

El concepto gramsciano de Bloque histórico

Selección de textos de los Cuadernos y de las Cartas de la Prisión

Bloque histórico

Pasquale Voza (DG, 71-72.)

Así como la noción de «revolución pasiva» procede explícitamente de Vincenzo Cuoco y es luego reelaborada y traducida como clave original de análisis histórico y de reflexión teórico-política, la noción de «bloque histórico» es explícitamente extraída de Georges Sorel y, una vez desarrollada y repensada por Gramsci, se convierte en una categoría fundamental del «pensamiento en desarrollo» de los *Cuadernos*. Se puede decir ante todo que tal categoría problematiza sustancialmente dos cuestiones esenciales del marxismo de Gramsci: la cuestión de las ideologías (o «superestructuras») y la de la historia ético-política, a partir de la elaboración de Croce.

En un importante párrafo del *Cuaderno 4* titulado *Croce y Marx*, Gramsci afirma que para estudiar bien el «tema del valor concreto de las superestructuras en Marx» es necesario «recordar el concepto de Sorel del "bloque histórico"» (*C 4 § 15, 149*). Se precisa de inmediato que la expresión no aparece literalmente en Sorel y que el concepto está ligado en el autor francés a su noción central de mito: lo que quiere decir que Gramsci realiza sobre el concepto, desde un primer momento, una peculiar «traducción» propia. Más adelante, en un párrafo posterior del mismo *Cuaderno 4*, se afirma que, cuando «la relación entre intelectuales y pueblo-masa, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernante y gobernados está dada por adhesión orgánica en la que el sentimiento pasión se vuelve comprensión y por tanto saber (no mecánicamente, sino en forma viva)», solo entonces se crea una relación real de representación y «se realiza la vida de conjunto que es la única fuerza social» y se crea, entonces, el «bloque histórico» (*C 4, § 33, 164*). No por casualidad, en un párrafo dedicado a la «validez», a la realidad, a la determinación histórica de las ideologías (no reductibles a meras «apariencias»), esto es, en un párrafo dedicado a un punto fundamental e innovador de su marxismo, Gramsci ofrece la definición quizá más clara de la noción de bloque histórico: en él «las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, distinción de forma y contenido meramente didascálica, porque las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales» (*C 7, § 21, 160*). En suma, a través del concepto de bloque histórico, en conexión con el de ideología, Gramsci renueva críticamente la concepción marxiana convencional de la relación estructura-superestructura en cuyo interior la segunda actuaba como mero «reflejo» especular de la primera.

Y Gramsci se vale precisamente de tal concepto para desarrollar su ataque crítico a la noción crociana de historia ético-política, para mostrar que tal historia no es ni siquiera

ético-política, sino, más bien, «especulativa». La historia ético-política – afirma decididamente Gramsci – «no puede prescindir tampoco de la concepción de un «bloque histórico», en el que el organismo es individualizado y concretizado por la forma ético-política, pero no puede ser concebido sin su contenido «material o práctico» (C 8, §240, 346). Y sin embargo, advierte Gramsci, el pensamiento de Croce debe ser apreciado como «valor instrumental», como útil «canon empírico» (Gramsci utiliza intencionadamente la misma expresión crociana), en la medida en que «ha atraído enérgicamente la atención sobre la importancia de los hechos de cultura y de pensamiento» en la vida de la historia, y sobre el momento de la hegemonía y del consenso como «forma necesaria del bloque histórico concreto» (C 10 I, §12, 135).

