expresións de complexos movementos revolucionarios (a transformación do mundo clásico, a transformación do mundo medieval) que fixaron os aneis máis poderosos do desenvolvemento histórico. Os feitos de que a dialéctica hegeliana tiña sido un reflexo destes grandes nós históricos e que a dialéctica, de ser expresión das contradicións sociais, chegue a ser, ao desapareceren estas contradicións, unha pura dialéctica conceptual, estarían na base das derradeiras filosofías de base utópica, como a de Croce. Na historia a «igualdade» real, é dicir, o grao de «espiritualidade» alcanzado polo proceso histórico da «natureza humana», identifícase no sistema de asociacións «privadas e públicas», explícitas e implícitas, que se anoan no «Estado» e no sistema político mundial. Trátase dunha «igualdade» sentida como tal entre os membros dunha asociación e dunha «desigualdade» sentida como tal entre as diversas asociacións, igualdade e desigualdade que valen en canto se teña conciencia delas, individualmente e

como grupo. Chégase así tamén á igualdade ou equidade entre «filosofía e política», entre pensamento e acción, é dicir, a unha filosofía da praxe. Todo é política, tamén a filosofía ou as filosofías (confrontar notas sobre o carácter das ideoloxías) e a única «filosofía» é a historia en acto, é dicir, a vida mesma. Neste sentido pódese interpretar a tese do proletariado xermano herdeiro da filosofía clásica xermana⁷¹, e pódese afirmar que a teorización e a realización da hexemonía feita por Ilich foi un grande acontecemento «metafísico».

Q. 11, 16, 1408-1411. [...] Polo demais, non podemos afirmar que toda a herdanza do pasado teña que ser rexeitada: hai «valores instrumentais» que non poden deixar de ser acollidos integralmente para continuaren a ser elaborados e depurados. Pero, como distinguimos o valor instrumental do valor filosófico caduco e, sen dúbida, rexeitable? Sucede a miúdo que, porque se ten aceptado un valor filosófico caduco dunha determinada tendencia pasada, rexéitase un valor instrumental doutra tendencia porque contrasta coa primeira, aínda que o tal valor instrumental fose útil para expresar un novo contido histórico e cultural.

De feito, xa vimos que o termo «materialismo» foi acollido con contido pasado e, polo contrario, o termo «inmanencia» rexeitado porque no pasado tivera un determinado contido histórico e cultural. A dificultade para adecuar a expresión literal ao contido conceptual e para confundir as cuestións de terminoloxía coas cuestións substanciais, e viceversa, é característica do diletantismo filosófico, da ausencia de sentido histórico no acoller os diversos momentos dun proceso de desenvolvemento cultural; é dicir, dunha concepción antidialéctica, dogmática, prisioneira dos esquemas abstractos da lóxica formal.

⁷¹ Unha tese capital en Gramsci, coa que Engels pecha o seu texto *Ludwig Feuerbach e a fin da filosofía clásica alemá*.

O termo «materialismo», nos primeiros cincuenta anos do século XIX, cómpre entendelo non soamente nun significado técnico filosófico estreito, senón no significado máis amplo que foi asumindo, non sen polémica, nas discusións que xurdiron en Europa co nacemento e vitorioso desenvolvemento da cultura moderna. Chamouse materialismo a toda doutrina filosófica que exclúise a transcendencia do dominio do pensamento e, daquela, a todo o panteísmo e o inmanentismo; pero ademais, chamouse tamén materialismo a calquera actitude práctica inspirada no realismo político que se opuxese a certas correntes inferiores do romanticismo político, como as doutrinas de Mazzini, moi populares, pero que non falaban senón de «misións», «ideais», e doutras semellantes vaguidades nebulosas e abstraccións sentimentais. Tamén nas polémicas actuais dos católicos, o termo materialismo vén usado, moi a miúdo, con este sentido: o materialismo é o contrario do espiritualismo en sentido estreito, é dicir, do espiritualismo relixioso e, daquela, inclúe todo o hegelianismo e, en xeral, toda a filosofía clásica xermana, ademais do sensualismo e iluminismo francés. Así, nos lindes do sentido común, chámase materialismo a todo o que tende a encontrar nesta vida, e non no paraíso, a finalidade da vida. Calquera actividade económica que tivese xurdido nos límites da produción medieval era «materialismo» porque parecía atopar «o fin en si mesma»: a economía pola economía, a actividade pola actividade, de igual xeito que hoxe, para o europeo medio, é «materialista» a América, porque o emprego das máquinas e o volume das empresas e dos traballos excede, en certos límites, aquilo que ao europeo medio lle parece «o xusto», aquel xusto, dentro do cal, as esixencias espirituais non están atormentadas. Así a contestación polémica da cultura feudal contra a burguesía en alza, tórnase hoxe propia da cultura burguesa europea contra un capitalismo máis desenvolvido que o europeo dunha parte, e doutra, contra a actividade práctica dos grupos sociais subalternos para os cales, inicialmente e durante unha enteira época

histórica —mentres que eles non teñan construído unha economía propia e unha propia estrutura social— a actividade non pode deixar de ser preferentemente económica ou, cando menos, expresarse en termos económicos e de estrutura. Algunhas pegadas desta concepción do materialismo quedan aínda na linguaxe: en xermano *geislich* significa tamén «clerical», pertencente ao clero, o mesmo que o ruso *dukhoviez*. A súa influencia pódese comprobar aínda en moitos escritores da filosofía da praxe, para os que, xustamente, a relixión, o teísmo, etc., son puntos de referencia para recoñecer os «materialistas consecuentes».

Unha das razóns, quizais a principal, da adaptación do materialismo histórico ao materialismo metafísico tradicional ten que buscarse no feito de que o materialismo histórico non podía deixar de ser unha fase fundamentalmente crítica e polémica da filosofía mentres que, ao tempo, necesitábase dun sistema xa completo e perfecto. Pero os sistemas completos e perfectos débense sempre a filósofos individuais e neles, a carón dunha parte historicamente actual, que corresponde ás condicións de vida contemporáneas, hai sempre unha parte abstracta, «a-histórica», ligada a filosofías precedentes que ou ben responde a necesidades exteriores e pedantes da arquitectura do sistema ou ben se debe a idiosincrasias persoais. Por iso a filosofía dunha época non pode ser ningún sistema individual ou de tendencia, xa que ela é o conxunto de todas as filosofías individuais e de tendencia, máis as opinións científicas, a relixión e o sentido común. Pódese formar tal sistema de maneira artificial, por obra de individuos ou grupos? A actividade crítica é a única posibilidade, sobre todo cando se pretende poñer e resolver criticamente os problemas que se presentan como expresión do desenvolvemento histórico. Non obstante, o primeiro dos problemas que cómpre formular e comprender é que a nova filosofía non pode coincidir con ningún sistema do pasado, chámese ese como se chame. Identidade de termos non significa identidade de conceptos.

Un libro para estudar, relacionado con este argumento, é a *Historia do materialismo* de Lange. Probablemente o traballo virá superado polos estudos sucesivos sobre os filósofos materialistas, pero a súa importancia cultural permanecerá intacta desde este punto de vista. A ela referíronse, para informarse dos precedentes e para facerse cos conceptos fundamentais do materialismo, toda unha serie de seguidores do materialismo histórico. Trazamos de maneira esquemática o que aconteceu: partiuse do presuposto dogmático de que o materialismo histórico identificábase co materialismo tradicional revisado e corrixido (corrixido pola «dialéctica» que de tal xeito viuse asumida como un capítulo da lóxica formal en lugar de ser ela mesma unha lóxica, é dicir, unha teoría da conciencia) e despois estudouse en Lange que era o materialismo tradicional, reformulando os conceptos do materialismo tradicional como conceptos do materialismo histórico; de tal xeito que se pode dicir que para a maior parte dos conceptos que se presentan baixo a etiqueta do materialismo histórico, Lange, e ningún outro, considérase o iniciador e fundador. Pódese dicir, entón, que o estudo desta obra ten un grande interese cultural e crítico, tanto máis polo feito de que Lange é un histórico avezado e agudo que ten un concepto moi preciso, definido e restrinxido do materialismo e, daquela, con grande estupor e inclusive desprezo por parte dalgúns, como Plekhanov, non considera materialistas nin o materialismo histórico nin a filosofía de Feuerbach. Pódese ver de novo aquí que a terminoloxía é convencional, pero que ten a súa importancia no determinar erros e desviacións cando se esquece que cómpre ir sempre ás fontes culturais para identificar os valores exactos dos conceptos, xa que baixo o mesmo sombreiro poden estar diferentes cabezas. Por outra banda, sábese tamén que o creador da filosofía da praxe non chamou endexamais «materialista» a súa concepción e que falando do materialismo francés criticábo afirmando, ademais, que a crítica tería que ser máis exhaustiva. Tampouco adopta nunca a fórmula de «dialéctica materialista»

senón «racional» en contraposición á «mística», o que lle dá ao termo «racional» un significado ben preciso.

Sobre esta cuestión paga a pena revisar o que escribe Antonio Labriola nos seus ensaios. Da *Historia* de Lange anunciárase unha tradución italiana na editorial Athena de Milán. Hai pouco publicouse unha na editorial Monnani de Milán.

[Home]

Q. 10, 48, 1337-1338. [...] A cuestión é sempre a mesma: que é o home?, que é a natureza humana? Se o home, desde o punto de vista psicolóxico e especulativo, se definise como individuo, os problemas relativos ao progreso e ao devir serían irresolubles ou ficarían como meras palabras. Pero se o home se concíbise como un conxunto de relacións sociais, parecería que calquera comparación entre os homes ao longo do tempo sería imposible, porque se trata de cousas distintas ou inclusive heteroxéneas. Ademais, xa que o home é tamén o conxunto das súas condicións de vida, pódese medir cuantitativamente a diferenza entre pasado e presente, porque se pode medir a medida coa que o home domina a natureza e o azar. A posibilidade non é a realidade, pero é tamén unha certa realidade: que o home poida ou non poida facer unha cousa ten a súa importancia para valorar o que realmente se fai. Posibilidade quere dicir «liberdade». A medida da «liberdade» entra no concepto de home. O feito de que haxa posibilidades obxectivas de non morrer de fame ou que se morra de fame ten a súa importancia, ben mirado. Pero a existencia de condicións obxectivas, de posibilidade ou de liberdade non é aínda suficiente: cómpre «coñecelas» ou saber servirse delas. Querer servirse delas. O home, neste sentido, é vontade concreta, é dicir, aplicación efectiva do querer abstracto ou impulso vital aos medios concretos que realizan tal vontade. A propia personalidade créase: 1) dando unha dirección determinada e concreta («racional») ao propio impulso vital ou vontade; 2) identificando

os medios que converten a vontade en algo concreto e determinante, non arbitrario; 3) contribuindo a modificar o conxunto das condicións concretas que acadan tal vontade na medida dos propios límites de poder e da maneira máis frutífera. O home débese concibir como un bloque histórico de elementos puramente individuais e subxectivos, de elementos de masa e obxectivos e de materiais cos cales o individuo ten unha relación activa. Transformar o mundo externo, as relacións xerais, significa potenciarse a si mesmo, desenvolverse a si mesmo. Que o «melloramento» ético sexa puramente individual é unha ilusión e un erro: a síntese dos elementos constitutivos da individualidade é «individual», pero non se acada e desenvolve sen unha actividade cara ao exterior, que modifique as relacións externas, dende aquelas cara a natureza ata aquelas cara aos outros homes en varios graos; dende os diversos círculos sociais nos que se vive ata a relación máxima que abrangue todo o xénero humano. Por iso pódese dicir que o home é esencialmente «político», porque mediante a actividade para transformar e dirixir conscientemente os outros homes vese realizada a súa «humanidade», a súa «natureza humana».

Q. 10, 54, 1343-1346. *Introdución ao estudo da filosofía. Que é o home?* Esta é a primeira e principal pregunta da filosofía. Como podemos darlle resposta? A definición pódese atopar no mesmo home, é dicir, en cada home. Pero, é xusta? En cada home pódese atopar a singularidade do que é un home; pero o que nos interesa non é saber que é especificamente un home, posto que supón o mesmo que saber que é un home en cadanseu momento particular. Se o pensamos, vemos que presentando a pregunta sobre que é o home, o que queremos dicir é en que se pode converter o home; é dicir, se o home pode dominar o propio destino, pode «facerse», pode crearse unha vida. Polo tanto dicimos que o home é un proceso; máis concretamente, é o proceso dos seus actos. Se pensamos ben, a mesma pregunta, que é o home?, non é unha pregunta abstracta ou «obxectiva». Esa naceu

do que temos reflectido sobre nós mesmos e sobre os outros; e o que queremos saber, en relación co que temos reflectido e visto, é o que somos e o que podemos chegar a ser; é dicir, se somos realmente, e dentro de que límites, «artesáns de nós mesmos», da nosa vida, do noso destino. E queremos sabelo «hoxe», nas condicións que se dan hoxe, na vida «actual» e non nunha calquera vida ou en calquera home.

A pregunta deuse, recibe o seu contido de especiais e determinados modos de considerar a vida e o home. O máis importante destes modos é a «relixión», unha determinada relixión: o catolicismo. En realidade, preguntándonos «que é o home», que importancia ten a súa vontade e a súa concreta actividade no crearse a si mesmo e a vida que vive, o que queremos dicir é: «é o catolicismo unha concepción exacta do home e da súa vida? Sendo católicos, facendo do catolicismo unha norma de vida, enganémonos ou estamos no certo?» Moitos teñen a vaga intuición de que facendo do catolicismo unha norma de vida engáñanse e, de feito, ningún se atén ao catolicismo como norma de vida, aínda que se declaren católicos. Un católico integral, que aplícase a cada un dos seus actos de vida as normas católicas, parecería un monstro; esta é, se o pensamos, a crítica máis severa do catolicismo e a máis concluínte. Os católicos dirán que ningunha outra concepción se segue puntualmente, e teñen razón; pero iso soamente demostra que non existe de feito, historicamente, un modo de concibir e obrar igual para todos os homes, e nada máis. Non hai ningunha razón favorable ao catolicismo, aínda que este modo de pensar e obrar se teña organizado dende hai séculos para tal finalidade; feito este que non ten aínda acontecido en ningunha outra relixión cos mesmos medios, co mesmo espírito de sistema e coa mesma continuidade e centralización. Dende o punto de vista «filosófico», o que non convence do catolicismo é que, maila todo, instaura a causa do mal no home individuo, é dicir, concibe o home como individuo ben definido e limitado. Todas as filosofías que existiron ata agora reproducen, dalgún

xeito, esta posición do catolicismo porque conciben o home como individuo limitado pola súa individualidade e o espírito como tal individualidade. Sobre este punto é onde cómpre reformular o concepto de home. Daquela, cómpre concibir o home como unha serie de relacións activas (un proceso) nas cales, aínda que a individualidade ten a máxima importancia, non é, porén, o único elemento a considerar. A humanidade que se reflicte en cada unha das individualidades está composta por diferentes elementos: 1) o individuo; 2) os outros homes; 3) a natureza. Pero o segundo e o terceiro elemento non son tan sinxelos como poderían parecer. O individuo non entra en relación cos demais homes por xustaposición senón organicamente, en canto que comeza a formar parte de organismos, dende os máis simples aos máis complexos. Polo demais, o home non entra en contacto coa natureza simplemente polo feito de formar el mesmo parte dela, senón activamente, por medio do traballo e da técnica. É máis; estas relacións non son mecánicas. Son activas e conscientes, xa que se corresponden co maior ou menor grao de comprensión que sobre elas teñen os homes de seu. Por iso se pode dicir que cada un cambia por si mesmo, modifícase, na medida en que cambia e se modifica todo o conxunto de relacións das cales el é o centro de unión. Neste sentido o filósofo real é, e non pode ser doutro modo, o político; é dicir, o home activo que modifica o ambiente, entendendo por ambiente o conxunto de relacións das cales cada individuo entra a formar parte. Se a propia individualidade é o conxunto destas relacións, construír unha personalidade significa adquirir conciencia de tales relacións, modificar a propia personalidade significa modificar o conxunto destas relacións. Pero estas relacións, tal e como dixemos, non son sinxelas. Por unha banda, algunhas delas son necesarias, outras voluntarias; por outra, ter unha conciencia máis ou menos profunda, coñecer máis ou menos o modo co que se poden modificar, xa as modifica. As mesmas relacións necesarias, en canto que se sabe da

súa necesidade, cambian de aspecto e de importancia. Neste sentido, o coñecemento é poder.

