

## El concepte gramscian de Bloc històric

*Selecció de textos dels Quaderns i de les Cartes de la Presó, i traduïts de l'italià al català.*

### Bloc històric

Pasquale Voza (DG, 71-72.)

Així com la noció de «revolució passiva» procedeix explícitament de Vincenzo Cuoco i és després reelaborada i traduïda com a clau original d'anàlisi històrica i de reflexió teòric-pràctiques, la noció de «bloc històric» és explícitament extreta de Georges Sorel i, una vegada desenvolupada i repensada per Gramsci, esdevé una categoria fonamental del «pensament en desenvolupament» dels *Quaderns*. Primer de tot es pot dir que tal categoria problematitza substancialment dues qüestions essencials del marxisme de Gramsci: la qüestió de les ideologies (o «superestructures») i la de la història ètic-política, a partir de l'elaboració de Croce.

En un important paràgraf del *Quadern 4* titulat *Croce i Marx*, Gramsci afirma que per estudiar bé el «tema del valor concret de les superestructures a Marx» cal «recordar el concepte de Sorel de «bloc històric» (C 4, §15, 149). Es precisa immediatament que l'expressió no apareix literalment a Sorel i que en l'autor francès el concepte està lligat a la seva noció central de mite: cosa que vol dir que Gramsci realitza sobre el concepte, des d'un primer moment, una peculiar «traducció» pròpia.

Més endavant, en un paràgraf posterior del mateix *Quadern 4*, s'afirma que, quan «la relació entre intel·lectuals i poble-massa, entre dirigents i dirigits, entre governants i governats està donada per adhesió orgànica en la qual el sentiment passió es torna comprensió i per tant saber (no mecànicament, sinó en forma viva)», només llavors es crea una relació real de representació i «es realitza la vida de conjunt que és l'única força social» i es crea, doncs, el «bloc històric» (C 4 § 33). No per casualitat, en un paràgraf dedicat a la «validesa», a la realitat, a la determinació històrica de les ideologies (no reductibles a meres «aparences»), això és, en un paràgraf dedicat a un punt fonamental i innovador del seu marxisme, Gramsci ofereix la definició potser més clara de la noció de bloc històric: en ell «les forces materials són el contingut i les ideologies la forma, distinció de forma i contingut merament didascàlica, perquè les forces materials no serien concebibles històricament sense forma i les ideologies serien capricis individuals sense les forces materials» (C 7 § 21). En suma, a través del concepte de bloc històric, en connexió amb el d'ideologia, Gramsci renova críticament la concepció marxiana convencional de la relació estructura-superestructura a l'interior de la qual la segona actuava com a mer «reflex» especular de la primera.

Precisament, Gramsci es val de tal concepte per desenvolupar el seu atac crític a la noció crociana d'història ètic-política, per mostrar que tal història no és ni tan sols ètic-política, sinó, més aviat, «especulativa». La història ètic-política -afirma decididament Gramsci- «no pot prescindir tampoc de la concepció d'un «bloc històric», en el qual l'organisme és individualitzat i concretat per la forma ètic-política, però no pot ser concebut sense el seu contingut «material» o pràctic» (C 8 §240). I tanmateix, adverteix Gramsci, el pensament de Croce ha de ser apreciat com a «valor instrumental», com a útil «cànon empíric» (Gramsci utilitza intencionadament la mateixa expressió crociana), en la mesura que «ha atret enèrgicament l'atenció sobre la importància dels fets de cultura i de pensament» en la vida de la història, i sobre el moment de

l'hegemonia i del consens com a «forma necessària del bloc històric concret» (C 10 I § 12).

Gramsci també usa del seu concepte de bloc històric en la recurrent i ferma crítica dels conceptes, «d'home en general» i de «naturalesa humana»:

«L'home s'ha de concebre com un bloc històric d'elements purament individuals i subjectius i d'elements de massa i objectius o materials amb els quals l'individu es troba en relació activa» (C 10 II § 48). Finalment, a la carta del 1932 a la seva cunyada Tania, en la qual, amb apassionada entonació «pedagògica» explica el seu «Anti-Croce», Gramsci posa en discussió la possibilitat d'una «història unitària» d'Europa que s'iniciï el 1815, això és, amb la Restauració (com fa precisament la *Storia di Europa* de Croce). Afirmar que, si es vol escriure una història d'Europa com a història del procés de formació d'un bloc històric, aleshores no es pot prescindir de la Revolució francesa i de les guerres napoleòniques, que «en el bloc històric europeu constitueixen la premissa «econòmic-jurídica», el moment de la força i de la lluita». En canvi, Croce precisament perquè la seva, en el fons, és una «història “especulativa”», en la qual està constitutivament absent el concepte «unitari» de bloc històric, adopta el moment posterior a la Revolució francesa, aquell en què «les forces desencadenades anteriorment s'han equilibrat, «catartitzat» per així dir», i fa de tal moment «un fet en si», construint així «el seu paradigma històric» (LC, 9 de maig de 1932)

## Textos de Gramsci

### Carta a Tania Schucht

[Presó de Turi] 9 de maig de 1932

Estimada Tania,

He rebut una postal del 30 d'abril i una carta del 5 de maig. No vaig rebre l'arxiu de la «Reforma Social» de setembre-octubre de 1931 i per tant no vaig rebre cap dels llibres encarregats en aquell moment. Posteriorment vaig rebre quatre volums: l'edició de *Il Principe* de Maquiavel editada per Luigi Russo, l'*Autobiografia* de Gandhi amb prefaci del senador Gentile, la *Storia d'Europa* del senador Croce i un petit volum d'història local genovesa de Mario Bettinotti, però fins ara només m'han lliurat *Il Principe*.

El llibre de Benco és la *Storia del Piccolo di Trieste* publicada per Treves-Treccani-Tuminelli – per Emilio Zanella: *Dalla barbarie alla civiltà nel Polesine*, publicada per «Problemi del Lavoro». Avisa de que no enviïn cap altre llibre. A partir d'ara, aquesta regla s'ha de complir estrictament; si necessito algun llibre, ho indicaré jo mateix. En els darrers temps els llibres que m'han enviat no m'han estat lliurats; per a cadascun hauria de fer una sol·licitud al Ministeri, cosa absurda i tediosa. Què et sembla? T'havia escrit per a que em subscriguessis a la revista «*Cultura*», per a la qual ja havia obtingut permís; No sé si s'ha fet. Ara he vist que es publica en 4 números a l'any i que ja s'ha publicat el primer número de 1932. Fa més d'un mes i mig que no rebo notícies de casa: fa quinze dies vaig rebre una postal de Teresina amb només salutacions.

Com que encara no he llegit la *Storia d'Europa*, no puc donar-te cap pista sobre el seu contingut real. No obstant això, puc escriure't algunes observacions que només són externes en aparença, com veuràs. Ja t'he escrit que tota l'obra historiogràfica de Croce en els darrers 20 anys ha estat orientada a elaborar una teoria de la història com a història ètic-política en contraposició a la història econòmic-jurídica que representava la teoria derivada del materialisme històric després del procés revisionista que havia experimentat a través de l'obra del mateix Croce. Però la història de Croce és ètic-política? Em sembla que la història de Croce només es pot anomenar història «especulativa» o «filosòfica» i no història ètic-política, i en aquest caràcter i no en el seu ésser ètic-polític hi ha la seva oposició al materialisme històric. El materialisme històric no exclou una història ètic-política, donat que és la història del moment «hegemònic», mentre que la història «especulativa» està exclosa, com tota filosofia «especulativa». En la seva elaboració filosòfica, Croce deia que volia alliberar el pensament modern de tot rastre de transcendència, de teologia i, per tant, de metafísica en el sentit tradicional; seguint aquesta línia va arribar a negar la filosofia com a sistema, precisament perquè la idea de sistema és un residu teològic. Però la seva filosofia és una filosofia «especulativa» i com a tal continua plenament la transcendència i la teologia amb un llenguatge historicista. Croce està tan immers en el seu mètode i en el seu llenguatge especulatiu que només pot jutjar d'acord amb ells; quan escriu que en la filosofia de la praxi l'estructura és com un déu ocult, això seria cert si la filosofia de la praxi fos una filosofia especulativa i no un historicisme absolut, veritablement alliberat i no només de paraules, de tot residu transcendental i teològic.