Gramsci se vale de su concepto de bloque histórico también en la recurrente y firme crítica de los conceptos, constitutivamente dogmáticos, de «hombre en general» y de «naturaleza humana»:

«El hombre debe concebirse como un bloque histórico de elementos puramente individuales y subjetivos y de elementos de masa y objetivos o materiales con los cuales el individuo se halla en relación activa» (C 10 II, §48, 215). Finalmente, en la carta de 1932 a su cuñada Tania, en la que, con apasionada entonación «pedagógica» explica su «Anti-Croce», Gramsci pone en discusión la posibilidad de una «historia unitaria» de Europa que se inicie en 1815, esto es, con la Restauración (como hace precisamente la *Storia d'Europa* de Croce). Afirma que, si se quiere escribir una historia de Europa como historia del proceso de formación de un bloque histórico, entonces no se puede prescindir de la Revolución francesa y de las guerras napoleónicas, que «en el bloque histórico europeo constituyen la premisa «económico-jurídica», el momento de la fuerza y de la lucha». En cambio, Croce, precisamente porque la suya, en el fondo, es una «historia "especulativa"», en la que está constitutivamente ausente el concepto «unitario» de bloque histórico, adopta el momento posterior a la Revolución francesa, aquel en el que «las fuerzas desencadenadas anteriormente se han equilibrado, "catartizado" por así decir», y hace de tal momento «un hecho en sí», construyendo así «su paradigma histórico» (LC 573-574, 9 de mayo de 1932).

Textos de Gramsci

Carta a Tania Shucht

[Prisión de Turi] 9 de mayo de 1932

Queridísima Tania,

Recibí una tarjeta postal tuya fechada el 30 de abril y una carta fechada el 6 de mayo. No recibí el número de «Riforma Sociale» de septiembre-octubre de 1931, ni tampoco ninguno de los libros pedidos entonces. Posteriormente recibí cuatro volúmenes: la edición de *Il Principe* de Maquiavelo editada por Luigi Russo, la *Autobiografía* de Gandhi con prefacio del senador Gentile, la Historia de Europa del senador Croce y un pequeño volumen de historia local genovesa de Mario Bettinotti, pero de todos ellos sólo me han entregado hasta ahora El Príncipe.

El libro de Benico es la *Storia del Piccolo di Trieste* -publicada por Treves-Treccani-Tuminelli- de Emilio Zanella: *Dalla barbarie alla civiltà nel Polesine*, publicado por «Problemi del Lavoro». De otros libros, advierto que no envíen absolutamente nada. A partir de ahora, esta regla debe cumplirse a rajatabla; que si necesito algún libro, yo mismo me encargaré de indicarlo. En los últimos tiempos, los libros que me han enviado no han sido entregados; para cada uno tendría que hacer una solicitud al Ministerio, lo cual es absurdo además de tedioso. ¿Qué te parece? Te había escrito para suscribirme a «Cultura», para lo cual ya había obtenido permiso; no sé si se ha hecho. Ahora he visto que se publica en 4 números al año y que ya ha salido el primero de 1932. Hace más de mes y medio que no tengo noticias de casa: hace quince días recibí una postal de Teresina sólo con saludos.

Como aún no he leído la *Storia d'Europa*, no puedo darte ninguna pista sobre su contenido real. Puedo, sin embargo, escribirte algunas observaciones que sólo son externas en apariencia, como verás. Ya te he escrito que todo el trabajo historiográfico de Croce en los últimos 20 años ha estado dirigido a elaborar una teoría de la historia como historia ético-política frente a la historia económico-jurídica que representaba la teoría derivada del materialismo histórico tras el proceso revisionista que había sufrido por parte del propio Croce. Pero ¿la historia de Croce es ético-política? Me parece que la historia de Croce sólo puede llamarse historia «especulativa» o «filosófica» y no ético-política y en este carácter y no en ser ético-política está su oposición al materialismo histórico. El materialismo histórico no excluye una historia ético-política en la medida en que es la historia del momento «hegemónico», mientras que la historia «especulativa» está excluida, al igual que cualquier filosofía «especulativa». En su elaboración filosófica, Croce dice que quiso librar al pensamiento moderno de todo rastro de trascendencia, de teología y, por tanto, de metafísica en el sentido tradicional; siguiendo esta línea llegó a negar la filosofía como sistema, precisamente porque la idea de sistema es un residuo teológico. Pero su filosofía es una filosofía «especulativa» y

