

PENSAMIENTO POLITICO ITALIANO



Oscar Mas Herrera
Manuel Formoso
José Alberto Soto
Franco Cerutti
Giovanna Giglioli
Rafael Alberto Grillo



"dante
alighieri"

associazione culturale • sede in via dei Servi • 50122 Firenze

**DIRECTIVA DE LA ASOCIACION
CULTURAL "DANTE ALIGHIERI"**

PRESIDENTE: Dr. José Alberto Soto.
VICE-PRESIDENTE: Dr. Santi Quirós
SECRETARIO: Dr. Franco Cerutti
TESORERO: Dr. José Alberto Rimolo.
I VOCAL: Dra. Amalia Bernardini
II VOCAL: Dr. Mario Catarinella
III VOCAL: Licda. Rita Bariatti
IV VOCAL: Prof. María Luisa Casti
FISCAL: Dr. Umberto Zavagli

**PENSAMIENTO POLITICO
ITALIANO**

Cuaderno monográfico de la Asociación Cultural
"Dante Alighieri"

Franco Cerutti

Manuel Formoso

Giovanna Giglioli

Rafael Alberto Grillo

Oscar E. Mar

José Alberto Soto

Número 2

San José, 1987

520.943

AR37p Asociación Cultural "Dante Alighieri"
"Pensamiento político italiano" / Asociación
Cultural Dante Alighieri. - San José: Tipo-
grafía Trejos, 1987.
100 p.: il.; 21 cm.

ISBN 9977-54-012-8

1. Italia - Política. I. Título.

Asociación Cultural "Dante Alighieri"

San José (Costa Rica)

Reservados todos los derechos.

Impreso por: Tipografía Trejos S. A. Costa Rica.

INDICE

Presentación	9
<i>Amalia Bernardini</i>	
La Política ex Santo Tomás y en Dante	11
<i>Oscar E. Mas Herrera</i>	
El Pensamiento Político de Nicolás Maquiavelo	29
<i>Manuel Formoso</i>	
Giuseppe Mazzini: Política y Educación	43
<i>José Alberto Soto Badilla</i>	
Croce y la Política	53
<i>Franco Cerutti</i>	
El Pensamiento Político de Antonio Gramsci	67
<i>Giovanna Giglioli</i>	
El Pensamiento Demócrata Cristiano en Italia	87
<i>Rafael Alberto Grillo</i>	



DANTE ALIGHIERI — (1265-1321)

PRESENTACION

Este volumen recoge una serie de seis conferencias sobre el pensamiento político italiano que la Asociación Cultural "Dante Alighieri" presentó durante el año 1986, como parte de su actividad cultural.

Los personajes y las corrientes aquí presentados pertenecen a épocas muy diferentes, testimonio de la perenne y tantas veces resonante vitalidad de la cultura italiana, que, unida a su versatilidad en todos los campos (en este caso, en el de las ideas políticas) constituye, indudablemente, uno de sus aspectos más atractivos.

Repasar hitos del pensamiento político italiano y recordar ideas, personajes y hechos sobresalientes, tiene sentido, previamente, debido al valor de universalidad que ellos tienen. Tal universalidad consiste en la alusión a cuestiones de permanente actualidad en el campo de la reflexión y del actuar políticos, como son: la naturaleza y el origen del Estado; las formas de gobierno; la educación democrática y popular; el papel del intelectual y de la cultura dentro de la sociedad; religión y estado; la justicia social y el bien común; las entidades internacionales y supranacionales; el destino de la humanidad y de las naciones. Con frecuencia, la problemática política, como cualquier otra filosófica, se encuentra con aporías que parecen no tener una posible solución unívoca y definitiva. Son esas, por ejemplo, las relaciones entre política y moral; la libertad de los ciudadanos dentro del Estado y frente a la Historia; la relación entre poder y derecho; la esencia de las revoluciones y su carácter efectivamente libertario.

En la mayoría de los casos, fueron intelectuales costarricenses los que intervinieron en este ciclo de conferencias. Nos hablaron de autores cercanos a sus intereses de estudio, como personas de cultura o vinculadas a la práctica política. En dos casos, expusieron intelectuales italianos, estrechamente vinculados con la cultura académica y la vida costarricense.

El catedrático y especialista de Filosofía Medieval de la Universidad de Costa Rica, Dr. Oscar May Herrera, desarrolló magistralmente el tema de La política en Santo Tomás y en Dante. El filósofo y politólogo, catedrático

rica de la Universidad de Costa Rica, Dr. Manuel Formoso, desarrolló El pensamiento político de Maquiavelo, conferencia con la cual se dio inicio al ciclo. El expositor de Giuseppe Mazzini, político y educador fue el Dr. José Alberto Soto, catedrático de Antropología y Filosofía Contemporánea en la Universidad de Costa Rica, ex Decano de la Facultad de Letras de la misma Universidad, Decano del Colegio Andrés Bello (U.A.C.A.) y actual Presidente de la "Dante Alighieri".

Benedetto Croce y la política fue el tema a cargo del Dr. Franco Ceratti, conocido escritor y crítico genovés, residente desde aproximadamente un cuarto de siglo en Centro América, Secretario de la "Dante Alighieri" local. El pensamiento de Antonio Gramsci fue expuesto por la Dra. Giovanna Giglioli, florentina de nacimiento, catedrática de Filosofía Política en la Universidad de Costa Rica. La conferencia El pensamiento democrático-cristiano en Italia estuvo a cargo del Dr. Rafael Alberto Grillo, conocido médico y político costarricense.

Una de las finalidades más importantes del ciclo de conferencias y de esta publicación que de él se deriva, y que es propia de todas las auténticas reconstrucciones históricas, es la de superar los dogmatismos, al ver ideas y autores con la necesaria distancia crítica. Esto no debe confundirse con una voluntad de "exorcizar" la política por medio de una visión académica y neutral de ella.

"Lo que nosotros promovemos —dice el Manifiesto de Fundación de la "Dante Alighieri"— es una obra esencialmente civil y pacífica". Creemos mantenernos apegados a esta finalidad al presentar una cultura no instrumentalizada por ninguna ideología y si, en cambio, comprometida con la inteligencia y la comprensión lúcida del mundo actual. Favorecer, pues, el ambiente de tolerancia y de diálogo respetuoso no implica indiferencia hacia la verdad, sino respeto hacia ella, que se manifiesta en la conciencia individual, como fruto de una libertad responsable.

Queremos externar el más profundo agradecimiento a los autores de las magistrales conferencias aquí publicadas; a los colegas directivos de la Asociación "Dante Alighieri", quienes apoyaron con generosidad e inteligencia esta realización cultural. Por fin, una mención particular al Dr. Guido R. Niconi, Embajador de Italia, por el eficaz apoyo brindado a las iniciativas de la "Dante Alighieri" y, en particular, a esta edición.

Dra. Amalia Bernardini de Soto
ASOCIACIÓN CULTURAL "DANTE ALIGHIERI"

LA POLÍTICA EN SANTO TOMÁS Y EN DANTE

Oscar E. Mas Herrera

Cuentan que Nicolás Maquiavelo, durante el largo exilio de su nativa Florencia, solía por las tardes, una vez terminados los trabajos con los que se ganaba la vida, vestir su toga curial de antiguo Secretario de la Señoría Florentina y encerrarse en sus habitaciones anunciando "que iba a hablar con los grandes del pasado", significando con esto que durante unas horas iba a cultivar su espíritu leyendo los autores clásicos de la vieja Roma, Cicerón, Virgilio, Séneca,...

Yo los invito esta noche a una conversación con dos grandes del pasado, dos de esos que siempre tendrán algo que decir a los hombres de todas las generaciones, porque es propio de los genios ser contemporáneos de los hombres de todas las épocas y de portar mensajes de actualidad más allá de su tiempo y a pesar de la evolución natural de la historia.

Con la benevolencia que produce la admiración y cariño que tengo por los autores que voy a tratar, con recogimiento casi, les propongo acercarnos al pensamiento político de Santo Tomás de Aquino y de Dante Alighieri, autores ambos que desde sus perspectivas particulares, se preguntan cuál era la mejor fórmula para organizar a los hombres en sociedad y para garantizarles la paz y la justicia.

Entre los siglos XIII y XIV en que vivieron el teólogo y el poeta-filósofo objeto de nuestro estudio, y nosotros, muchas cosas han cambiado y las perspectivas, las de ellos y las nuestras para estudiar la *res publica*, tienen más de una variable de diferencia. Sin embargo, el hombre sigue siendo el mismo hombre, con sus esperanzas y limitaciones y la paz y la justicia son aún metas por alcanzar. Con suerte, algo de esta conversación con dos grandes del pasado, aunque no tengamos que vestir toga curial, nos permita recrear en nuestro espíritu una nueva esperanza o un nuevo proyecto para nuestra sociedad terrena y enriquecer nuestro pensar y nuestro quehacer como animales políticos.

Santo Tomás y Dante vivieron, cronológicamente hablando, muy cerca uno del otro. El primero nació cerca de Nápoles, probablemente a principios de 1225 y murió en 1274 a los 49 años, cuando Dante tenía 9 años, unos meses antes de haber visto a Beatriz por primera vez. Dante a su vez nació en Florencia, cuando Santo Tomás comenzaba la *Suma Teológica*. Contemporáneos pues, pertenecientes a un mismo mundo, tal vez podría decirse, y sin embargo no es así.

Santo Tomás vivió la más florida de su vida en la Francia de San Luis IX, dentro de la relativa unidad del siglo XIII, donde aún se creía y se practicaba un cristianismo "de cristiandad" que permitía, por ejemplo y entre otras cosas, el internacionalismo del centro intelectual de más fuste de la época, la Universidad de París, cuyos maestros venían de toda Europa. Ya a partir de los fuertes choques entre el Capeto Luis IV El Hermoso con el Papa Bonifacio VIII hacia el año 1303, se tomarán en Francia tales medidas restrictivas contra los extranjeros, que en adelante ya nadie más podrá dudar que la Universidad de París se encuentra en Francia y no en la cristiandad.

Por estas fechas, cuando Dante alcanzó el medio del camino de su vida a sus 35 años, al producirse el tránsito del siglo XIII-siglo XIV, la decadencia del papado y del Imperio es bien evidente: los dos poderes que le dieran fiabilidad a la cristiandad medieval entran en franca crisis.

La lucha entre los Hohenstaufen contra el Pontificado había llevado a la ruina al poderoso linaje suabio y su caída arrastró el imperio de los Otones y los Enríques. Pero a su vez, las rivalidades entre Felipe el Hermoso de Francia y Bonifacio VIII, que llenan los últimos años del siglo XIII y los primeros del siglo XIV, tuvieron como funesto resultado la dependencia del Pontificado al respecto de Francia. Prueba visible de esa dependencia fue el traslado de la curia pontificia de Roma a Aviñón en 1309 bajo Clemente V, situación que se prolongó hasta 1377 y que fue interpretada por numerosos espíritus pios, como "el segundo destierro a Babilonia. Lejos estaban los gloriosos pontificados de Inocencio III y de Onorio III a principios del siglo XIV.

La vida de Santo Tomás, se presenta con mucho más calma y orgánica que la de Dante. Fraile de la Orden de los Predicadores por decisión libérrima contra su familia; mezcla espléndida de normando y de lombardo, abandona su Italia natal para estudiar, enseñar y predicar en París sobre natura! "su lugar natural", que diría el Padre Chenu, como gran intelectual de su época.

Nunca conoció la Orden Dominicana, un miembro más observante ni un autor más prolífico. En poco más de 20 años, de fines de 1252 a principios de 1274, escribió una obra que ocupa en la Edición de Parma, 25 volúmenes in folio y en la parisiense de Freté 54 volúmenes en cuarto mayor a dos columnas. La sola *Suma Teológica* comprende 2652 artículos y la resolución de más de 10.000 argumentos. Todo se encuentra en la obra de Santo Tomás: desde la gramática hasta la metafísica, desde la homilectica hasta la exégesis, desde la liturgia hasta la mística, desde la política hasta la dogmática.

Joven aún, más confiando, como él lo dice expresamente, en la gracia de Dios que en sus propias fuerzas, eligió para sí el "sapientis officium", el oficio de sabio, es decir el ocuparse de las causas más altas como son el principio de todos los seres y el fin del Universo; así nos lo cuenta en el umbral de la *Suma* contra los Gentiles (I, 1). Este fin último del Universo, lo definió como el bien propio del intelecto, que es la verdad. En consecuencia se propuso, como lo explica allí mismo, en el lugar citado, dedicarse al doble oficio de sabio, exponer por un lado la Verdad Divina, verdad por antonomasia, e impugnar el error contrario a la verdad.

Faltaría ya a la verdad si no enfatizara lo que fue el motor de toda la actividad intelectual del aquinate, su intensa vida religiosa. Por no citar más que un texto a este respecto, elijo un texto muy escogido, tomado del minúsculo Proemio del opúsculo *Deinde lae Sustancias Separadas* que es algo así como el programa de su vida:

"Por no poder acudir a las Sagradas Solemnidades propias de los coros angélicos, no por eso dejamos transcurrir en vano el tiempo dedicado a la oración, procurando compensar con la pluma lo que se nos suprime del tiempo dedicado al oficio de cantar salmos". (*Opusc. Fil. Genuinos*, ed. Poblet, Buenos Aires, 1947, p. 179).

(Todo un programa de vida!)

La vida de Dante es mucho más dramática y llena de vicisitudes dolorosas. Nació en una Florencia dividida en facciones irreconciliables aún en el interior del Partido Guelfo, es decir el partido pro-papal al que pertenecía por familia. Hacia los 30 años, en 1295 y luego de estudios de filosofía con los franciscanos de Santa Croce, (esto es objeto de conjetura) y posteriormente con los dominicos de Santa María Novella y de leer a Boecio, a Cicerón y a Aris-

idées y de hacerse una cultura gigantesca en teología, en filosofía, en música, en artes plásticas, en literatura y en todo lo que entonces se conocía, comienza Dante a actuar en la vida política de Florencia como aliado de los Guellos. Ya por entonces había compuesto *La Vita Nuova* (1292-1295) donde narra la renovación de su vida por el amor de Beatriz y ya había comenzado el *Convivio* que lo planeaba como toda una suma del saber medieval. Cuando los Guellos se dividen más acerbamente en blancos y negros, se decidió por los primeros, más moderados.

En el año 1300, año del primer jubileo, Dante ejerce el priorato de la ciudad con otros ciudadanos, uno de los cargos supremos de Florencia y manda a desterrar a los jefes de las facciones opuestas. Hay que decir que, desde el año 1294 reinaba en el solio pontificio Bonifacio VIII, hombre de gran pureza de costumbres pero de temperamento apasionado y dominante, poco diplomático y con clara tendencia a imponer sus ideas de manera hiriente.

Su política teocrática y su tesis de la plenitud pontificia tuvo en Dante un decidido opositor. Las principales ideas del Papa Bonifacio fueron sintetizadas en su célebre bula *Unam Sanctam* de 1302, que ni en su forma ni en su fondo aportaban nada nuevo a la vieja doctrina católica tradicional, pero cuya oportunidad y pertinencia por aquellas calendas, son más que discutibles.

Venimos algunos de los extremos: "No hay más que una Iglesia y fuera de ella no hay salvación. La Iglesia no tiene sino que un jefe, Cristo, que delega su autoridad en su vicario, el sucesor de Pedro. El jefe tiene en sus manos dos espadas, la espiritual y la temporal. La primera es utilizada por el Papa en bien de las almas, la segunda es manejada por los reyes, que no pueden utilizarla más que por el interés superior del cristianismo y bajo la autoridad papal. Lo temporal está sometido a lo espiritual que puede juzgarlo si se desvía. En consecuencia, nadie puede salvarse si no se somete de todo corazón al Papa". (Daniel-Rops, *Hist. de l'Eglise du Christ*, vol. III, p. 710).

En 1301 toma el poder en Florencia el partido de los negros, con el apoyo de Carlos de Valois, y de Bonifacio VIII, estando Dante ausente en una embajada cerca del Papa. Al año siguiente es objeto de una acusación injuriosa y es condenado, en una doble condenación en marzo de 1302 sucesivamente, a multa y destierro y a muerte. Dante ya nunca regresará a Florencia y pasará los últimos 20 años de su vida en amargo destierro, errando por Verona, Lira, Arezzo, Ravena y quizá por París. En 1313 rechazó la amnistía condicionada que le ofrecían los florentinos, con

la condición de humillarse públicamente en la Catedral de Florencia, para quizá regresar con todos los honores.

Comienza su obra cumbre, *La Divina Comedia* (1312), que no terminará sino el año anterior a su muerte. Con termina en una ocasión (Paraiso, XXV, 1-12) piensa lo hermoso que sería regresar a la ciudad ingrata una vez terminado el poema que habría de immortalizarlo y aplacarla ya la crueldad de los que lo mantienen fuera y ser coronado en la Iglesia donde lo bautizaron de niño: "...ed in sul fonte Del mio battesimo prenderò 'l cappello'".

No le sería posible realizar su deseo y destrazada por la nostalgia de la patria ausente, se hace decir por su bisabuelo Caracciaguada en unos versos insuperables del *Paraiso* de sus desventuras: "Tu lasciasti ogni cosa diletta Più caramente..." (dejando las cosas más dientemente amadas).

"Tu proverai sì come se di sale la pane altrui, e come è duro calle lo scendere e 'l salir per l'altrui scale" (Probarás cuán amargo sabe el pan ajeno y qué duro camino es subir y bajar por las escaleras de otros).

En 1308 Enrique VII de Luxemburgo hereda el trono de Alemania, entonces sujeto a elección de los príncipes electores y se propone actuar como pacificador del imperio. Beja a Italia, en 1310 llamado por el Papa Clemente V, lo que despertó una enorme esperanza en Dante que confía que del entendimiento de ambos poderes, Imperio y papado, surgirá la pacificación de Italia, la monarquía universal, su regreso a Florencia. Porque es indispensable señalar que el anhelo de paz que determinará la filosofía política de Dante, no es exclusivamente existencial: es también metafísico y ético. La paz en la sociedad, no hace sino reflejar el orden que rige en la naturaleza, según la concepción finalista de inspiración aristotélica que Dante comparte con Santo Tomás de Aquino.

El poeta le escribe una inflamada carta al Emperador Enrique, la carta séptima, tan famosa, de 1311, instándolo a tomar Florencia. Pero todo es en vano; tiempo después el Emperador muere repentinamente cerca de Siena, en 1313, derrumbando definitivamente las esperanzas del poeta.

Entre las muchas lagunas e incertidumbres que velan la vida de Dante, está la fecha de la composición de su gran obra política "*Monarchia*", una de sus obras latinas. Se proponen dos alternativas, que la redactara en 1307-1308 o entre 1312 y 1313. En todo caso no parece prudente pensar que Dante escribiese el tratado después de la muerte

del Emperador, pues el desaliento del poeta tuvo que ser muy hondo y más que suficiente para cortar de raíz sus esperanzas en un resurgimiento de las ideas expuestas por él en este tratado.

En materia política no puede hablarse de influencia de Santo Tomás sobre Dante. El poeta como lo veremos, sueña en un Imperio Universal, temporal e independiente de la Iglesia, si bien en acuerdo con ella. Todo su edificio descansa en una confianza absoluta en el poder de la sabiduría filosófica, trabajando sola bajo la dirección de Aristóteles para proveer al Emperador una moral y una política universalmente válidas.

Santo Tomás, sin duda, le habría objetado enseguida, que su concepción de naturaleza olvida sistemáticamente el "Opus recreationis" de la gracia, es decir la gracia divina en su obra de recrear, de enderezar y de purificar la naturaleza humana. Para Santo Tomás, ubicado dentro de la tradición de San Agustín y de San Bernardo, corresponde a la gracia el privilegio de reconquistar para la naturaleza humana su propia naturalidad. Pero por lo demás, el poeta atribuye por el teólogo la más grande admiración y simpatía.

Santo Tomás aparece citado en la obra dantesca unas veinticuatro veces para apoyar de vez en cuando con su autoridad algunas de las tesis del florentino; otras veces al propio Aquinate tomar la palabra, como en los cantos X, XI y XIII del *Paraíso* de *La Divina Comedia*, presentándose así mismo como "uno de los corderos de la santa grey que Domingo de Guzmán, conduce por un camino en el que se adelanta mucho aquel que no se extravía" y mostrando a Dante todo un círculo de santos teólogos. Posteriormente, en el canto XI, presenta ni más ni menos que a San Francisco de Asís, con su ideal de pobreza en un texto de arrebatada belleza. La alabanza de Santo Domingo y su ideal de sabiduría teológica corresponderá luego en ese mismo canto a San Buenaventura, de modo que son los dos aires del pensamiento católico del siglo XIII, Tomás y Buenaventura, los que la *Divina Comedia* cantará los laus de la orden religiosa opuesta. Interesante es señalar cómo Dante atribuye tal veneración por el alma gloriosa de Tomás (canto XIV) que no duda asignarle funciones preponderantes en el *Paraíso*, aunque cuando Dante murió en 1321, Fray Tomás de Aquino aún no estaba canonizado; lo sería dos años después, en 1323 por Juan XXII en Aviñón y hasta 1325 la Universidad de París no levantaría las condenaciones que pesaban sobre el hermano Tomás de Aquino.

Santo Tomás de Aquino es básicamente un teólogo, —creo yo que el más grande que han visto veinte siglos de cristiandad—, que construyó dentro del marco de su fe y de su especulación teológica, una poderosa síntesis filosófica coronada por una metafísica, deudora ciertamente de Aristóteles y de Avicena, pero presidida por un dato enteramente novedoso, su concepto del ser, del ser absoluto, del "Ipsum esse subsistens" que él no creyó tomarlo de ningún otro libro, sino del capítulo III del Éxodo, del pasaje aquel en que Dios dice a Moisés "ego sum qui sum" —yo soy el que soy—. De este ser, el propio ser subsistente, en quien en esencia y existencia se confunden, procederán por creación, en escalas jerárquicas descendentes, la multitud de seres contingentes en quienes la existencia será sólo un agregado gratuito de Dios: ángeles, hombres, bestias, mundo inorgánico.

De las nociones fundamentales de la metafísica cristiana, tomará Santo Tomás las bases necesarias para su filosofía moral, social y política. Estas ramas de especulación filosófica, requieren cada una un tratamiento especial y cada una de ellas tiene sus propios principios inmediatos, por lo que constituyen objetos distintos de estudio; pero los elementos estructurales de la filosofía cristiana son los mismos para todo el cuerpo del conocimiento filosófico.

¿En qué condiciones es válido, dentro del marco tomista, volver la atención a las discusiones de problemas contemporáneos, éticos, sociales; es decir pasar de la consideración de las generalidades metafísicas a los problemas particulares? Santo Tomás siempre enseñó que así como el objeto de la razón especulativa es la contemplación de los principios y las verdades generales, el objeto de la razón práctica es el servir, dirigir y ordenar el orden práctico que está siempre relacionado con problemas particulares. De modo que la discusión de este tipo de cosas es válida e importante, pero con una doble condición. En primer lugar, que los filósofos que discuten tales problemas prácticos, estén plenamente informados de la naturaleza de sus datos, pues si bien el conocimiento metafísico se requiere necesariamente para todo otro estudio de él no se puede deducir vagamente ningún tipo de conocimiento particular, a menos que el metafísico se informe previamente de los hechos pertinentes. En segundo lugar, Santo Tomás exigirá que los hombres se dediquen a la solución de estos problemas sociales y políticos se informen debidamente de los principios aplicables a tales campos, principios que el Aquinate dedujo de los fundamentos de su propia filosofía y teología. Si primeramente no hay una sólida filosofía cristiana, no habrá, consecuentemente, ni una ética cristiana, ni una

economía cristiana, ni una política cristiana. Pero, en todo caso, es a los políticos, a los juristas, a los economistas, (para hablar en nuestro lenguaje de hoy), a los que corresponde organizar las sociedades políticas apropiadas según las circunstancias particulares de lugar y de momento histórico. Ni los metafísicos puros ni los teólogos puros, están cualificados para asumir tales responsabilidades. Siempre se puede contar en el admirable sentido común de fray Tomás de Aquino.

Cuando Santo Tomás se pregunta cuál es la mejor de las formas de gobierno, no se olvida que se trata aquí de un problema teórico, cuya solución exige naturalmente conclusiones prácticas, pero no consecuencias prácticas que pudieran ser aplicadas en un aquí, en un ahora, abstracción hecha de la coyuntura histórica.

En su opúsculo tan famoso *De regimine principum*, (llamado también *"Sobre el Reino"*, que escribió en 1266 y dirigió al Rey de Chipre, Hugo II y que es auténtico únicamente en la primera parte), el Santo pasa revista a la historia política a dos pueblos, al romano y al judío bíblico, y constata que las gentes en lugar de preguntarse cuál es el mejor régimen y cómo atenerse a él, sitúan entre el deseo de la monarquía, a riesgo de tener un rey tirano y el miedo de la tiranía, lo que los hace dudar de nombrar un rey.

La acción política, como toda acción, se ejerce "in particularibus", es decir, en las condiciones concretas en un aquí y en un ahora. Por lo tanto lo que propone Santo Tomás, dentro del campo político, son en realidad únicamente dos cosas: que se evite la tiranía bajo todas sus formas, puesto que siempre es perversa, y que habida cuenta de todas las circunstancias, se procure adoptar como régimen político el que sea más parecido al que la ciencia moral recomienda como mejor. Este régimen es la monarquía, con tal de que sea completada por lo que otros regímenes tienen de bueno, como en seguida se explicará. En el capítulo V de libro primero del opúsculo citado, explica el Santo Doctor, por qué la monarquía es el mejor de los regímenes. En primer lugar porque siendo el gobierno de uno así se garantiza mejor la unidad del cuerpo social y en segundo lugar, porque en el evento de que el monarca se tornara tirano, la tiranía de uno sólo es más soportable que la de muchos.

Sin embargo hay que convenir que la monarquía que preconiza Santo Tomás es "sui generis". El gobierno de uno sólo no significa que el gobierno deba ser ejercido por uno sólo exclusivamente. En todo caso de lo que se trata es de

garantizar el bien común. Entiéndase por bien común, la síntesis y el equilibrio histórico entre el bien de cada persona y el bien de la comunidad humana de manera que se logre la satisfacción y plenitud del todo social a partir de la satisfacción y plenitud de cada una de las personas que lo integran.