Pero o problema é complexo tamén desde outro aspecto: non basta coñecer o conxunto de relacións en canto que existen nun momento dado e como un sistema preciso, senón que o que importa é coñecelas xeneticamente, no seu modo de formación, xa que cada individuo non é soamente a síntese das relacións existentes mais tamén a síntese da historia destas relacións: é o resume de todo o pasado. Dirase que o que cada individuo de seu pode cambiar, en relación coas propias forzas, é ben pouco; o que é verdade, pero ata un certo punto. Se partimos de que o individuo pode asociarse con todos aqueles que desexan o mesmo cambio e se o cambio é racional, entón o individuo pódese multiplicar por un número amplo de veces e obter un cambio moito máis radical do que a primeira vista podería parecer posible.

Sociedades nas que pode participar un individuo: son moito más numerosas do que pode parecer. A través destas «sociedades» o individuo fai parte do xénero humano. Tamén son moitos os modos cos que o individuo entra en relación coa natureza, de tal xeito que por técnica deberase entender non soamente o conxunto de nocións científicas aplicadas á industria, que é o significado estendido, mais tamén os instrumentos «mentais», o coñecemento filosófico.

Lugar común é pensar que o home non se pode concibir senón vivindo en sociedade; non obstante, hai consecuencias, inclusive individuais, que derivan doutras circunstancias: tamén é un lugar común que unha determinada sociedade humana presupoña unha determinada sociedade das cousas e que a sociedade humana soamente sexa posible en canto que existe unha sociedade das cousas. É certo que ata agora a estes organismos alén do individualismo se lles deu un significado mecanicista e determinista (tanto á *societas hominum* como á *societas rerum*); de aí a reacción. Cómpre elaborar unha doutrina na que todas estas relacións sexan activas e estean en movemento, fixando claramente

que a sé desta actividade é a conciencia do home que coñece, quere, admira, crea, en canto que xa coñece, quere, admira, crea etc.; e na que sexa concibido como non illado senón rico en posibilidades ofrecidas polos outros homes o pola sociedade das cousas, da que debe ter un certo coñecemento. (Así como todos os homes son filósofos, todos os homes son científicos, etc.)

[Psicanálise]

Q. 1, 33, 26. *Freud*⁷². A difusión da psicoloxía freudiana parece que dea, como resultado, o nacemento dunha literatura tipo século XVIII; o «salvaxe», nunha forma moderna, substitúese polo tipo freudiano. A loita contra a orde xurídica faise a través da análise psicolóxica freudiana. Este, polo que parece, é un aspecto da cuestión. Non puiden estudar as teorías de Freud e non coñezo o outro tipo de literatura, chamada «freudiana» Proust-Svevo-Joyce.

Q. 15, 74, 1833-1834. *Freud e o home colectivo*. O núcleo máis san e inmediatamente aceptable do freudismo é a esixencia do estudo das consecuencias morbosas que ten toda construción de «home colectivo», de todo «conformismo social», de todo modelo de civilización, especialmente naquelas clases que «fanaticamente» fan do novo tipo humano que hai que acadar unha «relixión», unha mística, etc. Hai que ver se o freudismo non ten necesariamente que concluír o período liberal que, precisamente, está caracterizado por unha maior responsabilidade (e senso de responsabilidade) de grupos seleccionados na construción de «relixións» non autoritarias, espontáneas, libertarias, etc. Un soldado de alistamento non sentirá, polas posibles mortes cometidas na guerra, o mesmo grao de remorso que un voluntario. (Dirá: mandóuseme, non podía facer doutro modo, etc.) O

⁷² Respecto da psicanálise ler a carta a Tania de 7-3-1932, pp. 356-359 desta edición.

mesmo se pode notar para as diversas clases: as clases subalternas teñen menos «remordementos» morais, porque o que fan non lles afecta máis que en senso lato. Por iso o freudismo é máis unha «ciencia» para aplicar ás clases superiores; e poderíase dicir, parafraseando a Bourget (ou un epigrama sobre Bourget), que o «inconsciente» comeza só despois de tantas decenas de miles de liras de renda. Tamén a relixión é menos fortemente sentida como causa de remordementos polas clases populares, que quizais non son demasiado alleas no crer que, en calquera caso, tamén Cristo foi crucificado polos pecados dos ricos. Ponse o problema de se é posible crear un «conformismo», un home colectivo sen desencadear unha certa medida de fanatismo, sen crear algúns «tabús»; criticamente, en definitiva, como conciencia de necesidade libremente aceptada porque «practicamente» é recoñecida como tal, por un cálculo de medios e fins para adaptar, etc.

[Ideoloxía]

Q. 3, 49, 332-333. *Temas de cultura. Material ideolóxico*. Estudo de como está organizada a estrutura ideolóxica dunha clase dominante: organización material destinada a manter, defender e desenvolver a «fronte» teórica e ideolóxica. A parte máis notable e máis dinámica atinxe á prensa en xeral: editoriais (que teñen ben implicitamente ben explicitamente un programa e que se apoian nunha determinada corrente), xornais políticos, revistas de todo tipo, científicas, literarias, filolóxicas, de divulgación, etc.; periódicos variados e inclusive boletíns parroquiais. Sería inabarcable facer tal estudo a escala nacional; pero poderíanse facer unha serie de estudos para unha cidade ou para unha serie de cidades. Un xefe de redacción dun xornal debería dispor deste estudo como pauta habitual do seu traballo e, inclusive, debería facelo por conta propia. Cantas espléndidas crónicas poderían escribirse sobre o argumento!

A prensa é a parte máis dinámica desta estrutura ideolóxica, pero non é a única, xa que tamén lle concirne todo aquilo que inflúe ou pode influír, directa ou indirectamente, sobre a opinión pública: as bibliotecas, as escolas, as asociacións ou clubs de certo tipo, ata inclusive a arquitectura, a disposición das rúas e os nomes destas. De feito, non se explicaría a posición mantida pola Igrexa na sociedade moderna se non se coñecesen os constantes e pacientes esforzos que ela fai para desenvolver a súa continua e particular sección de estrutura material ideolóxica. O estudo, se feito con seriedade, tería a súa importancia: máis aló de ofrecer un modelo histórico actual da estrutura ideolóxica, dispensaría un cálculo máis cauto e exacto das forzas axentes na sociedade. Que pode contrapor unha clase innovadora, a este formidable complexo de trincheiras e fortificacións postas polas clases dominantes? O espírito de escisión, é dicir, a progresiva adquisición da conciencia da propia personalidade histórica; espírito de escisión cuxa función é a de afastarse da clase protagonista para achegarse ás potenciais clases aliadas. Todo o cal require dun complexo traballo ideolóxico, cuxa primeira función é o exacto coñecemento do campo que se ten que baleirar do elemento de masa humana.

Q. 7, 19, 868-869. *Ideoloxías*. Creo que un elemento de erro na consideración do valor da ideoloxía débese ao feito (feito que, polo demais, non é casual) de que se lle dá o nome de ideoloxía quer á superestrutura necesaria para manter unha certa estrutura quer ás elucubracións arbitrarias de determinados individuos. Difundiuse a deterioración no significado da palabra, o que modificou e desnaturalizou a análise teórica do concepto de ideoloxía. O proceso dese erro pode ser doadamente reconstruído: 1) Identifícase a ideoloxía como algo diferente da estrutura e afírmase que non son as ideoloxías as que mudan as estruturas senón ao contrario; 2) afírmase que unha certa solución política é «ideolóxica» e, daquela, insuficiente para mudar

a estrutura, mentres que se cre que se podería mudar afirmando que é inútil ou unha banalidade; 3) chégase a afirmar que toda ideoloxía é «pura» aparencia, inútil e unha necidade.

Cómpre, daquela, diferenciar entre ideoloxías historicamente orgánicas, que son necesarias para unha certa estrutura, e ideoloxías arbitrarias, racionalistas, «desexadas». Se consideradas como historicamente necesarias, teñen unha validez que é unha validez «psicolóxica», porque «organizan» as masas humanas, forman o terreo no que os homes se moven, adquiren conciencia da súa posición, loitan, etc. Se consideradas «arbitrarias», non xeran máis que «movementos» individuais, polémicas, etc. (Con todo, nin sequera estas son de todo inútiles porque, como o erro, contrapóñense á verdade e afirmana).

Q. 7, 21, 869. *Validez das ideoloxías*. Recordar as frecuentes afirmacións que fai Marx sobre a «solidez das crenzas populares» como o elemento necesario dunha determinada situación: el vén dicir, máis ou menos: «cando este modo de concibir teña a forza das crenzas populares, etc.»⁷³ (Buscar estas afirmacións e analízalas no contexto no que se expresaron). Outra afirmación de Marx é que unha convicción popular ten, a miúdo, a mesma enerxía dunha forza material⁷⁴, ou de algo polo estilo, e que é moi significativa. Creo que a análise destas afirmacións leva a reforzar a concepción de «bloque histórico» no que, de feito, as forzas materiais son o contido mentres que as ideoloxías son a forma; distinción de forma e contido meramente didascálica, xa que as forzas materiais non terían sido historicamente concibidas sen a forma, e as ideoloxías terían sido ocorrencias individuais sen a forzas materiais.

⁷³ K. Marx, *El capital*, trad. español W. Rocés, México, FCE, 1946, cap. I, III, p. 26

⁷⁴ K. Marx, «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel», en K. Marx, A. Ruge, *Los anales franco-alemanes*, trad. español J.M. Bravo, Barcelona, Martínez Roca, 1970, p. 109.

Q. 10, 41, 1319- 1322. [...] A doutrina de Croce sobre as ideoloxías políticas deriva claramente da filosofía da praxe: son construcións prácticas, instrumentos de dirección política. Poderíase dicir que as ideoloxías son para os gobernados meras ilusións, un engano repentino; mentres que para os gobernantes son un engano querido e consciente. Para a filosofía da praxe as ideoloxías son todo o contrario que arbitrarias: son feitos históricos reais que cómpre combater e desvelar na súa natureza de instrumentos de dominio —non por razóns de moralidade senón, xustamente, por motivos de loita política— para converter en intelectualmente independentes os gobernados dos gobernantes, para destruír unha hexemonía e crear outra, como momento necesario da transformación da praxe. Parece que Croce achégase máis á interpretación materialista vulgar de canto o fai a filosofía da praxe. Para a filosofía da praxe as superestruturas son unha realidade (ou se converten nela, cando non son meras elucubracións individuais) obxectiva e efectiva. Afirmar explicitamente que os homes teñen coñecemento da súa posición social e, daquela, das súas tarefas no terreo das ideoloxías, o que non é unha pequena afirmación sobre a realidade. A mesma filosofía da praxe é unha superestrutura, é o terreo no que determinados grupos sociais toman conciencia do seu propio ser social, da propia forza, dos propios deberes, do propio devir. Neste sentido é atinada a afirmación de Croce (*MSEM*, IV ed. p. 118) de que a filosofía da praxe «é historia feita ou *in fieri*». Con todo, hai unha diferenza fundamental entre a filosofía da praxe e as outras filosofías: as outras ideoloxías son creacións inorgánicas porque son contraditorias, porque van dirixidas a conciliar intereses opostos e contraditorios. A súa «historicidade» será breve, porque a contradición emerxe ao cabo de calquera acontecemento do que son instrumento. A filosofía da praxe, polo contrario, non tende a resolver pacificamente as contradicións existentes na historia e na sociedade, porque ela é a propia teoría de tales contradicións, porque non é o instrumento de goberno dos grupos dominantes

que queren ter o consenso e exercitar a hexemonía sobre as clases subalternas, porque é precisamente a expresión destas clases subalternas que queren educarse a si mesmas na arte do goberno e que teñen interese en coñecer todas as verdades, inclusive as desagradables, por mor de evitar os enganos (imposibles) das clases superiores e incluso deles mesmos. Na filosofía da praxe a crítica das filosofías afecta ao complexo das superestruturas e afirma a súa rápida caducidade porque estas procuran esconder a realidade, é dicir, a loita e a contradición; e incluso cando son «formalmente» dialécticas (como a de Croce) explican unha dialéctica especulativa e conceptual, e non ven a dialéctica no seu devir histórico. Vese isto nun aspecto da posición de Croce que, na prefación do 1917 ao *MSEM*, escribe que ao fundador da filosofía da praxe «gardáremoslle [...] mesmamente a nosa gratitude por ternos outorgado facérmonos insensibles ás abraiantes seducións [...] da Deusa Xustiza e da Deusa Humanidade». E, por que non da Deusa Liberdade? Aínda máis, a Liberdade foi deificada por Croce e el converteuse no pontífice dunha relixión da Liberdade. Cómpre, daquela, apuntar que o significado de ideoloxía en Croce non é o mesmo que na filosofía da praxe. En Croce o significado restrínxese dun modo indefinido, aínda que, polo seu concepto de «historicidade», tamén a filosofía adquira o valor dunha ideoloxía. Pódese dicir que para Croce hai tres graos de liberdade: o liberalismo económico e o liberalismo político que non son nin a ciencia económica nin a ciencia política (non obstante Croce sexa menos explícito co liberalismo político) senón, de feito, «ideoloxías políticas» inmediatas; a relixión da liberdade; o idealismo. Tamén a relixión da liberdade, estando conectada necesariamente, como toda concepción do mundo, a unha ética adecuada, non debería ser ciencia mais ideoloxía. Ciencia pura sería soamente o idealismo, xa que Croce afirma que todos os filósofos, en canto tales, non poden deixar de ser idealistas, quéirano eles ou non.

O concepto do valor concreto (histórico) das superestruturas na filosofía da praxe ten que ser profundado achegándoo ao concepto soreliano de «bloque histórico». Se os homes adquiren conciencia da propia posición social e das propias tarefas no terreo da superestruturas, iso significa que entre a estrutura e a superestrutura hai un nexo necesario e vital. Habería que estudar contra que correntes historiográficas reaccionou a filosofía da praxe cando se fundou e cales eran as opinións máis difundidas no tempo, en relación tamén coas outras ciencias. As imaxes e metáforas ás que a miúdo recorren os fundadores da filosofía da praxe ofrecen mesmamente indicios ao respecto: a afirmación de que a economía é para a sociedade o mesmo que a anatomía para as ciencias biolóxicas. Cómpre, asemade, recordar a loita que se deu nas ciencias naturais para desterrar do terreo científico algúns principios de clasificación baseados en elementos exteriores e precedoiros. Se os animais fosen clasificados segundo a cor da pel, da pelaxe ou das plumas, de seguro que todos protestarían. Falando do corpo humano de certo que non se pode dicir que a pel —ou algún tipo de beleza física preferida historicamente— sexan meras ilusións ou que o esqueleto e a anatomía sexan a mesma realidade; e, non obstante, durante moito tempo díxose algo semellante. Dándolle valor á anatomía e á función do esqueleto, ninguén foi quen de afirmar que o home, e moito menos a muller, puideron vivir sen ela. Continuando coa metáfora, pódese dicir que non é o esqueleto, en sentido restrinxido, o que fai namorarse dunha muller; e con todo compréndese ata que punto o esqueleto contribúe á gracia dos movementos, etc., etc.