como tal continúa plenamente la trascendencia y la teología con un lenguaje historicista. Croce está tan inmerso en su método y en su lenguaje especulativo que sólo puede juzgar de acuerdo a ellos; cuando escribe que en la filosofía de la praxis la estructura es como un dios oculto, esto sería cierto si la filosofía de la praxis fuera una filosofía especulativa y no un historicismo absoluto, verdaderamente liberado y no sólo de palabra, de todo residuo trascendental y teológico.

Vinculada a este punto hay otra observación que se refiere a la concepción y composición de la *Storia d'Europa*. ¿Podemos pensar una historia unitaria de Europa a partir de 1815, es decir, de la Restauración? Si puede escribirse una Historia de Europa pensada como la formación de un bloque histórico, no se debe excluir la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas, que son la premisa «económico-jurídica» del bloque histórico europeo, el momento de la fuerza y de la lucha. Croce asume el momento siguiente, aquel en el que las fuerzas anteriormente desencadenadas se equilibran, «catartizadas» por decirlo de alguna manera, hace de este momento un hecho en sí mismo y construye su paradigma histórico. Ya había hecho lo mismo con la *Storia d'Italia*: comenzando a partir de 1870, descuidó el momento de la lucha, el momento económico, para hacer apología del momento ético-político puro, como si éste hubiera caído del cielo. Naturalmente, Croce con toda la sagacidad y astucia del lenguaje crítico moderno, dio a luz una nueva forma de historia retórica; su forma actual es precisamente la historia especulativa.

Esto se ve aún mejor si se examina el concepto «histórico» que está en el centro del libro de Croce, a saber, el concepto de «libertad»; Croce, en contradicción consigo mismo, confunde la «libertad» como principio filosófico o concepto especulativo y la libertad como ideología, es decir, como instrumento práctico de gobierno, como elemento de la unidad moral hegemónica. Si toda la historia es la historia de la libertad, es decir, del espíritu que se crea a sí mismo (y en este lenguaje libertad es igual a espíritu, espíritu es igual a historia e historia es igual a libertad), ¿por qué sólo la historia europea del siglo XIX sería la historia de la libertad? Por tanto, no será la historia de la libertad en sentido filosófico, sino de la autoconciencia de esta libertad y de la difusión de esta autoconciencia en forma de religión en las capas intelectuales y de superstición en las capas populares que se sienten unidas a esos intelectuales, que se sienten partícipes de un bloque político del que esos intelectuales son los abanderados y los sacerdotes. Se trata, pues, de una ideología, es decir, de un instrumento práctico de gobierno, y es necesario estudiar el nexo práctico en el que se basa. La «libertad» como concepto histórico es la dialéctica misma de la historia y no tiene «representantes» prácticos claros e identificados. La historia fue libertad incluso en las satrapías orientales, hasta el punto de que incluso entonces hubo un «movimiento» histórico y esas satrapías se derrumbaron. En resumen, me parece que las palabras cambian, las palabras quizás estén bien dichas, pero no se llega a acercarse a las cosas. Me parece, aunque no explícitamente, que la «*Crítica fascista*» escribió en un artículo la crítica correcta,

señalando que dentro de veinte años Croce, viendo el presente en perspectiva, podrá encontrar su justificación histórica como proceso de libertad.

Además, si se recuerdas el primer punto que escribí, es decir, las observaciones sobre la actitud de Croce durante la guerra, se comprenderá mejor su punto de vista: como «sacerdote» de la religión historicista moderna, Croce vive la tesis y la antítesis del proceso histórico e insiste en una u otra por «razones prácticas», porque en el presente ve el futuro y le preocupa tanto como el presente. A cada uno su parte: a los «curas» la de salvaguardar el mañana. Al fin y al cabo, hay una buena dosis de cinismo moral en esta concepción «ético-política»; es la forma actual de maquiavelismo.