Pues bien, el monarca no puede asegurar semejante cosa, a no ser apoyándose en el pueblo y de esta manera, debe convocar a su alrededor todas las fuerzas sociales útiles del bien común, para dirigirlos y unificarlos. De aquí nace lo que Santo Tomás llama una política "bene comixta", que habría de traducirse por, "bien dosificada", que nada tiene que ver con monarquías absolutas, fundadas sobre el derecho de sangre, que a veces se ha puesto bajo la autoridad del Santo, no sabe una por qué razón.

El Angélico saca su política de la Sagrada Escritura y de Aristóteles y en un texto cefíbre de la Suma Teológica, (I-II, 105, 1 - 3), se resume admirablemente... sólo que si hiciéramos caso de su gran humildad, tendríamos que concluir que sus ideas políticas todas son ajenas, cuando en realidad todas le pertenecen a él.

Veamos el texto:

"Para la buena constitución del poder supremo de una ciudad o nación, es preciso mirar dos cosas. La primera, que todas tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo y que todos amen esa constitución y la guarden. La segunda, mira a la especie de régimen y a la forma constitucional del poder supremo. La mejor constitución de una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y sin embargo ese poder sea de todos en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección.

[Admirable texto para provenir del siglo XIII!]

Yo no creo que sea alterar la verdad histórica decir que si en algo se debió apoyar el Santo para conseguir la organización política óptima, fue en las Constituciones de su propia Orden. Santo Domingo de Guzmán, en efecto, ordenó en las Constituciones, principios del siglo XIII que el Maestro General de los Predicadores fuera elegido por los Padres Provinciales, más un miembro del estado llano de cada provincia; que los Provinciales fueran elegidos por

los Prioros de los conventos, más un miembro del estado llamo de cada convento y que los Prioros de cada casa fueran elegidos por los religiosos que tuvieran votos solemnes. Además, los Maestros en Teología, verdaderos señores de la Orden, han estado siempre rodeados de grandes privilegios y respeto en la Orden de Predicadores. Dado a sobreyar es la condición que Santo Tomás exigió de la persona del rey, para que la monarquía no se viciase una condición: la virtud. En esta misma admirable cuestión de la Prima Secundae de la Suma Teológica dice que la monarquía es el mejor régimen político si no se vicia; pero a causa del gran poder que el rey se concede, fácilmente degenera en tiranía si no está adornado de gran virtud la persona a quien se confiere ese poder... y la virtud perfecta se halla en muy pocos.

La tiranía por su parte, dice en el opúsculo Sobre el Reino (I, 3), es un régimen injusto e inicuo, e insiste el Santo en que si el gobierno no se dirige al bien común de la multitud sino al bien particular del gobernante, siempre será injusto y perverso. Y en qué condiciones de prudencia y mesura le parece conveniente que la sociedad se defienda contra el tirano, lo explica con gran prudencia en el Cap. VI del Libro I del mismo opúsculo.

A título de excusas, me place señalar que en el Cap. X del Libro I de este mismo tratado, enseña el Santo cómo el tirano justamente por serlo, por su maldad de corazón, está necesariamente privado de uno de los bienes más altos y puros a los que podemos aspirar los hombres en este mundo: la amistad. Y así mismo el desgalco hace una lista de la amistad que constituye una de las más bellas y profundas páginas que sobre el tema pueda hallarse en toda literatura y a su vez uno de los textos más líricos del siempre tan formal Fray Tomás de Aquino:

"Ninguna cosa o bien en este mundo es preferible a la amistad, puesto que ésta es la que junta y congrega a los virtuosos conservando y fomentando la virtud; nadie puede tampoco prescindir de ella en ningún punto, pues la amistad es la que estimula y alienta en los días de prosperidad y la que no desampara a los hombres en la adversidad. La amistad es la causa de las mayores satisfacciones, en tanto que sin ella los bienes más deleitables se convierten en materia de cansancio y odio, mientras que la amistad hace fáciles y llevaderas las cargas pesadas.

"Por eso no se sabe de ningún tirano por cruel que haya sido, que no haya por lo menos deseado

contar con ciertas amistades. Un ejemplo de ello lo suministra Dionisio, tirano de Siracusa, el cual habiendo condenado a muerte a uno de los dos amigos, Damón y Fidias, a petición del sentenciado, le otorgó un plazo para ir a su tierra a resolver asuntos antes de ser ejecutado, quedándose en poder del tirano el otro en calidad de fiador hasta la vuelta del amigo. Llegado el día en que iba a ser ejecutado el ausente, todos dudaban de nocio al fiador, viendo que no regresaba el amigo. Sin embargo, el fiador esperaba tranquilo, convencido de que no podía defraudarle el amigo fiel, el cual cumplió su palabra regresando en el preciso momento en que el otro iba a ser ejecutado. Lleno de admiración el tirano, por la lealtad y la amistad que unía a los amigos, no sólo otorgó el perdón sino que les rogó que lo admitieran a formar parte de su amistad".

Si se intentara definir la doctrina social del Doctor Angélico en su propia esencia, no habría ningún peligro de error definiendo la sociedad ideal como "la organización de una aristocracia natural, que en último análisis es una aristocracia de la inteligencia en vista del bien común". Esto deriva de sus principios metafísicos, según los cuales, en el orden del ser, el acto existencial, viene primero. Ahora bien, en el orden de la "clase de ser" lo que viene antes es el entendimiento, junto con el conocimiento intelectual. Así, las más altas de las perfecciones es el "esse": el ser actual, la entidad real existente, pero el más alto modo concebible de un "esse" es el conocer. De esto se sigue una regla que quizá no sea muy del gusto de la forma de hablar del hombre moderno, aunque todos reconocerán esta verdad. Santo Tomás cree firmemente que la naturaleza entera es una jerarquía, por lo que las relaciones fundamentales entre los seres son relaciones de desigualdad. Ser un ser determinado, un hombre por ejemplo, es ser menos o más que otro hombre. Así aunque específicamente todos los hombres sean igualmente hombres, hay muchos grados individuales de perfección. Desigualdades físicas, en salud, belleza, fuerza, desigualdades intelectuales de todo tipo, desigualdades morales. Quizá esto suene duro, pero lo que cabe preguntarse es si tales desigualdades naturales existen o no; la pregunta no es si deberían ser o no, sino si las cosas son de esta manera, y pareciera que la naturaleza es desesperadamente aristocrática. Cf. *Summa Contra Gentiles* III, 82).

Santo Tomás no construyó una utopía política, ni en el estilo del franciscano Roger Bacon, su contemporáneo, ni mucho menos como lo haría unos tres siglos después, el dominico calabrés, Tomás Campanella. Era demasiado aristocrático.

totalitario para proponer regímenes políticos fantásticos e impracticables; las utopías han sido siempre hijas del idealismo platónico, no del realismo peripatético. El espíritu de Roger Bacon, y permitámonos citarlo un momento, estaba obsesionado por un sueño de nobleza incomparable, ya que le fue dado concebir en la plenitud de sus implicaciones y exigencias concretas la idea de un pueblo universal, las "rei publica fidelium", cuya ciudadanía que estaría abierta a todos los hombres de buena voluntad, unidos por su común profesión de fe cristiana. Esta república de fieles sería un verdadero pueblo temporal bajo la sabiduría cristiana personificada en el Pontífice Romano.

Santo Tomás también concibe al Papa como rigiendo los pueblos a partir de la autoridad de los príncipes que los gobiernan en el orden temporal, así lo explica en el Opúsculo Sobre el Reino (libro I, cap. XIV), pero una vez establecida la jurisdicción suprema del Papa, Vicario de Cristo y heredero de sus poderes, el teólogo puro que es Santo Tomás, no busca representarse concretamente la organización política del pueblo cristiano que deberá resultar de esta jerarquía de poderes. El ha establecido que todo príncipe debe gobernar a su pueblo en lo temporal según las directrices espirituales dadas por el Papa, pero no se refirió a una sociedad temporal cristiana, ni siquiera a una sociedad de príncipes cristianos, y de hecho hasta donde lo recuerdo, jamás nombró al Emperador del Sacro Imperio en ninguno de sus escritos. En Bacon, en cambio, el pueblo cristiano está siempre presente y su jefe es el Papa que gobierna por la sabiduría. Por el sentimiento que tuvo de la realidad concreta del pueblo cristiano, sólo es comparable con Dante, Roger Bacon, como la veremos en seguida.

En fecha incierta, pero sin duda a principios en todo caso del siglo XIV, Dante aborda en su obra latina *Monarchia*, el problema de una sociedad universal desde una perspectiva, un tanto diferente a la del franciscano Bacon. Víctima doliente de la división, él aspiraba a la paz y a la unidad. La *Monarchia* de Dante tiene una significación única en la historia del pensamiento político: es la formulación doctrinal más rigurosa de la teoría de la monarquía universal. De manera que si no se puede comparar en belleza literaria con la Divina Comedia, puede, como dice E. Gilson "por la amplitud y la originalidad de sus puntos de vista, hacer honor al nombre de Dante", y esto es mucho decir.

¿Qué es la monarquía temporal? Es el Imperio, el dominio en un solo jefe sobre todos los que viven en el tiempo y sobre todas las cosas que están medidas por él. Tres problemas deben resolverse para defender y asentar esta te-

sis: si la monarquía así entendida es necesaria al mundo; si el pueblo romano tiene el derecho de arrogarse esta monarquía y si la autoridad del monarca depende inmediatamente de Dios o del Vicario de Cristo en la tierra. Y a partir del capítulo II del citado libro, se dedicará Dante, con estricto rigor dialéctico, concatinando silogismo sobre silogismo, a montar su tesis. Sus fuentes y autoridades favoritas serán en el campo filosófico y teológico, Aristóteles, Cicerón, San Agustín, Boecio, San Alberto Magno, Pedro Lombardo y Santo Tomás de Aquino. En el campo histórico y literario acude con gusto a Tito Livio, Virgilio, a Lucano y por supuesto de manera particular y constante, a la Sagrada Escritura en toda interpretación moral. Los procedimientos y el mundo de conocimiento dantesco es puramente medieval.

Al respecto del primer problema, si la monarquía universal es necesaria al mundo hay que decir, escribe Dante, que se trata de una cuestión política conducente a la acción y no un problema especulativo. Ahora bien, toda acción se propone un determinado fin con miras al cual se realiza. No puede dudarse que todas las actividades políticas tienen un fin último. Ahora bien, ¿cuál es el fin último de toda la actividad política? Conocer este fin es de suprema importancia pues servirá de principio a todas nuestras demostraciones.

Con admirable penetración filosófica, el poeta recordará la doctrina aristotélica, según la cual toda esencia existe con miras a su operación. Convendrá saber pues, si existe un fin específico del género humano, es decir una operación que ni el individuo y ni la ciudad, ni un reino particular, pueda cumplir sino que sólo puede ser cumplido por la totalidad del género humano. Es decir, para ponerlo en forma de pregunta, ¿cuál es la operación que marca el límite extremo de lo que puede hacer el género humano? Para responder veamos primero cuál es la función más elevada del hombre. No es la de ser, ni la de vivir, ni sentir, puesto que otros seres además del hombre pueden también hacerlo, sino la de conocer por medio del intelecto. Precizando la noción —*Monarchia* I, 3—, la operación que caracteriza al hombre como hombre es adquirir el conocimiento gracias al conocimiento posible; pero ningún individuo por actualizado que esté conoce todo lo que el intelecto posible puede conocer. La única comunidad humana que puede alcanzar la totalidad de lo que el intelecto humano puede conocer es el género humano entero; así pues "la labor propia del género humano considerada en su totalidad es actualizar siempre la potencia del entendimiento posible, en primer lugar para especular y en segundo para obrar en orden a la especulación". Exclamó Gilson comen-

tando el texto, "no cabe ser más griego ni más cristiano ni menos pragmático que lo que es aquí Dante". (*La Metafisica de la Ciudad de Dios*). Solo para que semejante ideal pudiera ser realizado se requerirá una condición: la paz. La paz universal es la condición más alta para nuestra felicidad, y el medio más excelente para tal fin. Estamos pues en derecho de exigir de la sociedad, las condiciones para que la paz reine en el mundo entero. Y tal cosa no se logrará si un monarca único no ruina sobre todos los hombres. La monarquía o el imperio es indispensable para el bien común del mundo. Dios es uno, necesario es que el género humano se unifique y tal cosa sólo puede darse bajo un solo príncipe.

Aquí nos vemos conducidos a una de las nociones más apreciadas por Dante, la de la justicia. El poeta se hace al respecto una idea de justo un tanto platonizante; la justicia es una esencia abstracta que no es susceptible de más ni de menos, ni de torcerse a la derecha ni a izquierda. La justicia es toda la justicia. Pero un hombre o un grupo humano puede ser más o menos justo. Es, pues, necesario que haya una autoridad suprema ubicada más allá de los intereses, los individuos y de los Estados para que sea capaz de arbitrar todos los conflictos.

Hoy esta noción nos es familiar, y tenemos una ONU y una Corte Internacional de La Haya, aunque es muy discutible si los hombres aceptamos la imparcialidad y la justicia de alguna instancia internacional, todavía a la altura de fines de siglo XX. Pero en todo caso no se pensaba en tribunales internacionales en tiempo de Dante; él sueña con un monarca universal que gobierne y arbitre a todos, confiando a los reyes particulares el cuidado de los hombres. La unión que prevé el poeta no es aún una unificación: la sociedad universal estará compuesta por diversos pueblos, sometidos a diversas autoridades con costumbres diferentes.

¿Pero es que tal estado de unidad y paz y de justicia será posible en el futuro? Dante cree que sí, puesto que esta paz y esta justicia ya la ha gozado el mundo por lo menos una vez en el pasado, cuando Roma obedecía a Augusto y el mundo obedecía a Roma. ¿Cómo argumentar y aceptar este punto de vista? Dante no duda en acudir a San Pablo. Fue en esa época cuando el Apóstol de los Gentiles ubica "la plenitud de los tiempos" (Gálatas 4,4) y cuando el Hijo de Dios encarnó para salvar a los hombres— argumento definitivo. Roma gobernó el mundo no por la fuerza de las armas, sino por obra de la providencia. Llegados a este punto es que comienza el libro II de *La Monarquía*, uno no sabe de qué admirarse más, si del estricto rigor dialéc-

tico utilizado por Dante o de su peregrino sentido crítico al examinar la historia. El pueblo romano es el más noble y allí está la Eneida de Virgilio para demostrarlo. La historia de la Roma pagana está llena de milagros que prestigian los favores especiales de Dios y "así, dice textualmente, debía obrar aquel que tiene todo sometido desde la eternidad a la belleza y al orden, el que haciéndose visible debía hacer otros milagros para revelar lo invisible, ha querido, siendo invisible todavía, hacer milagros en favor de lo visible" y esto visible es la Antigua Roma. (*Monarquía* II, 4).

La teoría política dantesca desemboca así en una filosofía de la historia donde ocupa un lugar central la apología del Imperio Romano, concebida por los estoicos, recogida por Cicerón y magníficamente cantada en el siglo de Augusto por Virgilio, Horacio y Tito Livio.

Dato más que interesante es que Dante va a establecer, sin defensa ninguna especial, la "translatio imperii" en virtud de la cual el "Sacrum Imperium" medieval surge siendo por sucesión legítima el "Imperium Romanum". El poeta no siente más que indignación al ver que los cristianos, clérigos algunos y defensores de la fe cristiana, combaten los derechos del emperador. (Notemos de paso, que Dante, nacido güelfo, se nos transforma en La Monarquía en un teólogo gibelino). Así pues la continuidad entre la antigua Roma y la autoridad del Emperador germánico es una verdad de hecho que no requiere mayor justificación: para Dante hay tal continuidad histórica entre el Imperio medieval y el Imperio Romano, que hacia el final del Canto V del Paraíso, nos pone a Justiniano a narrar épica y eufónica la historia de Roma y a contar como es Dios la fuente del antiguo poder romano y que desemboca en la fundación del sacro Imperio Romano mediante Carlo Magno, al punto que hace decir Dante a Justiniano que "cuando el diente longobardo morse / la Santa Chiesa, sotto le sue ali / Carlo Magno vincente la soccorre", "cuando el diente longobardo muere la Santa Iglesia, bajo sus alas, Carlo Magno, venciendo, la socorre". Se refiere aquí al hecho de cuando Carlo Magno socorrió al Papa Adriano I, derrotando a los longobardos.

Ya nos ha demostrado Dante cómo la monarquía universal es necesaria al mundo y cómo el pueblo romano y hoy los príncipes germánicos, sus legítimos sucesores, tienen derecho a arrogarse esa monarquía. Dicho esto sólo queda un candidato que pueda disponer al emperador el dominio del mundo temporal: el Papa. ¿Quién mandará a quién? El "romanus pontifex" o el "romanus princeps". Se abre aquí el libro III y final de la Monarquía. "La naturaleza es el



S. TOMAS DE AQUINO — (1225 ó 1226 - 1274)

arbitrio de Dios quien no puede querer lo que contradice la naturaleza" —asienta el poeta filósofo—. Y lo que es natural en política estaría claro si tres clases de hombres no lo oscurecieran a veces: el Papa, los clérigos rapaces y los decretalistas (III, 5). Pero asienta y trancha aquí el nodo gordiano de la potestad papal: "al sucesor de Pedro le debemos lo que a Pedro, pero no le debemos todo lo que le debemos a Cristo". Cristo puede arrogarse, por ser Dios, el poder universal, pero este poder universal en ningún lugar de las Escrituras dice que se le confiera a Pedro y por lo tanto nosotros que obedecemos al sucesor de Pedro, no le debemos a él más que lo que al Príncipe de los Apóstoles. Posición teológica interesantísima sin duda. Y opina que sólo un velo mal entendido por el Poder de las Llaves es lo que pierde aquí a los papas: los Vicarios de Cristo no pueden reclamar más del poder que Cristo dió a Pedro.

Dame pasa revista a una serie de argumentos bíblicos con los que por entonces se trataba de justificar el cesaropapismo y los encuentra a todos especiosos. En su opinión, el Papa y el Emperador presiden campos perfectamente diferentes y dependen sólo de Dios. El hombre está llamado a dos beatitudes: la terrestre y la celeste. La primera se alcanza bajo la dirección de la filosofía, en manos del emperador y la segunda bajo la dirección de la revelación en manos del Papa. Así pues, requiere el hombre una doble autoridad para conducirlo al doble fin: la del Soberano Pontífice que enseña gracias a la revelación, y la del Emperador que a la luz de la filosofía, conducirá al género humano a la felicidad temporal. Dios es quien elige al Emperador y lo confirma en su autoeidad ya que nadie está por encima de él: los propios príncipes electores no son tales, ellos sólo designan al elegido por la providencia. No podrá sostenerse, cierto, que el Emperador romano no esté sometido absolutamente en nada al Papa, ya que la felicidad mortal de esta vida está ordenada de cierta manera a la felicidad de la vida inmortal. Por esto cierra Dante *La Monarquía* con estas palabras:

"El César debe guardar por tanto a Pedro, la misma reverencia que el hijo primogénito debe guardar a su padre, para que iluminado con la ley de la gracia paterna, irradie con mayor esplendor sobre el orbe terrestre que le ha sido encomendado por Aquel, que es el único gobernador de todas las cosas espirituales y temporales".

Hace ya un cierto tiempo, demasiado quizás, estimados señores, los invité a recogerme en torno a las personas y a las ideas políticas de dos grandes del pasado. Los anun-

ció como hemidos de mensajes de actualidad, a pesar de los siglos que nos separan de ellos. Si nada importante nos han dicho, la culpa es toda mía y no de ellos. Si por el contrario, algo nos interesó y nos movió a incorporarlo a nuestro espíritu, sólo es el mérito.

Santo Tomás y Dante son de ese tipo de autores selectos que llaman a las puertas de nuestra intimidad y cuyo pensamiento y compañía constituyen como un viático y como un norte en nuestro peregrinar por este mundo. Maestros de vida, podemos con confianza encomendarnos a su palabra para la construcción de nuestro pensar y de nuestro actuar, seguros de encontrar en ambos guías insuperables al modo de otro Virgilio o de otra Beatriz. Nunca es tarde para iniciar el diálogo con ambos, sin importar que por nuestra edad ya estemos más acá o más allá del "mezzo del cammin di nostra vita".

EL PENSAMIENTO POLITICO DE NICOLAS MAQUIAVELO

Manuel Formosa

Buenas noches; quiero comenzar agradeciendo a la doctora Bernardini y a la Asociación Dante Alighieri por haberme permitido venir esta noche aquí a conversar con ustedes sobre el pensamiento político de Maquiavelo.

La doctora Bernardini decía que era muy lógico comenzar un ciclo sobre el pensamiento político italiano con una charla sobre el pensamiento de Maquiavelo.

Considero lógico comenzar hablando de Maquiavelo porque si uno examina el conjunto de pensadores políticos italianos, que es un conjunto enorme por esa continuidad de la cultura italiana, pues uno podría comenzar por Cicerón, o uno podría comenzar por Tito Livio al cual Maquiavelo comenta y uno podría terminar con Gramsci, en fin que es un conjunto inmenso de pensadores políticos que hay dentro de la cultura italiana, pero sin la menor duda creo yo que el más célebre de los pensadores políticos italianos es Maquiavelo.

Su resonancia universal difícilmente es comparable con la de otro pensador italiano. Hay un estudioso de la historia de las ideas políticas, Jean Jacques Chevallier, que se pregunta: ¿Por qué algunos textos políticos se hacen grandes, se convierten en célebres?, y, en realidad, no hay una respuesta definitiva para esta pregunta; hay un cierto capricho de la historia, hay textos de la época de Maquiavelo que podrían ser comparables a los de él, hay textos de la época de Rousseau que podrían tener tanta celebridad como el Contrato Social, hay textos del siglo XIX tan valiosos, que podrían tener una celebridad semejante a la del Manifiesto Comunista, pero la historia de vez en cuando recoge algunos textos y éstos resuenan a través de los siglos, y uno de esos ha sido *El Príncipe* de Maquiavelo. La mayoría de los textos que adquieren gran vigencia, suelen ser cortos. De manera que el ser preciso, parco y no muy extenso, parece que en el pensamiento político es una virtud, así pues, yo trataré, esta noche, de no ser largo, extenso, ni aburrido.

De la obra de Maquiavelo la más célebre es *El Príncipe*, que es un librito pequeño, que, como todos ustedes saben, ha sido traducido a una enorme cantidad de idiomas del cual hay incontables versiones castellanas, muchas de ellas realmente defectuosas, pero si Maquiavelo de alguna manera pudiera estar presente aquí, y si nosotros pudiéramos conocer la opinión suya de lo que ha ocurrido con sus obras, se quedaría enormemente sorprendido de que su obra más célebre sea *El Príncipe*, porque en realidad la escribió a toda prisa, en dos o tres meses, a finales del año de 1513 y él se dolería muchísimo de que nosotros no apreciáramos más que *El Príncipe*, a los *Comentarios a la Primera Década de Tito Livio*, que es una obra suya, más amplia, más extensa, donde trata los temas con mucho más detenimiento. De manera que si hay un cierto capricho de la historia, pues recoge algunas obras y las eleva con el goce de la fortuna, y otras que tienen méritos, prácticamente sólo los especialistas las leen o las reconocen.

Maquiavelo, como ustedes saben, escribió no sólo *El Príncipe*, sino que escribió numerosas obras en muchos campos: en el teatro, en la poesía; en cuanto a obras de carácter político tenemos los *Discursos* sobre la *Primera Década de Tito Livio*, que los comienza en 1513, un poco antes de ponerse a escribir *El Príncipe*; tenemos la *Historia de Florencia*, que es una obra muy importante y que reúne características muy especiales porque fue escrita por encargo de la familia Médici, y sin embargo Maquiavelo no era su amigo político y Maquiavelo se las compone para decir las cosas como fueron, sin caer en la adulación de la familia y sin ganarse necesariamente su enemistad, salvando en rigor científico a la hora de escribir la *Historia de Florencia*. También Maquiavelo escribió *El Arte de la Guerra* que es una obra muy importante, con conocimientos para su época sobre el arte de la guerra excelentes, sin embargo la historia se ha ocupado de darle realce a *El Príncipe*, tanto es así que en castellano yo sólo conozco una edición de los *Discursos* y del *Arte de la Guerra*, y hasta donde he podido, no he encontrado la *Historia de Florencia*. En cambio, ediciones de *El Príncipe* hay multitud.

Entonces uno se pregunta ¿por qué tan célebre *El Príncipe*? Bueno, lo primero, porque es breve, porque es corto; lo segundo porque está extraordinariamente bien escrito; no hay duda de que Maquiavelo fue uno de los grandes escritores de finales del siglo XV y de principios del XVI, y después porque en *El Príncipe* está lo esencial del pensamiento político de Maquiavelo. No es cierto, como algunos estudiosos han dicho, que hay alguna contradicción o diferencia entre los *Discursos* sobre la *Primera Década*

de Tito Livio y *El Príncipe*. No, en realidad en el mismo punto de vista, la misma concepción de la historia, de los hombres, las mismas concepciones sobre moral y política; solamente que en los *Discursos* Maquiavelo trata los temas con más amplitud y no oculta su predilección, su gusto por la Roma republicana, que él imagina una época donde la virtud política presidía las relaciones de los ciudadanos, en cambio *El Príncipe* está escrito para una época en la cual no había ninguna posibilidad de fundamentar las relaciones políticas en la virtud, en la virtud entendida en el sentido tradicional y *El Príncipe* tiene un objetivo muy preciso, que es dar las reglas del juego para la forma política viable en ese momento, que era la monarquía absoluta; en realidad, aparte de esa omisión de un entusiasmo por un gobierno republicano, no me atrevo a decir democrático porque Maquiavelo no puede ser democrático en el sentido moderno, pero sí tiene una inclinación muy fuerte hacia el pueblo, este entusiasmo por la Roma Republicana, y su inclinación por el pueblo, no están tan claramente expuestos en *El Príncipe*, aunque hay dos capítulos donde sí se muestra el amor de Maquiavelo por la libertad. Ahora bien, esa sabiduría política que encontramos nosotros en *El Príncipe* ¿de dónde procede? ¿En qué fundamentaba Maquiavelo la sabiduría política? El nos responde inmediatamente, no más al inicio de *El Príncipe*, en la dedicatoria que escribió a Lorenzo de Médici, que es nieto del que fue Lorenzo El Magnífico; nos dice textualmente: "Queriendo yo ofrecer a Vuestra Magnificencia algún testimonio de mi devoción no he encontrado entre cuanto peso cosa de mayor valor ni más preciosa que el conocimiento que he adquirido con larga experiencia de los asuntos públicos de estos tiempos y una no interrumpida lectura de los antiguos".