Hi ha una altra observació lligada a aquest punt que es refereix a la concepció i composició de la *Storia d'Europa*. Podem pensar en una història unitària d'Europa que comenci el 1815, és a dir, amb la Restauració? Si es pot escriure una història d'Europa pensada com la formació d'un bloc històric, no es pot excloure la Revolució Francesa i

les guerres napoleòniques, que són la premissa «econòmic-legal» del bloc històric europeu, el moment de la força i la lluita. Croce assumeix el moment següent, aquell en què les forces desencadenades anteriorment han estat equilibrades, «catartitzades» per dir-ho d'alguna manera, fa d'aquest moment un fet en si mateix i construeix el seu paradigma històric. Ja havia fet el mateix amb la *Storia d'Italia*: començant a partir de 1870 va descuidar el moment de la lluita, el moment econòmic, fent apologia del moment ètic-polític pur, com si hagués caigut del cel. Per descomptat, Croce amb tota la precaució i astúcia del llenguatge crític modern, ha donat a llum una nova forma d'història retòrica; la forma actual és precisament història especulativa.

Això es veu encara millor si s'examina el concepte «històric» que està al cor del llibre de Croce, és a dir, el concepte de «llibertat»; Croce, en contradicció amb ell mateix, confon la «llibertat» com a principi filosòfic o concepte especulatiu i la llibertat com a ideologia o instrument pràctic de govern, un element d'unitat moral hegemònica. Si tota la història és la història de la llibertat, és a dir, de l'esperit que es crea a si mateix (i en aquest llenguatge la llibertat és igual a l'esperit, l'esperit és igual a la història, i la història és igual a la llibertat), per què la història europea del segle XIX seria en si mateixa la història de la llibertat sola? No serà, per tant, la història de la llibertat en el sentit filosòfic, sinó de l'autoconsciència d'aquesta llibertat i de la difusió d'aquesta autoconsciència en forma de religió en els estrats intel·lectuals i d'una superstició en els estrats populars que se senten units amb aquells intel·lectuals, que se senten participants en un bloc polític del qual aquests intel·lectuals són els abanderats i els sacerdots. És, per tant, una ideologia, és a dir, un instrument pràctic de govern, i caldrà estudiar la connexió pràctica en què es basa. La «llibertat» com a concepte històric és la dialèctica mateixa de la història i no té «representants» pràctics clars i identificats. La història va ser llibertat fins i tot a les satrapies orientals, tant que fins i tot llavors hi va haver un «moviment» històric i aquestes satrapies es van ensorrar. En resum, em sembla que les paraules canvien, potser les paraules es diuen bé, però ni s'arriba a atansar-se a les coses. Em sembla que, encara que no explícitament, la «*Critica fascista*» en un article ha escrit la crítica correcta, observant que d'aquí a vint anys Croce, veient el present en perspectiva, podrà trobar la seva justificació històrica com a procés de llibertat.

A més, si recordeu el primer punt que us vaig escriure, és a dir, les observacions sobre l'actitud de Croce durant la guerra, entendreu millor el seu punt de vista: com a «sacerdot» de la religió historicista moderna, Croce viu la tesi i l'antítesi del procés històric i insisteix en una o altra per «raons pràctiques» perquè en el present veu el futur i s'ocupa tant d'ell com del present. A cadascú la seva part: als «sacerdots» la de salvaguardar el demà. Al cap i a la fi, hi ha una bona dosi de cinisme moral en aquesta concepció «ètic-política»; és la forma actual del maquiavel·lisme.

T'abraço tendrament.

Antonio

## Quaderns de presó

C. 4 § (15), escrit entre maig i agost de 1932

*Croce i Marx.* Les referències que Croce fa a Marx han de ser estudiades en els diferents períodes de la seva activitat d'estudiós i com a home pràctic. Es va acostar a Marx de jove, quan volia reconciliar «les tendències democràtiques (...) naturals al seu ànim» amb el seu odi al positivisme. «El meu estómac es va negar a digerir-la (la democràcia), fins que va prendre una mica de condiment del socialisme marxista, que, com ara és ben sabut, està imbuït de la filosofia clàssica alemanya» (cf. *Cultura e vita morale*, segona edició, p. 45). S'allunyà de Marx en períodes de democràcia fins al 14. Hi va tornar durant la guerra (cf. especialment el prefaci de 1917 a *Materialismo storico ed economia marxistica*; i cf. el seu judici relatat per De Ruggiero que la guerra era la guerra del materialisme històric) però es va tornar a distanciar especialment en la segona post-guerra, quan gran part de la seva activitat crític-pràctica estava dirigida a soscar el materialisme històric perquè sentia i preveia que ell s'havia de reafirmar amb un vigor extrem després de l'embriaguesa d'abstraccions grandiloqüents de les filosofies oficials, però sobretot com a conseqüència de les condicions pràctiques i de l'intervencionisme estatal (cf. per a aquesta preocupació les cartes de Croce impreses a la «*Nuova Rivista Storica*» en els anys 1928-29 sobre el tema de la història-ètica-política).

El punt que interessa examinar de més a prop és el de les «ideologies» i el seu valor: assenyalar les contradiccions en què cau Croce en aquest sentit. En el petit volum *Elementi di politica*, Croce escriu que per a Marx les «superestructures» són l'aparença i la il·lusió i per això fa un flac favor a Marx (comprovar bé el text en qüestió). Però això és cert? La teoria de les ideologies de Croce, repetida recentment en la ressenya que va aparèixer a la «Crítica» del petit volum de Malagodi, és d'origen marxista evident: les ideologies són construccions pràctiques, són instruments de direcció política, encara que Croce reproduïx només una part de la doctrina marxista, la part crítica-destructiva. Per a Marx, les «ideologies» són qualsevol cosa menys il·lusions i aparences; són una realitat objectiva i operativa, però no són el motor de la història, això és tot. No són les ideologies les que creen la realitat social, sinó que és la realitat social, en la seva estructura productiva, la que crea les ideologies. Com podria haver pensat Marx que les superestructures són aparença i il·lusió? Les seves doctrines també són una superestructura. Marx afirma explícitament que els homes prenen consciència de les seves tasques en el terreny ideològic, de les superestructures, la qual cosa no és poca afirmació de la «realitat»: la seva teoria també vol «fer prendre consciència» de les seves tasques, de la seva força, del seu esdevenir a un determinat grup social. Per això destrueix les «ideologies» dels grups socials oposats, que són precisament instruments pràctics de dominació política sobre la resta de la societat: mostra que estan privades de sentit, degut a que contradiuen la realitat efectiva. Croce es troba intel·lectualment en una mala posició. Ell (que) en el prefaci de 1917 a *Materialismo storico ecc.* va escriure: «mantindrem (...) també el nostre agraïment (a Marx), per haver-nos fet insensibles a les seduccions alcinesques (...) de la Deessa Justícia i de la Deessa Humanitat», ha de fer ara molts passos enrere i donar l'aparença de joventut florida a una altra bruixa desdentada i decrepita, el liberalisme més o menys deïficat.

Aquest argument del valor concret de les superestructures en Marx hauria de ser ben estudiat. Recordant el concepte de «bloc històric» de Sorel. Si els homes prenen consciència de la seva tasca en el camp de les superestructures, això vol dir que hi ha

una connexió necessària i vital entre l'estructura i les superestructures, igual que en el cos humà entre la pell i l'esquelet: seria un error si es digués que l'home roman erecte sobre la pell i no sobre l'esquelet, però això no vol dir que la pell sigui una cosa aparent i il·lusòria, tant és així que la situació de l'home escorxat no és gaire agradable. Per tant, seria un error dir que el color de les galtes és la causa de la salut i no a l'inrevés, etc. (La comparació del cos humà pot servir per popularitzar aquests conceptes, com a metàfora adequada). No t'enamores d'una dona per la forma del seu esquelet i, no obstant això, fins i tot la forma de l'esquelet contribueix a l'harmonia general de les formes externes i fins i tot a la disposició de la pell i és un element d'atracció sexual. Una metàfora senzilla perquè mentre la història registra canvis radicals en les estructures socials, en el regne animal només podem parlar, en tot cas, d'evolucions molt lentes.