Outro elemento contido na prefación do *Zur Kritik* debe ser conectado coa reforma da lexislación procesual e penal. Dise na prefación que, como un individuo non é xulgado polo que pensa de si mesmo, polo mesmo non se pode xulgar unha sociedade polas súas ideoloxías. Quizais se podería dicir que esta afirmación está conectada coa reforma pola cal, nos xuízos penais, as

probas testemuñais e materiais terminaron substituíndo as afirmacións do imputado sometido a tortura, etc.

Aludindo ás así chamadas leis naturais e ao concepto de natureza (dereito natural, estado natural, etc.) «que se ben xurdiu na filosofía do século XVII foi dominante no dezaioito», Croce (p. 93 do *MSEM*) bosquexa que «semellante concepción, en verdade, vén tratada soamente de esguello na crítica de Marx, quen, analizando o concepto de *natureza*, amosaba que era o complemento ideolóxico do desenvolvemento histórico da burguesía, unha arma poderosa da que se serviron contra os privilexios e as opresións que procuraban abater». A alusión sérvelle a Croce para dar a seguinte afirmación metodolóxica: «Aquel concepto podería ter xurdido como instrumento para un fin práctico e puntual e ser, con todo, intrinsecamente verdadeiro. «Leis naturais» equivale, naquel caso, a «leis racionais»; e cómpre negar a racionalidade e a excelencia de tales leis. Agora ben, por ser precisamente de orixe metafísica, aquel concepto pódese rexeitar radicalmente, pero non se pode rebater en particular. Decae coa metafísica da que formaba parte; e parece que teña decaído completamente. Descanse en paz a «gran bondade» das leis naturais. O fragmento non parece moi claro e perspicuo no seu conxunto. Cómpre reflexionar sobre o feito de que, en xeral (ou sexa algunhas veces), un concepto pode xurdir como instrumento para unha finalidade práctica e puntual e ser, porén, intrinsecamente verdadeiro. Pero non creo que haxa moitos que sosteñan que, cambiada unha estrutura, todos os demais elementos da superestrutura teñan que caer necesariamente. Ás veces sucede que dunha ideoloxía xurdida para guiar as masas populares e que, polo tanto, non pode deixar de ter en conta algúns dos seus intereses, sobreviven máis elementos: o mesmo dereito natural, se ten decaído para as clases cultas, consérvase na relixión católica e segue vivo para o pobo, moito máis do que se cre. Por outra banda, na crítica do fundador da filosofía da praxe, afirmábase a historicidade do concepto, a súa caducidade;

e o seu valor intrínseco estaba limitado a tal historicidade, pero non viña negado. [...]

[Sentido común]

Q. 10, 48, 1334-1335. *Introdución ao estudo da filosofía*. I. *O sentido común e o bo sentido*. En que consiste exactamente o éxito do que se dá en chamar «sentido común» ou «bo sentido»? Non soamente no feito de que, aínda que implicitamente, o sentido común empregue o principio de causalidade, senón no feito, moito máis restrinxido, de que, nunha serie de xuízos, o sentido común identifica a causa exacta, simple e á man, e non se deixa desviar por fantasías e excentricidades metafísicas, pseudoprofundas, pseudocientíficas, etc. O «sentido común» non podía deixar de ser exaltado nos séculos XVII e XVIII, cando se reaccionou ao principio de autoridade representado pola Biblia e por Aristóteles: de feito, descubriuse que no «sentido común» había unha certa dose de «experimentalismo» e de observación directa da realidade, se ben empírica e limitada. Inclusive hoxe, en relacións similares, tense o mesmo xuízo sobre o prestixio do sentido común, aínda que a situación teña cambiado e o «sentido común» actual se vexa moito máis limitado na súa valoración intrínseca. [...]

Q. 11, 13, 1396-1400. Un traballo como o *Ensaio popular*, destinado esencialmente a unha comunidade de lectores que non son intelectuais de profesión, debería ter partido da análise crítica da filosofía do sentido común, que é a «filosofía dos non filósofos», é dicir, a concepción do mundo absorbida sen ánimo crítico polos varios ambientes sociais e culturais nos que se desenvolve a individualidade moral do home medio. O sentido común non é unha concepción única, idéntica no tempo e no espazo: é o «folclore» da filosofía e, do mesmo xeito que o folclore, preséntase en innumerables formas. O seu trazo máis característico é o

de ser, incluso para cada cerebro, unha concepción disgregada, incoherente, inconsecuente e conforme a posicións sociais e culturais das multitudes que o conciben como a súa filosofía. Cando na historia se crea un grupo social homoxéneo, créase tamén, contra o sentido común, unha filosofía homoxénea, coherente e sistemática. O *Ensaio popular* erra ao partir (implicitamente) do presuposto de que os grandes sistemas das filosofías tradicionais e a relixión do alto clero, ou sexa as concepcións do mundo dos intelectuais e da alta cultura, opóñense a esa elaboración da filosofía orixinal das masas populares. En realidade, a multitude descoñece eses sistemas que, ademais, non teñen efecto directo no seu modo de pensar e de obrar. Emporiso, aínda que isto sexa certo, non significa que non tivesen unha certa eficacia histórica; pero esta eficacia é doutro xénero. Estes sistemas inflúen nas masas populares como forzas políticas externas, como un elemento de forza cohesiva das clases dirixentes e, daquela, como elemento de subordinación a unha hexemonía exterior que limita negativamente o pensamento orixinal das masas populares, sen influílas positivamente, como fermento vital de transformación íntima do que as masas populares pensan embrionaria e caoticamente sobre o seu mundo e a súa vida. Os elementos principais do sentido común veñen dados polas relixións e, polo tanto, a relación entre sentido común e relixión é moito máis estreita que entre sentido común e sistemas filosóficos dos intelectuais. Pero tamén, para a relixión, cómpre facer distincións criticamente. Toda relixión, inclusive a católica —sobre todo a católica, xustamente polos seus esforzos por permanecer unitaria «superficialmente», por non esnaquizarse en igrexas nacionais e en estratificacións sociais— é, en realidade, unha multiplicidade de relixións diferentes e, a miúdo, contraditorias: hai un catolicismo dos campesiños, un catolicismo dos pequeno burgueses e dos traballadores das cidades, un catolicismo das mulleres e un catolicismo dos intelectuais, tamén este variado e inconexo. Pero no sentido común son soamente inflúen as formas máis primiti-

vas e menos elaboradas destes varios catolicismos actualmente existentes, xa que teñen influído, e son compoñentes do actual sentido común, as relixións precedentes e as formas precedentes do actual catolicismo, os movementos heréticos populares, as supersticións científicas ligadas a relixións antigas, etc.

No sentido común predominan os elementos «realistas», materialistas, é dicir, o produto inmediato da sensación primitiva, o que, polo demais, non entra en contradición co elemento relixioso; máis ben ao contrario. Pero estes elementos son «supersticiosos», irreflexivos; e este é un dos perigos representados polo «*Ensaio popular*»: que confirma a inconsciencia destes elementos e, daquela, considera aínda o sentido común como tolemaico, antropomórfico, antropocéntrico, en lugar de vulgar os elementos cientificamente. O que dixemos máis arriba sobre que o *Ensaio popular* aborda desde o punto de vista crítico as filosofías sistemáticas en lugar de fundamentarse no do sentido común, debe ser entendido como precisión metodolóxica e con certos límites. Certamente non queremos dicir que se teña que desatender a crítica ás filosofías sistemáticas dos intelectuais. Cando, individualmente, un elemento de masa supera criticamente o sentido común acepta, xustamente por ese feito, unha filosofía nova; velaquí, xa que logo, a necesidade, nunha exposición da filosofía da praxe, da polémica coas filosofías tradicionais. E máis; xusto polo seu carácter como filosofía de masa, a filosofía da praxe non pode ser concibida senón dunha forma polémica, como perpetua loita. Emporiso, o punto de partida debe ser sempre o sentido común que é, de maneira espontánea, a filosofía das multitudes que trata de darlle homoxeneidade ideoloxicamente.

Na literatura filosófica francesa existen máis tratados sobre o «sentido común» que noutras literaturas nacionais, o cal se debe ao carácter estreitamente «popular – nacional» da cultura francesa; ou sexa, ao feito de que alí os intelectuais, máis que noutra parte, debido a determinadas condicións tradicionais, tenden a achegarse ao pobo para guialo ideoloxicamente e man-

telo conectado co grupo dirixente. Poderase, daquela, atopar na literatura francesa moito material sobre o sentido común para poder utilizalo e elaboralo. A posición da cultura francesa cara ao sentido común pode, xa que logo, ofrecer un modelo de construción ideolóxica hexemónica. [...]

O que se ten dito ata agora non significa que no sentido común non haxa verdades. Significa que o sentido común é un concepto equívoco, contraditorio, multiforme; e referirse ao sentido común como testemuña da verdade é un absurdo. Poderase dicir con exactitude que certa verdade é de sentido común para indicar que se ten difundido máis aló do círculo dos grupos de intelectuais, pero o que se fai, neste caso, é unha constatación de carácter histórico e unha afirmación de racionalidade histórica. Neste sentido, e aínda que sexa empregado con sobriedade, o argumento ten o seu valor xustamente porque o sentido común é mesquiñamente retrógrado e conservador, e o ter conseguido introducirmos nunha verdade nova é proba de que a tal verdade ten unha gran forza de expansión e de evidencia. [...]

Q. 24, 4, 2271. [...] Todo estrato social ten o seu «sentido común» e o seu «bo sentido» que son, en definitiva, a concepción máis estendida da vida e do home. Toda corrente filosófica deixa un sedimento do «sentido común», sendo este o documento máis evidente da súa efectividade histórica. O sentido común non é nin ríxido nin inmóbil senón que se transforma decontino, arrequecéndose con nocións científicas e opinións filosóficas que teñen entrado no costume diario. O «sentido común» é o folclore da filosofía e atópase sempre no medio entre o folclore propiamente dito (o que se entende por folclore) e a filosofía, a ciencia, a economía dos científicos. O sentido común crea o futuro folclore, é dicir, unha fase relativamente ríxida dos coñecementos populares dun determinado tempo e espazo.

[Folclore]

Q. 27, 1, 2311-2314. *Giovanni Criccioni* (no volume *Problemas fundamentais do Folclore*, Bolonia, Zanichelli, 1928), critica, porque a considera confusa e imprecisa, a clasificación do material folclórico proposta por Pitùe no 1897 na Premisa á *Bibliografía das tradicións populares* e propón unha propia clasificación dividida en catro seccións: arte, literatura, ciencia e moral do pobo. Con todo, tamén esta clasificación foi criticada por imprecisa, mal definida e excesivamente difusa. Raffaele Ciampini, na revista «Fiera Letteraria» do 30 de decembro de 1928 pregunta: «Pódese considerar científica? Inclúense, por exemplo, as supersticións? Que quere dicir unha moral do pobo? Como estudala cientificamente? Por que, daquela, non se fala tamén dunha relixión do pobo?» Pódese dicir que ata agora o folclore foi estudado fundamentalmente como un elemento «enxebre». (En realidade ata agora soamente se recolleu material proveniente da erudición; e a ciencia do folclore consistiu basicamente nos estudos sobre o método de recollida, selección e clasificación do material, é dicir, no estudo das habilidades prácticas e dos principios empíricos necesarios para desenvolver proveitosamente un aspecto particular da erudición. E con todo, non se ten apreciado a importancia e o significado histórico dalgúns dos grandes estudos do folclore). Conviría, daquela, estudalo como «concepción do mundo e da vida» que comprenda, asemade, determinados estratos, no tempo e no espazo, da sociedade en contraposición coas concepcións —tamén implícitas, mecánicas, obxectivas— das do mundo «oficial» ou, en sentido máis amplo, das partes da sociedade historicamente determinadas que se teñen dado ao longo do desenvolvemento histórico. (Entón, da estreita relación entre folclore e «sentido común», que é o folclore filosófico).

A concepción do mundo non pode ser nin elaborada nin sistemática porque o pobo —o conxunto das clases subalternas e instrumentais de todo tipo de sociedade que teña existido ata

agora— non pode ter, por definición, concepcións elaboradas, sistemáticas e politicamente organizadas ou centralizadas no seu, inclusive, contraditorio desenvolvemento, senón mais ben concepcións múltiples —e non soamente no sentido de diferentes ou contrapostas senón tamén no sentido de estratificadas dende o máis ordinario ao menos ordinario—; e non falamos xa de todas as concepcións do mundo e da vida que se teñen sucedido na historia, das que, a maior parte delas, soamente atopan no folclore os documentos superviventes, mutilados e contaminados.

Tamén o pensamento e a ciencia moderna ofrecen continuamente novos elementos ao «folclore moderno» no sentido de que certas nocións científicas e certas opinións, envoltas na súa complexidade e máis ou menos deformadas, chegan decontino ao dominio popular e «intégranse» no mosaico das tradicións. (Por exemplo, o *Descubrimiento de América* de C. Pascarella mostra como as nocións que foron difundidas polos manuais escolares e as «Universidades populares» sobre Cristovo Colón e sobre toda outra serie de opinións científicas, non poden ser asumidas lexitimamente). O folclore soamente pode ser entendido como reflexo das condicións da vida cultural do pobo, malia que certas concepcións propias do folclore se alonguen mais aló de que tales condicións se teñan (ou o parezan) modificado, dando lugar a combinacións estrañas.

É certo que existe unha «relixión do pobo», especialmente nos países católicos e ortodoxos, diferente daquela dos intelectuais, aínda que sexan relixiosos, e, máis concretamente, daquela que vén organizada de forma sistemática pola xerarquía eclesiástica. Con todo, pódese soste que todas as relixións, inclusive as máis pulidas e refinadas, poidan ser consideradas «folclore» en relación co pensamento moderno, coa fundamental diferenza de que as relixións, a católica en primeiro lugar, están, de feito, organizadas e sistematizadas polos intelectuais e pola xerarquía eclesiástica e, daquela, presentan problemas concretos. (Pagaría a pena ver se tal elaboración e sistematización non fose necesaria

para manter o folclore diseminado e diversificado. As condicións da Igrexa antes e despois da Reforma e do Concilio de Trento e o diferente desenvolvemento histórico-cultural dos países reformados e daqueles ortodoxos tras a Reforma e Trento, son elementos moi significativos). É certo, entón, que existe unha «moral do pobo» entendida como un conxunto determinado, no tempo e no espazo, de máximas derivadas da conduta práctica ou dos costumes que proceden delas ou que elas teñen producido, moral que está estreitamente vencellada coa superstición, coas crenzas relixiosas: existen imperativos que son moito máis fortes, tenaces e efectivos que os daquela «moral» oficial. Tamén neste ámbito cómpre diferenciar distintos estratos: os fosilizados, que reflicten condicións de vida pasada e que son, daquela, conservadores e reaccionarios, e os que supoñen certas innovacións, a miúdo creativas e progresivas, que se constrúen espontaneamente polas formas e condicións de vida en proceso de desenvolvemento, e que están en contradición, ou son diferentes, da moral dos estratos dirixentes.

Ciampini atopa moi xusta a necesidade, defendida por Crocioni, de que o folclore sexa ensinado nas escolas nas que se preparan os futuros ensinantes; pero de alí a pouco nega que se poida presentar a cuestión da unidade do folclore. Hai, polo tanto, moita confusión entre «ciencia do folclore», «coñecemento do folclore» e «folclore» ou «existencia do folclore». Dá a impresión de que Ciampini se refira aquí, xustamente, á «existencia do folclore» de tal xeito que o ensinante non debería combater a concepción tolemaica, que é propia do folclore. Para Ciampini o folclore atopa de seu o fin, e a súa utilidade é a de ofrecer ao pobo os elementos para un coñecemento máis profundo de si mesmo (onde folclore tería que significar «coñecemento e ciencia do folclore»). Para Ciampini estudar as supersticións para erradicalas sería como se o folclore se matase a si mesmo, mentres que a ciencia é soamente un coñecemento desinteresado que procura o fin en si mesmo! Pero entón, que sentido ten ensinar o

folclore nas escolas que preparan os ensinantes? Para acrecentar a cultura desinteresada dos mestres? Para mostrarlles o que non deben estragar?