O sea que el conocimiento de Maquiavelo está fundamentado sobre el estudio de la Historia y sobre la práctica política. Para mí esta afirmación, que la encontramos a lo largo de *El Príncipe* repetida, y también en los *Discursos*, de que el gobernante debe estudiar la historia y también debe unir la práctica; revela uno de los grandes éxitos de Maquiavelo o nos permite descubrir la clave de uno de los grandes éxitos de Maquiavelo; no hay en toda la historia de las ideas políticas un pensador que tuviera un apoyo más firme para su sabiduría política que Maquiavelo, porque él unió el valor de la práctica con el valor de la teoría.

Para mí en la historia de las ideas políticas, uno de los puntos opuestos de Maquiavelo puede ser Juan Jacobo Rousseau. Rousseau tiene unas ideas extraordinariamente valiosas sobre la democracia y la legitimidad del gobierno,

pero Juan Jacobo nunca gobernó de manera que es un pensador político que reflexiona sobre la política sin haber ejercido el poder político. Ahí hay una carencia muy importante de la práctica. En cambio Nicolás Maquiavelo tuvo catorce largos años de práctica política. Es bien sabido que Maquiavelo fue secretario de la Segunda Cancillería del gobierno de Florencia de 1498 a 1512.

Esto que se dice así tan rápidamente, ser Secretario de la Segunda Cancillería del gobierno de Florencia, encierra una riqueza extraordinaria, porque no voy yo a explicar aquí en la "Dante Alighieri" qué fue Florencia; pero recuerden ustedes que Florencia en el siglo XV y principios del siglo XVI fue una ciudad espléndida, si sabe decir la más espléndida ciudad de Europa, una ciudad que tuvo la fortuna de tener la familia Médici, que logró con Cosme el Viejo y con Lorenzo de Médici, darle un esplendor enorme a la ciudad, que protegió a los artistas más extraordinarios que por ahí andaban como Rafael, Leonardo, Miguel Ángel, etc. y que además Florencia, por circunstancias muy favorables del momento, al igual que otras ciudades italianas, se convirtió en la ruta de paso entre el Mar Mediterráneo y el Centro de Europa, así como el Norte de Europa. Hay todo un rico comercio y un intercambio que hace que las ciudades italianas en este momento sean extraordinariamente ricas y que se financie ese esplendor de la cultura, de la ciencia y de las artes; entonces Maquiavelo vivía en una pequeña ciudad, que era el centro de Europa en ese momento. Muchas afirman que Florencia era la capital financiera de Europa de entonces, y se suele decir que Cosme el Viejo, que acumuló una fortuna enorme prestándole dinero a los Papas, a los reyes, a los emperadores, tenía como su única nostalgia, el que nunca tuvo a Dios entre sus deudores; lo único que le faltó fue prestarle al Todopoderoso. Maquiavelo ejerce una práctica política de catorce años como Secretario de la Segunda Cancillería. Su puesto no era el de un Ministro de Relaciones Exteriores de nuestros días, tampoco era un puesto secundario; era un puesto de una relativa importancia, pero pongan ustedes en mano de un pensador político como era Maquiavelo, este puesto ahí en Florencia y Maquiavelo lo va a desarrollar extraordinariamente.

Visitó varias veces a los reyes de Francia, se entrevistó con el emperador Maximiliano, tendrá conversaciones en Italia con César Borgia, conversará con Alejandro Sexto, con Julio Segundo, en fin Maquiavelo va a estar en contacto con reyes, emperadores, papas, cardenales, obispos, príncipes y con todo el tele mundo de la política europea del momento y de eso él va a extraer un riquísimo

material, esa fue su práctica política. Maquiavelo pasa catorce años en este puesto, cambia el gobierno de la república de Florencia, vienen al poder los Médici y Maquiavelo, que había sido funcionario muy honesto y muy honrado, porque con catorce años de estar ahí en el poder se pudo haber enriquecido muchísimo; en cambio, nunca robó, no había hecho una fortuna, tenía una pequeña finca en San Casciano y se tiene que ir a su finca a meditar y a hacer un trabajo, ahí cazando pajarillos, recogiendo leña, yendo a la cisterna a discutir con el rancinero, etc. y en las noches se sienta a meditar, a repasar la historia y es cuando nos escribe sus grandes obras, de manera que es una fortuna para nosotros, no para él, que lo dejarán cesante después de esos catorce años. Maquiavelo tiene otro pilar, otra base para su sabiduría política que es la teoría. La teoría de Maquiavelo la encontramos en lo que él llama la historia, él considera que el príncipe debe estudiar la historia, que la historia juega un papel extraordinariamente importante, porque conociendo el pasado podremos deducir el futuro. Maquiavelo obviamente no conoció a Engels ni a Marx y hoy nosotros tenemos de la historia una concepción que yo considero más rica y diferente a la de Maquiavelo, porque hoy nosotros sabemos que no nos podemos bañar dos veces en el mismo río, que la vida transcurre, que las cosas cambian y que la historia es un flujo constante.

Maquiavelo tenía una concepción de la historia mucho más estática, una concepción cíclica y creía que las cosas se repetían. Algo de cierto hay en las palabras de Maquiavelo, algo muy profundo hay en su psicología política, porque todavía hoy lo seguimos leyendo y los políticos, aunque no lo confiesen, lo leen a escondidas para saber qué decía Maquiavelo sobre la eficacia política. Maquiavelo cree que la historia es la gran maestra, y si queremos saber el futuro, debemos estudiar el presente y el pasado y nos lo dice en una enorme cantidad de textos, por ejemplo, en los *Discursos*: "El que estudia las cosas de ahora y las antiguas conoce fácilmente que en todas las ciudades y en todos los pueblos han existido y existen los mismos deseos y las mismas pasiones, de suerte que, examinando con atención los sucesos de la antigüedad, cualquier gobierno republicano puede aplicar los mismos remedios que usaron los antiguos y, de no estar en uso, imaginarlos nuevos, por la semejanza de los acontecimientos; pero, si estos estudios se desprecian, sus consecuencias no se pueden sacar y si las sacan las desconocen los gobernantes, por lo cual en todos los tiempos ocurren los mismos disturbios". También en otro texto nos dice: "Si volviesen los mismos hombres como tornan los mismos sucesos, no

pasieran tanta, cien años sin que nos volviéramos a encontrar juntos haciendo las mismas cosas que ahora".

Finalmente otro lesto dice: "Suelen afirmar los hombres prudentes y no por capricho sin motivo que quien desea saber lo que ha de venir considere lo pasado, ya que todas las cosas de este mundo en todos los tiempos se asemejan a las que han ocurrido antes. Ocurre así porque siendo ésta obra de hombres que tienen y han tenido siempre las mismas pasiones, necesariamente han de producir los mismos efectos". Aquí nos encontramos con otro concepto fundamental de Maquiavelo y es que el cree que los hombres están gobernados por las mismas pasiones, que los hombres han tenido siempre los mismos defectos y además, Maquiavelo tiene un concepto del hombre realmente muy malo. Maquiavelo cree que los hombres son volubles, inconsistentes, traidores y de aquí van a nacer una serie de consecuencias importantísimas, entonces la maldad constante de los hombres en la historia es lo que nos permite utilizar la historia como una maestra. Dice así Maquiavelo: "Según demuestran cuantos escritores se han ocupado de legislación y prueba la historia con multitud de ejemplos, quien funda un Estado y le da leyes debe suponer a todos los hombres malos y dispuestos a emplear su malignidad natural, siempre que la ocasión se lo permita. Si dicha propensión está oculta algún tiempo es por razón desconocida y por falta de oportunidad para mostrarse, pero el tiempo, maestro de todas las verdades, la pone pronto de manifiesto". En una obra inconclusa que se llama *El Asno de Oro* nos escribe estos versos: "Un cerdo a otro nunca perdica, ni el ciervo al ciervo, sólo el hombre al hombre mata, despoja y crucifica".

Entonces Maquiavelo tiene del hombre una noción muy triste de que el hombre es malo. No diría yo que por naturaleza, porque Maquiavelo imagina que en la Roma republicana los hombres fueron virtuosos y que la política podría tener otro fundamento, pero digamos que para el momento en que él vive, parte de que el gobernante tiene que tener clarísima que los hombres son malos; ahora bien, esta maldad de los hombres hace que el príncipe que quiera ser efectivo en el ejercicio del poder, debe suponer malos a todos los hombres. Si el gobernante debe ser eficaz y no puede darse al lujo del fracaso, ¿cómo lograr la eficacia política en medio de los hombres que son malos? Dice, por ejemplo, en el capítulo XVII: "Discútase con este motivo si es mejor ser amado que temido o temido que amado y se responde que convendría ser ambas cosas, pero siendo difícil que estén juntas mucho más seguro es ser temido que amado, en el caso de que falte uno de los dos afectos, por

que de los hombres puede decirse generalmente de que son ingratos, volubles, dados al fingimiento, aficionados a esquivar los peligros y codiciosos de ganancias; mientras les favoreces son completamente tuyos, te ofrecen su sangre, sus haciendas, su vida y hasta sus hijos, pero si la necesidad se acerca, se vuelven contra ti". ¿Cómo puede un príncipe gobernar una comunidad partiendo de que los hombres son malos? y Maquiavelo responde diciendo: Que el dilema es realizar una política eficaz, a cualquier precio, o bien sujetarse a las normas morales corrientes y realizar una política ineficaz, o sea plantea el dilema entre la moral y la política. Una política eficaz requiere que el príncipe se desprenda de las ataduras morales corrientes o bien estará condenado al fracaso. Así lo dice en una frase muy bonita en *El Príncipe*: "El Príncipe debe saber gobernar, tiene que saber entrar con pie firme en el mal cuando sea necesario".

No quiere decir que el príncipe siempre tendrá que ser malo, pero cuando sea necesario y haya que entrar con pie firme en el mal, debe hacerlo. Claro está que esta idea la repite en una multitud de textos, sobre todo en los capítulos 15, 16, 17, 18 y 19. Los capítulos del 15 al 19 de *El Príncipe* están dedicados a proporcionar al gobernante una serie de consejos para desprenderse de los escrúpulos morales corrientes y tener éxito. Así le dirá que no debe guardar la palabra que ha dado cuando ya no le convenga, que no debe tener ninguna preocupación de mentir, si esto le asegura el éxito, que es bueno aparentar tener todas las virtudes corrientes, pero no practicarlas, porque a veces produce mucho más provecho practicar algunos vicios que practicar las virtudes. Así Maquiavelo construye toda una conducta del príncipe que violenta la tradición política italiana y occidental, de San Agustín, Santo Tomás, Cicerón, Platón y Aristóteles, que ligaban la conducta del príncipe con un código moral muy preciso; Maquiavelo violenta toda esa tradición. En realidad Maquiavelo no está escribiendo en su época nada extraordinario, tanto es así que *El Príncipe* cuando se publica no tiene el éxito que va a tener siglos después, porque lo que Maquiavelo estaba escribiendo era la práctica política corriente de los Príncipes italianos en el siglo XVI, pero Maquiavelo tiene el inmenso mérito de que es el primer pensador político que plantea con toda claridad el dilema entre política y moral. Tres respuestas se dan frente al escándalo que *El Príncipe* de Maquiavelo ha levantado durante siglos. La primera respuesta dice que Maquiavelo es inmoral porque si el príncipe miente, usa la crueldad, o roba, etc, sencillamente Maquiavelo es uno de los escritores más inmorales en la historia del pensamiento político. Curiosamente muchos hombres se



NICOLAS MAQUIAVELO — (1467 - 1527)

dedicaron a escribir anti-maquiavelos, que no han tenido mayor trascendencia; algunos hombres que escribieron anti-maquiavelos fueron de un genio tan extraordinario y de una capacidad literaria y una agudeza tan estupendas como las de Quevedo.

Puede ser que aquí algunos de los presentes conozcan la obra o la haya leído, pero yo todavía no he encontrado nada que haya leído el anti-Maquiavelo de Quevedo, sin embargo sí conozco mucha gente que conoce muy bien la obra de Quevedo. De manera que el género literario de los anti-Maquiavelos es tristísimo, pues ninguna obra ha perdurado. También hubo un emperador de Prusia que mientras fue jovencito escribió un anti-Maquiavelo, pero cuando llegó al poder se dedicó a practicar todo lo que Maquiavelo había escrito. De manera que yo creo que liquidar a Maquiavelo diciendo que es inmoral, ni como género literario ni como actitud científica nos lleva muy lejos. De modo que podríamos examinar otra posición.

La otra respuesta es que Maquiavelo no es inmoral, sino que es amoral. Que Maquiavelo es como uno de esos científicos que prepara un veneno muy poderoso y que descubre las calidades terriblemente tóxicas de ese veneno y sencillamente ahí lo pone, pero si otras personas hacen uso de él, eso no es responsabilidad del científico. Hay un hombre sumamente importante en la historia de las ideas políticas, Ernst Cassirer, que tiene un excelente texto *El Mito del Estado* en el cual sostiene que Maquiavelo es sencillamente amoral. A mí realmente tampoco me satisface esta posición. No hay duda de que Maquiavelo toma una distancia con el ejercicio del poder, que hay una frialdad extraordinaria cuando da sus consejos. Para mí esta distancia y frialdad la encontramos extraordinariamente visible en el capítulo V de *El Príncipe*, cuando Maquiavelo habla de cómo dominar una ciudad que estaba acostumbrada a vivir libremente y bajo sus propias leyes. Maquiavelo dice que se puede ir a habitar esa ciudad, que se le puede poner un gobernador que sólo cobre impuestos, respetando sus leyes, pero en realidad ninguna de estas cosas garantiza que una ciudad acostumbrada a vivir libremente y bajo sus propias leyes pueda subsistir y concluye Maquiavelo: "Quien quiere conquistar una ciudad acostumbrada a la libertad tiene que destruirla". Los hombres que han conocido la libertad y el valor de sus propias leyes nunca se conformarán con otro tipo de gobierno, de manera que el príncipe que quiera aumentar su reino con una ciudad de estas, lo que tiene que hacer es destruirla. Este texto para mí es muy valioso porque en el fondo lo que Maquiavelo está haciendo es un elogio extraordinario de la libertad y

de los pueblos acostumbrados a vivir libremente porque un pueblo que ha vivido bajo la libertad y se ha acostumbrado a ella, nunca se conformará con la pérdida de su libertad. Pero también revela esa distancia, esa frialdad de Maquiavelo, que sin duda alguna era partidario de la libertad y sin embargo le dice al príncipe cómo puede hacer para conquistar una ciudad acostumbrada a vivir libremente, destrúyala! A mí no me satisface tampoco el que Maquiavelo pueda ser tomado como amoral y creo que hay una tercera posición para enjuiciar a Maquiavelo.

Me parece que Maquiavelo es un pensador extraordinariamente agudo para percibir la realidad política de su tiempo. Se dio cuenta como nadie de que Italia no era viable en las circunstancias en que vivía a finales del siglo XV y principios del XVI. Italia tenía toda la fragmentación política medieval, tenía multitud de principados, señeríos. Estaba el Papa con los estados pontificios en el centro, Venecia, Milán, Nápoles, Florencia, Pisa, etc. Aquello era una fragmentación política terrible, en tanto que, España, Francia e Inglaterra, habían resuelto el problema político fundamental de la época, que es la formación del Estado Nacional. Los Reyes Católicos se habían casado no por amor, sino porque Castilla y Aragón tenían que unirse. Así España creció y expulsó a los árabes. Les quitó la tierra a los judíos y España se convirtió en la primera potencia del siglo XVI por la unidad de los Reyes Católicos y por la existencia de la monarquía absoluta, que es la primera cara del Estado moderno. En Inglaterra va a suceder el mismo fenómeno, pero con características distintas, porque hay una tradición constitucional muy especial, pero habrá una reina Isabel en la segunda mitad del siglo XVI que va a lograr una unión extraordinaria de Inglaterra, vaciando de contenido al parlamento y a las leyes constitucionales, haciendo una monarquía absoluta muy sui generis, muy a la inglesa. En Francia se va a constituir la unidad del Estado luchando contra los privilegios de las ciudades, luchando contra los señores feudales, hasta lograr constituir la unidad de Francia. Entonces Maquiavelo se da cuenta de que España y Francia son dos grandes potencias, y que Italia es una rica presa, llena de ciudades llenas de oro, de obras de arte, con unos hombres finísimos, educados pero que no tienen la menor intención de salir a pelear. Que lo más que hacen es gastarse unas monedas de oro contratando mercenarios para que los defiendan. Entonces Maquiavelo comprende que Italia no es políticamente viable en esas condiciones y ve con una extraordinaria claridad que lo que está ocurriendo en su tiempo es el nacimiento de un nuevo sujeto político. De ahí viene también la gran

vigencia de Maquiavelo al hablar de la formación del Estado. Incluso en su texto en italiano usa la palabra "stato", Maquiavelo habla del Estado y ve que lo que Italia tiene que hacer es formar la unidad para que Italia sea otro Estado, tan fuerte como España, tan fuerte como Francia, tan fuerte como Inglaterra y no la despojen, no la invadan, no se meta en ella todo el que le de la gana.

Entonces Maquiavelo es, aunque no tenga el concepto escrito con estas palabras, el teórico de la razón de Estado. Lo que Maquiavelo está viendo es que está naciendo un nuevo sujeto político, que es el Estado moderno. Hoy nosotros estamos de acuerdo en que hay una moral pública y una moral individual. Que los actos que yo puedo ejecutar como ciudadano particular son unos pero que los actos que puede el Estado ejecutar son otros.

Yo no me puedo apropiarse de una propiedad muy linda por más que me guste, porque si lo hago sería un robo; yo no puedo encontrarme con un enemigo y matarlo, porque me juzgarían por asesinato, yo no puedo mentir públicamente, porque me lo van a echar en cara, porque me van a decir que soy un profesor falaz, que no le digo la verdad a mis estudiantes, pero la persona pública del Estado al encontrar una propiedad que le gusta y que es necesaria para el bienestar público, la toma porque hay una ley de apropiación que le permite hacerlo y despojar a los ciudadanos de esa propiedad y nadie se asombra por eso; el Estado tiene toda la autorización para eliminar los enemigos que lo puedan poner en peligro, y un ministro de Hacienda que va a hacer una devaluación del colón la semana entrante y le pregunta la prensa si es cierto que la moneda va a caer, y el ministro dice que no aunque sepa que el colón la semana entrante va a perder diez puntos, porque la catástrofe nacional que causaría un ministro de Hacienda diciendo la verdad es mucho mayor que el precio que tiene que pagar por mentir. Se podrían poner muchos ejemplos, y hay cosas mucho más delicadas, que nos demuestran que hay una moral pública, hay una moral del Estado y una moral de los ciudadanos particulares. Pues bien, en Maquiavelo nosotros encontramos el germen de este doble patrón moral para analizar la acción política. Lo que impide es que Maquiavelo nos habla del Príncipe, que ya es la persona moral del Estado, la persona jurídica del Estado, pero también el príncipe es César Borgia. En Maquiavelo la persona carnal, física del gobernante y la persona jurídica moral del Estado se encuentran mezcladas porque no ha habido esa separación de lo público y privado que se siguió en el desarrollo de la formación del Estado moderno. Maquiavelo dice que hace muy bien Borgia

en un adulterio de la crueldad, al partir en dos a su subalterno Ramiro D'orso y arrojó a un pozo en la plaza principal de la ciudad, para que así los ciudadanos vean que él lo eliminó y que él va a gobernar en paz. Maquiavelo le da una serie de consejos a César o alaba la conducta cruel, despiadada de César Borgia que conseguía la eficacia política. O sea que nosotros encontramos en la moral del Príncipe los gérmenes de la moral pública, nos encontramos los principios de la razón de Estado. ¿Qué es la razón de Estado? Es reconocer que el Estado es un ser de una naturaleza propia, que tiene su legalidad particular y que por subsistir, y para desarrollarse, y para fortalecerse, no puede estar sujeto a la moral de los ciudadanos. De ahí viene una concepción de la política sujeta a normas morales diferentes. La forma como lo escribe Maquiavelo es un escándalo, pero por algo todos los políticos lo leen, y por algo se le sigue tanto, aunque se le insulta en público. Nosotros tenemos que reconocer que Maquiavelo, en repetidas oportunidades, nos dice que el príncipe debe tener en cuenta el bienestar del pueblo; Maquiavelo cree que el que los ciudadanos estén contentos, satisfechos, se sientan seguros y bien gobernados, es la mayor defensa de la política del príncipe. Pero no debemos tomar al pueblo como un mero activo, no debemos creer que Maquiavelo es un demócrata; sino que en el juego del poder nada puede ser más perjudicial para un príncipe que el odio de su pueblo. En cambio no hay nada más poderoso, que le de más ayuda y mayor sostén que tener al pueblo a su favor. De manera que entonces Maquiavelo dice que el príncipe debe estudiar, conocer, ser firme en sus decisiones, lograr el beneficio del pueblo, pero como un elemento más en la fortaleza de su poder.

De manera que yo creo que Maquiavelo no es ni moral ni immoral, sino que utiliza un doble patrón moral: el de la moral pública, el de la moral para el Príncipe, el de la moral del Estado para juzgar ciertas acciones, y utiliza para los ciudadanos comunes y particulares otras normas, que jamás se podrían aplicar a las del Estado.

El *Príncipe* termina con un capítulo que está escrito en un lenguaje totalmente distinto a los 25 anteriores. En los primeros 25 capítulos Maquiavelo nos ha hablado de los tipos de principados que hay, de cómo se llega al poder, de cómo se mantiene el poder; nos ha dedicado tres capítulos excedentes al arte de la guerra, nos ha dicho que el príncipe debe practicar el arte de la guerra, que debe ser su constante preocupación el ejercicio de las armas. También nos ha dado todos estos consejos de moral y política en los capítulos XV al XIX y también ha escrito un capí-

tulo extraordinariamente seductor, que es el capítulo XXV sobre la fortuna. Maquiavelo es el creador de la ciencia política, Maquiavelo es el hombre que nos dice que la política es autónoma en sí misma; con un gran realismo nos dice que se puede hacer ciencia de la política, pero tiene la inmensa prudencia de decirnos que se puede ser eficaz en el ejercicio del poder por lo menos en un 50% porque la otra mitad la gobierna la fortuna. O sea que uno tiene que empeñarse en hacer bien las cosas, uno debe estudiar la política, pero por lo menos la mitad de lo que ocurre reconocerle límites a la ciencia política es una de las cosas que se debe a causas que están más allá del saber político. El dilema fundamental para hacer ciencia política, porque el científico social que se crea capaz de reconocer toda la realidad política por medio de la ciencia está perdido, Maquiavelo a inicios del siglo XVI cuando el conocimiento racional y científico comenzaba a desarrollarse en muchos campos, no cae en la magia, no cae en la superstición como van a caer después de él Jean Bodin y el mismo Hobbes, Maquiavelo no cree en brujas, no lee el vientre de las aves sacrificadas, pero Maquiavelo reconoce que la sabiduría política aún del príncipe mejor preparado encuentra un límite en la fortuna.

Nos dice qué es la fortuna y nos lo dice de varias maneras. La fortuna son los designios ocultos de Dios, o la fortuna es una mujer caprichosa que se comporta mejor con aquellos que son audaces y que la castigan, y prefiere sobre todo a los jóvenes y no a los viejos.

También Maquiavelo nos dice que la fortuna es un límite a la acción política científica y yo encuentro esto de una prudencia y de una sabiduría extraordinaria sobre todo escrito en 1513.

Maquiavelo termina *El Príncipe* con un capítulo que todos los italianos conocen sobre todo después de la segunda mitad del siglo XIX. Maquiavelo termina *El Príncipe* con un canto patriótico, con algo que ha sido calificado como *La Marsellesa* del siglo XVI, en un lenguaje caluroso, en un lenguaje lleno de emotividad, en un lenguaje que habla del manual que cayó del cielo, de las aguas que se dividen, del agua brotando de una roca. ¿Quién le va a creer esas cosas a Maquiavelo después de todo lo que nos ha dicho? Pero sin embargo utiliza todos los mecanismos psicológicos afectivos. ¿Para qué? Para darnos un canto de amor a su patria, un canto de amor a Italia porque, aunque Italia estaba desunida y fragmentada era ya una realidad a comienzos del siglo XVI, Maquiavelo le dice a Lorenzo de Médici, a quien dedica la obra

y que además es sobrino o primo de León X (Juan de Médici) que es Papa en ese momento, que es la gran oportunidad de su familia de lograr la unión de Italia, que nunca ha habido un momento más favorable, que prácticamente ya todo está hecho pero que Dios no ha querido hacerlo todo para dejarle una partecita a él, para que tenga también una parte de la gloria y que entonces una a Italia y espulse a esos bárbaros, porque a todo el mundo ya le huele mal esta hediondez y termina con unos versos del Dante donde dice: "Que el valor no ha muerto en el corazón de los italianos y que el valor vencerá en esa lucha para unir a Italia" y termina Maquiavelo con un deseo que se realizará en la segunda mitad del siglo XIX porque Italia tuvo que esperar todo el transcurso del siglo XVI, del siglo XVII, del siglo XVIII y no fue sino en la segunda mitad del siglo XIX que la unidad de Italia se vino a dar. Esa es una de las razones, no la única, por la que los italianos tienen tanta simpatía por el pensamiento político de Maquiavelo; pero no son sólo los italianos, sino que somos muchos en muchas partes del mundo que nos admiramos por la suillez, la penetración de Nicolás Maquiavelo.

Tendré la mayor complacencia en responder las preguntas que pueda responder.

Les agradezco mucho su atención.

GIUSEPPE MAZZINI: POLITICA Y EDUCACION

José Alberto Soto Badilla

Giuseppe Mazzini nació en Via Lomellini, N° 11, Génova, el día 22 de junio de 1805. Su padre Giacomo era médico y profesor de anatomía; su madre María Drago era mujer de fuertes virtudes familiares y civiles, las cuales le transmitió a su hijo.

Italia estaba bajo el predominio napoleónico. Pero cuando el joven Mazzini empezaba a tener compensación de los hechos, la situación había cambiado, pues, los tratados de Viena de 1815 habían dado lugar a lo que se define como la Restauración. En realidad no todos los Estados habían sido reconstituidos; la palabra república daba temor; por tal motivo, la República de Génova había sido anexada a Piemonte, que dominaba también la Cerdeña; la República de Venecia al Reino Lombardo-Veneto en posesión de Austria, quien poseía los principados obispaes de Trento y Bressanone y ya poseía las de Trieste y la Istria. Los Borbones dominaban las dos Sicilias; el Papa había sido reinstalado en sus Estados. Toscana estaba bajo un gran duque de Austria, Parma, Piacenza, Modena y Reggio eran gobernadas por duques. El Austria de los Ausburgo, había establecido el dominio sobre Italia dividida en varios Estados; menos sujeto estaba Piemonte por su cercanía a Francia. Así pues, a la dominación francesa y napoleónica sucedió la austriaca.