C 4, § 33, escrit entre setembre i octubre de 1932

Pas del *saber* al *comprendre* i al *sentir* i viceversa, del sentiment a l'enteniment i al coneixement. L'element popular «sent», però no entén ni sap; l'element intel·lectual «sap» però no entén i sobretot no sent. Els dos extrems són, per tant, la pedanteria i el filistinisme, d'una banda, i la passió cega i el sectarisme, de l'altra. No és que el pedant no pugui ser apassionat, ni molt menys: la pedanteria apassionada és tan ridícula i perillosa com el sectarisme o la demagògia apassionada. L'error de l'intel·lectual consisteix a creure que es pot *saber* sense comprendre, sobretot sense sentir i ser apassionat, és a dir, que l'intel·lectual pot ser-ho si és diferent i deslligat del poble: no es fa història política sense passió, és a dir, sense estar sentimentalment unit al poble, és a dir, sense sentir les passions elementals del poble, comprendre-les, és a dir, explicar-les [i justificar-les] en la situació històrica donada i connectar-les dialècticament a les lleis de la història, és a dir, a una concepció superior i científicament elaborada del món, el «saber». Si l'intel·lectual no entén i no sent, les seves relacions amb les masses populars són o es redueixen a purament burocràtiques, formals: els intel·lectuals esdevenen una casta o un sacerdoti (centralisme orgànic): si la relació entre intel·lectuals i masses populars, entre dirigents i dirigits, entre governants i governats, ve donada per una adhesió orgànica en la qual el sentiment de passió es converteix en comprensió i per tant coneixement (no mecànicament, però d'una manera viva), llavors només la relació és de representació, i l'intercanvi d'elements individuals té lloc entre els governats i els governants, entre els dirigits i els dirigents, és a dir, es realitza la vida del conjunt que és l'única força social, es crea el «bloc històric». De Man estudia els sentiments populars, no «con-sent» amb ells per poder-los guiar i conduir a una catarsi de la civilització moderna: la seva posició és la de l'estudiós del folklore que té por contigua que la modernitat destrueixi l'objecte de la seva ciència. D'altra banda, en el seu llibre hi ha el reflex pedant d'una reivindicació real: cal conèixer els sentiments populars i deixin de ser considerats quelcom menyspreable i inert en el moviment històric.

C 7 § 21 escrit entre novembre-desembre de 1930 i febrer 1931

*Validesa de les ideologies.* Recordem l'afirmació freqüent de Marx de la «solidesa de les creences populars» com un element necessari d'una situació determinada: més o menys diu: «quan aquesta manera de pensar tindrà la força de les creences populars», etc. (Investigar aquestes afirmacions i analitzar-les en el context en què es varen expressar). Una altra afirmació de Marx és que una persuasió popular sovint té la mateixa energia que una força material o alguna cosa semblant, i que és molt significativa. L'anàlisi d'aquestes afirmacions condueix a l'enfortiment de la concepció

del «bloc històric», en què les forces materials són el contingut i les ideologies la forma, una distinció de forma i contingut merament didàctica, perquè les forces materials no serien històricament concebibles sense forma i les ideologies serien capricis individuals sense les forces materials.

C 8 § 182 escrit el desembre de 1931.

*Estructura i superestructures.* L'estructura i les superestructures formen un «bloc històric», és a dir, el conjunt complex i discordant de les superestructures són el reflex del conjunt de les relacions socials de producció. D'això es pot deduir: que només un sistema d'ideologies totalitzador reflecteix racionalment la contradicció de l'estructura i representa l'existència de les condicions objectives per la subversió de la praxi. Si es forma un grup social 100% homogeni per ideologia, això vol dir que les premisses d'aquest enderrocament existeixen al 100%, és a dir, que lo «racional» és real, de manera activa i efectiva. El raonament es basa en la necessària reciprocitat entre estructura i superestructures (reciprocitat que és precisament el procés dialèctic real)<sup>1</sup>.

C 8 § 240 escrit el maig de 1932.

*Punts per a un assaig sobre Croce. Història ètic-política o història especulativa?* Es pot argumentar que la història actual de Croce no és ni tan sols ètic-política, sinó història especulativa, un retorn, encara que en formes literàries fetes més curoses i menys ingènues per a el desenvolupament de l'activitat crítica, a formes que ja s'han verificat en el passat i han caigut en el descrèdit per que havien esdevingut buides i retòriques. La història ètic-política tampoc no pot ignorar la concepció d'un «bloc històric», en el qual l'organisme s'individualitza i es concreta per la forma ètic-política, però no es pot concebre sense el seu contingut «material» o pràctic. Cal demostrar que el contingut i la forma són idèntics, però cal demostrar-ho en cada fet, individualment, en cas contrari es fan filosofemes i no es fa història. En ciències naturals això equivaldria a tornar a un període en què les classificacions es feien pel color de la pell, el plomatge o el pelatge, i no per l'anatomia. La història no és una ciència natural, i el seu propòsit no és classificar; per tant, la referència a les ciències naturals i a la necessitat d'una «anatomia» de la societat, no era altra cosa que una metàfora i un impuls per aprofundir en la investigació metodològica i filosòfica. En la història de la humanitat [en acció], el «color de la pell» no és un accident, perquè no es tracta de classificar o polemitzar sinó de reconstruir i se sap que en cada individu el color de la pell forma un «bloc» amb l'estructura anatòmica i amb totes les funcions fisiològiques; no es pot pensar en un individu «escorxat» com l'individu veritable; en aquest cas veritable voldria dir mort, un element ja no actiu ni operatiu sinó un objecte de taula d'autòpsies. Però l'extrem oposat és igual d'erroni i abstracte i anti-històric. Es veu en *la Història d'Europa* en el fet que el període escollit està truncat, és el període de les revolucions passives, per utilitzar les paraules de Cuoco, el període de la recerca de les formes, de la lluita per les formes, perquè el contingut ja s'ha afirmat amb les revolucions angleses, amb les revolucions franceses, amb les guerres napoleòniques.

[Cf. pàg. 36] Un altre punt: el concepte de «llibertat» idèntic a la història i al procés dialèctic, i per tant sempre present en tota història, i el concepte de llibertat com a

---

<sup>1</sup> Traduir aquest paràgraf presenta algunes dificultats degut, probablement a la presa en que va ser redactat. Veure les notes del traductor al castellà dels Quaderns. CC, 2023 Akal, tom II, 324-325.

ideologia o religió (o fanatisme, segons els clergues, per exemple): una confusió perillosa, segons la filosofia de Croce, entre filosofia i ideologia, per a la qual la filosofia es converteix també en un «instrument polític», (és a dir, «error» d'origen pràctic o il·lusió segons el materialisme històric, és a dir, formació d'origen immediat i immediatament passatger). (Un escultor, Rodin, diu - segons M. Barrès, a *Mes Cahiers*, IV sèrie -: «Si nous n'étions pas prévenus contre le squelette, nous verrions comme il est beau»)<sup>2</sup>.

CC 10 (I) § 12, escrit de mitjans d'abril a mitjans de maig de 1932.

De tot allò que s'ha dit anteriorment, es dedueix que la concepció historiogràfica de Croce de la història com a història ètic-política no s'ha de jutjar com una inutilitat a ser rebutjada sense més. Al contrari, cal establir amb molta energia que el pensament historiogràfic de Croce, fins i tot en la seva reacció a l' «economicisme» i al mecanisme fatalista, encara que es presenta com una superació destructiva de la filosofia de la praxi. Fins i tot en el judici del pensament de Croce, s'aplica el criteri que un corrent filosòfic ha de ser criticat i avaluat no pel que diu ser, sinó pel que realment és i per com es manifesta en obres històriques concretes. Per a la filosofia de la praxi, el mètode especulatiu en si mateix no és una fútila, sinó que ha estat fructífer pels valors «instrumentals» que la filosofia de la praxi ha incorporat (la dialèctica, per exemple). Per tant, el pensament de Croce ha de ser apreciat, almenys, com un valor instrumental, i per això es pot dir que ha cridat enèrgicament l'atenció sobre la importància dels fets de la cultura i del pensament en el desenvolupament de la història, sobre el paper dels grans intel·lectuals en la vida orgànica de la societat civil i l'Estat, fins al moment de l'hegemonia i el consens com a forma necessària del bloc històric concret. Que això no sigui «fútil» ho demostra el fet que al mateix temps que Croce, el més gran teòric modern de la filosofia de la praxi en el terreny de la lluita i l'organització política, amb terminologia política, en oposició a les diverses tendències «economicistes», va reavaluar el front de la lluita cultural i va construir la doctrina de l'hegemonia com a complement a la teoria de l'Estat-força i com a forma actual de la doctrina del quarantavuit de la «revolució permanent». Per a la filosofia de la praxi, la concepció de la història ètic-política, en la mesura que és independent de qualsevol concepció realista, es pot prendre com un «cànon empíric» de la investigació històrica que s'ha de tenir sempre present en l'examen i l'estudi en profunditat del desenvolupament històric, si es vol fer història integral i no història parcial i extrínseca (història de les forces econòmiques com a tals, etc.).