Como vemos, as ideas de Ciampini son moi confusas e incoherentes, xa que, noutro estudo, o mesmo Ciampini recoñece que o Estado non é agnóstico senón que ten a súa propia concepción da vida e, polo tanto, vese no deber de difundila e de educar as masas nacionais. Con todo, esta actividade formativa do Estado, que se manifesta especialmente na escola ademais de na actividade política xeral, non se desenvolve na nada nin procede da nada; en realidade entra en competencia e en contradición con outras concepcións explícitas e implícitas e, entre elas, o folclore é das menores e das menos tenaces, idea que, daquela, ten que ser «superada». Coñecer o «folclore» significa, para o ensinante, coñecer cales son as outras concepcións do mundo e da vida que actúan en prol da formación intelectual e moral das xeracións máis novas, coa finalidade de extirpalas e substituílas por concepcións que se consideren superiores. Dende as escolas de primaria ata as cátedras de agricultura, en realidade, o folclore xa estaba fóra de combate: a ensinanza do folclore aos ensinantes tería que reforzar moito máis este traballo sistemático. É ben certo que para conseguir este fin tería que mudar a pretensión das investigacións folcloristas ademais de profundalas e ampliálas. O folclore non debe ser concibido como algo alleo, estraño ou pintoresco senón, máis ben, como un obxecto formal e que vén tomado en serio. Soamente así a ensinanza será máis eficaz e motivará realmente o nacemento dunha nova cultura nas grandes masas populares, facendo desaparecer a distancia entre cultura moderna e cultura popular ou folclore. Unha actividade deste tipo, se vén feita en profundidade, correspondería, dende o plano intelectual, ao que supuxo a Reforma nos países protestantes.

[Teoría e práctica]

Q. 10, 6, 1244. *Introdución ao estudo da filosofía.*

I. *O termo de «catarse».* Pódese empregar o termo de «catarse» para indicar a pasaxe dun momento meramente económico (o egoísta-pasional) ao momento ético-político; é dicir, a elaboración superior da estrutura en superestrutura na conciencia dos homes. Isto significa tamén a pasaxe do «obxectivo ao subxectivo» e da «necesidade á liberdade». A estrutura, de ser unha forza exterior que oprime o home, que o asimila a si mesmo, que o rende pasivo, transfórmase en medio de liberdade, en instrumento para crear unha nova forma ético-política, en orixe de novas iniciativas. A fixación do momento «catártico» convértese así, péreceme, no punto de partida para toda a filosofía da praxe. O proceso catártico coincide coa cadea de síntese que é o resultado do desenvolvemento dialéctico. (Recórdense os dous puntos entre os que oscila este proceso: que ningunha sociedade se pon obrigas para cuxa solución non existan xa ou estean en vías de aparición as condicións necesarias e suficientes, e que ningunha sociedade perece antes de ter expresado todo o seu contido potencial⁷⁵).

II. *Concepción subxectiva da realidade e filosofía da praxe.* A filosofía da praxe «absorbe» a concepción subxectiva da realidade (o idealismo) na teoría das superestruturas, absórbea e explícaa historicamente; é dicir, «supéraa», «redúcea» ao seu «momento». A teoría das superestruturas é a tradución, en termos de historicismo real, da concepción subxectiva da realidade⁷⁶.

Q. 11, 34, 1449. *Nota I.* Hai que estudar a posición do profesor Lukács en relación coa filosofía da praxe. Parece que Lukács afirma que se pode falar de dialéctica soamente en referencia á

⁷⁵ Referencia ao Prólogo á *Contribución á crítica da economía política* de Marx.

⁷⁶ Ben pode tomarse este parágrafo como un comentario á primeira tese de Marx sobre Feuerbach, a tese máis presente nos Cadernos.

historia dos homes e non á da natureza⁷⁷. Pode estar enganado ou pode ter razón. Se a súa afirmación presupón un dualismo entre a natureza e o home, equivocouse porque cae nunha concepción da natureza propia da relixión e da filosofía greco-cristiá e, incluso, propia do idealismo que non é realmente capaz de unificar e poñer en relación o home e a natureza senón verbalmente. Pero se a historia humana debe concibirse tamén como historia da natureza (tamén a través da historia da ciencia), como se pode separar a dialéctica da natureza? Quizais Lukács, por reacción ás teorías barrocas do *Ensaio popular*, caeu no erro oposto, nunha forma de idealismo⁷⁸. É certo que en Engels (*Antidühring*) se atopan moitas ideas que poden levar ás desviacións do *Ensaio*. Esquécese que Engels, a pesar de ter traballado moito nela, deixou escasos materiais sobre a obra prometida para demostrar a dialéctica lei cósmica e que esaxerou ao afirmar a identidade de pensamento entre os dous fundadores da filosofía da praxe⁷⁹.

[Realización da filosofía]

Q. 10, 2, 1241-1242. *Identidade da historia e da filosofía*. A identidade da historia e da filosofía é inmanente no materialismo histórico, pero soamente en certo sentido: como previsión histórica

⁷⁷ A insegura («Parece que...») afirmación de Gramsci respecto de Lukács fainos pensar que non leu *Historia e conciencia de clase* (1923), a obra en que se contén esa tese, aínda que algúns dos escritos recollidos nela seguramente si os coñecía. Na nota 2 ao capítulo I «Que é o marxismo ortodoxo?» desta obra afirmábase: «Esta limitación do método á realidade histórico-social é moi importante. Os equívocos derivados da exposición engelsiana da dialéctica débense esencialmente a que Engels —seguindo o mal exemplo de Hegel— estende tamén o método dialéctico ao coñecemento da natureza. Pero no coñecemento da natureza non se dan as determinacións decisivas da dialéctica: interacción entre suxeito e obxecto, unidade de teoría e praxe, transformación histórica do substrato das categorías como fundamento da súa transformación no pensamento».

⁷⁸ Lukács fixera unha crítica do libro de Bukharín mencionado aquí como «Ensaio popular» aparecida no célebre *Archiv für Geschichte der Sozialismus und der Arbeiterbewegung* (Band 11, 1925, pp. 216-224) coñecido tamén como *Grunbergs Archiv* (hai varias traducións en español, por exemplo en: G. Lukács, *Revolución socialista y antiparlamentarismo*, Buenos Aires, Pasado y Presente, 1973, pp. 113-121). Véxase aquí nota 62.

⁷⁹ Sobre este punto ver máis adiante: Q. 16, 3, 1840-1844, pp. 331-335 desta edición.

dunha fase futura. Tomou Croce de Antonio Labriola o principio da filosofía da praxe? Sexa como fose, esta identidade, na concepción de Croce, converteuse en algo ben distinto do que é inmanente no materialismo histórico e, vullan como exemplo, os últimos escritos de historia ética-política do mesmo Croce. O postulado de que o proletariado xermano é o herdeiro da filosofía clásica xermana⁸⁰ contén, de feito, a identidade entre historia e filosofía; o mesmo que o postulado de que os filósofos teñen ata agora soamente explicado o mundo e que agora se trata de transformalo⁸¹.

A proposta de Croce sobre a identidade da historia e da filosofía é a máis fértil en consecuencias críticas: 1) considérase mutilada se non chega tamén ata a identidade da historia e da política —e deberá entenderse como política aquela que se fai efectiva e non soamente as tentativas diferentes e repetidas de realización, algunhas das cales fracasan por si mesmas— e 2) daquela, tamén ata a identidade entre a política e a filosofía. Agora ben, se é necesario admitir esta identidade, como poderemos distinguir as ideoloxías —que, segundo Croce, son iguais aos instrumentos de acción política— da filosofía? Tal distinción será posible no tocante á cantidade e non á calidade. É máis, as ideoloxías serán a «verdadeira» filosofía porque serán o resultado das «vulgarizacións» filosóficas que conducen as masas á acción concreta, á transformación da realidade. De feito, elas serán a aparencia da masa de cada concepción filosófica, que no «filósofo» adquire caracteres de universalidade abstracta, fóra do tempo e do espazo, caracteres peculiares cunha orixe literaria e antihistórica.

A crítica do concepto de historia de Croce é esencial; pero, non ten unha orixe puramente libresca e erudita? Soamente a identificación entre historia e política elimina da historia o seu carácter de seu. Se o político é un histórico —non soamente no

⁸⁰ Ver pp. 298, 327-328.

⁸¹ Undécima tese das *Teses sobre Feuerbach*, de Marx

sentido de que fai a historia senón no sentido de que, actuando no presente, interpreta o pasado— o histórico é un político e, desde este punto de vista, que do resto aparece tamén en Croce, a historia é sempre historia contemporánea, e dicir, política. Emporiso, Croce non pode chegar ata esta necesaria conclusión precisamente porque levaría á identificación da historia e da política e, daquela, da ideoloxía e da filosofía.

Q. 10, 31, 1269-1273. *Puntos de referencia para un ensaio sobre Croce.*

1) Nexo entre a filosofía, relixión e ideoloxía no sentido crociano. Se por relixión se entende unha concepción do mundo (unha filosofía) cunha norma de conduta adecuada, que diferenza pode haber entre relixión e ideoloxía (instrumento de acción) ou, en definitiva, entre ideoloxía e filosofía? Hai, ou pode haber, unha filosofía sen unha vontade adecuada? Os dous aspectos da relixiosidade, a filosofía e a norma de conduta, poden concibirse separadamente; pero, como poden ser concibidas por separado? E se a filosofía e a moral van sempre unidas, por que a filosofía ten que ser lxicamente anterior á práctica e non ao contrario? Non é, daquela, un absurdo tal formulación e non debe, xa que logo, concluírse que a «historicidade» da filosofía non é senón a súa «posta en práctica»? Pódese dicir que Croce tratou superficialmente este problema no seu estudo *Conversacións críticas* (I, pp. 298-99-300), no que, analizando algunhas das *Glosas a Feuerbach*⁸², chega á conclusión de que nelas «antes da filosofía preexistente» tomaron a palabra «non soamente outros filósofos, como era esperable, senón os revolucionarios prácticos», e que Marx «non transformou tanto a filosofía hegeliana canto a filosofía en xeral, todo tipo de filosofía; e que suplantou o filosofar pola actividade práctica». Pero, non se trataría, máis ben, de reivindicar, fronte á filosofía «escolástica», puramente teórica ou

⁸² *Teses sobre Feuerbach.*

contemplativa, unha filosofía que produza unha moral adecuada, unha vontade modernizadora que se identifique, en definitiva, con ela? A tese XI: «os filósofos soamente interpretaron de diferentes maneiras o mundo; agora trátase de cambialo» non pode ser interpretada como un xesto de rexeitamento a calquera tipo de filosofía, senón como un xesto de fastío cara aos filósofos e o seu falar sen parar, como unha enérxica afirmación da unidade entre a teoría e a práctica. Admitindo inclusive como hipótese absurda que Marx quixese «suplantar» a filosofía en xeral pola actividade práctica, a solución dada por Croce é criticamente ineficiente porque sería como «evidenciar» o perentorio argumento de que non se pode negar a filosofía senón filosofando, é dicir, reafirmando o que se tiña querido negar; e o mesmo Croce, nunha nota do seu volume *Materialismo histórico e economía marxista* tiña xa recoñecido explicitamente, como xustificada, a esixencia de construír unha filosofía da praxe segundo os postulados de Antonio Labriola.

Esta interpretación das *Glosas a Feuerbach* como reivindicación da unidade entre a teoría e práctica e, daquela, como identificación da filosofía co que Croce chama relixión (concepción do mundo cunha norma de conduta adecuada —o que ao cabo non é senón a afirmación da historicidade da filosofía nos termos dunha inmanencia absoluta e terrestre— pódese aínda xustificar coa famosa proposta de que «o movemento obreiro xermano é o herdeiro da filosofía clásica xermana»⁸³, que xa non significa, como escribe Croce: «herdeiro que xa non continuaría coa obra do seu predecesor, posto que emprendería outra *de natureza diversa e contraria*», senón que significa, xustamente, que o «herdeiro» segue o predecesor, pero séguelo «practicamente», xa que ten colixido unha vontade activa, transformadora do mundo, da mera contemplación; e que nesa actividade práctica contense tamén o «coñecemento» que, soamente na actividade práctica,

⁸³ Ver nota 71.

é «coñecemento real» e non «escolasticismo». Dedúcese tamén que o carácter da filosofía da praxe é precisamente o de ser unha concepción de masa, unha cultura de masa, mais dunha masa que traballa de maneira unida, é dicir, que ten normas de conduta non soamente universais nas ideas senón «xeneralizadas» na realidade social. Daquela a actividade do filósofo «individual» non pode ser concibida senón en función de tal unidade social, ou sexa, como política, como función da dirección política.

Partindo deste argumento, vese ben que Croce soubo sacarlle proveito no seu estudo sobre a filosofía da praxe. Que é, de feito, a tese crociana da identidade entre a filosofía e a historia senón un modo, o modo crociano, de presentar o mesmo problema xa presentado nas *Glosas a Feuerbach* e confirmado por Engels nos seu estudo sobre Feuerbach?⁸⁴ Para Engels a «historia» é práctica (experimento, industria); para Croce Historia é aínda un concepto especulativo. Croce, daquela, desfixo o camiño: desde a filosofía especulativa tíñase chegado a unha filosofía «concreta e histórica», á filosofía da praxe. Croce retraduce en linguaxe especulativa as adquisicións progresivas da filosofía da praxe e, xustamente, nesta retradución atópase o mellor do seu pensamento.

Pódese ver con maior exactitude e precisión o significado que a filosofía da praxe deu á tese hegeliana, de que a filosofía se converte en historia da filosofía, é dicir, sobre a historicidade da filosofía. Como consecuencia cómpre negar a «filosofía absoluta», abstracta ou especulativa; ou sexa, a filosofía que nace da filosofía anterior e que herda dela os así chamados «problemas supremos» ou tamén o «problema filosófico» que, ao cabo, se converte nun problema da historia, de como nacen e se desenvolven determinados problemas da filosofía. A prioridade pasa á práctica, á historia real dos cambios nas relacións sociais, dos

⁸⁴ F. Engels, *Ludwig Feuerbach e a fin da filosofía clásica alemá*.

cales, polo tanto (en última análise pola economía) xorden (ou se presentan) os problemas que o filósofo se presenta e elabora.

A partir do concepto máis amplo da historicidade da filosofía —unha filosofía é histórica porque se propaga, porque se converte en concepción da realidade dunha masa social coa súa propia ética— enténdese mellor que a filosofía da praxe —a pesar da «sorpresa» e do «escándalo» de Croce—, estude «nos filósofos xustamente o que non é filosófico»: as tendencias prácticas e os intereses sociais e de masa que elas representan. Por conseguinte, no materialismo do século XVIII os filósofos albiscaban a vida francesa de entón, dirixida mesmamente ao inmediato presente, ao cómodo e ao útil; en Hegel, o Estado prusiano; en Feuerbach, os ideais da vida moderna que a sociedade xermánica aínda non tiña alcanzados; en Stirner, o espírito dos mercadores; en Schopenhauer, o dos pequenos burgueses; e así decontino.