Inspirado en las ideas de libertad y nacionalidad difundidas por la Revolución Francesa, gran parte del pueblo italiano anhelaba cambiar la situación. De aquí surgieron las sociedades secretas; entre las más fuertes estaba la Carbonaria que promovió en 1820 y 1831 las desafortunadas proclamas constitucionales de Nápoles y el Piemonte.

Mazzini, estudiante vivaz y valiente, en 1820, con sus quince años fue arrestado en un tumulto universitario; en 1821 estuvo entre los estudiantes que, armados de bayonetas, habían pedido la Constitución; en respuesta fueron atacados por la caballería en Sottoripa (Génova). Se doctoró en leyes

en 1826. Un año después ingresó a la Carbonería, movimiento que dejó, paulatinamente, a medida que los acontecimientos históricos contribuían a forjar su pensamiento político y ciudadano.

En 1830 fue arrestado en la fortaleza de Savona y puesto en libertad a condición de escoger el exilio. En 1831 fundó en Marsella una asociación política, sin símbolos ni grados, la *Giovine Italia* y la clandestina revista *bonapartista*; con ella se proponía la independencia, la unidad de Italia, la República y la reforma social. Promovió con los exiliados organizaciones semejantes en cada país: la *Giovine Svizzera* (la joven Suiza), la *Giovine Germania* (la joven Alemania), la *Giovine Polonia* (la joven Polonia); en 1834 todas ellas hicieron una confederación: la *Giovine Europa* (la joven Europa). Previsión mazzinista de la "Europa Unida".

Activísimo conspirador, escritor, divulgador y propagandista fue Mazzini por el resto de su vida; en nombre de sus ideales republicanos conspiró y fue perseguido, condenado al exilio, a la cárcel, a muerte; nunca desfalleció, tanto es así que el último año de su vida lo dedicó todo, con ayuda del periódico "Roma del Pueblo" (*Roma del Popolo*), a la propaganda de las ideas republicanas y a la organización del Pacto de hermandad entre las Sociedades obreras (1871), movimiento orientado a la consecución de profundas reformas sociales. Murió en Pisa, huésped de la familia Rosselli, en su casa, en Via della Maddalena, N° 38, el 10 de marzo de 1872. De este sodaz italiano del siglo pasado, quien se comprometió con el momento histórico que le tocó vivir, quiero presentar aquí un breve bosquejo de su pensamiento en cuanto educador y político.

El movimiento romántico italiano se puso como meta la importante tarea de carácter civil, político y educativo de colocar la cultura al servicio de la independencia y libertad de Italia, como asimismo, de formar en los italianos una conciencia nacional. Estamos a principios del siglo XIX. Esta actitud de rescate nacional estaba fundamentada como problema de educación política de los ciudadanos, lo cual era considerado un importante presupuesto para la solución de la unidad italiana sobre el terreno diplomático y militar. Las gentes del Romanticismo vivieron el poco éxito del absolutismo ilustrado y reformista, y el fracaso y la regresión de las primeras proclamas revolucionarias, que fueron tergiversadas, con la consiguiente desilusión, por los llamados "libertadores" franceses y por el despotismo napoleónico. Próximamente, después de 1815, se acentió el convencimiento de que Italia no debe atenderse para nada a los demás y sus esperanzas debe encontrarlas en sus propias fuerzas.

Decisión política y educativa que se pone en marcha, condicionada por la necesidad de que el pueblo debe conquistar la idea del rescate de la patria; del servicio intelectual; de extraer experiencia del memorial del pasado; de reformar las estructuras de la sociedad; de elevar las condiciones económicas del pueblo, de instruirlo y educarlo.

Estos esfuerzos estaban movidos por un ingenuo optimismo, pues la solución italiana del momento no podía estar separada de la influencia política europea que entraba en juego para cualquier solución y, en particular, por la dominación austriaca en el norte de Italia.

Más allá del jacobinismo y del sensismo materialista, fuente de subjetivismo y escepticismo y con presunción de ser la nueva filosofía infalible, muchos intelectuales italianos se hicieron voceros del ideal de "reconstruir", o sea, de renovación y reedificación, inscrita en un concepto de tradición histórica, que admite que el problema político sea visto y comprendido en el amplio recuadro de las exigencias comunes a todos los hombres, sean estas religiosas, morales, económicas, educativas. Así pensaron y escribieron Rosmini, Capponi, Lambroschini, Tommaseo, Gioberti, etc., y también el pensador del que aquí nos ocupamos, Giuseppe Mazzini, quien, a diferencia de los autores arriba indicados, no creía en la eficacia educativa y regeneradora del catolicismo; no obstante, su pensamiento pululaba espíritu religioso, pero éste creció y maduró con influencias de la fe giansenista austera de vida y con un sentido rígido del deber hasta el sacrificio de cada individuo interés mínimo, de la ilustración adquirió las tendencias deístas. Pero el misticismo de Mazzini, hecho para crear mitos —como dice M. F. Schiavone— y perseguir tenazmente el "ideal" contra toda corriente, consideró la vida como una misión sin recompensa que hay que llevar hasta el fin, con la fe y la decisión total que exige el mandato divino. Desde esta perspectiva, Mazzini no se adaptó al materialismo individualista e irreligioso del siglo XVIII, presente en los liberales y republicanos italianos hasta el período postnapoleónico, como tampoco se adaptó a las sociedades secretas y políticas como la Carbonería, que de aquel provenía.

Para este republicano genovés, romántico y agitador, el materialismo es una "ciencia fría, desmotivadora e individualista" que endurece "la flor del amor"; el individualismo es bueno para destruir, para "romper cadenas", pero no para formar lazos de trabajo armonioso y de amor; hace inevitable el choque entre la voluntad de los individuos y el orden social; sabe destruir, no reconstruir; la importancia de la Revolución ha sido sólo negativa. Jacobinos y liberales, uni-

dos a la Francia de la Revolución, abstraen al ciudadano del hombre y de la política (por eso también materialista e individualista), de la moral y de la religión. Sólo cuando el derecho se deriva del deber y no viceversa, es posible vencer el ansismo político (en *Doveri dell'Uomo*). La vida no es lucha de intereses, ni tampoco, según pensaba Hegel, un necesario proceso dialéctico, sino acción de fuerzas espirituales que dominan el fragmentario y múltiple material en cuanto animados por ideales y verdades que los constituyen y trascienden; el espíritu une y hermana a los hombres, los libera de las limitaciones materialistas del egoísmo. Lo que Mazzini no ve en las ideologías que surgen de la Revolución es, justamente, el espíritu, que es moral y religión y política en cuanto tal. La edad revolucionaria es una "época crítica" que está por concluir: una "época orgánica", como decían los sanimonianos, está por comenzar; la época de la Revolución (emancipación del individuo y afirmación de los derechos de cada uno) se ha cerrado. Apagada aquella fe, no queda más que permanecer en la inercia ("la revolución nos aplasta"), o poseer una nueva fe, esto es, "un principio que de vida a las fuerzas motoras de la sociedad", "una unidad potente que las una, las coordine y las concentre todas en un sólo fin".

Este principio o nueva fe, para Mazzini, influenciado de giansenismo y deísmo, no puede ser el Catolicismo, que según él, había agotado su fuerza espiritual. No se trata de crear una nueva religión, pues "fuera del Cristianismo no hay religión", sino, de sustituir el "símbolo" con otro que sea la esperanza común por la cual combatir y morir: ésta es la humanidad, fórmula de la nueva religión de la "Epoca Social" y "Dios es la Humanidad"; término éste equivoco en Mazzini: unas veces Dios es la Humanidad, otras se diferencia de ella pero siempre se revela mediante el progreso humano, donde la Humanidad en cada estadio o época se manifiesta como profeta. Tampoco ella es la suma, sino la unidad de los individuos particulares, unidos por un vínculo superindividual, por una fe que exige dedicación y sacrificio para su propia redención. Esta es la misión de los hombres y de los pueblos, llamados a realizar el principio de la hermandad universal con la lucha y el martirio. El "principio" no es un hecho, sino un ideal, la Familia, la Nación o Patria, los Estados Unidos de Europa. Es deber del hombre sobrepasar: 1. Su propio egoísmo individual en la unión interpersonal de la familia, que Mazzini llama "la Patria del corazón"; 2. El egoísmo de la familia, que se afirma en daño de otras, en la Patria o Nación, entendida como "una convivencia de espíritus libres y de iguales hermanados en concordancia de trabajos hacia un único

fin"; aquel de la Nación (el "nacionalismo") en la Humanidad asociada: "patria y familia son dos círculos dibujados dentro de otro círculo mayor que los contiene; son como dos círculos dibujados dentro de otro círculo mayor que los contiene; son como dos gradas de una escalera sin las cuales no podréis subir más en alto, pero en las que no está permitido detenerse". De este modo, la redención de Italia, "ideal" que hay que realizar, se conecta con la redención de la Humanidad, sin que la asociación de los pueblos anule la libertad y la independencia de cada uno de ellos: "Sin el reconocimiento de nacionalidades libres y espontáneamente constituidas, no tendremos jamás los Estados Unidos de Europa". Y la democracia no es un derecho, según las ideologías revolucionarias francesas, sino una meta, que no puede ser obra de una autoridad diferente de la del pueblo, pero del mismo pueblo mediante su educación; y la acción, por sí misma educativa por cuanto es sufrimiento y sacrificio, es inseparable del pensamiento y viceversa; por ende, "pensamiento y acción" coinciden. Así pues, por un lado la esencia de una nación está en su misión, y el pueblo italiano tiene una que cumplir que la asegura el primado; por otra parte, ella debe ser completada por la acción directa del pueblo.

Mazzini tiene de la vida un concepto ético-religioso, si bien de una religiosidad muy nebulosa, de tradición romántica: la vida no es un derecho, sino un deber, no es un hecho sino un ideal, no es una situación sino una misión, y como garantía de más estrechos vínculos solidarios cooperar una misión que es continuo sacrificio con el cual el hombre espera la seriedad de su tarea y la verdad de su misión. El ideal común hermana los pueblos de las diferentes naciones, sin suprimir sus diferencias: no se aboca, pues, por un internacionalismo abstracto, sino, por un nacionalismo asociado, en cuanto cada pueblo tiene su propia misión y la Patria es un valor insuprimible. Así pues, la "filosofía política" de Mazzini se sublima en una fe, a su vez, moral y religiosa, de aquí la proclama de la derrota del egoísmo, que esconde a Dios y hay victoria de la moral, que a Dios pone de manifiesto. A la base de la acción política es necesaria una fe religiosa que organice y unifique los esfuerzos individuales, induzca a hacer, que logre crear una unidad superior a los individuos y realice valores morales, que deban constituir la vida social; esto es lo único que puede crear una nueva Italia. La política es inseparable de la religión porque "el hombre es uno". No lo podemos romper en dos, escribe Mazzini en los *Deberes del Hombre*, y hacer que él concuerde con nosotros en los principios que deben regular el ordenamiento de la sociedad,

donde a la Francia de la Revolución, abstraen al ciudadano del hombre y de la política (por esto también materialista e individualista), de la moral y de la religión. Sólo cuando el derecho se deriva del deber y no viceversa, es posible vencer el aislamiento político (en *Doveri dell'Uomo*). La vida no es lucha de intereses, ni tampoco, según pensaba Hegel, un necesario proceso dialéctico, sino acción de fuerzas espirituales que dominan el fragmentario y múltiple material en cuanto animados por ideales y verdades que los constituyen y trascienden; el espíritu une y hermana a los hombres, los libera de las limitaciones materialistas del egoísmo. Lo que Mazzini no ve en las ideologías que surgen de la Revolución es, justamente, el espíritu, que es moral y religión y política en cuanto tal. La edad revolucionaria es una "época crítica" que está por concluir; una "época orgánica", como decían los samonocianos, está por comenzar; la época de la Revolución (emancipación del individuo y afirmación de los derechos de cada uno) se ha cerrado. Apagada aquella fe, no queda más que permanecer en la inercia ("la revolución nos aplasta"), o poseer una nueva fe, esto es, "un principio que de vida a las fuerzas motoras de la sociedad", "una unidad potente que las una, las coordine y las concentre todas en un sólo fin".

Este principio o nueva fe, para Mazzini, influenciado de gionismo y deísmo, no puede ser el Catolicismo, que según él, había agotado su fuerza espiritual. No se trata de crear una nueva religión, pues "fuera del Cristianismo no hay religión", sino, de sustituir el "símbolo" con otro que sea la esperanza común por la cual combatir y morir; esta es la humanidad, fórmula de la nueva religión de la "Época Social" y "Dios es la Humanidad"; término éste equivocado en Mazzini: unas veces Dios es la Humanidad, otras se diferencia de ella pero siempre se revela mediante el progreso humano, donde la Humanidad en cada estadio o época se manifiesta como profeta. Tampoco ella es la suma, sino la unidad de los individuos particulares, unidos por un vínculo superindividual, por una fe que exige dedicación y sacrificio para su propia redención. Esta es la misión de los hombres y de los pueblos, llamados a realizar el principio de la hermandad universal con la lucha y el martirio. El "principio" no es un hecho, sino un ideal, la Familia, la Nación o Patria, los Estados Unidos de Europa. Es deber del hombre sobrepasar: 1. Su propio egoísmo individual en la unión interpersonal de la familia, que Mazzini llama "la Patria del corazón"; 2. El egoísmo de la familia, que se afirma en daño de otras, en la Patria o Nación, entendida como "una convivencia de espíritus libres y de iguales hermanados en concordancia de trabajos hacia un único

fin"; aquel de la Nación (el "nacionalismo") en la Humanidad asociada: "patria y familia son dos círculos dibujados dentro de otro círculo mayor que los contiene; son como dos círculos dibujados dentro de otro círculo mayor que los contiene; son como dos grados de una escalera sin las cuales no podréis subir más en alto, pero en las que no está permitido detenerse". De este modo, la redención de Italia, "ideal" que hay que realizar, se conecta con la redención de la Humanidad, sin que la asociación de los pueblos anule la libertad y la independencia de cada uno de ellos: "Sin el reconocimiento de nacionalidades libre y espontáneamente constituidas, no tendremos jamás los Estados Unidos de Europa". Y la democracia no es un derecho, según las ideologías revolucionarias francesas, sino una meta, que no puede ser obra de una autoridad diferente de la del pueblo, pero del mismo pueblo mediante su educación; y la acción, por sí misma educativa por cuanto es sufrimiento y sacrificio, es inseparable del pensamiento y viceversa; por ende, "pensamiento y acción" coinciden. Así pues, por un lado la esencia de una nación está en su misión, y el pueblo italiano tiene una que cumplir que la asegura el primado; por otra parte, ella debe ser completada por la acción directa del pueblo.

Mazzini tiene de la vida un concepto ético-religioso, si bien de una religiosidad muy nebulosa, de tradición romántica: la vida no es un derecho, sino un deber, no es un hecho sino un ideal, no es una situación sino una misión, y como garantía de más estrechos vínculos solidarios coopta una misión que es continuo sacrificio con el cual el hombre espera la seriedad de su tarea y la verdad de su misión. El ideal común hermana los pueblos de las diferentes naciones, sin suprimir sus diferencias: no se aboca, pues, por un internacionalismo abstracto, sino, por un nacionalismo asociado, en cuanto cada pueblo tiene su propia misión y la Patria es un valor insuprimible. Así pues, la "filosofía política" de Mazzini se sublima en una fe, a su vez, moral y religiosa, de aquí la proclama de la derrota del egoísmo, que esconde a Dios y hay victoria de la moral, que a Dios pone de manifiesto. A la base de la acción política es necesaria una fe religiosa que cepañice y unifique los esfuerzos individuales, induzca a hacer, que logre crear una unidad superior a los individuos y realice valores morales, que deban constituir la vida social; esto es lo único que puede crear una nueva Italia. La política es inseparable de la religión porque "el hombre es uno". No lo podemos romper en dos, escribe Mazzini en los *Deberes del Hombre*, y hacer que él concuerde con nosotros en los principios que deben regular el ordenamiento de la sociedad,



GIUSEPPE MAZZINI — (1805 - 1872)

cuando ni siquiera concedamos en relación con su origen, con sus destinos y con la norma de vida aquí en la tierra. Al través de la historia bajó de Dios al hombre la "revelación continua"; Dios es la "ley santa e inviolable no creada por los hombres"; "sin Dios, no hay otra cosa que el Destino, delante del cual los materialistas se inclinan siempre, con el nombre de Revolución o de Bonaparte". Ahí donde prevalece o existe sólo el destino, el "principio", la ley, Dios y, por esto, la religión, la moral, la humanidad, erden paso al materialismo, al egoísmo disgregador, al ateísmo político.

El pueblo o la Humanidad que es unión de los pueblos, es la encarnación de Dios: así pues, es necesario tener fe en el pueblo, educarlo política y socialmente, salvarlo del materialismo, llevarlo a la renuncia y al sacrificio, a la sed de martirio, hacer de él sujeto activo de historia, mediante la revelación divina. "Todos nosotros somos... buscadores y adomadores de la verdad. El Estado es la asociación de las facultades y de las fuerzas de todos para la conquista más rápida de esta verdad. La sociedad es un gran hecho religioso". El pueblo es el "principio" de Mazzini, como "gran unidad que abraza cada cosa; conjunto de todos los derechos, de todas las potencias, de todas las voluntades; árbitro, centro, ley viva del mundo". No es ciertamente el pueblo del presente sino aquel del porvenir. Por consiguiente, la lengua, el territorio, la raza son "los indicios" de la nación, que es la "idea" que surge sobre el territorio, "es el pensamiento de amor, el sentido de comunión que une en una unidad a los hijos de aquel territorio", y esté donde esté un pensamiento, un derecho, un fin común. La *Giovane Italia* se proponía, en la mente de su fundador, construir una nación, crear un pueblo, hacer una Italia "una, independiente y republicana", no ya más mediante pactos secretos con los príncipes, sino, a través de una obra de educación, de elevación moral y material del pueblo.

Se existe para cumplir una misión, pues, vivir es actuar. Sólo la acción tenaz, obstinada, loca de fe, la que del fracaso y de la sangre extrae nueva fuerza y alimento, es magisterio educativo en el cual educación y acción política coinciden, animados por la nueva religión de la humanidad; con el rescate de ésta se tendrá también el de Italia, llamada a hacer triunfar en el mundo la nueva edad social. Únicamente la educación puede preparar al pueblo italiano para que asuma tan alta tarea; por esto, "el problema actual que debe preocuparnos es el de la educación". Moral, pedagogía y política se conjugan recíprocamente; pero sólo haciendo, según Mazzini, de la política una gran pedagogía, y si se concibe heroicamente la historia como la educación

irrigales del pueblo (humanidad), se tiene el derecho de hablar con él de justicia y de deberes morales, santos e intangibles.

Lo anterior nos explica la fe de Mazzini en la virtud educadora de la insurrección. El fracaso de una tentativa no cuenta; si no se logra en la primera, se logrará en otra, lo que sí cuenta es "esta escuela de constancia no de resignación, esta escuela de surgir y de caer, de surgir mil veces y no desconsolarse ni a la primera ni a la segunda caída". Es necesario "enseñarla a los pueblos y especialmente al nuestro, creyéndonos" sólo la acción puede "imponer" el problema de la unidad italiana a los italianos mismos y a Europa. La unidad de Italia antes de ser un programa y un movimiento político, debe ser una necesidad; es vano esperar en la ayuda de los extranjeros adversos o indiferentes, pero más vano todavía si los italianos no se imponen a la atención de la diplomacia europea y prueben saber morir, se conquistaron a sí mismos, se forjaron mediante la educación y se templaron con el sacrificio. Para Mazzini, pues, era una verdad profunda lo que ha llegado a ser un parecer común: para realizar a Italia es necesario hacer a los italianos; o sea, para forjar a Italia hay que educar a sus ciudadanos.

Por cuanto para nuestro autor "antes está el Deber y la justicia y después todas las demás cosas", según escribe en su obra *I sistemi e la democrazia*, 1850, hemos de concluir que para él, el fin del hombre permanece siendo esencialmente ético y, por ende, esta mejora y perfeccionamiento se conquista bajo el signo exclusivo de la educación. Ya en su libro *I Doveri dell'Uomo*, 1850, Mazzini escribe: "La cuestión vital que se agita en nuestro siglo es una cuestión de educación". En 1843 había manifestado también que "el verdadero problema que gobierna toda agitación política es un problema de educación". Pocos meses antes de morir había insistido: "la nuestra no es una cuestión de mera política o de algunas conquistas civiles y económicas para recogerlas después en la adopción de una u otra forma gubernativa; la nuestra es una cuestión moral, la educación de un pueblo", esto es, educación y democracia.

Mazzini considera que la democracia ha de ser un concreto sistema político y social, que se funda sobre la soberanía popular y debe tener un vértice, una *élite* capaz de gobernar; de aquí proviene la fórmula mazziniana de la nueva "Europa de los pueblos" que debe sustituir a la otra decrépita "Europa de los reyes" y realizarse bajo el signo de la mayor solidaridad: "Nosotros vivimos todos para todos; el individuo para la familia, la familia para la patria, la patria para la humanidad".

La aspiración democrática va más allá de aquellas corrientes socialistas de su tiempo, pues su programa desea la renovación también "interior" de los individuos aún antes que las reformas "exteriores" de las estructuras. Existe, para Mazzini, un parámetro superior que rechaza "establecer un nuevo orden de las cosas con la violencia" pero sí lo quiere crear con la eschancia de tres sagradas palabras: 1. La *Tradición* como guardián del patrimonio más genuino de cultura y civilización acumulados a través de los siglos; 2. El *Progreso* como libre desarrollo de las prerrogativas de cada ciudadano, fuera de las fauces de las tiranías extranjeras y de las prepotencias internas de quien gobierna sin legítimos controles; y 3. La *Asociación*, como alternativa al egoísmo de los individuos y al utilitarismo de los grupos y como garantía de más estrechos vínculos solidarios, comenzando en el ambiente de trabajo, por el cual, en 1871, Mazzini sellará "el pacto de hermandad", verdadero acto de nacimiento del movimiento obrero italiano. De este modo; Giuseppe Mazzini concibió la unidad de Italia, inspirada en las categorías humanas (por ende, antropológicas) del deber moral y la acción educativa que, a la vez, deben orientar y moldear la acción política en bien de la justicia hacia el pueblo y el progreso nacional.

BIBLIOGRAFIA

- SANDINI BUTI, Antonio. *Il pensiero di MAZZINI*. Associazione Mazziniana Italiana, Milano, 1968.
- SALESTRERI, Luigia. GIUSEPPE MAZZINI. *Momenti di una grande vita*. Casa di Risparmio di Genova e Imperia, 1972.
- PAICO, Giorgio. *Mazzini e la Costituzione*. Correlata Promotrice per le Celebrazioni Mazziniane, Genova, 1972.
- FERRARI, Pietro. *Giuseppe Mazzini maestro dell'Unità*. Stab. Tip. FABBIANI, La Spezia, 1961.
- MAZZINI, Giuseppe. *Doveri dell'Uomo*. Giovanni Ricci Editore, Libreria Editrice Moderna, Galleria Mazzini, 1922.
- . *Doveri dell'Uomo*. Scritti a cura di Giampaolo Nazzari, Torino, Associazione Mazziniana Italiana, 1972.
- . *Scritti Scelti*. Prefazione a note di Felice Montigliano, Firenze, Bazzucchi, 1923.
- . *Scritti Letterari*, con un saggio di Enrico Nencioni, 2 vol., Editrice Editoriale Italiana, Milano, (s. d.).
- . *Dal Passato al Concilio. Dal Concilio a Dio*, con introduzione di Giuseppe Tranquillo. Associazione Mazziniana Italiana, Torino - Milano - Genova, 1952.
- PARMENTOLA, Vittorio. *Mazzini Demagogo Europeo*. Comitato per la Celebrazione Mazziniana, Genova, 1974.
- V. V. A. A. *Presenza di Mazzini*. Atti del Convegno promosso dal Comune di Carpi (Modena) in coordinamento culturale con l'Associazione Mazziniana Italiana e l'Associazione Laureati Azzurri Toscani, 1972.
- . *Pensiero e Azione in Giuseppe Mazzini*. Studi ufficiali a cura di A. Codignola, Comuni di Genova, nel 150° Anniversario della nascita di Giuseppe Mazzini, 1955.
- . *MAZZINI OGGI*, in "CENOBIO", Rivista Bimestrale di Cultura, Edizione speciale, dicembre 1973.
- SCIACCA, M. F. *Historia de la Filosofia*. Editorial Mirada, Barcelona, 1938. (cfr. in italiano Editorele Cronos, Roma, 3 vol. 1970).
- ZANOTTI-BIANCO, Umberto. *Mazzini (Pagine tratte dall'Epistolario)*. Istituto Italiano per il Libro del Popolo, Milano, (1922).
- NOTA: Se agradece al Instituto Mazziniano de Génova y a su Director Dr. Leo Mirabito, como asimismo, a la Dra. Laura Tagliaterra, Directora de los Bienes Culturales de la Liguria y a la Dra. Liana Bernardini, por la cooperación bibliográfica enviada, con la que se enriqueció este trabajo.

CROCE Y LA POLITICA

Franco Caracciolo

Para los italianos de mi generación, y también para los de la generación inmediatamente anterior, que desde sus años juveniles se entregaron a los estudios humanísticos y a las tareas literarias, el nombre —por muchos conceptos glorioso— de Benedetto Croce está indisolublemente vinculado con la mejor época de nuestras vidas, una época caracterizada por esperanzas tal vez desmedidas; por el brío y la reciedumbre con que enfrentábamos los retos del quehacer intelectual; por los entusiasmos —difícil hoy decir si más generosos o ingenuos— que nos empujaban, cada vez con más aliento y más aleccionadora experiencia, hacia conclusiones que, al no más formularlas, se nos convertían en nuevos puntos de partida, en renovados arranques, en distintos y más complejos planteamientos metodológicos.