CC 10 (I) § 13, *Notes.*, escrit durant la segona meitat de maig de 1932.<sup>3</sup>

(...)

5) La història especulativa es pot considerar com un retorn, en formes literàries més astutes o menys ingènues per a el desenvolupament de la capacitat crítica, a modes d'història que ja han caigut en descrèdit com a buit i retòric i registrat en diversos llibres pel mateix Croce. La història ètic-política, en la mesura que ignora el concepte de bloc històric en el qual el contingut econòmic, social i la forma ètic-política s'identifiquen concretament en la reconstrucció dels diversos períodes històrics, no és més que una

---

<sup>2</sup> En francès en el text original: “Si no tinguéssim prejudicis contra l'esquelet, apreciaríem la seva bellesa”.

<sup>3</sup> És una re-escriptura de C 8 § 240.



presentació polèmica de filosofemes més o menys interessants, però no és història. En les ciències naturals això equivaldria a un retorn a les classificacions segons el color de la pell, les plomes i el pelatge dels animals, i no segons l'estructura anatòmica. La referència a les ciències naturals en el materialisme històric i el discurs de l'« anatomia» de la societat era només una metàfora i un impuls per aprofundir en la recerca metodològica i filosòfica. En la història dels homes, que no té la tasca de classificar naturalment els fets, el «color de la pell» fa un «bloc» amb l'estructura anatòmica i amb totes les funcions fisiològiques; no es pot pensar en un individu «escorxat» com el veritable «individu», però tampoc es pot pensar en un individu «desossat» i sense esquelet. Un escultor, Rodin”, va dir (cf. Maurice Barrès, *Mes Cahiers*, IV sèrie): «Si nous n'étions pas prévenus contre le squelette, nous verrions comme il est beau». En un quadre o estàtua de Miquel Àngel es pot «veure» l'esquelet de les figures retratades, es pot sentir la fermesa de l'estructura sota els colors o el relleu del marbre. La història de Croce representa «figures» desossades, sense esquelets, amb carn flàccida i caiguda fins i tot sota la bellesa de les venes literàries de l'escriptor.

(...)

CC 10 (II) § 41. X, escrit entre agost i desembre de 1932.

La importància que el maquiavel·lisme i l'anti-maquiavel·lisme han tingut a Itàlia per al desenvolupament de la ciència política i la importància que la proposició de Croce sobre l'autonomia del moment polític-econòmic i les pàgines dedicades a Maquiavel han tingut en aquest desenvolupament recentment. Es pot dir que Croce no hauria arribat a aquest resultat sense l'aportació cultural de la filosofia de la praxi? Cal recordar en aquest sentit que Croce va escriure que no podia entendre per què ningú havia pensat en desenvolupar el concepte que el fundador de la filosofia de la praxi va realitzar la mateixa tasca que Maquiavel va fer en el seu temps, per a un grup social modern. D'aquesta comparació de Croce es podria deduir tota la injustícia de la seva actitud cultural actual, també perquè el fundador de la filosofia de la praxi tenia interessos molt més amplis que Maquiavel i el mateix Botero (que per a Croce integra Maquiavel en el desenvolupament de la ciència política, encara que això no és gaire exacte, si considerem no només el *Príncep* sinó també els *Discursos* de Maquiavel) no només això, sinó que en ell també està contingut en nuce l'aspecte ètic-polític de la política o la teoria de l'hegemonia i el consens, així com l'aspecte de la força i l'economia.

La qüestió és la següent: donat el principi de Croce de la dialèctica del diferent (que s'ha de criticar com una solució purament verbal d'una exigència metodològica real, ja que és cert que no només hi ha oposats, sinó també els diferents), quina relació més enllà de la de la «implicació en la unitat de l'esperit» existirà entre el moment econòmic-polític i altres activitats històriques? És possible una solució especulativa a aquests problemes, o només una solució històrica, donada pel concepte de «bloc històric» pressuposat de Sorel? En primer lloc, es pot dir que mentre l'obsessió polític-econòmica (pràctica, didàctica) destrueix l'art, la moral, la filosofia, aquestes activitats també són «polítiques». És a dir, la passió econòmica i política és destructiva quan és externa, imposada per la força, segons un pla preestablert (i encara que sigui així pot ser políticament necessària i hi ha períodes en què l'art, la filosofia, etc., s'adormen, mentre que l'activitat pràctica és sempre viva) però pot esdevenir implícita en l'art, etc., quan el procés és normal, no violent, quan hi ha homogeneïtat entre estructura i superestructures i l'Estat ha passat la seva fase econòmic-corporativa. El mateix Croce (en el volum *Ètica i Política*) esmenta aquestes diferents fases, una de violència, misèria, lluita ferotge, de

la qual no és possible fer història ètic-política (en el seu sentit estricte) i una d'expansió cultural que seria la «veritable» història. En els seus dos llibres recents, *Storia d'Italia* i *Storia d'Europa*, s'ometen precisament els moments de força, lluita i misèria, i la història comença al primer després de 1870 i a l'altre a partir de 1815. Segons aquests criteris esquemàtics, es pot dir que el mateix Croce reconeix implícitament la prioritat del fet econòmic, és a dir, de l'estructura com a punt de referència i impuls dialèctic per a les superestructures, és a dir, els «moments diferents de l'esperit». El punt de la filosofia de Croce sobre el qual cal insistir sembla ser precisament l'anomenada dialèctica del diferent. Hi ha una necessitat real de distingir els oposats dels diferents, però també hi ha una contradicció en els termes, perquè la dialèctica només té oposats. Veure les objeccions no verbalistes presentades pels partidaris de Gentile a aquesta teoria de Croce i tornar a Hegel? Queda per veure si el moviment de Hegel fins a Croce-Gentile no va ser un pas enrere, una reforma «reaccionària». No han fet Hegel més abstracte? No han omès la part més realista i historicista? I no és precisament d'aquesta part que la filosofia de la praxi, dins de certs límits, és una reforma i una superació? I no va ser precisament tota la filosofia de la praxi la que va portar Croce i Gentile a desviar-se en aquesta direcció, tot i que van fer ús d'aquesta filosofia per a doctrines particulars? (és a dir, per raons implícitament polítiques?) Entre Croce-Gentile i Hegel es va formar una baula tradició de Vico-Spaventa-(Gioberti). Però això no significava un pas enrere respecte a Hegel? No es pot pensar en Hegel sense la Revolució Francesa i Napoleó amb les seves guerres, és a dir, sense les experiències vitals i immediates d'un període històric molt intens de lluites, de misèria, quan el món exterior aixafa l'individu i el fa tocar la terra, l'esclafa contra la terra, quan totes les filosofies passades van ser criticades per la realitat d'una manera tan peremptòria? Quina cosa de similar podien donar Vico i Spaventa? (També Spaventa que va participar en esdeveniments històrics d'importància regional i provincial, en comparació amb els de 1889 a 1815 que van commocionar tot el món civilitzat de l'època i ens van obligar a pensar «mundialment»? Que van posar en marxa la «totalitat» social, tota la raça humana concebible, tot l'«esperit»? És per això que Napoleó pot aparèixer a Hegel com l'«esperit del món» a cavall!). En quin moviment històric de gran importància participa Vico? Tot i que el seu geni consisteix precisament en haver concebut un vast món des d'un racó mort de la «història» ajudat per la concepció unitària i cosmopolita del catolicisme... En això hi ha la diferència essencial entre Vico i Hegel, entre déu i la providència i Napoleó, l'esperit del món, entre una abstracció remota i la història de la filosofia concebuda com a filosofia sola, que portarà a la identificació, encara que especulativa, entre història i filosofia, del fer i del pensar, fins al proletariat alemany com a únic hereu de la filosofia clàssica alemanya.<sup>4</sup>

CC 10 (II) § 41. XII., escrit entre agost i desembre de 1932.