Pero, acaso non era iso, xustamente, «facer históricas» as correspondentes filosofías, buscar o nexo histórico entre os filósofos e a realidade histórica da que tiñan saído? Poderíase dicir e, de feito, dise: pero a «filosofía» non é, polo contrario, o que «resulta» despois da análise pola cal se identifica o que é «social» na obra do filósofo? Entrementes cómpre facer esta reivindicación e xustificala mentalmente. Logo de ter distinguido o que é social ou «histórico» nunha determinada filosofía, o que corresponde a unha esixencia da vida práctica, a unha esixencia que non sexa arbitraria ou veleidosa —e abofé que non é doado facer tal identificación, sobre todo se se tenta facer decontino, sen ter una certa perspectiva— convén validar aquel «resultado» que, polo demais, non será tan diferente como podería semellar a primeira vista, se o problema se tivese presentado partindo do prexuízo crociano de consideralo unha futilidade ou un escándalo. É evidente, sen dúbida, que un filósofo «individuo» concibe unha esixencia histórica de maneira individual e persoal, e que a particular personalidade do filósofo incide profundamente sobre

a concreta forma expresiva da súa filosofía. Cómpre, polo tanto, recoñecer a importancia dos caracteres individuais. Pero, que significado terá esta importancia? Non poderá ser nin instrumental nin funcional, posto que se é verdade que a filosofía non procede doutra filosofía, xa que é unha continua solución dos problemas que propón o desenvolvemento histórico, é igualmente certo que o filósofo non pode desatender os filósofos que o teñen precedido, dado que, a miúdo, procede como se a súa filosofía fose unha polémica ou un desenvolvemento das filosofías precedentes, dos concretos estudos individuais dos filósofos precedentes. Ás veces, inclusive, «é útil» propoñer un achado de verdade propio, como un desenvolvemento dunha tese precedente doutro filósofo, porque se sente a necesidade de enxertarse no proceso particular de desenvolvemento da ciencia particular coa que se colabora.

En calquera caso, vese cal foi o nexo teórico mediante o cal a filosofía da praxe, aínda que continúe o hegelianismo, o «transforma», sen ter que chegar, como cre Croce, a «suplantar» toda clase de filosofía. Se a filosofía é historia da filosofía, se a filosofía é «historia», se a filosofía se desenvolve porque se desenvolve a historia xeral do mundo e as relacións sociais nas que viven os homes, e non porque un gran filósofo prosegue a outro gran filósofo, queda claro que esforzándose de maneira práctica en facer historia, faise igualmente filosofía «implícita», a cal chegará a ser «explícita» cando os filósofos a elaboren de maneira coherente, cando veñan presentados os problemas de coñecemento, os cales, máis aló de ter unha forma «práctica» de solución, atoparán, antes ou despois, a forma teórica grazas aos estudos dos especialistas; en definitiva, xusto despois de ter atopado a forma inxenua do sentido común popular, é dicir, dos axentes prácticos das transformacións históricas. [...]

[Marxismo, filosofía da praxe]

Q. 16, 2, 1840-1844. *Cuestionés de método*. Se se quere estudar o nacemento dunha concepción do mundo que non foi exposta sistematicamente polo seu fundador (e cuxa coherencia esencial se ten que buscar non en cada un dos seus escritos particulares ou serie de escritos senón no desenvolvemento completo do seu labor intelectual no que van implícitos os elementos desa concepción) cómpre facer antes un traballo filolóxico minucioso, elaborado cunha exactitude escrupulosa, con honestidade científica, lealdade intelectual e privado de calquera idea preconcebida, apriorística ou partidista. Primeiramente é necesario reconstruír o proceso de desenvolvemento intelectual do pensador para identificar os elementos estables e «permanentes»; é dicir, asumidos como pensamento propio, polo tanto, diferentes e superiores ao «material» estudado con anterioridade e que lle serviu de estímulo. Soamente estes elementos forman parte dos momentos esenciais do proceso de desenvolvemento. Esta selección pódese facer en función de períodos máis ou menos longos como resultados do intrínseco e non de noticias externas (que tamén se poden utilizar) o que dá lugar a unha serie de «descartes», ou sexa, a unha serie de doutrinas ou teorías parciais polas cales o pensador tivese, en certos momentos, unha certa simpatía que lle fixese aceptalas momentaneamente para servirse delas no seu labor crítico ou de creación histórica ou científica. Normalmente todo estudoso observa, pola propia experiencia, que toda teoría nova estudada durante un certo tempo con «heroico furor» (é dicir, cando non se estuda por mera curiosidade senón por fondo interese) sobre todo cando se é novo, atrae de por si, apodérase de toda a personalidade e vese restrinxida pola teoría estudada posteriormente ata que non se establece un equilibrio crítico e se estuda con profundidade, sen deixarse levar polo feitizo do sistema ou do autor estudado. Esta serie de consideracións son tanto máis válidas canto máis impetuoso e de carácter polémico sexa o estudoso

en cuestión, carente do espírito do sistema; cando se trata dunha personalidade na que a actividade teórica e a práctica se ven indisolublemente entretecidas; dun intelecto en continua creación e en perpetuo movemento, que sente vigorosamente a autocrítica no modo máis desapiadado e consecuente. Tendo en conta estas premisas, o traballo ten que seguir estas liñas: 1) a reconstrución da biografía tanto no que se refire á actividade práctica como, sobre todo, á actividade intelectual; 2) o rexistro de todas as obras, inclusive aquelas máis menosprezadas, en orde cronolóxica e divididas en función de criterios intrínsecos: de formación intelectual, as da madurez, de adquisición e aplicación do novo modo de pensar e de concibir a vida e o mundo. A procura do *leit-motiv*, do ritmo do pensamento en desenvolvemento ten que ser máis importante que cada unha das afirmacións casuais e que os aforismos illados.

Este traballo preliminar fai posible as posteriores investigacións. Polo demais, entre as obras do pensador, cómpre distinguir aquelas que se concluíron e se publicaron e as que quedaron inéditas, quer porque non se concluíron quer porque foron editadas por algún amigo ou discípulo con revisións, correccións, eliminacións, etc.; é dicir, cunha intervención activa do editor. É evidente que o contido destas obras póstumas ten que asumirse con moita discreción e cautela, xa que o material non se pode considerar definitivo senón aínda en elaboración, provisional. Non podemos, xa que logo, excluír a idea de que estas obras, especialmente se estiveron en elaboración durante moito tempo e sen que o autor se decidise a concluílas, fosen rexeitadas polo autor, en todo ou en parte, ou non as considerase satisfactorias.

No caso específico do fundador da filosofía da praxe, a obra literaria pódese clasificar en tres seccións: 1) traballos publicados baixo a responsabilidade directa do autor. Entre estes téñense que considerar, en liñas xerais, tanto aqueles que se publicaron materialmente como aqueles «publicados» ou postos en circulación polo autor doutras maneiras, como as cartas, as

circulares, etc. (un exemplo típico son a *Crítica ao programa de Gotha* e o epistolario); 2) as obras non publicadas baixo a responsabilidade directa do autor senón doutros, ou sexa, as póstumas. Polo que se refire a estas, sería conveniente ter o texto diplomático, ou cando menos unha minuciosa descrición do texto orixinal feita con criterios diplomáticos⁸⁵.

Ámbalas dúas seccións terían que ser reconstruídas segundo períodos cronolóxico-críticos, de tal xeito que se poidan establecer cotexos válidos e non simplemente mecánicos e arbitrarios.

Tería que ser minuciosamente estudado e analizado o traballo de elaboración feito polo autor sobre o material das obras que despois foron publicadas por el mesmo: este estudo ofrecería, polo menos, os indicios e os criterios para avaliar, dende un punto de vista crítico, a fiabilidade das redaccións das obras póstumas compiladas por outros. Canto máis se afaste o material preparatorio das obras editadas polo autor do texto definitivo redactado polo mesmo autor, tanto menos será de fiar a redacción doutro escritor sobre un material do mesmo tipo. Unha obra endexamais pode identificarse co material en bruto recollido para a súa compilación: a escolma definitiva, a disposición dos elementos que a compoñen, o maior ou menor peso dado aos elementos seleccionados no período preparatorio son, de feito, o que constrúe unha obra efectiva.

Tamén o estudo do epistolario ten que ser feito con certa cautela: unha afirmación firme feita nunha carta quizais non tería que ser repetida nun libro. A viveza estilística das cartas, aínda que ás veces sexa artisticamente máis eficaz que o estilo máis mesurado e ponderado dun libro, a miúdo leva a deficiencias argumentais. Nas cartas, como nos discursos ou nas conversacións, verifícanse con frecuencia *erros lóxicos*: unha maior rapidez do pensamento vai en detrimento da súa solidez.

⁸⁵ A edición «diplomática» dun texto intenta ser o máis fiel posible ao orixinal, á súa transcripción sen intervencións alleas.

No estudo dun pensamento orixinal e innovador, a contribución das outras persoas na súa documentación ten que ir en segundo lugar. Cando menos así, e como principio xeral, falando de método, tense que formular a cuestión das relacións de homoxeneidade entre os dous fundadores da filosofía da praxe. A afirmación dun e outro sobre o acordo recíproco vale soamente para o argumento dado. Nin sequera o feito de que un deles escribise algún capítulo para un libro escrito polo outro é unha razón concluínte para que todo o libro sexa considerado como o resultado dun perfecto consenso⁸⁶. Cómpre non subestimar a contribución do segundo pero, ao mesmo tempo, cómpre non identificar o segundo co primeiro nin tampouco pensar que todo o que o segundo atribuíu ao primeiro sexa absolutamente auténtico e sen infiltracións. É certo que o segundo deu proba dun desinterese e dunha ausencia de vaidade persoal únicos na historia da literatura; pero non se trata diso nin de poñer en dúbida a absoluta honestidade científica do segundo. Trátase de que o segundo non é o primeiro e que se se quere coñecer o primeiro cómpre buscalo especialmente nas súas obras máis auténticas, aquelas que foron publicadas baixo a súa directa responsabilidade. Destas consideracións derivan numerosas advertencias para o método e algunhas indicacións para investigacións colaterais. Por exemplo, que valor ten o libro de Rodolfo Mondolfo sobre o *Materialismo histórico de Friedrich Engels*, editado por Formiggini no 1912? Sorel, nunha carta a Croce, ten dúbidas de que se poida estudar un argumento de tal envergadura baseándose na escasa capacidade do pensamento de Engels e, a miúdo, repite que é necesario non facer confusión entre os dous fundadores da filosofía da praxe. Máis aló da cuestión formulada por Sorel, parece que polo feito de que se supoña (se afirme) unha escasa capacidade teórica no segundo dos dous amigos (ou polo menos una certa

⁸⁶ Marx escribiu o capítulo X da segunda parte («Sobre a «Historia crítica»») da obra de Engels, *Anti-Dühring*.

posición subordinada respecto ao primeiro) faise indispensable investigar a quen corresponde o pensamento orixinal, etc. En realidade, unha investigación sistemática deste tipo (exceptuando o libro de Mondolfo) no mundo da cultura nunca se fixo; é máis, as exposicións do segundo, algunhas delas relativamente sistemáticas, asúmense como principais, como fonte auténtica e inclusive como única fonte auténtica. Daquela, o volume de Mondolfo é moi útil, sobre todo pola dirección que marca.

Q. 7, 18, 868. *Unidade nos elementos constitutivos do marxismo.* A unidade dáse polo desenvolvemento dialéctico das contradicións entre o home e a materia (natureza-forzas materiais de produción). Na economía o centro unitario é o valor, ou sexa, a relación entre o traballador e as forzas industriais de produción (os que negan a teoría do valor caen no craso materialismo vulgar poñendo as máquinas de seu como capital constante ou técnico, como produtoras de valor fóra do home que as manexa). Na filosofía é a praxe, é dicir, a relación entre a vontade humana (super-estrutura) e a estrutura económica. Na política, a relación entre o Estado e a sociedade civil, ou sexa, intervención do Estado (vontade centralizada) para educar o educador⁸⁷, o ambiente social en xeral. (Para afondar e poñer en termos máis exactos).

⁸⁷ Referencia á tese terceira das *Teses sobre Feuerbach*. Os tres elementos considerados aquí como constituíntes do marxismo (economía, filosofía e política) remítennos ao opúsculo de Lenin, *As tres fontes e tres partes integrantes do marxismo* (1913).

III. CARTAS DESDE O CÁRCERE
(1927-1933)

NOTA DO ANTOLOXISTA

O primeiro documento que se coñeceu publicamente do Gramsci carcerario foron as súas cartas, editadas en 1947. A impresión e emoción que causaron pola riqueza de contido e pola impresionante testemuña dunha vida de sufrimento, de loita moral e intelectual, de conmovedora dignidade foi de seu un acontecemento nacional e internacional que suscitou comentarios eloxiosos en moitísimos autores como o mesmo Benedetto Croce, Italo Calvino, Eugenio Garín... Croce reivindicaríaas como tesouro nacional por riba de diferenzas ideolóxicas. As traducións a diversas linguas multiplicáronse de contado. Os *Cadernos* empezáranse a coñecer só un ano máis tarde. Todos os atentos lectores da obra comprenderon que aquelas cartas non eran tan só un complemento, máis ou menos contextual e autobiográfico como adoita ser o xénero epistolar aínda que esta vez de primeira orde, e que, dada a fondura humana do contido, non só realzaba a obra de maneira imponente, senón que ademais constituía unha clave hermenéutica para camiñar moito mellor orientados polas páxinas fragmentarias e mesturadas dos *Cadernos*. Parecía difícil crer que as ricas e intelctualmente sutís notas tan continuadamente acumuladas nestes puideran ser elaboradas en medio dunha tortura diaria como a que sufriu o seu autor especialmente durante os últimos anos e que acabaría coa súa vida. O lema que adoptara de Romain Roland e que guiara toda a súa vida, «pesimismo da intelixencia e optimismo da vontade», parecía cumprirse con impactante coherencia naquel traballo.

Desde aquela primeira edición da correspondencia na inmediata posguerra seguiron outras que non deixaron de incrementar o seu volume. Se a de 1947 comprendía 218 cartas, a que lle seguiu en 1964 (no segundo tomo do relevante compendio *Due mille pagine*) engadía 77 cartas máis, e un ano máis tarde,

publicaríase, a cargo de S. Caprioglio e E. Fubini, a edición canónica durante moito tempo, que aumentaba o número a 428 cartas. A edición hoxe de referencia, feita por A.A. Santucci, de 1996, alcanza a 478, limitándose sempre ao período do cárcere.

Co exíguo número de tan só cinco que aquí ofrecemos non se pode aspirar a dar unha mostra sequera dese vasto conxunto, por moito que os seus destinatarios fosen moi reducidos —a diferenza da correspondencia anterior ao cárcere que deixamos totalmente fóra—, debido principalmente á regulamentación carceraria. A un factor decisivo, como o da consabida censura engadíase o condicionamento de ter que escribir nun día, hora, lugar e tempo fixado (véxase aquí a carta do 19 de marzo de 1927), o que explica a miúdo o seu carácter elíptico e apresurado. As cartas non só nos dan conta da experiencia e o mundo cotián no cárcere, da relación, e da súa evolución, cos seus seres máis próximos (coa súa esposa Giulia, con problemas de saúde psíquica, en Moscova; coa súa dilixente cuñada Tatiana, ‘Tania’, Schucht, a quen lle debemos tanto, non só pola dedicación constante que lle prestou a Gramsci, senón tamén polo seu papel —sempre en colaboración co amigo de ambos, Piero Sraffa— na salvación e conservación dos seus escritos (cadernos e cartas); cos seus irmáns, Carlo, Grazietta, Teresina; coa súa nai e seus fillos, Delio e Giuliano, a quen nunca chegou a coñecer), senón tamén de moitos excelentes recordos autobiográficos, así como dos plans sucesivos de estudo e a súa dificultosa realización, dos seus desvelos, de moitas das ideas rapidamente sintetizadas que teñen o seu desenvolvemento nos *Cadernos* e outras que alí non aparecen, etc. Ben, con todas as nosas limitacións, esperamos que estas mínimas que eliximos, co apoio das breves notas, poidan recoller algo relevante de todo iso: plans dos *Cadernos* (carta do 19 de marzo de 1927), recordos vitais enormemente reveladores (12 de novembro de 1927), importantes observacións complementarias doutras recollidas nos *Cadernos* (7 de novembro de 1931; 7 de marzo de 1932), sufrimentos (6 de xullo

de 1933), e certa evolución que se percorre desde ese bosquejo primeiro dun plan de traballo, que claramente pode verse como se enriquece, o ánimo inicial dun home no que a educación da vontade foi sempre elemento esencial e a súa transformación ao cabo dos anos, a súa situación atroz anticipadora do seu final; en fin, signos dun estilo de escritura esixente, sobria, precisa e dun contido de alto nivel dramático e intelectual.