La influencia que, por más de medio siglo, Croce ejerció en la vida espiritual italiana y, por ende, en la formación de nuestras personalidades aún sin secar, se ofrece a la atención de sociólogos e historiadores como uno de los fenómenos culturales más representativos de nuestra época, sobre todo por lo que concierne a Italia entre las dos guerras mundiales. Escribir una documentada y objetiva historia de esta priranza, a menudo discutida, contrastada, rechazada pero no por ello menos determinante y duradera, equivaldría a escribir un acabado capítulo de la historia espiritual de Occidente a lo largo del siglo XX.

Como es de sobra sabido, la personalidad de Croce —última en orden de tiempo de las grandes figuras que dieron relieve universal a nuestra cultura— se caracteriza por la variedad de sus intereses intelectuales, variedad que sin esfuerzo puede detectarse en la obra tenazmente llevada a cabo a lo largo de 60 años de ininterrumpida actividad, y evidenciada por el conjunto de sus escritos: más de 80 tomos con un promedio de 400 páginas cada uno. Su constante entrega a la elaboración de un coherente sistema de pensamiento, acompañada por la diuturna realización de investigaciones eruditas, ensayos literarios e interpretaciones históricas de enjundiosa profundidad e inigualada entereza

moral, no se constituyó, sin embargo, en obstáculo al momento de atender, aun con más sossegado ritmo, las faenas propias del político y del militante.

A pesar de lo complejo y lo polifacético en que viene a parar la obra de Croce —o quizás por ello— la charla de una noche, de acuerdo con el esquema general del ciclo de conferencias promovidas este año por la Dante Alighieri, tiene por único objeto bosquejar sintéticamente su postura doctrinaria y su actuación concreta en cuanto político. Habida cuenta de la extraordinaria importancia del pensador, historiador, ensayista que Croce fue a lo largo de toda su vida, abriga sin embargo la esperanza de que especialistas más capacitados puedan, desde esta misma cátedra, hablarles en otra oportunidad de su obra fecunda y renovadora.

He dicho que la dedicación con que Croce se entregó, a lo largo de toda su vida, a los estudios y a la creación intelectual, no se constituyó en obstáculo al momento de atender, aunque con más sossegado ritmo, las faenas propias del político y del militante. Aun cuando no haya constituido —no constituya ésta la parte más significativa de su magisterio— cabe de todos modos enfatizar en la coherencia nunca desmentida entre las doctrinas pregonadas y la ejemplaridad de su vida de opositor—; aunque la verdadera "locución" de Croce se pueda recabar más de su prolongado apostolado ético-científico, que de su esporádica participación en la vida política "stricto sensu", bueno será —para mejor apreciar su figura— hacer hincapié, desde el comienzo, en sus concretas actuaciones de militante.

Tras haber participado en las labores de una Comisión creada el año de 1900 para investigar determinadas irregularidades que afectaban la buena reputación del Ayuntamiento de Nápoles, Croce, en 1910, a la edad de 44 años, fue nombrado Senador del Reino. Con la salvedad del anterior cargo a nivel regional, no había servido, hasta entonces, ningún destino público. Es interesante, sin embargo, destacar que ya en aquellos años advertía él la profunda exigencia de una labor de este tipo, aunque realizada a través de faenas supuestamente apolíticas como pueden parecer los sossegados estudios literarios o la dedicación a un trabajo científico encaminado a promover la mejora de los domos. En unos recuerdos juveniles escritos en 1915, Croce nos relata como al concebir el propósito de fundar "La Crítica" —una revista que por medio siglo se convertirá en insoslayable punto de referencia para la cultura europea— advirtió conciencia de que aquella elección, en apariencia desligada de la política, se estaba convirtiendo en

una actitud espiritual y en una concreta actuación, ambas exquisitamente políticas. Actitud y actuación políticas, según explica, por cuanto conyugan la operosidad del estudioso y del ciudadano como dos caras de una única realidad y gracias a la cual, abre conillas, "me fue aborrecida la pena de somojarme y sentir vergüenza como a veces me había sucedido en presencia de ciudadanos socialmente inoperantes". De ahí arranca la interpretación croceana de la política que no se define por la presencia de determinados rasgos secundarios como la militancia a favor o en contra de un partido, sino que se caracteriza por el hecho de constituir una postura espiritual permanente, insuprimible, común a todos los seres humanos y que hasta puede, a veces, identificarse con su aparente auto-negación.

En los años de 1920-21, Croce fue nombrado Ministro de Educación en uno de los muchos gobiernos de Giovanni Giolitti, el político más avisado que Italia tuvo entre 1880 y 1922, y dio repetidas pruebas de capacidad y dedicación, inclusive promoviendo una política de "concentración" de los elementos administrativo-burocráticos, que le valió los más lisonjeros juicios del gran estadista liberal a la sazón Jefe del Gobierno y Presidente del Consejo de Ministros. Cae a continuación, madura la crisis del régimen democrático, es declive de la vieja Italia decimonónica y se perfila la consolidación del fascismo en el poder. Al igual que muchos políticos de envergadura de su época, Croce, inicialmente, no mira con desagrado la irrupción de las nuevas fuerzas en la escena política, convencido, como buen liberal, de que pueden contribuir a remover los múltiples obstáculos que habían vuelto siempre más precario el funcionamiento del estado democrático. Poco duran, sin embargo, las ilusiones suyas y de sus amigos y colegas. Sobreviene el asesinato del diputado socialista Matteotti; la promulgación de las leyes restrictivas de las libertades de prensa y de asociación; el fortalecimiento de una política cada día más claramente orientada hacia la violencia y la intolerancia.

Croce pasa a la oposición, combate el nuevo gobierno desde la Cámara Alta y, cuando esto ya no es posible, se retira de la política activa sin que, obviamente, tal gesto implique el abandono de sus posiciones. Por lo contrario, es ahora cuando empieza el período más activo y —desde el punto de vista político— más glorioso de su existencia, al convertirse en líder de la oposición moral al fascismo, en guía de las nuevas generaciones, en defensor de una concepción democrática y, sobre todo liberal. Pronto se convertirá en uno de los principales enemigos del régimen lo cual fue reconocido oficialmente por los "grupos de cho-

que" fascistas al irrumpir violentamente en su biblioteca napolitana en la que causaron enormes daños. De acuerdo con sus principios, y sin preocuparse mucho de los riesgos a que se exponía, el filósofo "nunca dejó de manifestar su hostilidad a la política de Mussolini, asistiendo al Senado en las ocasiones solemnes y uniéndose a un puñado de hombres de su misma generación para hablar y votar siempre en contra del gobierno. De este modo fue como pronunció el único discurso contra los Pactos Lateranenses de 1929, que representaban una reconciliación oficial de la Iglesia Romana con el Reino Italiano, a cambio de restituir al Papa una soberanía territorial simbólica. Estos discursos fueron pronunciados en la Cámara Alta y, como es natural, no aparecieron en la prensa oficial".

En 1925 redacta el famoso "Manifiesto de los intelectuales antifascistas" que es una auténtica declaración de guerra al régimen, no exenta de pungentes ironías y que tuvo difusión y aceptación mundiales. Hasta la caída del fascismo aunque hostigado por el gobierno, Croce se convierte en el eje de la resistencia doctrinaria y ve su fama, ya enorme a raíz de su obra de estudioso, acrecentarse siempre más. El propio régimen, receloso de las consecuencias que podrían derivar de una abierta persecución, no se atreve a encarcelarlo como hará con Gramsci, Gobetti, Amendola, Parri y otros opositores, muchos de los cuales se marchan al exilio, mientras que a otros se les aprisiona o asesina.

Ese lapso de tiempo que va, grosso modo, de 1928 a la entrada de Italia en la segunda guerra mundial y que, históricamente, corresponde al período de la más intransigente oposición de Croce al fascismo —son los años en que también se va consolidando el régimen hitleriano y a lo largo de los cuales Tomas Mann, Stefan Zweig, Bruno Walter, Ernest Wiebert, Franz Werfel y tantas otras figuras de primer plano de la vida cultural alemana abandonan su país— ese lapso de tiempo, decía, es cabalmente el que me tocó vivir como estudiante de la secundaria y luego de la universidad, y en la que se afianzó la vocación que iba a cultivar en los sucesivos 30 años y que me proporciona esta noche, el placer de hablarles a Uds. Harto difícil me resultaría, al tratar de aquella época, hacer caso omiso de los recuerdos personales, de las experiencias vividas, de las imágenes grabadas en la memoria y casi en la retina, con física evidencia.

Aunque nunca fueron prohibidos oficialmente, los libros de Croce no siempre se hallaban en las librerías; una aceptación, aun con reservas, de su magisterio implicaba, inclusive a nivel escolar y académico, amonestaciones, hos-

tilidad, a veces correctivos. Poco después del auge del Manifiesto, el filósofo se enroló oficialmente en las filas del Partido Liberal Italiano. El hecho de que semejante entidad apenas existiera, nada restaba al gesto de su importancia para el futuro. La repudiación explícita hecha por el fascismo de todas las ideas liberales incitaba a unos cuantos hombres de conciencia a dar al liberalismo italiano un contenido formal que, desgraciadamente, se perdió cuando todos los cuerpos políticos no fascistas fueron drásticamente suprimidos. Pero la adhesión de Croce no fue un episodio pasajero. El mismo ha descrito los propósitos de todas sus escenas filosóficas y políticas a partir de entonces, como un intento de establecer los cimientos para la resurrección de un Partido Liberal. Estuvieron a su lado en aquellas batallas, hombres de la talla de Ruffini, Albertini, Tilgher, Vinciguerra, Omoc'eo, De Ruggero y Einaudi, quien sería, veinte años más tarde, el primer Presidente de la República Italiana. Otros, como Salvemini, Parri, Sforza, los Rosselli, Concetto Marchesi, Silone, etc. se ubicaron en las filas de la oposición de izquierda, matriz —entre otros— del futuro Partido de Acción.

Los fascistas —nos recuerda un ensayista e historiador de la época— reaccionaron aislando a Croce de las corrientes sociales y docentes del país: sus libros excluidos de los programas escolares fueron sustituidos por los de Gentile; se hizo peligroso para la carrera de cualquiera, ser asiduo visitante del Palazzo Filomarino, el espacioso y anticuado domicilio del filósofo en Nápoles, con su enorme patio y las largas paredes totalmente ocultas por libros. No obstante Croce pudo seguir publicando "La Crítica", lo mismo que sus libros, aunque los prudentes libreros se abstuvieron de exponerlos en sus escaparates. Sin embargo, como siempre acontece cuando se reprime en vez de convencer, los que empezábamos a formarnos, aún con las limitaciones de aquellos veinte años que con tanta rapidez se nos esfumaban, los buscábamos y leíamos; teníamos a su autor en concepto de Maestro y imitábamos torpemente de imitarla, con la encubierta aprobación y a veces la complicidad de algún pariente entrado en años que no lograba acomodarse a los nuevos tiempos.

De todos modos, evaluando objetivamente los hechos, cabe afirmar —y no es salirse del tema— que a lo largo de su primera fase, es decir hasta 1943 y dejando de lado la experiencia del fascismo republicano (o repobliquino, como se dijo en son de burla y de desprecio) que fue cosa azar distinta y desde luego peor, el régimen, aun cuando persiguió la libertad logrando eclipsarla parcialmente; aun cuando resultó opresivo y embrutecedor; aun cuando se

hizo acededor a la más explícita condena de toda hambre libre, nunca igualó —según lo pretendieron luego estudiosos poco objetivos y escasamente fidedignos— las brutales represiones y la deshumanizada praxis cotidiana que caracterizaron la política naziista después que Hitler se hizo con el poder, o la de Stalin en la tercera y cuarta década del siglo.

Cuando en 1944, a raíz de los reveses militares y las iniciativas de los opositores empezó a vislumbrarse la restauración nacional, Croce, pese a su avanzada edad, fue llamado una vez más a servir cargos de responsabilidad y en su condición de Presidente del Partido Liberal y de Ministro sin Cartera en el gobierno del Rey, jugó un papel relevante en la estructuración del nuevo modelo político que aún priva en Italia. En 1948 fue nombrado Senador de la República y —aun de seguir con su cotidiana labor y de encantar a las nuevas generaciones hacia los ideales de libertad— pronunció delante del Congreso reunido en sesión solemne, un memorable discurso contra la aceptación del Tratado de Paz, digno de figurar entre las piezas maestras de aquella inigualada caturra política que nos legaron la Roma de Cicerón y la Atenas de Pericles.

Eshozada así, a grandes líneas, la participación de Croce en la actividad de gobiernos y partidos, me corresponde ahora enfocar los rasgos principales no diré su "filosofía política", locución que suena al mismo tiempo vaga y pretenciosa, sino de su pensamiento en orden a los problemas concretos del Estado, a las mutuas relaciones entre éste y los ciudadanos, a las obligaciones que nos corresponden, como miembros de la sociedad, de participar en lo que se ha dado quizás no muy acertadamente, por llamar "vida política".

En aras de la claridad y la concisión que una charla de este tipo requiere, y aún corriendo el riesgo de simplificar de manera excesiva lo que, de suyo, es más complejo y multiforme, me atreveré a definir el pensamiento político de Croce como la persistente encarnación, en la Italia contemporánea, del espíritu liberal como vino moldeándose y adquiriendo conciencia de sí mismo en Europa a lo largo de los últimos cuatro siglos y del cual fue el teórico más lúcido y el defensor más abnegado. Conste que estoy hablando del espíritu liberal, es decir de liberalismo o, sea, y no del o de los partidos liberales que, aun cuando sean o parezcan ser los llamados a garantizar la práctica realización de tales abstractos principios, no dejan de cristalizar siempre en organismos concretos, sujetos, por ello mismo, y en todo momento, a circunstancias de tiempo y lugar que hasta pueden desvirtuar su acción concreta.

Hablar de Croce, repito, es hablar de esta corriente del pensamiento humano. Alguien, y creo que fue Mondolfo, creyó que una concepción liberal muy aceptada hace consistir el liberalismo no ya en un "estado", una permanencia, sino en un camino perenne, un incesante desarrollo, una resultante siempre nueva del choque de las mayores fuerzas institucionales que son, en el fondo, revolucionarias o conservadoras. El liberalismo no puede cristalizar en un partido que, por ser la parte, no puede ser al mismo tiempo el todo de la realidad: es, en cambio, la conciencia crítica de la historia viviente. No se identifica con el partido liberal que acaba también por agotarse en un seguro conservadurismo, pero se expresa y afirma en la idea del Estado moderno que es la verdadera resultante de todas las fuerzas de la Nación, la más alta y pura expresión colectiva. Frente a la idea nascente de la Iglesia, que todo lo hace remontar a una ley superior y a una justicia firme y absoluta, existe el ideal siempre nuevo de la razón que sienta la realidad viva sólo en el espíritu que marcha y, por ende, en la posibilidad de reconocer solamente las leyes que el espíritu libremente se impone. El liberalismo, en suma, es un método, una institución y su programa está prechamente en la fusión de las fuerzas que se entrecruzan.

"El liberalismo tiene una ilustre partida de nacimiento que se remonta a la Reforma protestante y en particular a la concepción de la libertad relacionada con el Calvinismo. Del libre examen se derivan no sólo todas las libertades religiosas, sino también el liberalismo moderno, adhesión directa del hombre a Dios sin mediación eclesial alguna, restitución de la dignidad del individuo, de su íntimo sentido de fe en sí mismo y de responsabilidad. Con exactitud aún mayor, podríanse hacer remontar el nacimiento de la idea liberal al Humanismo italiano, desde Petrarca hasta Lorenzo Valla: la sustitución del principio de autoridad por el de experiencia es sin duda el primer germen de ese despertar del pensamiento crítico y de ese renacimiento de la dignidad humana que son el alma del liberalismo. Mas que una orientación particular o histórica de pensamiento o de política, él debe ser considerado como un procedimiento, una propedéutica: abre comillas y cierra a Croce, "el arte de sacar desde lo íntimo una necesidad de elevación, único que puede dar el sentido del valor y del uso de la conquista". Cierro comillas. Está, pues, más allá de la política en sentido estricto y es en realidad una visión del mundo, una concepción religiosa y moral de la vida. El liberalismo tiene condición de inmortalidad, es decir confiere autoridad creadora únicamente a nuestro espíritu: es antifiguralismo, porque tiende a la elevación de los valores individuales del



BENEDETTO CROCE — (1866 - 1952)

espíritus que son calidad y no cantidad reducible a votos; da lugar, en consecuencia, a una aristocracia abierta a todos aquellos que son dignos de ella y logren conquistarla, perfeccionándose a sí mismos.

Desarrollando su concepto del origen reformista del liberalismo, De Ruggero afirma que es Italia la Contrarreforma extinguió el sentimiento individualista de que se nutre el liberalismo. Puede ser cierto y sin embargo debemos destacar que *"el sentimiento de libertad es más antiguo en Italia que la misma Reforma, porque se remonta a las Comunas y a la lucha contra el feudalismo y se ingiere en las luchas entre Papado e Imperio, con manifestaciones acentuadas religiosas"*.

La fórmula de la libertad en la ley, escribe Croce, de la cual se ha hecho luego el más inverosímil abuso, es insuficiente y está viciada por un equivoco formalismo. Si, en efecto, la ley es injusta y comprime los derechos del individuo, ¿a qué se reduce la libertad de moverse ampliamente en su ámbito? En consecuencia, no una ley cualquiera, sino una ley liberal, es decir informada en el mismo espíritu de uno proceden todas las libertades modernas. Y más adelante: *"Por encima de toda confianza en la vitalidad de las formas y de los institutos que el liberalismo ha creado en el curso de su desenvolvimiento, hoy en nosotros, hombres modernos, el convencimiento de que la libertad representa un valor impercedero porque coincide con el valor mismo de la actividad espiritual, que se destruye por sí misma y de sí misma extrae su norma, su medida, su destino. Sin libertad la fe religiosa degenera en ofrenda servil y mortificante, la ciencia se petrifica en el dogma, el arte se agota en la imitación, la producción de los bienes materiales se esteriliza"*.

Sigo con las citas y entresaco la página siguiente de otro escrito de Croce relacionado con la esencia misma del liberalismo. *"Socialismo y forma reaccionaria (o nacionalismo o "fascismo") se han alzado, ambos, como ante un enemigo común, contra el liberalismo: y no es un fenómeno de ahora, por lo menos para quien conozca los documentos del socialismo y aquello que Marx ya decía en el "Apéndice" del Manifiesto Comunista, con referencia a la crítica feudal hecha a la burguesía y la casi simpatía del propio Marx por el viejo comercialismo y por la aristocracia, con la que podía mayormente en evidencia su odio hacia la burguesía industrial y mercantil. No quiero decir con esto —continúa Croce— que el socialismo y la forma reaccionaria carezcan de fundamento: afirmo, por lo contrario, que tanto el uno como la otra, al igual que toda tendencia y partido político, expresan necesidades eternas de la sociedad*

humana; el socialismo, que en el fondo es democracia extrema, la necesidad de poner en práctica condiciones de hecho exentas de los privilegios debidos a ordenamientos económicos; el autoritarismo, lo del gobierno desde arriba que mantiene la disciplina, fuerza al trabajo regulado y garantiza la compatibilidad y el vigor del Estado. Pero una necesidad no menos respetable de las sociedades humanas se expresa y se afirma en el liberalismo: la necesidad de dejar, tanto cuanto sea posible, libre juego a las fuerzas espontáneas e inventivas de los individuos y los grupos sociales, porque sólo de estas fuerzas se puede esperar el progreso moral y económico, y sólo en su libre juego se traza el camino que ha de recorrer la historia. El esfuerzo del socialismo, como el de toda democracia, no ha sido ni será jamás inútil: los ideales que persigue fueron puestos en práctica y continúan siéndolo, si bien no exactamente según los esquemas concebidos por sus teóricos o utopistas. Ni es vano o perjudicial el esfuerzo del autoritarismo o forma reaccionaria, que en ciertos momentos interviene para salvar a la sociedad mediante las dictaduras y las restricciones de la libertad. Pero la obra del liberalismo es infinitamente más vasta y de función continua, pues no se concentra solamente en una parte de la vida social, sino que mira hacia el todo, y no es sólo útil en caso de desórdenes y de trastornos, sino que concierne a la vida que se lleva moral, cuyos contrarios regula en forma tal que resulten fértiles y cuyos peligros atenúa reduciendo al mínimo las pérdidas ocasionadas por los mismos". Cierro comillas. La cita ha sido extensa pero oportuna, según me parece, por cuanto nos ha llevado a la propia médula del pensamiento político de Croce.

De todo lo que antecede y sobre todo de las palabras que acabo de citar entre comillas, se deduce sin dificultad que la actitud de Croce en presencia del fascismo no podía ser dudosa. En 1924, Giovanni Gentile —antiguo compañero suyo, cofundador de "La Critica" y que, en 1944 será bárbaramente asesinado durante la guerra civil— se hizo promotor de un Manifiesto en el que se quería dar a los italianos y a los extranjeros la sensación de que toda cultura italiana estaba representada por el fascismo y reunida detrás de sus jefes. Era un torcimiento de la verdad, una confusión de los términos, un maliciosa evasión que no se podía dejar pasar en silencio. Fue entonces cuando Giovanni Amendola, también víctima poco tiempo después de la violencia política, pidió a Benedetto Croce, máximo representante reconocido y proclamado de la verdadera cultura italiana, que rompiera la reserva que se había impuesto y que asumiera públicamente la po-

sición de responsabilidad y de guía que le competía". Esto fue el origen de la "Protesta de los intelectuales italianos" que he mencionado anteriormente. "Antipositivista, antimarxista, antimetafísico y anticomunista, Croce debía necesariamente encontrarse en la oposición contra un movimiento que recogía en sí, confusamente, todos los residuos de esas orientaciones superadas: su filosofía, su mentalidad, su individualismo y su educación moral estaban abiertamente contra todo sistema rector de la sociedad. Además su cultura y educación moral, al derivar él su pensamiento y su método de la antigua tradición de Vico y de Francesco De Sanctis, debían necesariamente llevarlo a asumir, conjuntamente a la posición aludida, otra de sus actitudes fundamentales, contra el desdén y el misticismo, la retórica y el énfasis y hacer de él, la antítesis en Italia de cuanto literario y moralmente representa el peor D'Annunzio acercándole más bien al modelo cívico de Carducci. En su obra historiográfica, en sus ensayos, en sus apasionadas páginas políticas, los problemas están siempre proyectados sobre una escala universal y eterna y también cuando, a veces, se deja llevar por su temperamento irónico y burlón y hasta sin piedad a los torpes servidores de un régimen estrafalario, lo hace con un acento amargo y un gesto de fastidio que no pueden escapar al ojo acostumbrado a su estilo".

Un aspecto del pensamiento político de Croce sobre el cual me parece conveniente llamar la atención, es su profundo sentido de la realidad histórica y de las ineluctables leyes que han de gobernar nuestras actuaciones concretas. Es importante subrayarlo pues podría pensarse que, siendo él básicamente un filósofo acostumbrado a vivir en el mundo abstracto de las ideas y las teorías, careciera del sentido práctico de las cosas. "El ámbito de la política" escribe, es el de "la utilidad, de los asuntos, de los negocios, de las luchas ora insidiosas, ora abiertas, de la fuerza, como se dice, y de la guerra, y en esta continua guerra individuos y pueblos y Estados están alertas contra individuos, pueblos y Estados, contrarios a mantener y promover la propia existencia, respetando la ajena sólo en cuanto convenga a la propia y, en todo caso, anulando y destruyendo la ajena o sometiendo a ella. ¡Guay con desconocer este intrínseco carácter de la política! ¡Guay con sucumbir en ilusiones como muchas veces ha ocurrido, particularmente desde que han resonado en el mundo político las palabras, que serían sublimes si no fueran, en este contexto ridículas o, pero aún, hipócritas, de Igualdad, Fraternidad y Libertad! Recházense las descabelladas moralizaciones de la política: celebrense como gesto de verdad y como el verdadero fun-

de la ciencia política a Maquiavelo (es lo que nos decía en la conferencia pasada el Dr. Manuel Farnós), uno se olvida que la política no es el hombre todo y que ella misma no existiría si no estuviera en ella todo el otro hombre, el hombre moral. Y téngase por falsa a priori toda discusión que se crea advertir entre la política y la moral, ya que la vida política prepara para la vida moral o es ella misma instrumento o forma de vida moral y en ninguno de ambos casos es concebible contraste y conflicto".

Hemos visto hasta ahora al adalid del liberalismo oponerse con todos los recursos de su lúcida inteligencia, de su increíble riqueza cultural, de su nunca desmentida entereza, a los concretos desmanes del fascismo y, asus aún, a las tentativas de justificar tales desmanes por medio de teorías superficiales y poco serias. Análoga actitud manifiesta Croce frente al otro gran enemigo del liberalismo en cuanto a la coexistencia, es decir frente al comunismo. "El comunismo no es ya, escribe Croce, y vuelvo a abrir comillas, un simple ordenamiento económico, una transformación y reducción al mínimo o abolición del régimen de la propiedad privada de los medios de producción; ordenamiento económico que, como tal, bien podría coexistir con la libertad de discusión, de deliberación, de determinación y con el pleno desenvolvimiento individual y humano. El comunismo es la violenta imposición de un nuevo ordenamiento económico que se rige no por la libre discusión y la aceptación, sino precisamente por la coacción. Y que, a los efectos de mantener dicha presión, y darle una apariencia de espontaneidad y consenso, se ve necesariamente conducido a ejercer violencia sobre todas las fases de la vida, la religión, la filosofía, la ciencia, el arte, el sentimiento, poniendo en práctica una coherencia extrínseca e irguéndase en un torbellino fanatismo de religiosidad materialista, con sus dogmas, sus tribunales, sus hogueras. Ahora bien, si un nuevo orden de carácter puramente económico no solamente no excluye la libertad de discusión y decisión, sino que es una consecuencia de esa misma libertad, y de ella se nutre, un sistema de fuerza resulta fundamentalmente lo opuesto de la libertad y conduce a la servidumbre de todos, de los gobernados y de los propios gobernantes y torna mecánica e inhumana la vida. Una libertad limitada, una discusión dirigida, una carrera abierta en un recinto bien cerrado, podrá ser juego y astucia de regímenes tiránicos, pero en modo alguno libertad civil. Por desventura, estos oscurecimientos en las distinciones esenciales de la conciencia, estos conceptos nutilados, estas creencias pueriles, se encuentran actualmente con frecuencia entre las jóvenes generaciones y han de verse por consecuencia de un bajo nivel intelectual. Si se

objetos que la violencia es, así mismo, un momento necesario en el desenvolvimiento de la civilización humana, es menester cuidar al vuelo esta palabra "momento" para puntualizar que la violencia, si es un momento, no puede ser un ordenamiento, ni un régimen. El bajo nivel mental señalado y la consiguiente dispersión cultural demuestran que los afirmadores modernos del comunismo marxista no conocen, a este propósito, ni siquiera el pensamiento de Marx; el cual (recorriendo una imagen empleada ya por Sócrates en la investigación de la verdad) aseveraba que la violencia "es la partera de la historia". La partera, y no la generadora, la madre, la nodriza, la educadora, la directora de la vida. Puede durar a luz también sin comadrona, y la historia se desenvuelve y sobrepasa sus crisis y completa, tíctamente, sus innovaciones, en largos lapsos, sin esos opresivos derroches y ruinas que se llaman revoluciones y violencias revolucionarias. Con todo, aunque sobrepasen estas últimas, la violencia, o partera que sea, sólo es eficaz si y en el grado que se ha formado ya el nuevo orden, en que se halla maduro el parto, de suerte que la intervención de la violencia pueda ser rápidamente transitoria. Por esta razón Marx (y he aquí otra ignorancia advertible en los que ahora se ufanan de marxistas), concebía su comunismo como "instauración del reino de la libertad", como un resultado del propio movimiento del liberalismo y del creciente poder de los parlamentos, con sólo un rápido intermedio de dictadura proletaria; y por ello pensaba que se pondría en ejecución, a su hora, de modo cabal y sano, en los países anglosajones, latinos y germánicos, vale decir en los pueblos más civilizados de Europa y no, en cambio, en los países atrasados que aún necesitaban llegar a la madurez económica, social, y política de países modernos".