Te abrazo tiernamente.

Antonio

Cuadernos de la prisión

C. 4 § (15), escrito entre mayo y agosto de 1932

§ <15>, *Croce y Marx*. Las menciones que Croce hace de Marx deben ser estudiadas en los diversos periodos de su actividad de estudioso y de hombre práctico. Él se acerca a Marx siendo joven, cuando quiere poner de acuerdo «las tendencias democráticas (que) siempre fueron naturales a su ánimo» con su odio contra el positivismo, «Mi estómago se negó a digerirla (la democracia), hasta que ésta no tomó algún condimento del socialismo marxista, el cual, cosa ya bien conocida, está embebido de filosofía clásica alemana» (cfr. *Cultura e vita morale*, segunda edición, p. 45). Se aleja de Marx en los periodos de democracia hasta el 14. Retorna a él durante la guerra (cfr. especialmente el prefacio de 1917 al *Materialismo storico ed economia marxistica*; y cfr. su juicio referido por De Ruggiero de que la guerra era la guerra del materialismo histórico), pero se aleja de él en la primera y especialmente en la segunda posguerra, cuando una gran parte de su actividad crítico-práctica va dirigida a atacar el materialismo histórico porque siente y prevé que éste deberá reafirmarse con extremo vigor después de la embriaguez de abstracciones ampulosas de las filosofías oficiales pero especialmente como consecuencia de las condiciones prácticas y del intervencionismo estatal (cfr. para esta preocupación las cartas de Croce aparecidas en la *Nuova Rivista Storica* en los años 1928-29 a propósito de la historia ético-política).

El punto que más interesa examinar es el de las «ideologías» y su valor: mostrar las contradicciones en que incurre Croce a este respecto. En el librito *Elementos de política* Croce escribe que para Marx las «superestructuras» son apariencia e ilusión y con ello comete una injusticia contra Marx (comprobar bien el punto en cuestión). ¿Pero es esto cierto? La teoría de Croce sobre las ideologías, repetida recientemente en la reseña del librito de Malagodi aparecida en *Crítica*, es de evidente origen marxista: las ideologías son construcciones prácticas, son instrumentos de dirección política, si bien ésta no

reproduce más que una parte de la doctrina marxista, la parte crítico-destructiva. Para Marx las «ideologías» son todo lo contrario de las ilusiones y apariencias; son una realidad objetiva y operante, pero no son el motor de la historia, eso es todo. No son las ideologías las que crean la realidad social, sino que es la realidad social, en su estructura productiva, la que crea las ideologías. ¿Cómo habría podido pensar Marx que las superestructuras son apariencia e ilusión? Incluso sus doctrinas son una superestructura. Marx afirma explícitamente que los hombres toman conciencia de sus obligaciones en el terreno ideológico, de las superestructuras, lo cual no es pequeña afirmación de «realidad»: su teoría quiere también ella precisamente «hacer tomar conciencia» de las propias obligaciones, de la propia fuerza, del propio devenir, a un determinado grupo social. Pero destruye las «ideologías» de los grupos sociales adversarios, que son precisamente instrumentos prácticos de dominio político sobre el resto de la sociedad: él demuestra cómo aquéllas carecen de sentido, porque están en contradicción con la realidad efectiva. Croce se encuentra intelectualmente en mala situación. El <que> en el prefacio de 1917 al *Materialismo storico ...*, escribió: «le guardaremos (a Marx) (...) también nuestra gratitud por haber cooperado a hacernos insensibles a las seducciones (...) de la Diosa Justicia y de la Diosa Humanidad», debe ahora retroceder muchos pasos y dar una apariencia de florida juventud a otra decrepita bruja desdentada, el liberalismo más o menos deificado.