O introducido entre corchetes é información nosa.

19 de marzo de 1927

Queridísima Tania¹,

Recibín esta semana dúas postais túas; unha do 9 e outra do 11 de marzo, pero non recibín a carta da que me falas. Cría recibir a túa correspondencia a través de Ustica²: en efecto, chegoume un paquete de libros da illa e a pequena escribanía, e quen me entregou o paquete díxome que nel estaban tamén as cartas cerradas e tarxetas que tiñan que pasar pola oficina de revisión; espero recibilas dentro dalgúns días.

Douche as grazas polas noticias que me mandas de Giulia e dos seus nenos³. Non consigo escribirlle a Giulia directamente e espero recibir algunha carta súa tamén moi atrasada. Imaxino as súas condicións de ánimo, ademais das físicas, por todo un

¹ Tatiana (familiarmente Tania) Schucht (1887- 1943), cuñada de Gramsci, á parte de desenvolver outros traballos, ensinaba ciencias naturais en Roma, onde permanecera despois de que a súa familia de exiliados rusos volvese ao seu país. Ela foi a persoa que atendeu a Gramsci durante todos os seus anos de cadea, con visitas, envíos de libros, roupa, alimentos e medicinas, aquela en quen máis puido confiar e apoiarse, a súa principal correspondente. Practicamente a metade de toda a correspondencia carceraria de Gramsci está dirixida a ela. Sobre a relación de Gramsci y T. Schucht ver A. Natoli, *Antigone il prigioniero*, Roma, Riuniti, 1990. Sobre os Schucht ver o libro escrito polo neto de Gramsci: A. Gramsci Jr., *La storia di una famiglia rivoluzionaria. Antonio Gramsci e gli Schucht tra la Russia e l'Italia*, Roma, Riuniti, 2014, respecto á relación de Tania e Gramsci: pp. 93-118.

² Na pequena illa de Ustica, no Tirreno, ao norte de Sicilia, Gramsci estaría confinado cerca de dous meses, do 7 de decembro de 1926 ao 20 de xaneiro do ano seguinte, en que será trasladado a Milán a onde non chegará ata o 7 de febreiro. Hai que imaxinarse as duras condicións do traslado naquela época, do que evita dar conta detallada a Tania e Giulia na carta do 12 de febreiro de 1927 «para non asustarvos», dezanove días de viaxe pasando polos cárceres ou calabozos de Palermo, Nápoles, Caianello, Isernia, Sulmona, Castellammare, Adriático, Ancona e Boloña. A estadia nos calabozos dos *carabinieri* de Caianello e Castellammare serán «as dúas peores noites quizás que pasei na miña vida». Noutra carta do 19 de decembro de 1926 a Tania, na que describe a estancia en Ustica, relataba a viaxe de traslado de Roma a Ustica, encadeado a outros homes e esposado, sen soltarse nin sequera para comer ou subir e baixar polas escaleiriñas do barco que pola mala mar tiña que retornar ata catro veces ao porto de partida. Na illa, xuntamente con Bordiga, anterior secretario do PCI, organizaría unha escola cos compañeiros; «Bordiga dirixe a sección científica e eu a sección histórico-literaria» (carta a Sraffa, 21 de decembro de 1926).

³ Giulia Schucht, a esposa de Gramsci, e os seus nenos Delio e Giuliano. Sobre eles ver o mencionado libro do fillo de Giuliano: A. Gramsci Jr., *La storia di ...* op. cit. Sobre a relación con Giulia: A. Gramsci, *Cartas a Yulca*, trad. Fernández Buey, Barcelona, Crítica, 1989; A. Cambria, *Amore come rivoluzione*, Milán, Sugarco, 1976.

conxunto de razóns; esta enfermidade debe ter sido moi angustiosa. Pobre Delio! da escarlatina á gripe, en tan pouco tempo! Escribe ti á avoa Lula⁴ e pídelles que me escriba unha carta longa, en italiano ou en francés, como poida (polo demais ti poderías mandarme só a tradución), e que me describa moi detalladamente a vida dos nenos. Estou verdadeiramente convencido de que as avoas saben mellor que as nais describir os nenos e os seus movementos, de modo real e concreto; son máis obxectivas, e ademais teñen a experiencia de todo o desenvolvemento vital; paréceme que a tenrura das avoas é máis substancial que a das nais (pero Giulia non debe ofenderse e considerarme máis malo do que son!).

Realmente non sei suxerirche nada para Giuliano; neste terreo xa fracasei unha vez con Delio. Quizais eu mesmo sabería facer algo conveniente se puidese estar preto del. Faino ti, segundo o teu gusto, e elixe algo no meu nome. Fixen nestes días unha pelota de cartón, que está acabando de secar; penso que será imposible mandarcha para Delio; por outro lado aínda non fun capaz de pensar na maneira de vernizala e sen verniz desfaríase facilmente pola humidade.

A miña vida transcorre como sempre igualmente monótona. Incluso estudar é moito máis difícil de canto non poida parecer. Recibín algún libro e certamente leo moito (máis dun volume ao día, ademais dos xornais), pero non é a isto ao que me refiro; refírome a outra cousa. Estou atafegado (penso que este é un fenómeno dos encarcerados) por esta idea: sería preciso facer algo «für ewig», segundo unha complexa concepción de Goethe que, recorde, ten atormentado moito tamén ao noso Pascoli⁵. En

⁴ Giulia Grigorievna Schucht, avoa materna de Delio e Giuliano.

⁵ Sen dúbida acerta M. Sacristán ao interpretar irónicamente a idea de Gramsci de facer algo *für ewig*. O poema de Giovanni Pascoli (1855-1912) é «Per sempre», dos *Canti di Castelvecchio*. Dous anos máis tarde dicía noutra carta a Tania (22 de abril de 1929): «Paréceme que ante todo é necesario desprenderse do hábito mental «escolástico» e non meterse na cabeza facer estudos regulares e profundos; iso é imposible incluso para quen se encontra nas mellores condicións». M. Sacristán, «El undécimo cuaderno de Gramsci

definitiva, quixera, segundo un plan preestablecido, ocuparme intensamente e sistematicamente dalgún tema que me absorbera e que centralizara a miña vida interior. Ata agora pensei en catro argumentos, e este xa é un índice no que non son capaz de concentrarme, é dicir⁶: 1º. Unha pescuda sobre a formación do espírito público en Italia no século pasado; noutras palabras, unha busca sobre os intelectuais italianos e as súas orixes, as súas agrupacións segundo as correntes da cultura, os seus diferentes modos de pensar, etc. Argumento suxestivo en grao sumo que eu, naturalmente, podería soamente bosquexar en grandes liñas, dada a absoluta imposibilidade de ter a disposición a inmensa mole de material necesario. Recordas o rápido e moi superficial escrito meu sobre a Italia meridional e sobre a importancia de Croce⁷? Pois ben, quixera desenvolver amplamente a tese que tiña xa bosquexada, desde un punto de vista «desinteresado», «für ewig». 2º Un estudo de lingüística comparada⁸! Nada máis e nada menos! Pero que podería ser máis «desinteresado» e «für ewig» que isto? Trataríase, naturalmente, de analizar só a

en la cárcel», en M. Sacristán, *Pacifismo, ecología y política alternativa*, Barcelona, Icaria, 1987, pp. 184-206, pp. 192-194.

⁶ Este é o primeiro plan de traballo de Gramsci, que irá modificando, formándose ata catro plans. A relación entre os puntos é evidente e sería desenvolta nos *Cadernos*. O tema dos intelectuais e da formación da cultura popular ou o do que chama do «espírito público» sería un centro continuo da súa atención. Se ben se mira, todos eles teñen relación co concepto capital da obra gramsciana: o concepto de hexemonía. Un segundo plan sería perfilado en febreiro de 1929 no inicio do caderno primeiro; trazos dun terceiro atopámolo na carta a Tania de 17 de novembro de 1930, do que en carta posterior (3 de agosto de 1931) reconece as dificultades insalvables de realizalo entre outros motivos pola necesidade de dispoñer de «grandes bibliotecas»; e o cuarto plan no comezo do caderno 8, por tanto en 1931. O bosquexo de traballo antes de todos estes plans que aparece xa na carta a Tania escrita no desterro de Ustica o 9 de decembro de 1926 en que fala de estudar economía, historia e linguas como o alemán e o ruso, e máis ben un proxecto de ocupación formativa que un programa de investigación. Ver a Introducción de V. Gerratana á edición crítica dos *Cadernos*, A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi, 1975, pp. xi-xli; Fernández Buey, «Plan, estrutura y temas de los Cuadernos de la cárcel», recollido no seu libro *Leyendo a Gramsci*, Barcelona, El viejo topo, 2001, pp. 129-184.

⁷ Refírese ao texto inacabado do ano 1926 «Algúns temas da cuestión meridional», pp. 137-148 desta edición. Sorprenden os adxectivos negativos cos que a cualifica que contrastan cunha carta a Giulia anterior ao cárcere (20 de outubro de 1926): «Estou ultimando un traballo de certo alento, que quizás resulte bastante interesante e útil».

⁸ Ver particularmente o último caderno, o nº 29, de 1935.

parte metodolóxica e puramente teórica do argumento, que non foi nunca tratada completamente e sistematicamente dende o novo punto de vista dos neolingüistas contra os neogramáticos. (Fareite arrepiar, querida Tania, con esta carta miña!) Un dos maiores «remordementos» intelectuais da miña vida é a dor profunda que lle procurei ao meu querido profesor Bartoli da universidade de Turín que estaba persuadido de que eu era o arcanxo destinado a desbaratar definitivamente os «neogramáticos», porque el, da mesma xeración e ligado por millóns de fíos académicos a esta tropa de homes infames, non quería ir nas súas enunciacións máis alá dun certo límite fixado polas conveniencias e pola diferenza cos vellos monumentos funerarios da erudición. 3º Un estudo sobre o teatro de Pirandello e sobre a transformación do gusto teatral italiano que Pirandello representou e contribuíu a determinar. Sabes que eu, moito antes de Adriano Tilgher, descubrín e contribuíu a popularizar o teatro de Pirandello? Teño escrito tanto sobre Pirandello, do 1915 ata o 1920, como para poder facer un volume de 200 páxinas, e entón as miñas afirmacións eran orixinais e sen exemplo: Pirandello era ou soportado amablemente ou ridiculizado abertamente⁹. 4º Un ensaio sobre os folletíns e o gusto popular na literatura¹⁰. A idea veume lendo a noticia da morte de Serafino Renzi, xerente dunha compañía de traxicomédias, reflexo teatral dos folletíns, e recordando canto me teño divertido as veces que fun escoitalo, porque a representación era dobre: a ansia, as paixóns desencadeadas e a intervención do público popular non eran de certo unha representación menos interesante.

⁹ As crónicas teatrais de Gramsci sobre Pirandello no periódico socialista *Avanti* e os textos ao respecto dos *Cadernos* foron recollidos en A. Gramsci, *Pirandello, Ibsen e il teatro*, Roma, Riuniti, 1992; para os *Cadernos* ver particularmente, entre outros lugares: Q. 9, 34 e Q. 14, 15. En galego: A. Gramsci, *Sobre Pirandello*, trad. X. González Gómez, Santiago, Laiovento, 2006; A. Gramsci, *Escritos sobre teatro (1916-1917)*, ed. de X. González Gómez, Universidade da Coruña, 2008.

¹⁰ Unha cuestión que interesou intensamente a Gramsci. Ver particularmente o caderno 21 e carta a Tania 22 de abril de 1929.

Que che parece todo isto? No fondo, de observarse detidamente, entre estes catro argumentos existe homoxeneidade: o espírito popular creativo, nas súas diversas fases e graos de desenvolvemento, está na base deles en igual medida. Escíbeme as túas impresións; eu teño moita confianza no teu bo senso e no fundamento dos teus xuízos. Aburrínte? Sabes, o escribir substitúe para min as conversacións: paréceme verdadeiramente falarche cando che escribo; soamente que todo se reduce a un monólogo, porque as túas cartas ou non me chegan ou non corresponden á conversa emprendida. Por iso, escíbeme moitas cartas ademais de postais; eu escribireiche unha carta todos os sábados (podo escribir dúas á semana) e desafogareime. Non retomo a narración dos meus avatares e impresións de viaxe porque non sei se che interesan; certamente teñen un valor persoal para min porque están relacionadas cos meus estados de ánimo e tamén con determinados sufrimentos. Para facelas interesantes aos demais, quizais sería necesario expoñelas en forma literaria; pero teño que escribir de golpe, no pouco tempo no que me deixan a tinta e a pluma. A propósito, continúa crescendo a plantiña de limón? Non me comentaches nada. E a miña patroa de casa como está, ou está morta? Esquecinme sempre de preguntarcho. A primeiros de xaneiro recibín desde Ustica unha carta do Sr. Passarge que estaba desesperado e cría na próxima morte da señora, pero xa non souben nada máis. Pobre señora, temo que a escena do meu arresto teña contribuído a acelerar o seu mal, porque me quería moito e estaba moi pálida cando me levaron.

Abrázote, querida. Quéreme ben e escíbeme!

Antonio.

12 de setembro de 1927

Queridísimo Carlo¹¹:

Recibín xuntas a túa carta do 30 de agosto e a certificada do 2 de setembro. Douche as grazas de todo corazón. Non sei o que che escribiu Mario¹²; teño a impresión de que te alarmou demasiado, mentres eu pensaba que a súa visita contribuíra a tranquilizar a mamá. Equivoqueime. A túa carta do 30 de agosto é incluso dramática.

De agora en diante quero escribirche con frecuencia, para intentar convencerte de que o teu estado de ánimo non é digno dun home (e ti xa non es tan mozo). É o estado de ánimo de quen é preso do pánico, de quen ve perigos e ameazas por todas partes e que por iso se ve impotente para actuar seriamente e para vencer as dificultades reais, despois de telas ben determinadas e circunscritas daquelas imaxinarias que soamente a fantasía ten creado. E antes de nada quero dicirche que ti e os outros da casa coñecédesme bastante pouco e tedes, por iso, unha opinión completamente equivocada sobre a miña forza de resistencia. Paréceme que hai 22 anos desde que deixei a familia¹³, dende hai 14 anos fun á casa só dúas veces, no 20 e no 24. Durante todo este tempo non fixen nunca o señor; todo o contrario. Pasei con frecuencia períodos malísimos e teño pasado fame no senso máis literal da palabra. Nun certo momento isto hai que dicilo, porque [...] se consegue tranquilidade. Probablemente ti, algunha vez, tesme envexado un pouco, porque me foi posible estudar.

¹¹ Irmán menor de Gramsci.

¹² Mario era o quinto dos sete irmáns de Gramsci, que facía o cuarto.

¹³ En 1905, con 14 anos, Gramsci retoma os estudos que deixara despois da escola con 12 anos por ter que poñerse a traballar; para cursar os da escola media trasládase a Santu Lussurgiu, a 18 km, onde se hospeda en casa dunha campesiña; cando ten que regresar á casa, faino ás veces andando. Despois irá a Cagliari, para ingresar no Liceo e facer o bacharelato superior, vivirá co seu irmán maior Genaro; as condicións de pobreza extrema son referidas nesta carta; termina en 1911 despois de facer o exame final en Oristano. A continuación, en situación de debilidade grave, como aquí se conta, gaña unha beca convocada para estudantes pobres da Sardeña e vaise a estudar á Universidade de Turín onde se matricula en Filoloxía moderna, e xa toda a súa vida se desenvolverá fóra da illa.