Llegado a este punto me doy cuenta de que muchas cosas más podrían y quizás deberían decirse para que el pensamiento político de este grandísimo Maestro refulgiera con toda su prepotente vitalidad y su extraordinaria carga moral. Pero también me doy cuenta de que el tiempo no se detiene como deseaba Frenio y de que les estoy hablando desde bastante rato ya. A los amigos y al caballo, advierte un viejo refrán español, no hay que cansarlos. Y aunque probablemente haya cometido ya tal pecado, no quiero abusar más de la paciencia de Uds. Únicamente voy a añadir, a manera de conclusión, unas cuantas palabras de Croce, tanto más oportunas, creo, por cuanto entre el público que tengo en frente, veo con placer a muchos hombres de cultura, a muchos estudiosos.

No pocos intelectuales, probablemente empujados a ello por el mismo entusiasmo que les anima en su lucha por el

grupo de determinados ideales, asumen a menudo posturas nada ajenas con la misión misma del intelectual, del educador, del hombre de cultura. Contra esta "traición de los intelectuales" —la traición des ciegos como la llamó Julien Benda— Croce afirma altamente y abre comillas una vez más que "por encima del mismo deber hacia la Patria, hay el deber hacia la Verdad, que comprende en sí y justifica el otro y asegura la verdad e improvisa doctrinas... no son servicios prestados a la patria, sino deshonra que se le hace... Al poner en contraste a su patria con la Verdad, se pronuncia la condena de la propia patria que no puede menos de sucumbir en la lucha desigual contra la verdad. Todo debe darse por la patria, excepto la moralidad y la verdad que no son cosas que pertenecan a los individuos y de las que, por ende, no pueden ellos disponer a su arbitrio". No me cabe la menor duda de que muchos intelectuales contemporáneos y vecinos nuestros, manifestáramos conformes con las distorsiones de la verdad llevadas a cabo por los regímenes que sirven después de haber servido a otro de opuesto signo, y cetudores ellos mismos de nuevas y mayores distorsiones, se han ganado por derecho propio la definición de cítricos traidores. La conciencia de la misión que compete al hombre de cultura fatalmente se convierte en conciencia de su responsabilidad: frente a sí mismo y a los demás, frente a la patria y a la historia y a la humanidad y ellos son, en este sentido, irresponsables frente al espíritu.

La concepción croceana de la historia como hazaña de la libertad incluye y afirma la responsabilidad de los hombres en la creación de ella. "Responsabilidad de todos y de cada uno, y de manera particular, responsabilidad de los hombres de cultura, que en el estudio de la historia adquieren conciencia de la naturaleza de su proceso y tienen la obligación de iluminar a los demás. Los que faltan a tal obligación, es decir a su misión de hombres de cultura, los que, como los intelectuales que se han prostituido al fascismo, al nazismo y al comunismo, han renunciado a la exigencia de la libertad para sí y para los demás, han envilecido para siempre su carácter, perdido la estimación y la autoridad ante sí mismos y quebrantado el sutil reverie interior de la obra".

Hacia una única meta debe tender la cultura y la misión de los hombres de cultura es justamente ésta: despertar en todos los hombres al hombre, con la conciencia de su dignidad y con la exigencia de su libertad para sí y para los demás igual e inseparablemente. Formar una humanidad verdaderamente digna de este nombre es para Croce la misión universal de la cultura y en esta misión cultura y libertad se unifican e identifican y ya no son sino un único y mismo ideal, una única y misma acción.

EL PENSAMIENTO POLITICO DE ANTONIO GRAMSCI

Giovanni Giglioli

Antonio Gramsci murió en las cárceles fascistas en abril de 1937. En estos 50 años, la historia de su pensamiento ha sido, aunque no tan trágica, por lo menos tan agitada como la de su vida. Reivindicado por Togliatti como el traductor del leninismo a la realidad y la cultura italianas, Gramsci pasa a representar, a partir de la década de los 60, la expresión original de un socialismo más clemente, de amplias tradiciones y alianzas democráticas, con lo cual la versión socialdemócrata y la eurocomunista se orientan hacia una peculiar convergencia. Despolitizado por el ala liberal progresista de la intelectualidad italiana, es presentado como humanista y filósofo, traductor, a pesar suyo, más de Croce que de Lenin. Exaltado y criticado por las corrientes izquierdistas internacionales, que le han atribuido la creación de un método revolucionario original, pero también una excesiva sumisión al estalinismo, que lo han acercado a Rosa Luxemburgo, pero también a Bernstein, Gramsci se ha convertido —según el autor argentino Juan Carlos Portantiero— en un "espacio vacío, apto para recibir cualquier contenido".

No cabe duda de que la estructura formal, la riqueza y multiplicidad de temas de la producción gramsciana reunida en los Cuadernos de la cárcel se prestan peculiarmente para hacerse cargo, por así decirlo, de las más variadas necesidades políticas y despolitizadoras de sus intérpretes. La creciente "fortuna de Gramsci", su "destino de ser un interpretado" no descansan, sin embargo, tan sólo en lo multifacético de su obra ni en la volubilidad de sus lectores, sino también y sobre todo en la extraordinaria vigencia política de sus planteamientos, entre los cuales, desde una perspectiva crítica y actual, destaca sin duda el marco teórico general trazado por Gramsci para la "revolución de Occidente".

A la luz del desarrollo sucesivo del capitalismo mundial, de las variadas relaciones entre las instancias económica y política, de la creciente complejidad de las estruc-

rumo y funciones vitales, aquel marco general esbozado para la Europa de la posguerra ha venido revelando insospechadas potencialidades analíticas y estratégicas que se extienden a contextos mucho más amplios y diferenciados que los originales y a todo un periodo histórico todavía en curso. Tras la sugerente metáfora de Portantiero, prefiero ver, por ella, la creciente vigencia de los análisis y las propuestas gramscianas, su aptitud para seguir enfrentándose con flexibilidad y realismo a los contenidos históricos actuales, un espacio abierto sobre la problemática de nuestro tiempo.

Por la creciente vigencia de las tesis gramscianas acerca del capitalismo y la revolución de Occidente, por su capacidad de arrojar una nueva luz sobre la problemática latinoamericana actual es que he escogido como tema para esta charla el esbozo de ese marco analítico y estratégico general. Dejaré, así, por fuera una serie de aspectos de la producción gramsciana que revisten, sin duda, interés e importancia. Me concentraré en los criterios analíticos y políticos generales más bien que en sus aplicaciones concretas, dejando de lado al Gramsci intérprete fecundo e insagotable de la historia y la cultura italianas para privilegiar al teórico del Estado y la revolución de Occidente. Me referiré únicamente a los objetivos y al significado políticos de la discusión filosófica gramsciana, pese a que sus contenidos renuevan la orientación y el alcance del marxismo, al que Gramsci, siguiendo a Antonio Labriola, quiso incluso llamar con un nombre —filosofía de la praxis— que no evocara las gastadas categorías tradicionales de materialismo e idealismo.

Pese a las limitaciones señaladas, me propongo, con esta opción, esbozar el marco teórico de lo que retrospectivamente puede ser considerado lo más vigente y universal del pensamiento político de Gramsci: su análisis de las modalidades y funciones del poder capitalista de occidente así como su propuesta de una radical renovación estratégica del movimiento revolucionario. Hoy en día, cuando la vigencia de estos planteamientos ha superado ampliamente los confines italianos y europeos, Gramsci aparece con toda claridad como el iniciador de una nueva etapa histórica del marxismo que, surgida al calor de la derrota de posguerra y a la luz de las formas renovadas de la dominación capitalista, revela un realismo y una fecundidad crecientes.

En 1924, en ocasión de la muerte de Lenin, Gramsci recuerda la figura del gran revolucionario ruso, contrastándola audazmente con la de Mussolini. El dictador fascista, "tipo concentrado del pequeño burgués italiano, feroz

mezcla de todos los detritos dejados en el suelo nacional por varios siglos de dominación de extranjeros y de curias", ya ha decidido destruir el "cerebro indudablemente poderoso" de Gramsci, "aquel sardo jorobado, profesor de economía y filosofía". La ocasión se presenta en 1926, una vez disueltos por el régimen todos los partidos políticos y suspendidas las garantías constitucionales. Gramsci, entonces Secretario General del Partido Comunista y diputado al parlamento, es encarcelado y condenado a más de 20 años. Pese a los terribles sufrimientos físicos y psicológicos y a los deseos del dictador, se trata, sin embargo, de los años intelectual y políticamente más fecundos de la vida de Gramsci, cuando la reflexión sobre el pasado y el presente se concreta en un replanteamiento radical de la estrategia de la revolución europea.

Con el fin de comprender, en toda su dimensión histórica, la teoría gramsciana acerca de la revolución de Occidente, será necesario enfocarla desde sus orígenes y en su desarrollo. Devolvámonos, pues, hasta el célebre "biennio rojo", es decir hasta los años de 1919 y 20, cuando la honda crisis capitalista de posguerra se combina con el triunfo de la primera revolución socialista del mundo, produciendo un gran fermento revolucionario que, bajo la guía de la Internacional Comunista, se extiende por toda Europa.

Italia, recién salida de la guerra, enfrenta una crisis de muy hondas dimensiones económicas, sociales y políticas. Crónicamente débil desde los orígenes del proceso de unificación, atrasada en la gestación del proyecto industrial capitalista, la burguesía italiana ha venido gobernando sin una auténtica base social de apoyo. Así lo muestra el hostigamiento, único en Europa, de católicos y socialistas a la intervención bélica, proyecto de la burguesía liberal. Cuando las masas populares y las capas medias italianas irrumpen finalmente, tras el fracaso social y económico de la guerra, en la vida nacional, presentando exigencias imposterables, se hace evidente la honda dimensión política de la crisis italiana.

La afiliación masiva al Partido Socialista y al nuevo Partido Popular católico, la creación de importantes asociaciones de ex-combatientes, el surgimiento del movimiento fascista, guiado por el ex-socialista y director de *L'Avanti!* Benito Mussolini, son todos elementos que revelan la capitulación política de la burguesía, así como la crisis de representación popular y el vacío de poder que la acompañan. Pese a ello, la respuesta de las organizaciones obreras ignora las connotaciones fundamentales de la crisis. El Partido Socialista italiano, internamente dividido desde su nacimiento

y tradicionalmente reformista e ineficaz, es, al iniciarse el "bienio rojo", el gran beneficiario del fermento revolucionario surgido al calor de la revolución de octubre. A lo largo del año 1919, las masas obreras del norte, así como importantes sectores de asalariados agrícolas y de pequeña burguesía urbana buscan en el Partido Socialista su organización y guía revolucionarias. La coyuntura mundial, altamente favorable, despierta por doquiera la fe internacionalista. Se da el convencimiento de que el octubre ruso no ha sido más que el primer eslabón de la revolución europea. Y mientras las masas italianas presionan ante la crisis, el Partido Socialista, con una nueva dirección y línea políticas, se incorpora a la Internacional Comunista. Pese a ello, su actuación sigue resultando desmovilizadora. Secuário e intransigente, burocrático y economista, el Partido Socialista se refugia en un revolucionarismo abstracto, desautorizando los numerosos brotes espontáneos de lucha, descuidando la necesidad de constituirse en una alternativa auténticamente política ante la crisis de dirección de la burguesía.

Frente a ello, van surgiendo de las propias luchas populares nuevas alternativas. En abril de 1919, sale por primera vez el semanario *L'Ordine Nuovo*, al que están ligados de manera indisoluble el nombre y la obra revolucionaria de Antonio Gramsci. Convertido en una auténtica tribuna de discusión y formación políticas, el periódico tiene como objetivo fundamental investigar la experiencia soviética en función de su aplicación nacional. Poco a poco, el grupo de *L'Ordine Nuovo* —Gramsci, Fogliatti, Terracini, Tasso— va suplantando al Partido Socialista en la tarea de insertar la problemática italiana en el proceso de la revolución europea. En el verano de 1920, *L'Ordine Nuovo* asume la dirección de la que ha sido y sigue siendo considerada una experiencia fundamental de la clase obrera italiana: el movimiento de los Consejos de Fábrica.

Surgidos de las comisiones internas, ya existentes en las fábricas de Turín, los Consejos se reestructuran ahora en organismos democráticos, elegidos por todos los trabajadores. La idea de Gramsci, el gran inspirador de esta reestructuración, tiene una doble vertiente que seguirá caracterizando en el futuro sus planteamientos políticos: crear, por un lado, las condiciones efectivas para la toma del poder y garantizar, por otro, el carácter democrático y popular del nuevo poder socialista. Según Gramsci, los Consejos cumplen con ambas funciones, al permitir a la clase obrera el enfrentamiento directo con el poder patronal, así como la toma de conciencia de su papel rector y colectivo en el proceso de producción. Sin negar el papel del partido y de los sindicatos, Gramsci privilegia ahora claramente en sus es-

critos la función de los Consejos como escuela de autogestión y democracia obreras, embriones del poder popular, donde la lucha económica y la política se unifican en una prefiguración cabal del Estado socialista.

En agosto de 1920, siguiendo un proceso que brota de las grandes industrias turinesas, más de medio millón de obreros ocupa las fábricas metalúrgicas de toda Italia, manteniendo la disciplina y la producción de un importante intento autogestionario. Sin embargo, la experiencia asume pronto caracteres dramáticos. Plenamente alentado por Lenin y la Internacional, más desautorizado por el Partido Socialista y la Confederación General del Trabajo, el movimiento va perdiendo cohesión y entusiasmo hasta ceder a la propuesta de un arreglo sindical. Se trata, dadas las dimensiones asumidas por la lucha, de una aplastante derrota política. La fracasada experiencia soviética italiana marca, así, el comienzo de un reflujo revolucionario de larga duración, acompañado por el desatarse de la violencia fascista a lo largo y ancho del país.

El "bienio rojo" ha terminado. La fundación en 1921 del Partido Comunista Italiano que durante algunos años mantendrá una política sectaria e intransigente ya no podrá variar la coyuntura nacional, marcada por la derrota proletaria y el ascenso del movimiento fascista. Tampoco los exitosos esfuerzos emprendidos por Gramsci, a partir de 1921, por transformar la línea política del Partido Comunista podrán ya revertir el curso tomado por los acontecimientos. Por otra parte, al finalizar el año 1920 no es sólo la crisis revolucionaria italiana la que se cierra irrevocablemente, sino la europea y la mundial. Las aspiraciones internacionalistas de los bolcheviques y de sus aliados ceden ante la recuperación y el triunfo de las fuerzas burguesas, mientras la U.R.S.S. abandona la lucha interna y externa por el comunismo, adoptando una nueva política económica y una estrategia defensiva a nivel internacional.

En 1920, el escrito gramsciano sobre *La cuestión meridional* y las *Teorías de Lyón*, programa del Partido Comunista en el exilio, ofrecen, por vez primera, una serie de planteamientos coherentes y acabados sobre la revolución italiana. Con ello, aparecen también los primeros elementos para la comprensión y autocritica de los acontecimientos que se acaban de esbozar. No cabe duda de que no solamente el Partido Socialista, sino también *L'Ordine Nuovo*, habían concebido la revolución en términos exclusivamente proletarios, ignorando el problema campesino como problema, fundamentalmente, del Mezzogiorno italiano, cuyo atraso se revela ahora claramente a los ojos de Gramsci.

como la condición misma del desarrollo del Norte. Explotado y dependiente, el Sur de la península ha venido siendo sistemáticamente descuidado por las organizaciones obreras, víctimas de la propaganda divisionista de la burguesía. La unión de los trabajadores de la Italia desarrollada y de los campesinos del Mezzogiorno es, sin embargo, condición necesaria para la revolución. Sólo ahora, gracias a la reflexión sobre los errores recién cometidos, se va comprendiendo que las masas surtidas, explotadas por el latifundio y la burguesía, marginadas, desorganizadas y miserables, representan los aliados naturales de los obreros de las industrias del norte. Sólo un movimiento revolucionario consciente de ese hecho podrá ponerse a la altura de la estrategia capitalista, oponiendo al bloque dominante, formado por los industriales del norte y los terratenientes del Sur, un bloque obrero-campesino, capaz de unificar a todos los sectores explotados de la península.

Durante el "hielo rojo" y a lo largo de los años siguientes, se había pecado, en síntesis, —y la experiencia de *L'Ordine Nuovo* no era, pese a todo, una excepción de obediencia y de economismo, confiando, por un lado, en el agudizarse progresivo de las contradicciones económicas y, por otro, en las posibilidades de éxito de una toma repentina y sorpresiva del poder, al estilo ruso. Se había descuidado, así, el carácter eminentemente político de la crisis, crisis de representación o hegemonía, como más tarde la llamará Gramsci, que sólo podría haberse resuelto por la construcción de una auténtica fuerza alternativa, capaz de unir a todas las clases explotadas y sectores marginados. En ausencia de dicha fuerza y de cualquier proyecto alternativo, la hegemonía y la dirección políticas habían sido finalmente suplantadas por la violencia y la dominación fascistas.

El tema de la hegemonía proletaria, aporte fundamental del pensamiento revolucionario de Gramsci, ya domina, así, el enfoque de *La cuestión meridional* y lo hace prefigurar, en muchos sentidos, los análisis de los Cuadernos de la cárcel. Ya en 1926, la hegemonía proletaria no significa, en efecto, tan sólo la conducción política de las luchas populares en el marco de una tradicional alianza de clases, sino que se va perfilando, en forma totalmente original, también como lucha por la conquista ideológica y cultural de la sociedad civil. En *La cuestión meridional* Gramsci analiza a fondo el papel decisivo de los intelectuales en el mantenimiento del bloque industrial-agrario en el poder y en el fraccionamiento de la voluntad política de los explotados. Conquistar a los intelectuales marginados por la crisis y el proceso de modernización capitalista, crear inte-

lectuales orgánicos de la clase proletaria, ya aparecen como tareas decisivas de la revolución. La concepción que había guiado la organización del movimiento de los consejos de fábrica —crear los embriones del poder popular en el ámbito mismo de la lucha de clases— se profunde, en el pensamiento de Gramsci, bajo nuevas y más profundas dimensiones que abarcan ahora tanto la problemática de la necesaria alianza de las clases explotadas como la del significado político de la lucha por la cultura proletaria. Hay que decir, sin embargo, que esta perspectiva, todavía incipiente en 1926, llegará a su plenitud sólo en los escritos de la cárcel, donde la elaboración de una nueva estrategia revolucionaria surgirá claramente del análisis concreto de las características complejas del Estado capitalista y de su ámbito de acción.

En los Cuadernos, el horizonte teórico gramsciano se ensanchará y profundizará notablemente. Alejado de la urgencia de la acción política inmediata, vedada por las circunstancias, y enfrentado a una realidad que ha alcanzado una más plena definición después de la crisis de la posguerra, Gramsci concentrará sus reflexiones sobre las características específicas del capitalismo europeo, hallando en ellas el denominador común de una derrota que había resucitado en todo el continente a una misma carencia de análisis políticos y a los mismos errores estratégicos fundamentales. Una historia en gran medida compartida, aunque sea en forma conflictiva y desigual, explica la presencia común en los países europeos de una serie de rasgos estructurales muy distintos a los característicos del capitalismo ruso. Una estrategia realista y eficaz, capaz de evitar la repetición de los viejos mecanicistas de la década anterior, debe partir necesariamente del examen de dichos rasgos culturales y políticos, contra los cuales se habían estrellado las aspiraciones revolucionarias de la posguerra europea. Es, sin embargo, curioso cómo, al iniciarse la década de los treinta, tras la asombrosa recuperación capitalista después de la gran crisis de 1929 y en pleno auge del fascismo europeo, la reflexión gramsciana representa un caso aislado de voluntad autocrítica y reformadora.

La Internacional Comunista, que se había esforzado en los últimos años de la vida de Lenin y en los dos siguientes por evaluar y dirigir en forma realista la situación mundial, empieza a seguir, después del triunfo de Stalin, una línea zigzagante y antojadiza. Ante un movimiento obrero desmembrado y vencido, la Internacional estalinista diagnostica la catástrofe inminente del capitalismo y receta, aún frente al fascismo, el enfrentamiento directo e inmediato por el poder del Estado. Las reacciones a este insostenible



ANTONIO GRAMSCI — (1891 - 1937)

esquemático tan muy diversas. La más importante en términos políticos inmediatos es el seguidismo servil de los partidos comunistas, incluyendo al italiano y al alemán directamente golpeados por el fascismo. Muchos teóricos marxistas empiezan ahora, por otra parte, a "despolitizarse" de una forma u otra, dedicándose crecientemente a temas académicos o a problemáticas marginales para el momento histórico actual.

Hay también, por supuesto, quienes luchan con valor contra el oportunismo y la mala fe. Muchos de ellos, sin embargo, no logran desligarse del marco político surgido de la crisis revolucionaria de posguerra. Es, según Gramsci, el caso de León Trotsky, cuya perspectiva estratégica fundamental permanece, pese a todo, ligada al contexto histórico del octubre ruso. En plena crisis de posguerra, con un movimiento obrero de escasa experiencia y de tradiciones reformistas, la crítica imputación de los esquemas rusos había sido quizás inevitable, aunque ineficaz. Pero, su persistencia en plena década de los treinta y a la luz de la derrota ya consumada del comunismo europeo, se convierte en un elemento de enorme riesgo político que amerita tomarse como punto de partida para el análisis de las condiciones de la revolución de Occidente. El examen del contexto político europeo —enlace fundamental entre la comprensión del pasado y la construcción del futuro— empieza, así, a esbozarse en los Cuadernos gramscianos, en el marco de un fecundo contraste con el contexto ruso de 1917, o el de Oriente, como a menudo lo llama Gramsci, seguramente con el fin de evadir la censura fascista.

Esta tarea lleva a Gramsci, como veremos, muy lejos de los análisis y planteamientos estratégicos elaborados por Lenin y los bolcheviques. Por ello, no han faltado quienes han pretendido ver en la elaboración teórica de la cárcel una operación antileninista. Por supuesto que el pensamiento de Gramsci no es monopolio de nadie y puede ser aprovechado —de hecho lo ha sido— desde ángulos diferentes. Hay que aclarar, sin embargo, que Gramsci concibió su labor como una continuación plenamente consciente del leninismo. Junto al joven Lukács, Karl Korsch y otros, Gramsci perteneció a una generación inquietista e historicista que vio en Lenin a un innovador radical, al "iniciador de un nuevo período histórico", en el cual la concepción marxista del mundo ha entrado a una etapa de realización práctica. Los aportes teóricos de Lenin están, entonces, claramente en función de su eficacia revolucionaria. Continuar a Lenin significa, por ello, continuar el camino de la revolución, desarrollar la teoría en función de la práctica y organizar la práctica según una teoría ajustada a la realidad.

Y la realidad que se vive en los años treinta en Europa difiere sustancialmente de la rusa de 1917. Continuar el leninismo es, entonces, necesariamente innovar sus contenidos, ya que es nueva la realidad que se trata de pensar en función de una revolución que nunca es igual a otra.

Es, pues, a la luz de la anterior concepción del papel de la teoría y del significado del leninismo y en una aguda, aunque indirecta, polémica con la Internacional y el estalinismo que Gramsci emprende su original elaboración política y estratégica. El punto clave de las diferencias entre Oriente y Occidente gira, según Gramsci, alrededor del carácter y la dimensión del poder político. Este, según la tesis marxista clásica, se concentra en el aparato de Estado, instrumento de dominación de clase más bien que de representación y voluntad populares. De ahí que la toma del poder capitalista represente el objetivo revolucionario fundamental, tras el cual empieza la construcción del socialismo. El proceso ruso, por otra parte, con su toma sorpresiva del poder provisional que apenas surgía tras la caída del Zar, parecía corroborar en la práctica el realismo de dicha concepción, invitando implícitamente a los revolucionarios del mundo a repetir los pasos decisivos dados por los bolcheviques. La realidad, sin embargo, es siempre infinitamente más rica que la teoría, de ahí que es ésta que tiene que estar al servicio de aquella y no viceversa. Si la tesis marxista general sobre el Estado llegó a calzar en el caso ruso, donde el gobierno autocrático tenía efectivamente el monopolio del poder político, no es en cambio fácilmente aplicable a las sociedades de Europa occidental, donde el proceso de construcción de las formas políticas ha tenido características muy diferentes.