Este tema del valor concreto de las superestructuras en Marx debería ser bien estudiado. Recordar el concepto de Sorel del «bloque histórico». Si los hombres toman conciencia de su deber en el terreno de las superestructuras, ello significa que entre estructura y superestructuras hay un nexo necesario y vital, al igual que en el cuerpo humano entre la piel y el esqueleto: se diría un despropósito si se afirmase que el hombre se mantiene erecto sobre la piel y no sobre el esqueleto, y sin embargo esto no significa que la piel sea una cosa aparente e ilusoria, tanto es así que no es muy agradable la situación del hombre desollado. Del mismo modo sería un despropósito decir que el color de las mejillas sea la causa de la salud y no viceversa, etcétera. (La comparación con el cuerpo humano puede servir para hacer populares estos conceptos, como metáfora apropiada.) No nos enamoramos de una mujer por la forma de su esqueleto, y no obstante también esta forma, al contribuir a la armonía general de las formas externas e incluso a la disposición de la piel es un elemento de atracción sexual. Simple metáfora porque mientras la historia registra cambios radicales de estructuras sociales, en el reino animal sólo puede hablarse, si acaso, de lentísimas evoluciones.

C 4, § 33, escrito entre septiembre y octubre de 1932

§ <33>, El paso del *saber* al *comprender* al sentir y viceversa del sentir al comprender, al saber. El elemento popular «siente», pero no comprende ni sabe; el elemento intelectual "sabe" pero no comprende y especialmente no siente, Los dos extremos, pues, son la pedantería y el filisteísmo por una parte y la pasión ciega y el sectarismo

por la otra. No es que el pedante no pueda ser apasionado, todo lo contrario: la pedantería apasionada es tan ridícula y peligrosa como el sectarismo o la demagogia apasionada. El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y especialmente sin sentir y estar apasionado, es decir, que el intelectual pueda ser tal siendo distinto y estando alejado del pueblo: no se hace historia-política sin pasión, esto es, sin estar sentimentalmente unidos al pueblo, esto es, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolo, o sea explicándolo [y justificándolo] en esa determinada situación histórica-y vinculándolo dialécticamente a las leyes de la historia, esto es, a una concepción superior del mundo, científicamente elaborada, el «saber». Si el intelectual no comprende y no siente, sus relaciones con el pueblo-masa son o se reducen a relaciones puramente burocráticas, formales: los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (centralismo orgánico): si la relación entre intelectuales y pueblo-masa, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados, es dada por una adhesión orgánica en la que el sentimiento pasión se vuelve comprensión y por lo tanto saber (no mecánicamente, sino en forma viva), sólo entonces la relación es de representación, y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernantes y gobernados, entre dirigidos y dirigentes, o sea se realiza la vida de conjunto que es: la única fuerza social, se crea el «bloque histórico». *De Man* estudia los sentimientos populares, no «con-siente» con ellos para guiados y conducirlos a una catarsis de civilización moderna: su posición es la del estudioso del folklore que tiene constantemente miedo de que los tiempos modernos le destruyan el objeto de su ciencia. Por lo demás hay en su libro el reflejo pedante de una exigencia real: que los sentimientos populares sean conocidos, no considerados como algo desdeñable e inerte en el movimiento histórico.

C 7 § 21 escrito entre noviembre-diciembre de 1930 y febrero 1931

§ <21>. *Validez de las ideologías*. Recordar la frecuente afirmación que hace Marx de la «solidez de las creencias populares» como elemento necesario de una determinada situación: él dice poco más o menos: «cuando este modo de concebir tenga la fuerza de las creencias populares», etcétera. (Buscar estas afirmaciones y analizarlas en el contexto en que están expresadas.) Otra afirmación de Marx es que una convicción popular tiene frecuentemente la misma energía que una fuerza material o algo parecido: y que es muy significativa. El análisis de estas afirmaciones creo que lleva a reforzar la concepción de «bloque histórico», en el que precisamente las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma, distinción de forma y de contenido meramente didascálica, porque las fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin las fuerzas materiales.