Pero certamente ti non sabes como puideren estudar. Quero só recordarche o que me sucedeu nos anos dende o 1910 ao 1912. No 10, cando Nannaro¹⁴ estaba empregado en Cagliari, fun a estar con el. Recibín a primeira mensuralidade, e despois non recibín máis nada: estiven a cargo de Nannaro, que non gañaba máis de 100 liras ao mes. Cambiamos de pensión. Eu tiven un cuarto pequeno que perdera todo o cal pola humidade e tiña só unha fiestriña que daba a unha especie de pozo, máis latrina que patio. Deime conta pronto de que non se podía tirar para adiante, polo mal humor de Nannaro que rifaba sempre comigo. Empecei por non tomar máis o pouco café da mañá, despois a aprazar o xantar sempre para máis tarde e dese xeito aforraba a cea. Durante 8 meses, xantaba unha soa vez ao día e cheguei ao terceiro ano de instituto en condicións de desnutrición moi graves. Só a finais do ano escolar souben que existía a bolsa de estudos do Colexio Carlo Alberto¹⁵, pero no concurso tñíase que facer o exame de todas as materias dos tres anos de Liceo; tiven, xa que logo, que facer un esforzo enorme nos tres meses de vacacións. Só o tío Serafino se decatou das deplorables condicións de debilidade nas que me atopaba e invitoume a estar con el en Oristano, como ensinante de Delio¹⁶. Estiven un mes e medio e por pouco non acabei tolo. Non podía estudar para o concurso porque Delio absorbíame completamente e a preocupación xunto coa debilidade fulminábanme. Escapei ás escondidas. Tiña só un mes de tempo para estudar. Marchei para Turín como se fose en estado de somnambulismo. Tiña 55 liras no peto, gastara 45 na viaxe en terceira das 100 liras mandadas da casa. Era cando a Exposición e tiña que pagar 3 liras ao día só pola habitación. Devolvéronme a viaxe en segunda, unhas oitenta liras, pero non

¹⁴ Genaro.

¹⁵ A única posibilidade para Gramsci de seguir estudos universitarios era gañar esa bolsa que se ofrecía para os estudantes pobres das provincias do antigo reino de Sardeña, que, como dixemos, conseguiría. Curiosamente, tamén a obtería o que máis tarde sería o seu amigo e camarada Palmiro Togliatti.

¹⁶ Delio, o seu curmán.

é cousa para chancelar porque os exames duraban cerca de 15 días e só polo cuarto tiña que gastar unhas cincuenta liras. Non sei como fun capaz de facer os exames porque me desmaiei dúas ou tres veces. Conseguinte, pero empezaron os problemas. Desde a casa tardaron preto de dous meses en enviarme os papeis para a inscrición na universidade e como a matrícula estaba detida, tamén estaban detidas as 70 liras da bolsa. Salvoume un bedel que me atopou unha pensión de 70 liras, onde me deron crédito. Eu estaba tan degradado que quería facerme repatriar pola policía. Dese xeito recibía 70 liras e gastaba 70 liras nunha pensión moi miserable. E pasei o inverno sen abrigo, cun mal traxe de media estación bo para Cagliari. Cara ao mes de marzo de 1912 estaba tan mal que non volvíñ falar durante meses: cando falaba erraba as palabras. Por se fose pouco, vivía nas ribeiras do Dora, e a néboa xeada esnaquizábame.

Por que che escribín todo isto? Para que te convenzas de que me atopei en condicións terribles, aínda que, por veces, non me desesperaba. Toda esta vida fortaleceume o carácter. Convencinme de que cando todo está ou parece estar perdido, hai que volver a poñerse á obra, comezando desde o principio. Convencinme de que é necesario contar sempre cun mesmo e coas propias forzas, non esperar nada de ninguén e, dese xeito, non levar desilusións. Hai que proporse facer só o que se sabe e se pode facer, e andar o propio camiño. A miña posición moral é óptima: hai quen me cre un demo e quen me cre un santo. Eu non me quero facer nin o mártir nin o heroe. Quero ser un home medio, que ten as súas conviccións profundas e que non as desbarata por nada do mundo. Poderíache contar algunha anécdota divertida. Nos primeiros meses que estaba aquí, en Milán¹⁷, un axente da condicional preguntoume inxenuamente se era certo que, se eu cambiara de chaqueta, tería sido ministro.

¹⁷ Gramsci ingresou no cárcere de Milán en febreiro de 1927, onde permanecerá ata maio de 1928.

Respondinlle sorrindo que ministro era un pouco de máis, pero que subsecretario de Correos ou dos Servizos Públicos podería telo sido, porque eses eran os cargos que nos gobernos se lle daban aos deputados sardos. Moveu os ombreiros e preguntoume entón por que non cambiara chaqueta, tocando a fronte co dedo. Tomara en serio a miña resposta e críame tolo de remate.

Entón, mantente alegre e non te deixes mergullar no ambiente aldeán e sardo: hai que ser sempre superior ao ambiente no que se vive, sen por iso desprezalo ou crerse superior. Comprender e razoar, non choromicar como mulleres! Enténdiches? Teño que ser precisamente eu, que estou no cárcere con perspectivas bastante malas, a darlle ánimos a un mociño que pode moverse libremente, que pode despregar a súa intelixencia no traballo cotiá e facerse útil? Abrázote afectuosamente xunto con todos os da casa.

Nino

7 de setembro de 1931

Queridísima Tatiana,

Souben por Carlo que lle escribiches unha carta sobre a miña indisposición na que dicías estar moi impresionada; tamén o doutor Cisternini me dixo que recibira unha carta na que te mostrabas moi impresionada¹⁸. Isto fíxome entristecer, porque me parece que non había unha razón para que estiveses tan impresionada. Tes que saber que eu morrín unha vez e despois resucitei, o que demostra que sempre tiveren a pel dura. De neno, con 4 anos, tiveren unhas hemorraxias durante tres días seguidos que me desangraron completamente, acompañadas de convulsións¹⁹. O médico deume por morto e miña nai conservou ata cerca do 1914 o pequeno cadaleito e o vestidoño especial que tiñan que servir para sepultarme; unha tía sostiña que eu resucitara cando ela me untou os pés co aceite dunha lámpada dedicada a unha Virxe e por iso, cando me negaba a cumprir cos oficios relixiosos, rifábame duramente recordando que lle debía a vida á Virxe, cousa que me impresionaba ben pouco, a dicir verdade. Daquela en diante, a pesar de non ter sido nunca moi forte, xa non tiveren máis ningunha enfermidade grave, fóra dos esgotamentos nerviosos e das dispepsias. Non me enfadei pola túa carta arquicientífica porque me fixo sorrir e recordar un relato francés que non che conto para que non te enfades. Eu respectei sempre os médicos e a medicina aínda que respecto máis os veterinarios que curan animais que non falan e non saben describir os males que padecen; isto obrígaos a ser moi minuciosos (os animais custan cartos mentres que os homes non custan nada e mentres unha parte dos homes son valores negativos) en

¹⁸ Gramsci sofre a noite do 3 de agosto a súa primeira crise, con vómito de sangue proveniente dos pulmóns, hemoptise. Gramsci detalla a súa indisposición nunha carta a Tatiana do 17 de agosto de 1931. O seu irmán Carlo e Piero Sraffa acudiron a Turi, pero a este último foille denegada a visita por non ser familiar.

¹⁹ Gramsci padecería sempre unha mala saúde. Deses mesma época data o que pensaban era a causa da súa chepa, unha malformación que lle impediría crecer normalmente, a caída dos brazos da muller que os atendía.

tanto que os médicos non sempre reflexionan sobre que a lingua serve aos homes tamén para dicir mentiras ou, polo menos, para expresar impresións falaces. Así que curei (a propósito, non estiven nunca na cama nin sequera media hora máis do acostumado e sempre fun ao paseo): a media da febre diminuíu e raramente chega a 37.2. Certamente vai unida (empíricamente, non sei se cientificamente) á dixestión. Por exemplo, desde hai algún día, almorzo 200 ou 300 gramos de uvas; e se tan pronto como me ergo a temperatura é de 36.2, despois de comer as uvas sube rapidamente a 36.9. A miña impresión é que estou moito mellor e que me recobrarei ben pronto. Quixera responder algunha cousa á túa carta do 28 de agosto, na que sinalas algo do meu traballo sobre os «intelectuais italianos». Vese ben que conversaches con Piero porque certas cousas só as pode ter dito el²⁰. Pero a situación era diferente. En dez anos de xornalismo escribín tantas liñas como para poder facer 15 ou 20 volumes de 400 páxinas, pero escribíanse ao día e tiñan que, segundo eu, morrer despois da xornada. Negueime sempre a facer coleccións mesmo que sexan reducidas. O profesor Cosmo quería no 18 que lle permítise facer unha selección de certos artigos que escribía acotío nun xornal de Turín; el publicaríaos cun prólogo moi benévolo e moi honroso para min, pero eu non llo permitín²¹. No mes de

²⁰ Gramsci propoñíase abandonar o seu proxecto sobre os intelectuais italianos dada a evidente limitacións de medios, e Piero Sraffa, en carta que Tatiana lle fai chegar transcrita, reprocháballe os seus escrúpulos metodolóxicos animándoo a seguir coa posibilidade de mellorar o conseqüido cando estivese noutra situación. Despois de recoñecerlle que el tamén adoitaba ser demasiado escrupuloso, o que Gramsci non deixara algunha vez de criticarllo, dicíalle: «Desta enfermidade eu non curei nunca, pero, como é posible que a vostede dez anos de periodismo non o curasen?». Ver P. Sraffa, *Lettere a Tania per Gramsci*, Roma, Riuniti, 1991, carta do 13 de agosto de 1931.

²¹ Umberto Cosmo, profesor de Gramsci na Universidade de Turín, especialista en Dante e san Francisco, ensinaba literatura italiana. O periódico ao que se refire é o socialista *Avanti* no que de 1916 a 1920 Gramsci publicou numerosos artigos na sección de crónicas turinesas de nome *Sotto la Mole*, título co que os publicaría Einaudi en 1960. Cosmo estaba empeñado en que Gramsci escribise sobre Maquiavelo; a estima entre mestre e discípulo, malia as súas diferenzas, era mutua (ver a carta a Tania do 23 de febreiro de 1931). Gramsci pediría a Cosmo o seu parecer e axuda bibliográfica respecto á nova interpretación en que traballaba sobre o canto X do *Inferno* da *Divina Comedia* (ver máis adiante nesta mesma carta). Ver: Q. 4, 78-87.

novembro do 20 deixei-me persuadir por Giuseppe Prezzolini para permitir que publicasen na súa editorial unha selección de artigos que en realidade foron escritos sobre un plano orgánico, pero no mes de xaneiro do 21 preferín pagar os gastos dunha parte da composición xa feita e retirei o manuscrito²². Aínda no 24 o honorable Franco Ciarlantini propúxome escribir un libro sobre o movemento do «Ordine Nuovo» que tería publicado nunha colección súa na que xa tiñan saído libros de Mac Donald, de Gomperz²³, ect. El comprometéase a non cambiar nin sequera unha coma e a non poñer no meu libro ningún prefacio ou apostila polémica. Ter publicado un libro por unha editorial fascista nestas condicións era moi tentador, aínda así rexeiteino: quizais, penso agora, tería feito mellor en aceptar. Para Piero a cuestión era diversa; cada un dos seus escritos de ciencia económica era moi prezado e iniciaba longas discusións nas revistas especializadas. Lin nun artigo do senador Einaudi²⁴ que Piero está preparando unha edición crítica do economista inglés David Ricardo; Einaudi loa moito a iniciativa e tamén eu estou moi contento. Espero ser capaz de ler correctamente o inglés cando se publique esta edición e poder ler a Ricardo no texto orixinal. O estudo que fixen sobre os intelectuais é moi vasto como deseño e en realidade non creo que existan en Italia libros sobre este argumento. Certamente existe moito material erudito pero espallado nun número infinito de revistas e arquivos históricos locais.

²² Os diversos editores das cartas coinciden en sinalar que posiblemente se tratara de artigos do semanario de *L'Ordine Nuovo*. Os artigos serían compendiados moito máis tarde: *L'Ordine Nuovo 1919-1920*, Torino, Einaudi, 1960; *Socialismo e fascismo. L'Ordine Nuovo 1921-1922* Torino, Einaudi, 1966.

²³ Ramsey MacDonald (1866-1937), líder laborista inglés, primeiro ministro en dúas ocasións (1924, 1931-35). Samuel Gomperz (1850-1924), laborista americano, de quen Gramsci publicara artigos en *Il Grido del Popolo*. Franco Ciarlantini dirixía a colección «Biblioteca de cultura política» da editorial Alpes de Milán.

²⁴ Luigi Einaudi (1874-1961), político liberal, contrario ao fascismo, profesor de economía en varias universidades, como a de Turín, sería presidente da República na segunda posguerra. Gramsci tratou moi criticamente o seu liberalismo en varios artigos («Einaudi ou a utopía liberal», *Avanti*, 25 de maio de 1929) e en diversos lugares dos *Cadernos*, como, por exemplo: Q. 10, 20. A edición crítica das obras de Ricardo faríase esperar, comezando en 1951.

Por outro lado, eu amplíoo moito a noción de intelectual e non me limito á noción corrente que se refire aos grandes intelectuais. Este estudo leva tamén a certas determinacións do concepto de Estado que normalmente enténdese como Sociedade política (ou ditadura, ou aparato coercitivo para conformar a masa popular segundo o tipo de produción e a economía dun momento dado) e non como un equilibrio da Sociedade política coa Sociedade civil (ou hexemonía dun grupo social sobre toda a sociedade nacional exercida a través das organizacións chamadas privadas, como a igrexa, os sindicatos, as escolas, etc.) e xustamente na Sociedade civil operan especialmente os intelectuais (Benedetto Croce, por exemplo, é unha especie de papa laico e é un instrumento moi eficaz de hexemonía aínda que de cando en vez se poida atopar en contraste con este ou aquel goberno, etc.). Desta concepción da función dos intelectuais, segundo eu, ilumínase a razón ou unha das razóns da caída dos «Concellos» medievais, é dicir, do goberno dunha clase económica que non soubo crearse a propia categoría de intelectuais e, xa que logo, exercer unha hexemonía ademais dunha ditadura. Os intelectuais italianos non tiñan un carácter popular-nacional senón cosmopolita sobre o modelo da Igrexa e a Leonardo éralle indiferente vender ao duque Valentino os debuxos das fortificacións de Florencia. Os Concellos foron, entón, un estado sindicalista que non foi capaz de superar esta fase e converterse en Estado integral como indicaba en van Maquiavelo que, a través da organización do exército, quería organizar a hexemonía da cidade sobre o campo, e por iso pódese dicir que foi o primeiro xacobino italiano (o segundo foi Carlo Cattaneo²⁵ pero con demasiadas quimeras na cabeza). Dese xeito derívase que o Renacemento ten que ser considerado un movemento reaccionario e represivo en comparación co desenvolvemento dos Concellos. Fágóche estes bosquejos

²⁵ Carlo Cattaneo (1801-1869), intelectual republicano e federalista, xogou un papel destacado na insurrección de Milán en contra dos austríacos (marzo 1849), e en xeral no movemento do Rexurdimento.

para persuadirte de que todos os períodos da historia desenvolta en Italia, desde o Imperio romano ao Rexurdimento, teñen que ser vistos desde este punto de vista monográfico²⁶. Polo resto, se teño ganas e mo permiten as autoridades superiores, farei un prospecto da materia que terá que ser de non menos de 50 páxinas e enviareicho; porque, naturalmente, estaría moi contento de ter libros que me axudasen no traballo e me incitasen a pensar. Así nunha das próximas cartas resumireiche a materia dun ensaio sobre o canto x do Inferno dantesco para que transmitas o prospecto ao profesor Cosmo o cal, como especialista en Dante, saberame dicir se teño feito un falso descubrimento ou se realmente paga a pena compilar unha contribución, unha minucia para engadir aos millóns e millóns de notas que xa están escritas. Non creas que eu non continuarei a estudar ou que me deprima porque a un certo punto non poida seguir adiante coas miñas investigacións. Aínda non perdín unha certa capacidade inventiva no sentido de que cada cousa importante que leo estímúlame a pensar: como podería construír un artigo sobre este tema? Imaxino un comezo e un final satíricos e toda unha serie de argumentos irresistibles, segundo eu, como tantas puñadas nun ollo e dese xeito divírtome a min mesmo. Naturalmente non escribo tales diabruras: limítome a escribir sobre argumentos filolóxicos e filosóficos, daqueles polos que Heine escribiu: eran tan aburridos que me adurmiñei, pero o tedio foi tanto que me obrigou a espertarme. Abrázote agarimosamente.