En medio de todas las peculiaridades nacionales, Gramsci descubre un rasgo común, sobre el cual se monta la posibilidad de ampliar al contexto general de Occidente tanto la reflexión sobre la derrota como el esbozo de una estrategia alternativa. Si en Rusia el Estado se identificaba con el gobierno, es decir con el aparato coercitivo destinado a la dominación, en Europa occidental tanto la estructura como la función del Estado parecen ampliarse extraordinariamente, penetrando la esfera de la que Gramsci llama la sociedad civil. La delimitación del poder político no puede ser fácil ni esquemática en Occidente, ya que se prolonga desde el Estado en sentido estricto —es decir, desde el gobierno y sus poderes— a un conjunto muy variado de instituciones y organismos sociales que abarcan la Iglesia, la Escuela, los medios de comunicación de masas, los partidos, los sindicatos y hasta los clubes. Los análisis gramscianos de la sociedad italiana —pero también de otras, incluyendo

temas muy interesantes sobre Norteamérica— muestran como tales asociaciones, "vulgarmente llamadas privadas", colaboran, en realidad, con el gobierno en el ejercicio múltiple y complejo del poder político, difundiendo las concepciones burguesas del mundo, integrándolas no sólo a la conciencia, sino también a la vida y a las actividades de crecientes sectores populares, produciendo un grado variable de dirección y consenso. Se trata aquí del tema clave de la ampliación del Estado occidental, de la fecunda extensión del concepto de hegemonía, al campo del análisis de las estructuras del poder capitalista, con lo cual Gramsci subvierte radicalmente el esquematismo tradicional de la visión marxista sobre el Estado en un sentido hondamente realista y original.

Se trata también del tema de la función política de las ideologías dominantes, del papel fundamental que éstas desempeñan en el mantenimiento de toda sociedad de clases. No se trata, sin embargo, de la forma clásica de enfocarlo, cuyos antecedentes más completos y originales se hallan en los escritos del propio Marx. En Gramsci hay innovación y profundización de las tesis clásicas. Enfrentado a una realidad política más compleja y desarrollada, consciente del papel, conflictivo pero innegable, de la participación popular en la creación de las formas políticas de las naciones europeas, Gramsci se abre a la comprensión de la dinámica real de las sociedades industrializadas de Occidente, donde la inyección de las masas en la escena nacional crea una situación equívoca y novedosa.

La negociación permanente entre intereses organizados ha desplazado el papel político central del sufragio y del parlamento, permitiendo la presencia activa de las masas no sólo en la vida política, sino también en la vida cultural de las naciones. Un reto, sin duda, para las clases dominantes, pero también y sobre todo, un reto para el movimiento revolucionario, cada vez más sujeto a la influencia de un universo ético, político y cultural que ya no se le presenta como ajeno y potencialmente antagonista, sino como el producto compartido de un mismo sentir nacional. La democratización de la política y de la cultura, la extraordinaria riqueza de una sociedad civil cada vez más abarcadora y diferenciada, donde la distancia entre la conciencia y el ser social, para decirlo con palabras de Marx, se hace cada vez más pequeña gracias a la creciente materialización de la ideología en instituciones de carácter participativo y popular, representan para Gramsci los signos distintivos de la sociedad capitalista de Occidente. Ante ella, las tareas del movimiento proletario deben replantearse desde las raíces. Ahora que el poder político burgués no se ha

lla tan sólo en la fuerza, sino también en la filosofía, la ética y en el conjunto de las ideologías, convertidas en concepción del mundo, en sentido común y cultura populares, la estrategia revolucionaria no puede ya apuntar mecánicamente a la toma inmediata de los organismos de la "sociedad política". El Estado capitalista occidental ya no es, en efecto, solamente sociedad política, sino "sociedad política más sociedad civil", no solamente coerción, sino "hegemonía revestida de coerción".

Lenin, al final de su vida y ante el fracaso de la esperanza revolucionaria mundial, había empezado a vislumbrar todavía confusamente algo de la complejidad política de Occidente. Pero, su gran legado quedaba plasmado para los comunistas del mundo entero en la revolución de octubre. La intuición de las diferencias entre Oriente y Occidente y la capacidad de plantearlos como problema estratégico real se había estado, así, del ámbito de la reflexión marxista, para ir a parar a manos del revisionismo socialdemócrata, cuyas conclusiones se revelaban, sin embargo, catastróficas para la teoría y la práctica revolucionarias. La irrupción de los masas organizadas en la escena política capitalista, la presencia y capacidad negociadora de los grandes partidos y sindicatos obreros, el intervencionismo y asistencialismo estatales, a los que se sumaba la creciente riqueza y democratización de la vida cultural europea, habían obligado a convertirse, para el revisionismo, en elementos que invalidaban tanto los criterios analíticos como la estrategia revolucionaria marxistas. Considerados a la luz de la recuperación del capitalismo y del fortalecimiento de las clases medias, dichos elementos mostraban que las masas ya habían empezado a compartir el poder con la burguesía y que la utilización y la ampliación de los métodos políticos de la lucha reformista llevarían paulatinamente a la superación de las contradicciones de clase. Ante esta postura revisionista que volvía a plantear, por lo menos virtualmente, la neutralidad del Estado, el comunismo internacional reaccionaba exasperando los principios más penales del marxismo y proclamando la validez universal de los tesis que Lenin había elaborado para la sociedad rusa.

Dentro de este contexto político, plegado al dogmatismo de los hechos o al de la doctrina, la peculiaridad de Gramsci consiste en reconocer, a la manera leninista, la originalidad indiscutible de los procesos históricos, así como en rescatar la flexibilidad y la aptitud de la teoría revolucionaria para interpretarlos y dirigirlos. El descubrimiento de la capacidad hegemónica del Estado capitalista no desvirtúa efectivamente en Gramsci ningún optimismo revisionista, sino que la lleva, por el contrario, a la ampliación y

profundización de los criterios y métodos de análisis, así como a la exploración de nuevos caminos estratégicos. Pero, ambas operaciones se dan desde una perspectiva revolucionaria radical que, en ningún momento, cuestiona la permanencia de la dominación, capitalista sobre las clases directamente encargadas de la producción. La explotación del trabajo sigue siendo el mecanismo insuperable del sistema, pese a que las formas de su encubrimiento y aceptación se han multiplicado y diversificado extraordinariamente.

Es desde esta perspectiva que hay que enfocarse a Gramsci como "teórico de las superestructuras", estudiar sus minuciosos trabajos críticos sobre la religión, la filosofía, el sentido común y el folklore como momentos, ideológicos e institucionalmente diferenciados, de la hegemonía burguesa y del consenso popular, como instrumentos polivalentes de la dialéctica del poder. Lo mismo cabe decir acerca del novedoso enfoque del papel de los intelectuales, tradicionalmente subestimado por la teoría marxista, y que ahora se integra en una fecunda unidad de análisis, con el estudio de las distintas formas, en las que se expresa y materializa la concepción burguesa del mundo. Como "funcionarios de la superestructura", los intelectuales son los encargados de soldar en una totalidad de poder la dominación y la dirección, la sociedad política y la sociedad civil, la estructura y la superestructura en un bloque histórico unitario.

Es de esta forma que la reflexión sobre la derrota recién consumada del movimiento obrero europeo se liga con el estudio de las estructuras actuales del poder capitalista, dando como resultado una visión penetrante y unitaria, de amplio alcance histórico, en la que el momento político queda convertido en el elemento central tanto de la estrategia capitalista como de la estrategia proletaria que se le enfrenta. Ya Lenin, sumido en una realidad muy diferente a la que había servido de modelo a los clásicos análisis de *El Capital*, había descubierto el papel determinante del elemento político para la revolución socialista. A Gramsci, teórico del capitalismo de Occidente, le toca el descubrimiento de la otra cara de la autonomía de lo político, es decir, de las renovadas posibilidades del sistema para amortiguar y hasta detener el efecto catastrófico de las crisis económicas. Paralelo a este descubrimiento, que ilumina hacia atrás y hacia adelante las características de todo un período histórico de larga duración, debe ubicarse, entonces, la creación de una nueva proletaria, capaz de ponerse a la altura de la estrategia burguesa y, más aún, de intervenir en ella, debilitando sus mecanismos de acción.

El análisis gramsciano acerca de las modalidades políticas del capitalismo occidental es, así, dialécticamente in-

separable de la propuesta, ya incipiente en *La cuestión meridional*, de creación de una amplia y sólida hegemonía proletaria que abarque el conjunto de las actividades de la sociedad civil. Aunque sea inevitable exponer por separado el análisis del Estado capitalista y la estrategia revolucionaria, es importante, sin embargo, señalar que se trata de una única elaboración teórica, surgida de una misma mirada revolucionaria sobre la realidad. La meta de Gramsci sigue siendo el socialismo; la hegemonía burguesa sigue dándose a la par de la dominación, las crisis capitalistas siguen siendo, contrariamente a la visión socialdemócrata, una realidad histórica indiscutible que hace de la propia hegemonía un elemento variable y constantemente sujeto a reflejar los movimientos de la estructura. Lo que ha cambiado sustancialmente son las formas de correspondencia entre la una y la otra, la manera en que la superestructura reacciona ante los movimientos de la economía. La primera puede, como decíamos, controlar las crisis que se gestan en el ámbito estructural, pero entonces la estrategia revolucionaria puede, a su vez, contribuir a convertir la crisis económica en crisis orgánica o de hegemonía, a romper el bloque histórico capitalista en pro de un nuevo bloque histórico proletario.

En este sentido, la hegemonía burguesa, elemento siempre parcial y variable, se perfila también y sobre todo como un parámetro para medir la mayor o menor estabilidad de una formación social, para determinar los momentos de la estrategia proletaria en función de la revolución socialista. La creación de una hegemonía antagónica y alternativa a la burguesa significa, entonces, la superación de todo obrerismo y mecanicismo, la politización radical y diversificada de la lucha proletaria, el abandono de metas meramente militaristas en función de la ampliación de la teoría y la práctica revolucionarias en un sentido que abarque el mundo de la cultura y del consenso popular.

A la "guerra de movimiento", propia de los revolucionarios rusos y adecuada a su contexto político, Gramsci contraponía, así, la estrategia de la "guerra de posición", es decir, de la toma capilar del poder político occidental, comprendido en toda su complejidad y extensión reales. A los temas de *La cuestión meridional* —alianza de clases y conducción proletaria— se añaden ahora otros que ensanchan el concepto tradicional de hegemonía revolucionaria, planteando la necesidad de una "reforma intelectual y moral", de una filosofía y un sentido común alternativos, embriones de una cultura e institucionalidad auténticamente democráticas y socialistas.

En el marco de la nueva estrategia, el papel del partido se vuelve, por ello, extraordinariamente rico y complejo. Antítesis natural del Estado capitalista, el partido revolucionario debe abarcar todos los frentes de lucha, coordinando la construcción de la hegemonía proletaria. Dirigente y organizador ya no solamente de las luchas tradicionales, sino también de la reforma filosófica, moral y cultural, el partido se convierte en los Cuadernos gramscianos en "intelectual colectivo" y "príncipe moderno".

La tradicional distancia que históricamente ha separado élites y masas, dirigentes y dirigidos debe ser superada en el seno del movimiento revolucionario gracias a un esfuerzo continuado de autoeducación colectiva, a la producción de un sector amplio y diferenciado de intelectuales orgánicos del proletariado, encargados de coordinar y organizar la gestación de una nueva sociedad civil. Para que la filosofía de la praxis se convierta en la concepción del mundo de las grandes masas, originando un nuevo sentido común y una nueva moral de carácter, a la vez, populares y superiores, es necesario que el proceso educativo arriesgue el grado efectivo de conciencia y cultura de los distintos sectores de un pueblo, concretándose en la creación de organismos e instituciones que preparen y prefiguren la futura sociedad socialista. Mas esta exigencia no debe confundirse con la de rebajar la filosofía de la praxis al nivel de la conciencia subalterna en que el capitalismo ha mantenido a las masas populares y hasta a sus dirigentes. La construcción de la hegemonía proletaria requiere también, como momento fundamental del proceso autoeducativo, de la creación filosófica del más alto nivel, así como de la polémica sostenida y rigurosa con las filosofías antagónicas. He ahí el sentido más profundo de la lucha de los Cuadernos contra el idealismo burgués, por un lado, y el materialismo mecanicista de Bujarin, por otro. Se trata de la lucha por la autonomía y autosuficiencia de la filosofía de la praxis, sin las cuales no podría plantearse la lucha por una nueva concepción del mundo y una nueva sociedad civil, realmente antagónicas y superiores a las burguesas.

La construcción del partido como "intelectual colectivo" se perfila, así, como un momento fundamental de la lucha por la hegemonía proletaria y por un nuevo bloque histórico. Romper el cerco político de la hegemonía burguesa, sustraer al Estado capitalista el control de la sociedad civil, implica, sin duda, una visión compleja de los objetivos estratégicos de la revolución que ya no pueden reducirse, en forma simplista, a la toma del aparato estatal. De ahí los equívocos de quienes han querido ver en las propuestas gramscianas una nueva modalidad reformista,

más preocupada por la cultura que por el poder proletario. Hay que aclarar, sin embargo, que así como la hegemonía burguesa no excluye, sino que implica la permanencia de un grado variable de dominación y opresión, tampoco la lucha revolucionaria por la conquista de la sociedad civil excluye el enfrentamiento directo por el poder. Tan sólo la reubica en el marco de un proceso mucho más complejo, donde violencia y cultura, lucha intelectual y militar, reforma y revolución han entrado en una novedosa y fecunda articulación dialéctica, surgida de las propias condiciones históricas y estructurales en las que se desarrolla el enfrentamiento por el poder. En un marco, en el cual la concepción de lo político se ha ampliado hasta identificarse con la de superestructura, tras la lucha por la hegemonía cultural, siempre se perfila, en una unidad total, la lucha por el poder, tras el "intelectual colectivo" siempre se vislumbra el "príncipe moderno". La autonomía y omnipresencia de la política, reivindicadas por Maquiavelo en función de la unidad de Italia, son reclamadas ahora por Gramsci en función de la revolución socialista como única respuesta eficaz ante la radical politización del capitalismo occidental. En su interpretación de Maquiavelo, Gramsci vuelve, así, a encontrarse de lleno con Lenin y su concepción del partido, en el cual, por encima de todas las diferencias, se renueva, tanto en Oriente como en Occidente, el mito del príncipe encargado de forjar una voluntad nacional-popular de libertad y de revolución.

Para Gramsci, en efecto, la aplicación concreta de la anterior estrategia, construida sobre las características generales del capitalismo europeo de la posguerra, no puede darse más que como revolución nacional. Si el horizonte, la perspectiva siempre son internacionales, las revoluciones —escribo Gramsci en decidida polémica con Trotsky— siempre son nacionales, porque igualmente lo son la historia, la cultura, las tradiciones de un pueblo, las particularidades de su desarrollo económico y político, las clases y sectores que lo conforman, su idiosincrasia y aspiraciones, la organización propia del mundo superestructural y sus instituciones. Es sobre el "territorio nacional", creado por el mismo capitalismo, que debe montarse la compleja tarea de construcción de la hegemonía proletaria, el trabajo concreto de la creación de los supuestos políticos y culturales del poder popular, siempre inseparables de un proceso de reinterpretación consciente de la cultura y las instituciones históricas de un pueblo. La afirmación del carácter nacional de la revolución se universaliza, así, por el propio espíritu que la anima, sentando las bases de una concepción concreta y auténticamente política del internacionalismo proletario. Así,

sectores cada vez más amplios de las izquierdas latinoamericanas consideran esta tesis de Gramsci como uno de sus aportes más fecundos. En un continente, donde la conciencia de la identidad histórica y cultural de los pueblos se perfila cada vez más claramente como condición necesaria para cualquier intento de transformación profunda de la sociedad, la tesis gramsciana del carácter nacional de la revolución socialista resulta altamente inspiradora. Contra todo nacionalismo chauvinista, siempre reaccionario y proteico, pero también contra todo internacionalismo abstracto, Gramsci reivindica la necesidad de la comprensión y utilización revolucionarias de la cultura nacional-popular con una tesis, cuya vigencia y urgencia políticas son hoy en día aún mayores en el ámbito del llamado tercer mundo que en aquel donde surgió originalmente hace más de medio siglo.

La misma creciente actualidad le concierne en general al marco teórico y estratégico que se ha venido analizando, ya que, lejos de agotarse en las circunstancias de su génesis, ha venido interesando contextos y espacios históricos cada vez más amplios. La irrupción de las masas organizadas en la escena capitalista, el intervencionismo y el asistencialismo estatales, el juego complejo entre hegemonía y dominación, opresión y consenso, la riqueza institucional, ya no son fenómenos exclusivos del capitalismo desarrollado, sino que se han extendido a gran parte del tercer mundo, donde toman formas a menudo más frías y complejas, pero no necesariamente menos eficaces. En gran parte de la América Latina —Costa Rica es un ejemplo clásico de ello— la complejidad del mundo superestructural, la diversificación y ampliación del Estado, han venido creando, pese a la inestabilidad de la estructura económica, formas bastante resistentes de consenso y hegemonía. Ante ello, la estrategia gramsciana de la "guerra de posición" o de creación de una hegemonía alternativa ha ido convirtiéndose crecientemente en uno de los objetos modulares de reflexión y polémica de las izquierdas del continente.

Conviene recordar finalmente la extraordinaria vigencia de la perspectiva humanista del socialismo gramsciano, es particular para los países del tercer mundo, donde la problemática interna y las presiones externas representan una constante amenaza para el logro de un socialismo auténticamente democrático y popular. Cuando Gramsci plantea las tesis estratégicas fundamentales de la guerra de posición no está apuntando, efectivamente, tan sólo a la conquista del Estado, sino también y al mismo tiempo a las condiciones de posibilidad de una sociedad y una cultura plenamente populares. En la medida en que la cons-

trucción de una hegemonía alternativa a la burguesa surge, por un lado, de las condiciones históricas del capitalismo actual y, por otro, de las necesidades de la futura sociedad, puede afirmarse que Gramsci, al margen de todo fetichismo del poder y de toda mitología del comunismo, da al marxismo de nuestro tiempo un aporte complejo y unitario, en el cual se integran el más radical realismo revolucionario y las más elevadas aspiraciones humanistas.

BIBLIOGRAFÍA

- GRAMSCI, Antonio, *El sustantivismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.
- , *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- , *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- , *Pasado y Presente*, Buenos Aires, Gramsci, 1974.
- HUGI-GLUCKSMANN, Christine, *Gramsci y el Estado*, Ed. Siglo XXI, México, 1979.
- MAIOCCO, María Antonietta, *Gramsci y la revolución de occidente*, Ed. Siglo XXI, México, 1980.
- PIZZORNO, GALLINO, BOBBIO, DEBRAY, *Gramsci y las ciencias sociales*, Ed. PyP, Córdoba, 1974.
- PORTANTIERO, Juan Carlos, *Los usos de Gramsci*, Fides Ediciones, Buenos Aires, 1983.
- PORTELLI, Hughes, *Gramsci y el bloque histórico*, Ed. Siglo XXI, México, 1979.
- TEXIER, Jacques, *Gramsci*, Grijalbo, Barcelona, 1975.

EL PENSAMIENTO DEMOCRATA CRISTIANO EN ITALIA

Rafael Alberto Grillo

Volvámonos, volvámonos hacia este pueblo, hacia esta democracia que no nos conoce. La razón que divide los hombres es una razón social, se trata de saber si prevalecerá el espíritu del egoísmo o aquel del sacrificio, si la sociedad será sólo un instrumento al servicio de los más fuertes o a la consagración de cada uno al bien de todos... la democracia será cristiana o no será.

Federico Ozanan.

Al hablar de la Democracia Cristiana de Italia debe hacerse una consideración fundamental y es la que ella constituye "una de las más auténticas y genuinas fuerzas populares italianas que ahonda sus raíces en la conciencia misma del país y que, ya sea a través de módulos y experiencias varias ha representado, por más de un siglo de vida unitaria, un elemento político condicionante, un indispensable punto de referencia, una realidad que nunca ha sido posible ignorar".

La Democracia Cristiana por numerosos años, nutre su experiencia, en una estrecha comunión de intereses con la Jerarquía Católica y lleva a cabo su acción en un país donde el Papado por varios siglos ha mantenido el dominio temporal y ha conservado su sede, y creemos importante examinar lo más sucintamente posible cuál fue la evolución política de los católicos después de la Unidad realizada en 1870, Unidad que dejaba una sociedad que no lograba superar las laceraciones de un proceso unitario, hecho mucho sobre el campo de batalla y muy poco, diría poquísimo en la conciencia. Se distinguen a partir de entonces tres períodos en la historia del catolicismo político italiano; un período que va de 1870 a 1919 y que se caracteriza por la oposición entre los católicos y el estado liberal, la cual se manifiesta en el terreno político por la abstención. Un segundo período que inicia en 1919, cuando el Padre Luigi Sturzo funda un primer partido Demócrata Cristiano, el Partido Popular Italiano cuyo éxito fue impedido por la

nima de poder por los fascistas y, por último, un tercer período que son los veinte años que separan la marcha sobre Roma con la caída del fascismo el 25 de julio de 1943, ésta es la época de la Conciliación entre el Soberano Pontífice y el Estado Italiano y es la época donde los cuadros de la Democracia Cristiana se firman en el Seno de la Acción Católica o en la clandestinidad.

Examinemos con brevedad estos tres períodos.

Inmediatamente después de la entrada a Roma de las tropas del Rey Víctor Emmanuel II, dos actitudes se le presentaban a los católicos fieles a la Santa Sede: uno era entrar en el juego constitucional y conquistar el poder expandiendo a los liberales anticlericales, otro era abstenerse, quedándose en una oposición extraconstitucional y esperar que por efectos de la Providencia este se derrumbara y cayera en manos de los católicos. Esta última alternativa fue la escogida.

En 1871 la Santa Sede declara que no es conveniente (*Non expedit*) que los católicos participen en las elecciones políticas. Esta política pregonada por una minoría de los católicos intransigente viene a ser entonces aquella oficial de la Santa Sede y de las organizaciones católicas que desean no protestar contra la "situación insostenible a la que ellos están reducidos: prisioneros en el Vaticano". En verdad la situación se hace cada día más difícil para los católicos, se introducen numerosas medidas vejatorias, y Roma fue a menudo teatro de manifestaciones hostiles, a veces injuriosas hacia el Papa y la Religión Católica. Como un ejemplo el 12 de julio de 1881 quienes acompañaban el traslado de Pío IX a San Lorenzo fuera los Muros, fueron objeto de ataques a todo lo largo del trayecto, sin que la policía interviniera.

Al principio, el "*Non Expedit*" fue considerado por los católicos como un simple consejo: no era oportuno participar en la vida política, sin embargo, el votar no constituía más que un hecho que todo buen católico debía confesar. El 28 de diciembre de 1885 la encíclica "*Immortali Dei*" expresa que de ningún modo se debe participar en los asuntos políticos o aceptar funciones del Estado.

Esta prohibición no se aplica a la participación en las elecciones administrativas, por el contrario, la misma encíclica considera "saludable que los católicos presten sabiamente su concurso a la administración de los Ayuntamientos Municipales". Es así que los católicos italianos no dejan de participar en estas elecciones y harán grandes esfuerzos pa-

ra arrancar de las manos de los liberales las administraciones de las grandes ciudades, principalmente de Roma.

Al haber un estudio del resultado del "*Non Expedit*", se encuentra que el abstencionismo es más elevado en el Norte donde están las regiones con mayor evolución pero también más religiosas. En 1904, año en el que Pío X comenzaba a suspender el "*Non Expedit*" en algunas circunscripciones se comprobaban dos hechos que se harán más evidentes en las elecciones de 1909, y es que en las regiones donde las organizaciones católicas son pujantes, como en el Norte, ellas impusieron la abstención y que en el momento que hicieron penetrar, en la batalla electoral, a los electores católicos, ellos ganaron fácilmente el combate.

El "*Non Expedit*" demuestra uno de los aspectos esenciales de la actividad política de los católicos italianos: ella está dirigida por la Santa Sede. A través de sus divergencias los católicos se encuentran unidos y, por lo tanto, solidarios, pero este sentimiento de unidad no demostrará todo su vigor, toda su eficacia, sin una amplia organización que los reagrupo. Y he ahí la "*Opera dei Congressi*".

Se puede definir la "*Opera dei Congressi*" como una Asociación laica, jerarquizante, político religiosa, que reagrupa todas las organizaciones políticas católicas de Italia, que es completamente sumisa a la Santa Sede. En el año 1881 en que fueron publicados los estatutos de la Obra, sus fines eran "unir y organizar los católicos y las asociaciones católicas de toda Italia, con la intención común de defender y promover a la vez, los derechos sacrosantos de la Iglesia y del Papado y los intereses religiosos y sociales de la patria que Dios nos ha dado". Está fundamentada sobre la organización eclesial, en comités parroquiales bajo la autoridad de los sacerdotes y en comités diocesanos y regionales ligados a un comité permanente, compuesto de laicos, que elegía su presidente en una persona que debía ser aprobada por el Papa.

En 1884, el comité permanente crea cinco secciones permanentes con la responsabilidad de estudiar el Estado Italiano con referencia a sus competencias específicas; discutir en las reuniones bimensuales los resultados de sus estudios y proponer soluciones prácticas. También se les asignaba preparar los programas de los congresos generales.

Las cinco secciones eran las siguientes:

- 1.—Obras religiosas y sociales;
- 2.—Caridad y economía;

- 3.—Instrucción y educación;
- 4.—Prensa;
- 5.—Arte Cristiana.

Esta organización llega a su apogeo en el año 1897 donde cuenta con 4.036 comités parroquiales, 708 secciones de jóvenes, 921 asociaciones obreras católicas y 705 cajas de socorro mutuo.

Paralelamente a la Opera, Giuseppe Toniolo, profesor de la Universidad de Pisa, funda en 1889 la "Unione Cattolica per gli Studi Sociali" que tiene su primer Congreso en Génova en 1890. Ya en 1894 Toniolo y sus compañeros habían elaborado un programa social de los católicos. En él se reafirmaba el papel de las clases dirigentes en el uso de la propiedad, poniendo la mirada en la reconstrucción del patrimonio de la Iglesia, en la formación de una clase de pequeños propietarios y en la reforma de los latifundios. Se preconiza la protección del arrendamiento, la participación de los trabajadores en la gestión y beneficios de la empresa. Este programa que ahora nos puede parecer sumamente modesto y en ciertos aspectos anacrónico, en aquella época parecía extremadamente audaz. Es a partir de esta época que se comienza a hablar de Democracia Cristiana como contraposición a los conservadores intransigentes cuya preocupación es esencialmente de orden religioso. En el seno de la Opera nace una corriente de demócratacristianos formado por laicos y clérigos que se sienten muy cerca del pueblo. En 1898 don Rómulo Murri funda la revista "Cultura Sociale" que insiste tanto sobre las cuestiones sociales como sobre el abstencionismo político. Todas estas manifestaciones socializantes de las organizaciones católicas inquietan al gobierno y el Presidente del Consejo de entonces Di Rudinì, incita, en sus circulares, a tratar las reuniones y las asociaciones católicas como subversivas.