C 8 § 182 escrito en diciembre de 1931.

§ <182>. *Estructura y superestructuras*. La estructura y las superestructuras forman un «bloque histórico», o sea que el conjunto complejo y discordante de las superestructuras son el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción. De ahí se deduce:

que sólo un sistema de ideologías totalizador refleja racionalmente la contradicción de la estructura y representa la existencia de las condiciones objetivas para la subversión de la praxis. Si se forma un grupo social homogéneo al 100% respecto a la ideología, eso significa que existen al 100% las premisas para esta transformación, o sea que lo «racional» es real efectiva y actualmente. El razonamiento se basa en la reciprocidad necesaria entre estructura y superestructuras (reciprocidad que es precisamente el proceso dialéctico real).

C 8 § 240 escrito en mayo de 1932.

§ <240>. *Puntos para un ensayo sobre Croce. ¿Historia ético-política o historia especulativa?* Se puede sostener que la historia en acción de (Croce no es ni siquiera ético-política, sino historia especulativa, un retorno, aunque sea en formas literarias más astutas y menos ingenuas con el desarrollo de la actividad crítica, a formas ya cultivadas en el pasado y caídas en descrédito como vacías y retóricas. La historia ética-política no puede prescindir tampoco de la concepción de un «bloque histórico», en el que el organismo es individualizado y deviene concreto por su forma ético-política, pero no puede ser concebido sin su contenido «material» o práctico. Hay demostrar que contenido y forma son idénticos, pero hay que demostrarlo cada vez en la práctica, individualmente; de otra manera se hacen filosofemas y no se hace historia. En las ciencias naturales esto equivaldría a regresar a un periodo en el que las clasificaciones se hacían según el color de la piel o del plumaje o del pelo, y no según la anatomía. La historia no es ciencia natural, y su fin no es el de clasificar; por lo tanto la referencia a las ciencias naturales y a la necesidad de una "anatomía" de la sociedad, no era más que una metáfora y un intento de profundizar las investigaciones metodológicas y filosóficas. En la historia humana [en la práctica], el "color de la piel" no es un accidente, porque no se trata de clasificar o de polemizar sino de reconstruir, y se sabe que en cada individuo el color de la piel es un «bloque» con la estructura anatómica y con todas las funciones fisiológicas; no se puede pensar un individuo «desollado» como verdadero individuo; verdadero querría decir muerto, elemento que ya no es activo y actuante sino objeto de mesa de disección. Pero el extremo opuesto es igualmente erróneo y abstracto y antihistórico. Se ve en la *Storia d'Europa* en el hecho de que el periodo elegido está trunco, es el período de las revoluciones pasivas, para decirlo como Cuoco, el periodo de búsqueda de las formas [superiores], de la lucha por las formas, porque el contexto se había afirmado ya con las revoluciones inglesas, con las francesas, con las guerras napoleónicas.

[Cfr. p. 36] Otro punto: el concepto de «libertad» idéntico a historia y a proceso dialéctico, y por lo tanto presente siempre en toda historia, y el concepto de libertad como ideología o religión (o fanatismo, según los clericales, por ejemplo): confusión peligrosa, según la filosofía de Croce, entre filosofía e ideología, para la a que incluso la filosofía se convierte en «instrumento de política» (o sea «error» de origen práctico o ilusión según el materialismo histórico, o sea formación de origen inmediato e

inmediatamente transeúnte). (Un escultor, Rodin, dice -según M. Barres, en *Mes Cahiers*, IV serie-: «Si nous n'étions pas prévenus contre le squelette, nous verrions comme il est beau »¹.)

C 10 (I) § 12, escrito de mediados de abril a mediados de mayo de 1932².