Antonio

²⁶ O paso non pode ser mais rico. Gramsci expón sinteticamente a articulación dalgunhas das súas categorías principais: intelectuais-Estado-hexemonía, fase corporativa/fase política ou de hexemonía, e a súa particular consideración política e histórica do Renacemento italiano e dos intelectuais italianos.

7 de marzo de 1932

Queridísima Tania,

Recibín a postal do 3 de marzo. Por ela parece que ti xa escribiras antes, pero non é seguro. Ti dis: «Xa che escribín a propósito da autorización que quixeras ter pola lectura das revistas estranxeiras, etc.». Sobre isto non me escribiches neste último tempo; recordo unicamente un comentario, pero moi fugaz e vago. Trataríase, xa que logo, dalgunha última carta túa ou postal que se perdeu? Ti esperas que a cuestión se resolverá favorablemente; eu, pola contra, teño pouca confianza. De todos xeitos, se a decisión fose favorable, pídoche que esperes instrucións miñas antes de escribir á librería para dar ordes. Hai xa tempo envíeiche unha lista de libros para pedir; entre outras cousas estaba tamén a solicitude para o fascículo de setembro-outubro da «Riforma Sociale», que estaba perdido. Non me indicaches ata agora nada deste asunto: escribiches? Ou non puidiches escribir por calquera razón? En calquera caso, pídoche que me informes, para que saiba como organizarme. Quixera terche escrito para que iniciases tamén o abonamento da revista «La cultura» (Società Editrice «La Cultura», Via Cappellin, 14. Milán) para a que teño a autorización, pero non che escribín ata o de agora, precisamente porque non tivera confirmación das solicitudes que che teño indicado. Se se trata só dun esquecemento teu, podes escribir agora.

Quero precisar mellor unha afirmación miña a propósito da psicanálise, que non expliquei dabondo e que ocasionou unha equivocación, como parece pola túa carta do 23 de febreiro. Eu non dixen que *fose certo* que a cura psicanalítica non se adapte máis que aos casos dos elementos chamados «humillados e ofendidos»; non sei nada sobre o particular e non sei se alguén ata o de agora teña tratado a cuestión nestes termos. Trátase dalgunhas reflexión persoais miñas, non contrastadas pola crítica máis autorizada e cientificamente concibida pola psicanálise,

que eu presenteí para explicarche a miña posición referente á enfermidade de Giulia²⁷: esta actitude non é, despois de todo, tan pesimista como che pareceu e sobre todo non se basea en fenómenos de orde tan primitiva e tan baixa como a que te induciu a pensar a expresión «humillados e ofendidos» que usei por brevidade e só como referencia xenérica. Velaquí o meu punto de vista: eu creo que todo o que de real e de concreto se poida salvar do «échaffaudage» psicanalítico pódese e débese restrinxir a isto, á observación das devastacións que determina en moitas consciencias a contradición entre o que parece obrigado en modo categórico e as tendencias reais fundadas sobre a sedimentación de vellos hábitos e vellos modos de pensar. Esta contradición preséntase nunha multiplicidade innumerable de manifestacións, ata asumir un carácter estritamente singular en cada individuo. En cada momento da historia, non só o ideal moral, senón o «tipo» de cidadán fixado polo dereito público é superior á media dos homes que viven nun determinado Estado. Esta distancia é moito máis pronunciada nos momentos de crise, como é o da posguerra, sexa porque o nivel de «moralidade» diminúe, sexa porque a meta para acadar ponse máis alta e porque se expresa nunha nova lei e nunha nova moralidade. Tanto nun caso como no outro a coacción estatal sobre os individuos aumenta, aumenta a presión e o control dunha parte sobre o todo e do todo sobre cada compoñente molecular. Moitos resoven a cuestión doadamente: superan a contradición co escepticismo vulgar. Outros atéñense exteriormente ao pé da letra das leis. Pero para moitos a cuestión non se resolve senón nun modo catastrófico, xa que

²⁷ Na carta aludida, Tatiana discrepaba totalmente da idea que Gramsci se facía da enfermidade de Giulia: «Giulia en absoluto sofre de «problemas insolubles» (...) non pertence á categoría dos «humillados e ofendidos», ti mesmo o recoñeces cando dis que Giulia é un «elemento activo da sociedade e non só por razóns oficiais» pero lle queres atribuír unha psique afectada de morbosidade debido a consideracións íntimas que non teñen nada que ver coa mentalidade, a psique de Giulia». Carta de Tania a Gramsci (23 de febreiro de 1932) recollida en A. Natoli, *Antigone e il prigioniero*, Roma, Riuniti, 1991, pp. 238-242.

motiva desencadeamentos morbosos de paixón reprimida que a necesaria «hipocrisía» social (é dicir, o aterse ao frío pé da letra das leis) non fai outra cousa que afondar e enturbar. Este é o núcleo central das miñas reflexións do que eu mesmo creo canto sexa abstracto e impreciso se se entende ao pé da letra: trátase, así e todo, só dun esquema, dunha dirección xeral; e se é concibido deste xeito paréceme dabondo claro e transparente. Como dixen, nos individuos e nos varios estratos culturais, cómpre distinguir graos moi complexos e numerosos. O que nas novelas de Dostoievsky vén indicado co termo de «humillados e ofendidos» é o grao máis baixo, a relación propia dunha sociedade na que a presión estatal e social é das máis mecánicas e exteriores, na que o contraste entre dereito estatal e dereito «natural» (para usar esta expresión equívoca) é dos máis profundos pola ausencia dunha mediación como a que no occidente ofreceron os intelectuais que dependían do Estado. Dostoievsky certamente non mediaba o dereito estatal, xa que el mesmo era «humillado e ofendido». Dende este punto de vista tes que comprender o que eu entendo cando sinalai os «falsos problemas», etc. Penso que sen caer no escepticismo vulgar e no acomodarse nunha cómoda «hipocrisía», no senso que di o adaxio que «a hipocrisía é unha homenaxe que o vicio rende á virtude», pódese atopar unha serenidade inclusive no desencadearse das máis absurdas contradicións e baixo a presión das máis implacables necesidades, se se é capaz de pensar «historicamente», dialecticamente, e de identificar con sobriedade intelectual a propia obriga ou unha propia tarefa ben definida e limitada. Neste senso, para este tipo de enfermidades psíquicas, pódese, e polo tanto, débese ser «médicos de si mesmos». Non sei se fun capaz de facerme comprender. Para min a cousa é moi clara. Sería necesaria unha exposición máis detallada e analista, compréndoo, para comunicar esta claridade, pero ás veces isto resúltame imposible dado o pouco tempo a dispor para escribir e o pouco espazo. En todo caso tes que ter a advertencia de non interpretar demasiado ao

pé da letra. Quéroche facer outra advertencia ao respecto do concepto de ciencia nesta orde de feitos psíquicos e é que me parece moi difícil de aceptar, ao respecto, o concepto tan ríxido das ciencias naturais e experimentais. Sería necesario, por iso, [non] dar moita importancia ao chamado atavismo e a «mneme» como memoria da materia orgánica. Creo que se atribúe ao atavismo e á «mneme» moito do que é simplemente histórico e xa acadado na vida social que, cómpre recordar, comeza apenas se sae do ventre materno, apenas se abren os ollos e os sentidos empezan a percibir. Quen poderá dicir algunha vez onde comeza na conciencia ou subconsciencia o traballo psíquico das primeiras percepcións do home-neno, xa organizado para recordar o que ve e sente? E como entón distinguir e precisar o que se atribúe ao atavismo e á «mneme»?²⁸ Queridísima, non debes crer que eu me sentise ou me sinta moi mal: en realidade amañeime bastante ben este inverno. Non tiven, por exemplo, ningunha dor nos riles, que nos invernos precedentes fixéronme sufrir moito.

Abrázote tenramente.

Antonio

²⁸ Malia todas as precaucións, por falta de lecturas, esta perspectiva historicista é a que conxecturou continuamente Gramsci respecto da psicanálise. Ler en relación co mandado na carta a Tania do 30 de decembro de 1929. Ver Q. 15, 74, 1833-1834, pp. 307-308 desta edición.

6 de xullo de 1933

Queridísima Tania,

Preguntei se che podía escribir esta carta non ordinaria. Creo que a esta hora xa terás recibido a carta escrita por min o domingo e sentiraste moi aflixida. Estou xa medio tolo e non estou seguro de poñerme en breve completamente louco. Suplícote que sigas escrupulosamente o que che vou escribir. Será quizais o único medio para que non me volva tolo de todo. 1º. Mira se che conceden un encontro comigo tan pronto recibas esta carta. Dado que che debo pedir que vaias inmediatamente a Roma, e dado que conceden sempre un encontro de despedida, é probable podermos falar cara a cara entre nós 2º. Se non che conceden a entrevista, pídoche que vaias inmediatamente a Roma sen esperar por ningunha razón e sen deixarte disuadir ou desviarte por frivolidades ou cousas secundarias. Tes que facer un trámite urxente para que se me transfira no menor tempo posible do cárcere de Turi á enfermería doutro cárcere onde haxa especialistas que poidan someterme a un exame válido para establecer de que complexo de males estou afectado e me poidan facer a radioscopia do pulmón que resolva as dúbidas ben do profesor Arcangeli ou ben do inspector carcereiro doutor Saporito²⁹. Pídoche que creas que xa non pode resistir máis. A dor no cerebelo e na caixa cranial fanme saír de min mesmo. Empeora e agrávase progresivamente a dificultade de usar as mans, o que non pode ser debido simplemente á arteriosclerose. Veu hoxe visitarme un inspector da administración carceraria, que me deu a máis

²⁹ Gramsci fora atendido polo doutor Cisternino (ver carta a Tania do 17 de agosto de 1931), un fascista que expresara o seu nulo interese en curar o seu paciente. Sofre a súa segunda grave crise. Tatiana logra que sexa visitado por Arcangeli, un doutor alleo ao cárcere. A tuberculose que padecía hai tempo só agora lle é diagnosticada. O doutor queda impresionado polo seu estado: «Gramsci non poderá sobrevivir moito nas condicións actuais; considero necesario o seu traslado a un hospital civil ou a unha clínica, a menos que sexa posible lograrlle a liberdade condicional». Padece de tuberculose pulmonar, mal de Pott, arteriosclerose, ademais doutros males xa diagnosticados. As declaracións de Arcangeli foron publicadas en París, onde se constituíu un comité pola súa liberación, do que formarían parte Romain Rolland e Barbusse.

absoluta promesa de que dentro de pouco estaría san e que as condicións desastrosas de hixiene nerviosa polas que enfermei e empeorei pasarán de contado. Non teño ningunha razón para dubidar que se teña toda a boa intención en axudarme. Pero creo, pola miña experiencia de dous anos, que isto será insuficiente namentres que un exame serio non estableza con exactitude o que me fai sufrir nun modo tan torturador e tan insoportable e de que sexan dadas indicacións precisas sobre unha curación por médicos competentes e serios. Se non viñese o inspector tería feito unha petición para enviar eu mesmo unha instancia ao Xefe do Goberno, porque ti deixaches pasar ben catro meses sen decidirte a facer o que eu che dixera de facer rapidamente, e así contribuíches a prolongar este período de atroz agonía no que vivín ata agora. O inspector aseguroume que o Ministerio quere interesarse polo meu caso: espero, entón, que unha cousa tan simple, como a de ser enviado a unha enfermaría carceraria non sexa difícil de obter. É unha cousa que sucede frecuentemente. Non podo darche explicacións, porque o ignoro: teño sentido falar das enfermarías de Roma e de Civitavecchia, pero interésame pouco o sitio. Interésame saír deste inferno no que morro lentamente. Se che preguntan se o traslado de Turi ten que ser definitivo ou non, penso que non debes responder taxativamente. O importante é afastarme canto antes, que me visiten seria e metodicamente para poder superar a anemia cerebral cun pouco de repouso. Despois decidirán onde mandarme, baseándose no certificado dos médicos. Creo terche explicado o que tes que facer. Pídoche que o fagas rapidamente, sen titubear, dubidar ou medias tintas³⁰. Dareiche algunha explicación pola carta anterior. Estaba nun continuo estado de ánimo de expectación pola túa partida de Turi; se cando chegaches me tiveses adver-

³⁰ Consegue o traslado ese ano. Despois de estar na enfermaría carceraria de Civitavecchia é trasladado en decembro á clínica do doutor Cusumano en Formia. En agosto de 1935 deixaría Formia para ser ingresado na clínica Quisisana de Roma. Alí morrería en abril de 1937. Uns días antes cumprira a súa condena.

tido de que te quedarías tanto tempo, eu tería tomado as miñas decisións de inmediato e non tería deixado pasar tanto tempo inutilmente. Pero o que me desesperou foi a túa indicación ao profesor Fumarola e aos somníferos: explicárame de que se trataba, dixérasme incluso que foras «estúpida» por non comprender e despois vólvesme falar de Quadro Nox e doutros preparados que non me benefician en nada a non ser en agravar o meu mal volvendo aínda máis brusco e desconcertante o espertar forzado. Recibín onte a túa postal na que me contas o que che escribiu o avogado, pero a que se refire? Polo resto non me importa se o Tribunal Especial me poida ou non diminuír algún ano de cadea. Ti dáme a impresión dun que asiste a un afogamento e en lugar de sacar da auga o que está en perigo, preocúpase antes de darlle un novo equipo e de atoparlle outra profesión na que non corra o risco de caer na auga. E mentres tanto o tipo afoga. Polo demais pídoche que tan pronto recibas esta carta e se non che conceden a entrevista, me mandes un telegrama dicindo se estás disposta a facer todo o que che teño escrito e inmediatamente. Se non estás disposta, fareino eu mesmo tan pronto me sexa posible dadas as formalidades usuais. Se non estivese no estado de torpeza no que me atopei nos pasados meses, teríao feito pola miña conta moito mellor e tería sido máis eficaz. É unha lección para o futuro. E pensar que eu mesmo lle escribín a Giulia o apólogo do home caído no foso³¹. Espero unha resposta. Abrázote.

Antonio.

³¹ Gramsci refírese ao relato do escritor francés Lucien Jean (1870-1918), cuxo nome real era Lucien Dieudonné, titulado «Un home nun foso». Contárallo a Giulia na carta de 27 de xuño de 1932, e fora publicado en *L'Ordine Nuovo* (6-13 de decembro de 1919). Un home cae nun foso e despois dun tempo pasan por alí un científico, un campesiño, un artista e un cura, todos emiten xuízos particulares pero ningún o axuda realmente ata que decide intentalo el coas súas soas forzas, e logra saír.

la opia
cia. v De
iquitas inf

A marca tipográfica desta colección procede da viñeta utilizada por Gonzalo Rodríguez de la Pasera no deseño do *Missale Auriense*, un dos primeiros libros impresos en Galicia, realizado en Monterrei en 1493.