Como causa de sangrientos disturbios de trabajadores en Milán se acusa a socialistas y católicos como responsables y se toman represalias sobre periódicos católicos y comités diocesanos de la Opera. Pero la maniobra tiene también otro efecto y, éste es el de confrontar y dividir a los católicos, entre los conservadores de una parte y de Murri y los Demócrata Cristianos de la otra.

En 1899, los jóvenes Demócrata Cristianos se reúnen en Turín, lanzan un programa político muy audaz, reclamando la libertad sindical, la limitación de la jornada de trabajo, el reposo obligatorio en los días feriados, los se-

guros contra los riesgos sociales, la protección de la pequeña propiedad y de los contratos agrícolas y la creación del Ministerio de Trabajo. En el plano político se solicita, mejor dicho se demanda, la ampliación del sufragio, la representación proporcional, la protección de las libertades civiles y políticas, la instauración del impuesto sobre la renta y el desarme general y progresivo. De social en su esencia la "Democracia Cristiana" italiana pasa al plano político.

Poco a poco, los fundadores conservadores de la Opera van perdiendo la mayoría en favor de los "Demócrata Cristianos". Estos, a la vez, se dividen en dos tendencias, una es de Murri, donde la intransigencia es tanto social como política, rechaza en bloque el Estado liberal a quien le hace culpable de la crisis social del final del siglo XIX, sueña en la creación de un estado Demócrata Cristiano donde la justicia social sea la regla, pero antes, el Estado liberal debe ser destruido. Según Murri la lucha entre la Iglesia y el Estado no es más que "la lucha entre la burguesía irreligiosa que posee y la Democracia Cristiana que provee".

Ante esta interpretación tendenciosa de la realidad, donde se reconoce la influencia del teórico socialista Labriola sobre Murri, surge rápidamente una fracción de Demócrata Cristianos guiada por Filippo Meda, ya director del "Osservatore Cattolico", de Milán. Para Meda, el "Non Expedit" tiene nada más que un valor esencialmente práctico, en espera de la reconciliación entre el Estado liberal y la Santa Sede, reconciliación a la cual él no cesará de dar su aporte. Los católicos, por otra parte, ante el avance creciente de los socialistas, deben aliarse con los liberales moderados para evitar este peligro.

El 20 de julio de 1903, desaparecido León XIII, es sustituido por el Cardenal Sarto, con el nombre de Pío X, éste, extremadamente ligado a la unión espiritual de la Iglesia, no aprueba ni la intransigencia política de los conservadores, ni las audacias demócratas de los Demócrata Cristianos, por lo que terminando el mes de julio se declara disuelta la "Opera dei Congressi" con excepción de la segunda sección, que reagrupa todas las obras sociales, pero de las cuales deben ser excluidos Murri y la corriente Demócrata Cristiana.

A partir del cierre de la "Opera dei Congressi" el programa del nuevo Pontificado en lo que concierne a la Italia se expresa en la encíclica "Il fermo proposito" del 11 de junio de 1905 donde el Papa reafirma el valor del "Non Expedit", pero deja entrever la posibilidad de levan-

tarlo, caso por caso, cuando "las más graves razones trazadas por el interés supremo de la sociedad lo exijan" y, al mismo tiempo, reorganiza a los católicos italianos. Al inicio, el Papa quería reunir todos los católicos en una gran Unión Popular, pero al final se formaron tres grandes uniones:

- Unión Popular;
- Unión Económica-Social y
- Unión Electoral.

La primera unión estaba destinada a la formación social de los católicos, la segunda constituía el segundo grupo de la *Opera dei Congressi*, el tercer grupo debía dirigir la acción política de los católicos.

En el plano político el pontificado de Pío X fue marcado por la alianza entre clericales y moderados para la defensa del orden social. Esta política que hace regresar a los católicos en su política social hasta los años 1890, está lejos de tener la aprobación de viejos Demócratas Cristianos, notablemente Luigi Sturzo quien manifiesta que los católicos han hecho obra de reacción "hasta la prostitución de un voto que nada significa por sí mismo, porque no tiene programas, porque no tiene personas que sostengan estos programas, no tiene carácter, no tiene vida, cediendo todo esto con el voto, es decir, programa, carácter, vida al gobierno, una vida en antagonismo con los intereses morales y religiosos que nosotros sostenemos" y agrega, "pero hay cosas peores: nosotros combatimos a los socialistas, es verdad, pero con nuestras fuerzas y nuestras ideas, que dan un valor social democrático, por el contrario apoyando a los moderados y a los conservadores se ha hecho obra de reacción, se ha ido contra un complejo de aspiraciones y de vitalidad, que responden a las necesidades del proletariado, al futuro de las fuerzas Social Cristianas". "Todo esto, concluye Sturzo, aleja, no acerca, la formación de un partido civil nuestro, social y político, que toma parte de la vida nacional con programa propio e ideales propios: todo esto crea la mentira política en el país, que cree en dos hechos problemáticos: es decir, en la mayoría del gobierno, formada de elementos tan antigubernativos como son los católicos, y en la existencia de hecho (el derecho no se pone en duda) del *"Non Expedit"*".

Con esto el *Non Expedit* se pone bajo el tapete. Surge la posibilidad de candidaturas cada vez más frecuentes, apoyadas por los católicos hasta llegar a extenderse a casi toda la península cuando el sufragio llega a ser casi universal. Es ahí donde surge el famoso Pacto de Gentiloni, así lo-

mado porque el Presidente de la Unión Electoral, el Conde Gentiloni envía una circular donde fija las condiciones, siete puntos, con las cuales los candidatos moderados, que querían los votos católicos, se debían comprometer, suscribiéndola. Estas condiciones eran sobre todo de orden confesional, Defensa de la libertad de conciencia y de asociación, defensa de las escuelas privadas, de la instrucción religiosa, oposición al divorcio, paridad de tratamiento para los sindicatos cristianos, sistema fiscal justo.

Es nuestro criterio que este pacto fue esencialmente transformista, ya que dio al liberalismo moderado una fuerza política que no tenía en realidad y no trajo como consecuencia una fuerza orgánica de los católicos. Por el contrario, en algunos lugares, el hecho no bien claro del compromiso afectó las posibles candidaturas católicas.

La muerte de Pío X, en agosto de 1914, la llegada de Benedicto XV y de la primera guerra mundial, trae cambios en la política de la Santa Sede. Se permite de nuevo la presencia de los Demócratas Cristianos en la escena política y religiosa. La entrada de los católicos en la actividad política parece próxima. En efecto, el Cardenal Gasparri, en 1917, autoriza a don Luigi Sturzo a crear un gran partido no confesional en su programa e independiente de la jerarquía eclesiástica. Este será el Partido Popular Italiano.

El Partido Popular Italiano (1919-1926)

Don Luigi Sturzo nace en Caltagirone, en la Provincia Siciliana de Catania el 26 de noviembre de 1871, de una familia noble de viejas tradiciones religiosas. Es ordenado sacerdote en el Seminario de Acireale en 1894. En Roma estudia en la Universidad Gregoriana, conoce ahí a don Rómulo Murri y se adhiere a los ideales Demócrata Cristianos. Regresa a Sicilia y continúa a ser miembro activo de la *Opera dei Congressi* y colabora con la revista de Murri, "Cultura Sociale", pero suspende su colaboración cuando don Rómulo se aleja de la Iglesia. Será pro-síndico de Caltagirone de 1905 a 1920, donde adquirirá una gran experiencia administrativa y política. Llamado por Benedicto XV para dirigir la Acción Católica, poco después se le da, como hemos visto, la autorización para formar un gran partido católico. El 17 de noviembre da una conferencia en el Círculo de Cultura de Milán, donde anuncia su intención de formar un partido de católicos y al mismo tiempo expone cuál debe ser su programa.

Daremos ahora una mirada a la Italia de 1919 y al programa del Partido Popular Italiano.

Italia termina victoriosamente la primera Guerra Mundial con una mentalidad de vencidos. Al terminar la guerra hay en el país una grave crisis económica, social y moral. Los hombres que se habían basado por ideas que para ellos eran extrañas, reclamaban la tierra, quienes habían trabajado en las fábricas de guerra con altos salarios se veían amenazados por el desempleo, el ejército estaba profundamente insatisfecho del resultado de la victoria. Todo este grupo de malcontentos estaba listo para la aventura. Mientras tanto los banqueros, los industriales y los comerciantes amenazados por los bolcheviques estaban dispuestos a financiar cualquier organización que garantizara el orden establecido. A todo este grave fermento social se oponía un poder incapaz, desorganizado, resultado de combinaciones parlamentarias donde aparecían hombres brillantes pero inconsistentes.

Es en esta atmósfera tempestuosa que don Luigi Sturzo funda el Partido Popular Italiano, y lanza un llamado a los hombres "libres y fuertes" con el fin que se adhieran al nuevo partido. Partido que se quiere ante todo no confesional y como escribirá más tarde "surge en reivindicación de la libertad en el campo del trabajo contra el monopolio socialista; en el terreno escolar, administrativo, económico y religioso contra el monopolio demócrata y liberal y el centralismo del Estado".

Del mismo modo el partido no debe ser el partido de los católicos, cualquiera que sean sus preferencias políticas, debe ser un partido que se distinga de los otros por un programa original y Sturzo lo expresaba así "El Partido Popular nace como un partido no católico, no confesional, como un partido de fuerte contenido democrático y que se inspira en la ideología cristiana, pero que no toma la religión como un elemento de distinción política". De esta posición nace su nombre.

El programa del partido, como lo veremos adelante, toma los puntos principales del programa Demócrata Cristiano, no contiene ninguna disposición de naturaleza clerical, demanda nada más que la libertad para la Iglesia y no se cuestiona la solución del problema romano. Desde el principio una fracción del partido reprocha a Sturzo esta ausencia de clericalismo en el Partido Popular.

Pero veamos, esta es la teoría. Pero desde la fundación del partido, la Unión Electoral de la Acción Católica se disuelve y el Partido Popular aparece como heredero natural. Al mismo tiempo las organizaciones sindicales católicas se separan de la Acción Católica para adherirse al

Partido Popular y en el Consejo Nacional de este se sientan los representantes de tres grandes federaciones sindicales blancas. La Acción Católica se consagra a una acción cultural y religiosa y el Partido Popular Italiano es en adelante teóricamente independiente. De hecho, Sturzo venía de la Acción Católica y la mayoría de los futuros parlamentarios populares y de los organizadores del partido fueron militantes sea de Acción Católica propiamente dicha, o sea de los organismos económicos católicos. Estas relaciones estrechas entre la Acción Católica y el partido se manifestaba por el apoyo que, al menos al principio, se le daba al nuevo partido.

El Partido Popular se presenta con un programa social ambicioso, inspirado ampliamente en la corriente del pensamiento Demócrata Cristiano, es decir en la doctrina social de la Iglesia. Veámoslo:

- 1.—Integridad de la familia, su defensa contra todas las formas de disolución o corrupción. Protección de la moral pública, asistencia y protección de la infancia, investigación de la paternidad.
- 2.—Libertad de enseñanza en todos los niveles. Reforma y cultura popular, difusión de la enseñanza profesional.
- 3.—Reconocimiento jurídico y libertad de las organizaciones de clase en la unidad sindical, representación sin ninguna exclusión de las organizaciones públicas de trabajo ante el Municipio y el Estado.
- 4.—Legislación Nacional e Internacional que garantice plenamente el derecho al trabajo, que regule el horario, la paga y la higiene. Desarrollo de las jurisdicciones de trabajo y arbitrales para la solución de los conflictos colectivos, de trabajo industrial y agrícola. Desarrollo de la cooperación. Seguro contra la enfermedad, la vejez, la invalidez y el desempleo. Desarrollo y defensa de la pequeña propiedad rural y constitución del "bien de la familia".
- 5.—Organización de todas las fuerzas productivas de la nación con la utilización de los recursos hidroeléctricos y minerales, con la industrialización de los servicios generales y locales. Desarrollo de la Agricultura, colonización interna del latifundio de cultivo extensivo. Regulación de los recursos de agua. Bonificación y organización de las cuencas montañosas. Viabilidad rural. Desarrollo de la marina mercante. Solución nacional del problema del "mezzogiorno".

- 6.—Libertad y autonomía de los organismos locales de derecho público. Reconocimiento de las funciones propias de los municipios y de las provincias en relación con las tradiciones de la nación y de las necesidades de desarrollo de la vida local. Reforma de la burocracia. Amplia descentralización administrativa obtenida gracias a la colaboración de las organizaciones industriales, agrícolas y comerciales, del capital y del trabajo.
- 7.—Reorganización de la beneficencia y asistencia pública hacia las formas de prevención social. Respeto a la libertad y a las iniciativas de las instituciones de beneficencia y de asistencia. Medidas de orden general para intensificar la lucha contra la Tuberculosis y la Malaria. Desarrollo y mejoramiento de la asistencia de las familias afectadas por la guerra, huérfanos, viudas y mutilados.
- 8.—Libertad e independencia de la Iglesia en la plena expansión de su magisterio espiritual. Libertad y respeto de la conciencia cristiana como fundamento y centro de la vida de la nación, de las libertades populares y de las conquistas de la civilización en el mundo.
- 9.—Reforma fiscal y local, sobre la base del impuesto progresivo con exención de los ahorros de los más débiles.
- 10.—Reforma política-electoral con el sufragio plurinominal de larga base con representación proporcional. Voto a las mujeres. Elección del Senado con representación de los cuerpos constituidos de la nación.
- 11.—Defensa nacional, protección y valorización de la emigración italiana. Esfera de influencia para el desarrollo comercial del país. Política colonial en razón con los intereses de la nación e inspirados por un programa de un progresivo avance hacia la civilización.
- 12.—Sociedad de Naciones con las consecuencias derivadas de una organización jurídica de la vida internacional, arbitraje, eliminación de los tratados secretos y el servicio militar obligatorio. Desarme universal.

Es indiscutible que no se le puede reprochar al Partido Popular de no tener un programa. Lo que sí se le reprocha justamente es el tener un programa social, administrativo y político muy ambicioso y poco adaptado a las condiciones preexistentes en la Italia de 1919. Para poder realizarlo era necesario que el partido obtuviera una mayo-

ría considerable en el seno de los órganos legislativos del Estado, ya que este programa se oponía tanto a las ideas liberales y laicas de los viejos partidos, como a las ideas revolucionarias de los socialistas. Para conservar su pureza en lugar de realizar, era necesario que el partido permaneciera en una oposición invariable a todo gobierno que no podía controlar. Ahora bien, el partido no se presenta como un partido intransigente, se presenta por el contrario como un partido centrista, y es difícil, casi imposible, no participar en un gobierno cuando uno se encuentra en el centro y no se quiere provocar la revolución. Partido de centro con un programa, que por otro lado parece revolucionario, el Partido Popular Italiano debe abandonar su programa para tratar de preservar el país de la anarquía. No lo logra y no realiza ningún punto de su programa.

Se ha dicho que para hacer la historia del Partido Popular Italiano se requeriría todo un tratado de ciencias políticas. Mucho se ha discutido y mucho se habrá de discutir sobre la acción desarrollada por los populares en los pocos años de libertad que Italia disfrutó, es decir, desde la conclusión de la guerra a la instauración de la dictadura fascista. Muchos han recriminado al partido de Sturzo, un excesivo rigor ideológico y un estricto esquematismo programático, otros aprecian una cierta intransigencia (leable en tiempos normales) que debería haberse atenuado, mientras las escuadras de las camisas negras devastaban la ciudad, para dar cabida a un espíritu más concreto de colaboración con otras fuerzas políticas antifascistas; otros, al fin, critican la debilidad de aquellos dirigentes, pocos en realidad, que con la ilusión de normalizar la situación política aceptan participar en el primer gobierno de Mussolini.

En resumen, los populares afrontan la vida política en condiciones muy desfavorables; ellos entran en la escena política en un momento de crisis donde una acción inmediata, basada sobre un cierto oportunismo, puede ser más necesaria que su rigor doctrinario que se apoya en un programa a largo plazo. El partido es compacto, sólidamente organizado, enérgicamente dirigido por un hombre de una rara visión política, pero entre este partido y el cuerpo electoral parece existir una fractura sobre todo "entre las posiciones programáticas inspiradas por Sturzo y la realidad concreta de sus fuerzas electorales aun importantemente ligadas a una mentalidad y a una práctica clerical moderada". Esta fractura se hace evidente inevitablemente entre el partido y el grupo parlamentario a través de los cinco años que verán el advenimiento y la consolidación del fascismo, de una parte, y la desaparición del Partido Popular, de la otra.

Duro fue para los populares el período fascista, se destruyeron las sedes del partido, se asesinaron los opositores, se suprimieron todas las libertades democráticas y constitucionales, se suprime la Confederación Católica de Trabajadores, Alcide De Gasperi es arrestado y condenado. Los católicos son obligados a la clandestinidad. Don Luigi Sturzo sale en exilio.

Es hasta 1942 que se constituye en Milán una comisión de estudios y de acción compuesta de antiguos populares y de "guelfos" (Piero Malvestiti). El 9 de setiembre de 1943 nace bajo la Presidencia de Alcide De Gasperi el Comité Central del Partido Demócrata Cristiano compuesto únicamente de antiguos populares: Cingolani, Grunchi, Grandi, Tupini, Scelba, etc. Como escribe De Rosa "el término Democracia Cristiana busca indicar una orientación general, el compromiso de los católicos de volver a la vida pública, en el seno de una organización democrática, que acepta sin reservas mentales las instituciones modernas de la sociedad civil, como un partido que quiere concurrir a la constitución de una nueva democracia, bajo una inspiración que se denomina Cristiana". De Gasperi publica el nuevo programa del partido en un folleto intitulado "Ideas reconstructivas de la Democracia Cristiana".

Alcide De Gasperi, nace ciudadano austriaco en Pieve de Tensino en 1881. Milita desde su juventud en los movimientos católicos locales y es Diputado al Parlamento de Viena en 1911. Durante la guerra de 1914-1918 él permanecerá en Viena donde se ocupará de los refugiados. Al terminar la guerra asumirá diferentes misiones en las nuevas provincias italianas por encargo del gobierno. En junio de 1919 es electo Presidente del Primer Congreso del nuevo Partido Popular Italiano, primer secretario político del partido y electo diputado en 1921 y en 1924. El 11 de marzo de 1927 es arrestado por la policía fascista y condenado a cuatro años. Cuando es liberado encuentra asilo en el Vaticano, donde trabaja como bibliotecario y al mismo tiempo continúa publicando sus artículos en varios periódicos, bajo el seudónimo de Demofilo.

Consciente de los defectos de la experiencia popular y de la experiencia fascista, De Gasperi se esforzará por crear una fuerza suficiente para que el Partido Demócrata Cristiano pueda eliminar del poder a los marxistas. El hará del partido un gran partido, el único capaz de gobernar Italia, pero evitara una vez adquirida la mayoría en la Cámara de Diputados, de quedarse con el monopolio del poder, porque no quiere parecer el heredero del fascismo y este es uno de los significados de la alianza del Partido Demócrata Cristiano con los partidos laicos.



ALCIDE DE GASPERI — (1881 - 1954)

En la vida política nacional, la Democracia Cristiana se presenta no como partido de los católicos, sino como un partido de católicos.

Los demócratas cristianos se presentan no como católicos desobedientes, sino como católicos que deciden tomar sus propios riesgos y quieren tener apartada de las tentaciones políticas a la Iglesia, en tanto que ella, la Iglesia, es una institución divina y consagrada a una misión universal y no particular o nacionalista.

Esta visión histórica del movimiento Demócrata Cristiano Italiano, explica la originalidad del pensamiento, de programas, de acción de la Democracia Cristiana y en una buena medida su éxito electoral y político.

La Democracia Cristiana afirma su autonomía no conflictiva vis a vis con la Iglesia de Roma en una nación fuertemente católica, pero que tiene una tendencia a poner el acento sobre la laicidad de la vida civil y política. Se caracteriza igualmente por su capacidad de reinterpretar, en el ambiente nacional y popular, las ideas y los programas de la Democracia Occidental: libertad política; democracia representativa fundada sobre un sufragio universal auténtico y extendido a los sectores femeninos sin ninguna limitación; distinción de los poderes; prioridad absoluta dada al parlamento; independencia de la magistratura y libertad de opinión y de prensa; derecho a la propiedad en un contexto de reconocimiento de los derechos del trabajo; en suma, todas las conquistas clásicas de la democracia moderna se encuentran relanzadas y reformadas, no por los movimientos de tradición antifascista o prefascista, sino, por la Democracia Cristiana que se impone, de hecho, en la política italiana como un partido nuevo, capaz de interpretar los intereses y las exigencias de los hombres que, por primera vez, se encuentran protagonistas de la vida pública; partido igualmente capaz de utilizar, en el marco de la democracia más avanzada, las organizaciones católicas que se habían a menudo dejado comprometer por los dictados del fascismo.

Programa Social: Reforma Agraria

La Democracia Cristiana, partido de libertades, no es ya más una invención de De Gasperi o de Gonella, es una realidad nacida en un país que descubre de repente la democracia e intenta ponerla a la obra sin vacilación y sin ningún riesgo de retroceso ni desviación. Cuando esta aspiración de libertad explota en Italia, es la Democracia Cristiana la que está en capacidad de decir como organizante y

la que garantiza su introducción en las ideas, en los programas, cambios importantes que representan una novedad si se los compara con aquellas acciones de numerosos partidos y organizaciones democráticas pre o antifascistas que no han podido dar una visión unitaria, moderna e igualitaria para todas las categorías de ciudadanos de la sociedad italiana.

Consciente del deber de garantizar la realidad pluralista del país en el plano de la democracia, es decir, en la búsqueda y la conservación constante del máximo consenso posible para la gestión del Estado, la Democracia Cristiana se afirma en un principio general del cual no puede renunciar: la joven democracia italiana debe estar organizada con una concepción consuntiva, adaptada a la estructura de la sociedad nacional. La contribución de una fuerza política sin prejuicios de clases, como la Democracia Cristiana, será en este sentido decisiva.

Más que un principio abstracto o un buen elemento que la distinga de los otros partidos de extracción popular, el interclasismo de la Democracia Cristiana llega a ser, con De Gasperi y con todas las experiencias que le siguen hasta nuestros días, la medida política de evaluación de intereses múltiples en la obra de una sociedad pluralista, y al mismo tiempo, los medios más apropiados para buscar las soluciones para no trastornar los delicados equilibrios sociales y los aún más delicados equilibrios democráticos del país. El interclasismo no es un dogma, sino, una regla de la vida, y un instrumento para impedir toda prevaricación social o política, venga de donde venga, y para asegurar una coexistencia pacífica en el país.

La Democracia Cristiana introduce en la lucha política italiana el principio del "enfrentamiento" y el respeto mutuo entre partidos que tienen orígenes ideológicos y estrategias diferentes, aun aquellos opuestos. De Gasperi, que nació, creció y murió en una región fronteriza, pudo comprender, probablemente mejor que otros políticos italianos, no sólo católicos, pero de larga trayectoria democrática y laica, la necesidad de pensar y de actuar, con fidelidad a las normas de una democracia consociada, pero también según nuevas fórmulas, respetadas aún por los enemigos de las instituciones democráticas, sin la presunción de abarcar y agotar toda la complejidad de la realidad italiana en la posición del poder de un determinado tipo de estado, cerrando las puertas a un mundo exterior en profunda transformación. En razón de la orientación particular que le fue dada por De Gasperi, la Democracia Cristiana que prácticamente nació como una formación minoritaria, se revela, por el contrario, fuerza matriz de la Democracia Italiana,

adquiriendo rápidamente el sentido del equilibrio y la medida que constituyen el final en postulado ideológico más auténtico.

Pero hay otros dos principios que aparecen sistemáticamente en los programas democratas cristianos y que son aplicados permanentemente en el comportamiento político de la Democracia Cristiana; constituyen por así decir su identidad, ellos son: el recurrir a las fuerzas políticas como instrumento de creación y conservación de la democracia nacional; y la convicción de las interrelaciones que existen entre la política interna y las relaciones internacionales.

El reconocimiento de la importancia de las fuerzas políticas para mantener y desarrollar el marco democrático nacional es el principio y, al mismo tiempo, el instrumento que De Gasperi, en primer lugar, y Moro después, reclaman para luchar contra las tentaciones y las desviaciones integristas existentes en el mundo católico o Demócrata Cristiano, al igual manera contra las maniobras de marca integrista urdidas por los otros partidos, en particular, en los años 50 y 60, por los Socialdemócratas. De Gasperi y Moro afirman, defienden y utilizan el principio del carácter esencial y de la primacía de las fuerzas políticas para formar preferentemente gobiernos de coalición, es decir, para organizar el poder con la participación responsable de diferentes partidos, unidos sólo y momentáneamente por las mismas intenciones, pero no teniendo necesariamente las mismas obligaciones estratégicas. En sustancia, es el principio de la educación de masa para la democracia por el método del diálogo permanente, del enfrentamiento razonable y de la coincidencia en la medida que ella sea posible. Es por esta razón que De Gasperi y Moro prifican en sus orientaciones programáticas y en sus diversos instructivos, pero más que nada, en la acción política y de gobierno, el carácter concreto de la mediación política, en vez de la abstracción de la intransigencia en los principios.

El anticomunismo queda como una constante de principios y de política para la Democracia Cristiana, lo mismo cuando la tensión es menor o cuando hay un acercamiento entre la Democracia Cristiana y el P.C.I. La oposición más o menos acentuada hacia el comunismo puede ser explicada por varias razones y en particular por la presencia de la tensión internacional y el desarrollo de las posiciones en materia de política interior del P.C.I.

La escogencia atlántica de Italia fue perseguida con tenacidad por De Gasperi y defendida por todos los gobiernos con dirección Demócrata Cristiana y por todos los secretarios del partido, de Fanfani a Moro, de Rumor a Pio-

colli, de Zaccagnini a De Mita. Entre 1948 y 1949 la Democracia Cristiana fue recorrida por fuertes corrientes neutralistas que se inspiraban en general en una visión universal de la misión de los católicos en la sociedad contemporánea, pero ninguna propuesta tendía a la neutralización estratégica de Italia.

Termino aquí con la conciencia de haber sido omiso en presentar otros aspectos importantes del pensamiento Demócrata Cristiano Italiano y con el pesar de no haber hecho referencia a tantos eminentes demócratas cristianos, algunos de ellos mis amigos, quienes tanto han aportado a la Democracia Italiana y del mundo. Para la Democracia Cristiana Italiana y para ellos mi admiración y respeto.