Un dels punts més interessants d'examinar i aprofundir és la doctrina de les ideologies polítiques de Croce. Per tant, no n'hi ha prou amb llegir els *Elementi di politica* amb l'apèndix, cal buscar les ressenyes publicades a la «Crítica» (entre d'altres, la del pamflet de Malagodi sobre les *Ideologie politiche*, en el qual dedica un capítol a Croce; aquests escrits dispersos potser es recullen en els volums 30 i 40 de les *Conversazioni Critiche*). Croce, després d'haver sostingut que la filosofia de la praxi no era més que una figura

---

<sup>4</sup> Referència a Friedrich Engels: « El moviment obrer alemany és l'hereu de la filosofia clàssica alemanya» a la seva obra *Ludwig Feuerbach i la fi de la filosofia clàssica alemanya* (1886). Es pot llegir a: [https://www.marxists.org/catala/marx/1886/me21\\_259.htm](https://www.marxists.org/catala/marx/1886/me21_259.htm)

retòrica i que Lange havia fet bé de no parlar-ne en la seva història del materialisme (sobre les relacions entre Lange i la filosofia de la praxi, que eren molt oscil·lants i incertes, vegeu l'assaig de R. d' Ambrosio *La dialettica nella natura* a la «Nuova Rivista Storica», volum de 1932, pp. 223-52) en un moment determinat va canviar radicalment d'opinió i va pivotar la seva nova revisió precisament la definició construïda pel Prof. Stammler sobre Lange i que el mateix Croce en el. (IV ed., p. 118) diu així: «Com el materialisme filosòfic no consisteix a afirmar que els fets corporals tenen eficàcia sobre l'espiritual, sinó a fer d'aquest últim una mera aparença irreal d'aquest últim; la “*filosofia de la praxi*” ha de consistir en afirmar que l'economia és la veritable realitat i la llei és l'aparença enganyosa». Ara bé, fins i tot per a Croce les superestructures són meres aparences i il·lusions, però aquesta mutació de Croce és llavors raonada i correspon especialment a la seva activitat com a filòsof? La doctrina de Croce sobre les ideologies polítiques és una derivació molt evident de la filosofia de la praxi: són construccions pràctiques, instruments de direcció política, és a dir, es podria dir que les ideologies són meres il·lusions per als governats, un engany sofert, mentre que són per als governants un engany deliberat i conscient.

Per a la filosofia de la praxi, les ideologies són qualsevol cosa menys arbitràries; són fets històrics reals, que han de ser combatuts i revelats en la seva naturalesa com a instruments de dominació no per raons de moralitat, etc., sinó precisament per raons de lluita política: fer els governats intel·lectualment independents pels governants, destruir una hegemonia i crear-ne una altra, com a moment necessari en l'enderrocament per la praxi. Sembla que Croce està més a prop de la interpretació materialista vulgar que de la filosofia de la praxi. Per a la filosofia de la praxi, les superestructures són una realitat objectiva i operativa (o n'esdevenen una, quan no són pures elucubracions individuals); afirma explícitament que els homes prenen consciència de la seva posició social i, per tant, de les seves tasques en el terreny de les ideologies, la qual cosa no és poca afirmació de la realitat; la pròpia filosofia de la praxi és una superestructura, és el terreny en el qual certs grups socials prenen consciència del seu ésser social, de la seva força, de les seves tasques, del seu esdevenir. En aquest sentit, la pròpia afirmació de Croce (*MSEM*, IV ed., p. 118) que la filosofia de la praxi «és història feta o en construcció» és correcta. Hi ha, però, una diferència fonamental entre la filosofia de la praxi i les altres filosofies: les altres ideologies són creacions inorgàniques perquè són contradictòries, perquè tenen com a objectiu reconciliar interessos oposats i contradictoris. La seva «historicitat» serà breu perquè la contradicció sorgeix després de cada esdeveniment del qual han estat l'instrument. La filosofia de la praxi, en canvi, no tendeix a resoldre pacíficament les contradiccions existents en la història i la societat, al contrari és la teoria mateixa d'aquestes contradiccions; no és l'instrument de govern dels grups dominants per obtenir consens i exercir l'hegemonia sobre les classes subalternes; és l'expressió d'aquestes classes subalternes que volen educar-se en l'art de governar i que tenen interès a conèixer totes les veritats, fins i tot les desagradables i per evitar els enganys (impossibles) de la classe alta i encara més d'ells mateixos. La crítica de les ideologies, en la filosofia de la praxi, investeix el complex de les superestructures i afirma la seva ràpida fugacitat en la mesura que tendeixen a amagar la realitat, és a dir, la lluita i la contradicció, fins i tot quan són «formalment» dialèctiques (com el crocisme), és a dir, expliquen una dialèctica especulativa i conceptual i no veuen la dialèctica en el mateix esdevenir històric. Vegeu un aspecte de la posició de Croce, que en el prefaci del *MSEM* de 1917 escriu que amb el fundador de la filosofia de la praxi «li retrem (...) també el nostre agraïment per haver-nos fet insensibles a les seduccions alcinesques (...) de la Deessa Justícia i de la Deessa Humanitat»: i per què no de la Deessa Llibertat? Al contrari, la llibertat va ser deïficada per Croce i ell es va convertir

en el pontífex d'una religió de llibertat. Cal assenyalar que el significat d'ideologia no és el mateix en Croce i en la filosofia de la praxi. En Croce el significat està restringit d'una manera una mica indefinible, encara que per al seu concepte d' «historicitat» fins i tot la filosofia adquireix el valor d'una ideologia. Es pot dir que per a Croce hi ha tres graus de llibertat: el liberalisme econòmic i el liberalisme polític, que no són ni ciència econòmica ni ciència política (encara que per al liberalisme polític Croce és menys explícit) sinó precisament «ideologies polítiques» immediates; la religió de la llibertat; l'idealisme. Fins i tot la religió de la llibertat, com qualsevol concepció del món necessàriament connectada amb una ètica conforme, no hauria de ser ciència sinó ideologia. La ciència pura només seria idealisme, ja que Croce afirma que tots els filòsofs, com a tals, no poden deixar de ser idealistes, voluntàriament o no.

El concepte del valor concret (històric) de les superestructures en la filosofia de la praxi s'ha d'aprofundir juxtaposant-lo amb el concepte sorelià de «bloc històric». Si les persones prenen consciència de la seva posició social i de les seves tasques en el camp de les superestructures, això vol dir que hi ha una connexió necessària i vital entre estructura i superestructura. Caldria estudiar contra quins corrents historiogràfics va reaccionar la filosofia de la praxi en el moment de la seva fundació i quines eren les opinions més esteses en aquell moment també sobre les altres ciències. Les mateixes imatges i metàfores sovint utilitzades pels fundadors de la filosofia de la praxi donen pistes en aquest sentit: l'afirmació que l'economia és per a la societat el que l'anatomia és per a les ciències biològiques; i val la pena recordar la lluita que s'ha dut a terme en les ciències naturals per expulsar del terreny científic els principis de classificació basats en elements externs i fugaços. Si els animals es classifiuessin pel color de la seva pell, o el seu pelatge o les seves plomes, tothom protestaria avui. En el cos humà certament no es pot dir que la pell (i també el tipus de bellesa física històricament prevalent) siguin meres il·lusions i que l'esquelet i l'anatomia siguin l'única realitat, però, alguna cosa semblant s'ha dit durant molt de temps. En valorar l'anatomia i la funció de l'esquelet, ningú volia afirmar que els homes (i encara menys les dones) poden viure sense ell. Seguint amb la metàfora, es pot dir que no és l'esquelet (en sentit estricte) el que et fa enamorar d'una dona, sinó que no obstant això s'entén en quina mesura contribueix l'esquelet a la gràcia dels moviments, etc. etc.

Un altre element contingut en el prefaci de *Zur Kritik*<sup>5</sup> està certament relacionat amb la reforma de la legislació processal i penal. Es diu en el prefaci que de la mateixa manera que no es jutja un individu pel que pensa de si mateix, no es pot jutjar una societat per les ideologies. Potser es pot dir que aquesta afirmació està relacionada amb la reforma segons la qual en les sentències penals les proves testimonials i materials han acabat substituint les declaracions dels acusats producte de la tortura, etc.