De todo lo dicho anteriormente se desprende que la concepción historiográfica de Croce de la historia como historia ético-política no debe ser juzgada como una futilidad que haya que rechazar sin más. Por el contrario, hay que establecer con gran energía que el pensamiento historiográfico de Croce, incluso en su fase más reciente, debe ser estudiado y meditado con la máxima atención. Representa esencialmente una reacción frente al «economismo» y al mecanicismo fatalista, aunque se presente como superación destructiva de la filosofía de la praxis. Incluso en el juicio del pensamiento crociano, es válido el criterio de que una corriente filosófica debe ser criticada y valorada no por lo que pretende ser, sino por lo que es realmente y se manifiesta en las obras históricas concretas. Para la filosofía de la praxis el mismo método especulativo no es futilidad, sino que ha sido fecundo en valores «instrumentales» del pensamiento en el desarrollo de la cultura, valores instrumentales que la filosofía de la praxis se ha incorporado (la dialéctica, por ejemplo). El pensamiento de Croce debe pues, por lo menos, ser apreciado como valor instrumental, y así puede decirse que ha atraído enérgicamente la atención sobre la importancia de los hechos de cultura y de pensamiento en el desarrollo de la historia, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida orgánica de la sociedad civil y del Estado, sobre el momento de la hegemonía y del consenso como forma necesaria del bloque histórico concreto. Que esto no es «fútil» queda demostrado por el hecho de que contemporáneamente a Croce, al más grande teórico moderno de la filosofía de la praxis, en el terreno de la lucha y de la organización política, con terminología política, en oposición a las diversas tendencias «economistas» ha revalorizado el frente de lucha cultural y construido la doctrina de la hegemonía como complemento de la teoría del Estado-fuerza y como forma actual de la doctrina cuarentayochesca de la «revolución permanente». Para la filosofía de la praxis, la concepción de la historia ético-política, en cuanto dependiente de toda concepción realista, puede ser asumida como un «canon empírico» de investigación histórica a tener siempre presente en el examen y profundización del desarrollo histórico, si se quiere hacer historia integral y no historia parcial y extrínseca (historia de las fuerzas económicas como tales, etcétera).

C 10 (I) § 13, Notas., escrito durante la segunda mitad de mayo de 1932.

(...)

¹ En francés el texto original: "Si no tuviéramos prejuicios contra el esqueleto, apreciaríamos su belleza".

² Reescritura del *C 8 § 240*.

5) La historia especulativa puede ser considerada como un retorno: en formas literarias hechas más sagaces o menos ingenuas por el desarrollo de la capacidad crítica, a modos de historia ya caídos en descrédito como vacíos y retóricos y registrados en diversos libros del mismo Croce. La historia ético-política, en cuanto que prescinde del concepto de bloque histórico en el cual el contenido económico social y forma ético-política se identifican concretamente en la reconstrucción de los diversos periodos históricos, no es otra cosa que una presentación polémica de filosofemas más o menos interesantes, pero no es historia. En las ciencias naturales ello equivaldría a un retorno a las clasificaciones según el color de la piel, de las plumas, del pelo de los animales, y no según la estructura anatómica. La referencia a las ciencias naturales en el materialismo histórico y el hablar de «anatomía» de la sociedad era sólo una metáfora y un impulso de profundizar las investigaciones metodológicas y filosóficas. En la historia de los hombres, que no tiene la misión de clasificar de manera naturalista los hechos, el «color de la piel» hace «bloque» con la estructura anatómica y con todas las funciones fisiológicas; no se puede pensar un individuo «desollado» como el verdadero «individuo», pero tampoco el individuo «deshuesado» y sin esqueleto. Un escultor, Rodin, ha dicho (cfr. Maurice Barres, *Mes Cahiers*, IV, série): «Si nous n'étions pas prévenus contre le squelette nous verrions comme il est beau». En un cuadro o en una estatua de Miguel Ángel se «ve» el esqueleto de las figuras retratadas, se siente la solidez de la estructura bajo los colores o el relieve del mármol. La historia de Croce representa «figuras» deshuesadas, sin esqueleto, con carnes flácidas y flojas incluso bajo los afeites de los barnices literarios del escritor.