Referint-se les anomenades lleis naturals i al concepte de natura (dret de natura, estat de natura, etc.) «que va sorgir en la filosofia del segle XVII, va ser dominant en el XVIII» Croce (pàg. 93 del *MSEM*) esmenta que «aquesta concepció és en realitat colpejada per la crítica de Marx només obliquament, qui, analitzant el concepte de *natura*, va mostrar com era el complement ideològic del desenvolupament històric de la burgesia, una arma molt poderosa amb la qual va fer ús contra els privilegis i les opressions, que pretenia enderrocar». La referència és útil per a Croce per a la següent afirmació metòdica: «Aquest concepte podria haver sorgit com un instrument per a un fi pràctic i ocasional i, no obstant això, ser intrínsecament cert. “Lleis naturals” és equivalent, en aquest cas, a

---

<sup>5</sup> Veure: Karl Marx, *Prefaci a la Crítica de l'Economia Política* (1859)  
[https://www.marxists.org/catala/marx/1859/crit\\_pol\\_econ/me13\\_007.html](https://www.marxists.org/catala/marx/1859/crit_pol_econ/me13_007.html)

“lleis racionals”; i s'ha de negar la racionalitat i l'excel·lència d'aquestes lleis. Ara bé, precisament perquè és d'origen metafísic, aquest concepte pot ser rebutjat radicalment, però no es pot refutar en particular. Disminueix amb la metafísica de la qual formava part, i ara sembla que realment ha disminuït. La pau sigui per a la “gran bondat” de les lleis naturals». En el seu conjunt, aquest passatge no és gaire clar ni perspiciu. Cal reflexionar sobre el fet que en general (és a dir, de vegades) un concepte pot sorgir com a eina per a un fi pràctic i ocasional i al propi temps ser intrínsecament cert. Però no crec que hi hagi molts que sostinguin que una vegada que una estructura ha canviat, tots els elements de la superestructura corresponent han de caure necessàriament. Al contrari, succeeix que sobreviuen diversos elements d'una ideologia que va sorgir per guiar les masses populars i que, per tant, no pot deixar de tenir en compte alguns dels seus interessos: el mateix dret de la natura, si ha disminuït per a les classes educades, és conservat per la religió catòlica i és més viu entre el poble del que es creu. D'altra banda, en la crítica del fundador de la filosofia de la praxi, s'afirmava la historicitat del concepte, la seva fugacitat, i el seu valor intrínsec es limitat a aquesta historicitat però no era negat.

*Nota I.* Els fenòmens de la descomposició moderna del parlamentarisme poden oferir molts exemples de la funció i el valor concret de les ideologies. Com es presenta aquesta descomposició per ocultar les tendències reaccionàries de certs grups socials és del més alt interès. S'han escrit moltes notes sobre aquests temes escampades en diversos quaderns (per exemple, sobre la qüestió de la crisi del principi d'autoritat, etc.) que, recollides en conjunt, s'han de referir a aquestes notes sobre Croce.

CC 10 § 41 (II), escrit entre agost i desembre de 1932.

Cal esmentar el judici de Croce sobre Giovanni Botero en el volum *Història de l'edat barroca a Itàlia*. Croce reconeix que els moralistes del 1600, tan petits en estatura en comparació amb Maquiavel, «representaven, en filosofia política, una etapa superior i superior». Aquest judici convergeix amb l'expressat per Sorel sobre Clemenceau, que va ser incapaç de veure, ni tan sols «a través» de la literatura mediocre, les exigències que aquesta literatura representava i que no eren mediocres. Mesurar els moviments històrics i polítics segons el criteri de l'intel·lectualisme, l'originalitat, el “geni», és a dir, de l'expressió literària completa i de grans personalitats brillants, i no en lloc de la necessitat històrica i la ciència política, és a dir, de la capacitat concreta i real d'adaptar els mitjans al fi és un prejudici intel·lectualista. Aquest prejudici també és popular en certes etapes de l'organització política (l'etapa dels homes carismàtics) i sovint es confon amb el prejudici de l'«orador»: el polític ha de ser un gran orador o un gran intel·lectual, ha de tenir el «carisma» del geni, etc., etc. Després arribem a l'etapa inferior de certes regions camperoles o dels negres on s'ha de tenir barba per a tenir seguidors.

CC 10 (II) § 48, escrit durant desembre de 1932.

*Introducció a l'estudi de la filosofia.*

(I). El *sentit comú* o *el bon sentit*. Quin és exactament el valor del que normalment s'anomena «sentit comú» o «bon sentit»? No només el fet que, encara que implícitament, el sentit comú empra el principi de causalitat, sinó en el fet molt més restringit, que en una sèrie de judicis el sentit comú identifica la causa exacta, simple i fàcil, i no es deixa desviar per circumvolucions i abstraccions metafísiques, pseudo-

profundes, pseudo-científiques, etc. El «sentit comú» no podia deixar de ser exaltat durant els segles XVII i XVIII, quan la gent reaccionava al principi d'autoritat representat per la Bíblia i Aristòtil: es va descobrir de fet que en el «sentit comú» hi havia una certa dosi d'«experimentalisme» i d'observació directa de la realitat, encara que empírica i limitada. Encara avui, en relacions similars, tenim el mateix judici de valor que el sentit comú, tot i que la situació ha canviat i el «sentit comú» d'avui té molt més limitat en el seu valor intrínsec.

11. *Progrés i esdevenir*. Són dues coses diferents o aspectes diferents del mateix concepte? El progrés és una ideologia, l'esdevenir és una concepció filosòfica. El «progrés» depèn d'una certa mentalitat, a la qual entren certs elements culturals històricament determinats; «Esdevenir» és un concepte filosòfic, del qual el «progrés» pot estar absent. En la idea de progrés, hi ha la possibilitat de mesurar quantitativament i qualitativament: més i millor. Per tant, se suposa una mesura «fixa» o fixable, però aquesta mesura està donada pel passat, per una determinada fase del passat, o per certs aspectes mesurables, etc. (No és que es pensi en un sistema mètric de progrés). Com va néixer la idea de progrés? Aquest naixement representa un fet cultural fonamental, com per fer època? Sembla que sí. El naixement i el desenvolupament de la idea de progrés corresponen a la consciència generalitzada que s'ha assolit una certa relació entre la societat i la natura (incloent-hi en el concepte de natura el d'atzar i la «irracionalitat») de manera que els homes, en el seu complexos, estan més segurs del seu futur, poden concebre «racionalment» els plans generals de les seves vides. Per combatre la idea de progrés, Leopardi va haver de recórrer a les erupcions volcàniques, és a dir, a aquells fenòmens naturals que encara eren «irresistibles» i sense remei. Però en el passat hi havia forces irresistibles molt més nombroses: fams, epidèmies, etc., que van ser fins a cert punt sotmeses. Que el progrés ha estat una ideologia democràtica és indubtable; també ho és que ha servit políticament per a la formació d'estats constitucionals moderns, etc. Que ja no està de moda avui, també; Però, en quin sentit? No en el fet que s'hagi perdut la fe en la possibilitat de dominar racionalment la natura i l'atzar, sinó en un sentit «democràtic»; és a dir, que els «portadors» oficials del progrés s'han tornat incapaços d'aquest domini, perquè han despertat forces destructives presents tan perilloses i angoixades com les del passat (ara oblidades «socialment» si no per tots els elements socials, perquè els camperols encara no entenen el «progrés», és a dir, creuen que estan, i encara estan massa a mercè de les forces naturals i de l'atzar, per tant, conserven una mentalitat «màgica», medieval, «religiosa») com les «crisis», l'atur, etc. La crisi de la idea de progrés no és, per tant, una crisi de la idea en si, sinó una crisi dels portadors d'aquesta idea, que s'han convertit en «natura» per ser dominats ells mateixos. Els atacs a la idea de progrés, en aquesta situació, són molt interessats i tendenciosos.

Es pot separar la idea de progrés de la d'esdevenir? No ho sembla. Van néixer juntes, com a política (a França), com a filosofia (a Alemanya, després desenvolupada a Itàlia). En l'«esdevenir» s'ha intentat salvar el que és més concret en el «progrés», el moviment i fins i tot el moviment dialèctic (per tant també un aprofundiment, perquè el progrés està lligat a la concepció vulgar de l'evolució).

Cito alguns passatges d'un petit article d'Aldo Capasso a la «*Italia Letteraria*» del 4 de desembre de 1932, que presenten dubtes vulgars sobre aquests problemes: «Fins i tot a Itàlia hi ha una burla comuna de l'optimisme humanitari i democràtic de l'estil XIX, i Leopardi no és l'únic que parla dels «destins progressistes» amb ironia; però s'ha ideat aquesta astuta disfressa de «progrés» que és l'idealista «esdevenir»: una idea que romandrà en la història, creiem, fins i tot més com a italià que com a alemany. Però, quin sentit pot tenir un Esdevenir que continua fins a l'infinit, una millora que mai serà

comparable a un bé físic? A falta del criteri d'un *últim* pas estable, hi ha una manca d'unitat de mesura per a la «millora». I, a més, no podem ni tan sols alimentar-nos de la confiança que els homes reals i vius som millors, per exemple, els romans o els primers cristians, perquè la «millora» entesa en un sentit completament ideal, és perfectament admissible que avui tots som «decadents» mentre que, aleshores, gairebé tots érem homes plens o potser sants. Així, des del punt de vista ètic, la idea d'ascens fins l'infinit, implícita en el concepte d'esdevenir segueix sent una mica injustificable, atès que el «millorament» ètic és un fet individual i que a nivell individual és precisament possible concloure, procedint cas per cas, que tota la darrera època s'està deteriorant... I llavors el concepte d'esdevenir optimista esdevé esquiu tant a nivell ideal com en el pla real (...). És ben sabut que Croce va negar el valor racional de Leopardi, afirmant que el pessimisme i l'optimisme són actituds sentimentals, no filosòfiques. Però el pessimista (...) podria observar que, precisament, la concepció idealista de l'esdevenir és una qüestió d'optimisme i sentiment: perquè el pessimista i l'optimista (si no estan animats per la fe en el transcendent) conceben la història de la mateixa manera: com el flux d'un riu sense estuari; i després posar l'accent en la paraula «riu» o en les paraules «sense boca», segons el seu estat sentimental. Alguns diuen: no hi ha desembocadura, però, com en un riu harmoniós, hi ha la continuïtat de les onades i la supervivència, desenvolupada, en l'avui, d'ahir... I els altres: hi ha la continuïtat d'un riu, però no hi ha desembocadura... En definitiva, no oblidem que l'optimisme és sentiment, ni més ni menys que el pessimisme. El fet és que tota 'filosofia' no pot evitar comportar-se sentimentalment, com el pessimisme o l'optimisme», etc., etc.

No hi ha molta coherència en el pensament de Capasso, però la seva manera de pensar expressa un estat d'ànim generalitzat, molt esnobisme i incert, molt desconnectat i superficial i de vegades fins i tot sense molta honestedat i lleialtat intel·lectual sense la lògica formal necessària.

La pregunta és sempre la mateixa: què és l'home? Què és la naturalesa humana? Si l'home es defineix com a individu, psicològicament i especulativament, aquests problemes de progrés i esdevenir són insolubles o romanen meres paraules. Però si l'home es concep com la suma total de les relacions socials, sembla que qualsevol comparació entre els homes en el temps és impossible, perquè són coses diferents, si no heterogènies. D'altra banda, com que l'home és també la suma total de les seves condicions de vida, la diferència entre el passat i el present es pot mesurar quantitativament, ja que es pot mesurar fins a quin punt l'home domina la natura i l'atzar. La possibilitat no és la realitat, però també és una realitat: si l'home pot fer alguna cosa o no pot fer-ho, té la seva importància a l'hora d'avaluar el que realment es fa. Possibilitat significa «llibertat». La mesura de la llibertat entra en el concepte d'home. Sembla que el fet de que hi hagi possibilitats objectives de no morir de gana, i que la gent mori de fam té la seva importància. Però l'existència de condicions objectives, o de possibilitats o llibertats, encara no és suficient: cal «conèixer-les» i saber utilitzar-les. Voler utilitzar-les. L'home, en aquest sentit, és voluntat concreta, és a dir, l'aplicació efectiva de la voluntat abstracta o impuls vital als mitjans concrets que aquesta voluntat realitza. Es crea la pròpia personalitat: 1) donant una direcció definida i concreta («racional») al propi impuls vital o voluntat; 2) identificant els mitjans que fan que això sigui concret i determinat i no arbitrari; 3) contribuint a modificar el conjunt de condicions concretes que realitzen aquesta voluntat en la mesura dels seus propis límits de poder i en la forma més fructífera. L'home s'ha de concebre com un bloc històric d'elements purament individuals i subjectius i d'elements massius i objectius o materials amb els quals l'individu està en relació activa.

Transformar el món exterior, les relacions generals, significa potenciar-se un mateix, desenvolupar-se. Que la «millora» ètica és purament individual és una il·lusió i un error: la síntesi dels elements constitutius de la individualitat és «individual», però no es realitza i es desenvolupa sense una activitat exterior, modificant les relacions externes, des de les cap a la natura fins a les que tenen cap als altres homes en diversos graus, en els diferents cercles socials en què es viu, fins a la proporció màxima, que abasta tota la raça humana. Per tant, es pot dir que l'home és essencialment «polític», ja que l'activitat de transformar i dirigir conscientment altres homes realitza la seva «humanitat», la seva «naturalesa humana».

CC 11 § 67, escrit entre agost i desembre de 1932.

Pas del saber a l'enteniment, al sentir, i viceversa, del sentiment a l'enteniment i al coneixement. L'element popular «sent», però no sempre entén ni sap; L'element intel·lectual «sap», però no sempre entén i sobretot no «sent». Els dos extrems són, per tant, la pedanteria i el filistinisme d'una banda, i la passió cega i el sectarisme de l'altra. No és que el pedant no pugui ser apassionat, al contrari; la pedanteria apassionada és tan ridícula i perillosa com el sectarisme i la demagògia més desenfrenats. L'error de l'intel·lectual consisteix (en creure) que es pot *conèixer* sense comprendre i sobretot sense sentir i ser apassionat (no només pel coneixement en si mateix, sinó per l'objecte del coneixement), és a dir, que l'intel·lectual pot ser tal (i no un pur pedant) si és diferent i deslligat del poble-nació, és a dir, sense sentir les passions elementals del poble, comprendre-les i després explicar-les i justificar-les en la situació històrica donada, i vinculant-los dialècticament a les lleis de la història, a una concepció superior del món, elaborada científicament i coherentment, «coneixement»; la història-política no es pot fer sense aquesta passió, és a dir, sense aquesta connexió sentimental entre intel·lectuals i poble-nació. En absència d'aquesta connexió, les relacions de l'intel·lectual amb el poble-nació són o es redueixen a relacions d'ordre purament burocràtic i formal; els intel·lectuals es converteixen en una casta o un sacerdoti (l'anomenat centralisme orgànic). Si la relació entre intel·lectuals i poble-nació, entre líders i dirigits, entre governants i governats, està donada per una adhesió orgànica en la qual sentiment-passió esdevé comprensió i, per tant, coneixement (no mecànicament, sinó de forma viva), només llavors es produeix la relació de representació, i es produeix l'intercanvi d'elements individuals entre governats i governants, entre dirigits i dirigents, és a dir, es realitza la vida de conjunt que és l'única força social; es crea el «bloc històric». De Man «estudia» els sentiments populars, no està d'acord amb ells per guiar-los i conduir-los a una catarsi de la civilització moderna: la seva posició és la d'un estudiós del folklore que té per continuament que la modernitat destrueixi l'objecte de la seva ciència. D'altra banda, hi ha en el seu llibre es produeix el reflex pedant d'una necessitat real: que els sentiments populars siguin coneguts i estudiats tal com es presenten objectivament i no es considerin quelcom menyspreable i inert en el moviment històric.

CC 13 § 10, escrit entre maig de 1932 i novembre de 1933.

La qüestió inicial que s'ha de plantejar i resoldre en una discussió sobre Maquiavel és la qüestió de la política com a ciència autònoma, és a dir, del lloc que ocupa o ha d'ocupar la ciència política en una concepció sistemàtica (coherent i conseqüent) del món, en una filosofia de la praxi. En aquest sentit, els avenços de Croce en els seus estudis sobre Maquiavel i la ciència política, consisteixen principalment (com en altres camps de



l'activitat crítica de Croce) en la dissolució d'una sèrie de problemes falsos, inexistents o mal plantejats. Croce es va basar en la seva distinció dels moments de l'Esperit i en l'afirmació d'un moment de pràctica, d'un esperit pràctic, autònom i independent, encara que lligat circularment al conjunt de la realitat per la dialèctica del diferent. En una filosofia de la praxi la distinció no serà certament entre els moments de l'Esperit absolut, sinó entre els graus de la superestructura, i per tant es tractarà d'establir la posició dialèctica de l'activitat política (i de la ciència corresponent) com un grau superestructural determinat: es pot dir, com a primer indicatiu i aproximació, que l'activitat política és precisament el primer moment o primer grau, el moment en què la superestructura es troba encara en la fase immediata de mera afirmació voluntària, indistinta i elemental.

En quin sentit es pot identificar la política i la història i, per tant, tota la vida i la política? Com pot ser concebut tot el sistema de superestructures com a distincions de la política i, per tant, la introducció del concepte de distinció en una filosofia de la praxi està justificada. Però podem parlar de la dialèctica del diferent i com podem entendre el concepte de cercle entre els graus de la superestructura? El concepte de «bloc històric», és a dir, unitat entre natura i esperit (estructura i superestructura), unitat d'oposats i diferents.

Es pot introduir també el criteri de distinció en l'estructura? Com s'entendrà, l'estructura: com en el sistema de relacions socials es podrà distingir l'element «tècnica», «treball», «classe», etc., entès històricament i no «metafísicament». Crítica a la posició de Croce segons la qual, per als propòsits de la polèmica, l'estructura es converteix en un «déu ocult», un «noumenon» en oposició a les «aparences» de la superestructura. «Aparences» en un sentit metafòric i en un sentit positiu. Perquè «històricament» i com a llengua hem parlat d' «aparences».

És interessant observar com Croce, d'aquesta concepció general, va extreure la seva doctrina particular de l'error i l'origen pràctic de l'error. Per a Croce, l'error s'origina en una «passió» immediata, és a dir, de caràcter individual o grupal: però, què produirà la «passió» d'un significat històric més ampli, la passió com a «categoria»? La passió per l'interès immediat que és l'origen de l' «error» és el moment que a les *Glosse al Feuerbach*<sup>6</sup> s'anomena «schmutzig-jüdisch»: però de la mateixa manera que l'interès de la passió «schmutzig-jüdisch» determina l'error immediat, així la passió del grup social més ampli determina l' «error» filosòfic (ideologia de l'error intermedi, de la qual Croce tracta per separat): l'important d'aquesta sèrie: egoisme (error immediat) - ideologia - filosofia és el terme comú «error» lligat als diferents graus de passió, i que s'entendran no en el sentit moralista o doctrinari sinó en el sentit purament «històric» i dialèctic d' «allò que és històricament passatger i digne de caure», en el sentit de la «no definició» de tota filosofia, de «mort-vida», «ésser-no-ser», és a dir, del terme dialèctic que s'ha de superar en el desenvolupament.

---

<sup>6</sup> Veure: [Karl Marx, Tesis sobre Feuerbach \(1845\)](https://www.marxists.org/catala/marx/1845/thesen/thesfeue.htm) a: <https://www.marxists.org/catala/marx/1845/thesen/thesfeue.htm> . Tesi 1: «El principal defecte de tot el materialisme que hi ha hagut fins ara (també el de Feuerbach) és que l'objecte, l'actualitat, la sensualitat es conceben tan sols sota la forma de l'objecte o de la contemplació; i no com a activitat sensorial humana, praxi; no subjectivament. D'ací que el costat actiu de l'objecte el desenvolupa l'idealisme front el materialisme, és clar, de forma abstracta, ja que desconeix l'activitat real com a tal, contrària a Feuerbach, qui vol objectes sensorials diferenciats dels objectes pensats: si bé no concep la pròpia activitat humana com una activitat objectiva. Per tant a *L'essència del cristianisme* considera l'actitud teòrica com l'única actitud humana genuïna, mentre la pràctica és concebuda tan sols en la seua bruta forma jueva d'aparença. No copsa per tant la importància de l'activitat «revolucionària», de la «pràctica-crítica».

El terme «aparent», «aparença», significa precisament això i res més que això i s'ha de justificar contra el dogmatisme: és l'afirmació de la fugacitat de tot sistema ideològic, juntament amb l'afirmació d'una validesa històrica de tot sistema, i de la seva necessitat («en el terreny ideològic l'home adquireix consciència de les relacions socials»: no és dir això afirmar la necessitat i la validesa de les “aparences”?)

## Abreviatures

QC, Quaderni del Carcere

QP: Quaderns de la Presó.

CC, Cuadernos de la Cárcel

LC, Lettere del carcere

CdC, Cartas de la Cárcel.

DG, Dizionario Gramsciano

MSEM: Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*

## Bibliografia

- (1975), Antonio Gramsci, *Quaderni del Carcere*, edizione a cura di Valentino Gerratana, Torino, Einaudi.
- (2010), Antonio Gramsci, *Cartas de la Cárcel*, Madrid Gramsci, traducción de Esther Benítez, Edición y prólogo de Francisco Fernández Buey, Ed. Veintisiete letras,
- (2011), Pasquale Voza, *Blocco storico*, in *Dizionario gramsciano*, Roma, Carocci editore, pp. 71-72.
- (2023), Antonio Gramsci, *Lettere del Carcere*, a cura di Francesco Giasi, Torino, Giulio Einaudi Editore & Fondazione Gramsci.
- (2023), Antonio Gramsci, *Cuadernos de la Cárcel*, traducción de Antonio J. Antón Fernández, introducciones e itinerarios de lectura, Anxo Garrido, Madrid, Akal, Cuestiones de Antagonismo.

## Altres articles del Diccionari Gramscià relacionats amb la qüestió del Bloc històric

Carlos Nelson Coutinho: *Catarsis*.

Guido Liguori: *Cesarismo; Sociedad regulada; Georges Sorel; Ideología*.

Giuseppe Prestipino: *Dialéctica*.

Giuseppe Cospito: *Estructura; Superestructura, superestructuras*.

Lea Durante: *Cuestión meridional; Nacional-popular*.

Lelio La Porta: *Crisis orgánica, Dictadura*.

Giuseppe Cacciatore: *Benedetto Croce*.

Rocco Lacorte: *Espíritu de escisión*.

Carlo Spagnolo: *fascismo*,

Pasquale Voza: *Intelectuales*.

Fabio Frosini: *Nación*.

Tommaso La Rocca: *Religión*.

## Annex a la bibliografia

### *Textos de Joan Tafalla sobre bloc històric*

Dos exemples d' aplicació del concepte de bloc històric a la construcció del nou estat europeu:

- (Roma, 30 de novembre de 2014), «¿Cómo construir un bloque histórico de los países del Mezzogiorno europeo, por la recuperación de la democracia, de la soberanía nacional y de un desarrollo social y ecológicamente justo?», <https://marxismocritico.com/2014/01/17/como-construir-un-bloque-historico-de-los-paises-del-mezzogiorno/>
- (2015), *Apuntes de geopolítica del euro. Hay que salir de la jaula del euro y de la Unión Europea*, Filosofía, Política y Economía en el Laberinto, nº 44, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5149692>

Mini debat sobre el mal ús del concepte de bloc històric a l' esquerra espanyola:

- (28 octubre 2016), *A propósito del Bloque histórico*, <https://mundoobrero.es/2016/10/28/a-proposito-del-bloque-historico/>
- (4 de febrero de 2017), *Tres categorías gramscianas útiles para pensar la actualidad. Bloque histórico, crisis orgánica y revolución pasiva*. Intervención en la Escuela de Invierno de Izquierda Unida, Rivas Vaciamadrid.
- (3 de junio de 2017), *Tres categorías gramscianas útiles para pensar la actualidad. Bloque histórico, crisis orgánica y revolución pasiva*. Intervención en la Escuela de Verano del Partido Comunista de Madrid.