(...)

C 10 (II) § 41. X, escrito entre agosto y diciembre de 1932.

§ 41. X. La importancia que han tenido el maquiavelismo y el anti-maquiavelismo en Italia para el desarrollo de la ciencia política y el significado que en este desarrollo ha tenido recientemente la proposición de Croce sobre la autonomía del momento político-económico y las páginas dedicadas a Maquiavelo. ¿Puede decirse que Croce no habría llegado a este resultado sin la aportación cultural de la filosofía de la praxis? Debe recordarse a este propósito que Croce escribió que no podía comprender cómo es que nunca nadie pensó en desarrollar el concepto de que el fundador de la filosofía de la praxis llevó a cabo, para un grupo social moderno, la misma obra realizada por Maquiavelo en su tiempo. De este parangón de Croce se podría deducir toda la injusticia de su actual posición cultural, incluso porque el fundador de la filosofía de la praxis tuvo intereses mucho más amplios que Maquiavelo y que el mismo Botero (que para Croce integra a Maquiavelo en el desarrollo de la ciencia política aunque esto no sea muy exacto, si de Maquiavelo no se considera sólo el Príncipe sino también los Discursos), no sólo eso, sino que en él está contenido en embrión también el aspecto ético-político de la política o la teoría de la hegemonía y del consenso, además del aspecto de la fuerza y de la economía.

La cuestión es ésta: dado el principio crociano de la dialéctica y de los distintos (que debe criticarse como solución puramente verbal de una exigencia metodológica real, en cuanto que es verdad que no existen sólo los opuestos, sino también los distintos), ¿qué relación que no sea de «implicación en la unidad del espíritu» existirá entre el momento económico-político y las otras actividades históricas? ¿Es posible una solución especulativa de estos problemas, o sólo una solución histórica, dada por el concepto de «bloque histórico» presupuesto por Sorel? Por lo pronto se puede decir que mientras la obsesión político-económica (práctica, didascálica) destruye el arte, la moral, la filosofía, por el contrario estas actividades son también «políticas». O sea que la pasión económico-política es destructiva cuando es exterior, impuesta con la fuerza, según un plan preestablecido (y también el que sea así puede ser necesario políticamente y se tienen periodos en los que el arte, la filosofía, etcétera se adormecen, mientras que la actividad práctica está siempre viva), pero puede volverse implícita en el arte, etcétera, cuando el proceso es normal, no violento, cuando entre estructura y superestructuras hay homogeneidad y el Estado ha superado su fase económico-corporativa. El mismo Croce (en el libro *Etica e politica*) alude a estas diversas fases, una de violencia, de miseria, de lucha encarnizada; de la que no se puede hacer historia ético-política (en su sentido restringido), y una de expansión cultural que sería la «verdadera» historia. En sus dos recientes libros: *Storia d'Italia* y *Storia d'Europa*, se omiten precisamente los momentos de la fuerza, de la lucha, de la miseria y la historia comienza en uno después de 1870 y en el otro a partir de 1815. Según estos criterios esquemáticos, se puede decir que el mismo Croce reconoce implícitamente la prioridad del hecho económico, o sea de la estructura como punto de referencia y de impulso dialéctico para las superestructuras, o sea los «distintos momentos del espíritu». El punto de la filosofía crociana sobre el que hay que insistir parece que debe ser precisamente la llamada dialéctica de los distintos. Hay una exigencia real en el distinguir los opuestos de los distintos, pero hay también una contradicción en los términos, porque dialéctica se tiene sólo de los opuestos. ¿Ver las objeciones no verbalistas presentadas por los gentilianos a esta teoría crociana y remontarse a Hegel? Habría que ver si el movimiento desde Hegel hasta Croce-Gentile no ha sido un paso atrás, una reforma «reaccionaria». ¿No han hecho ellos más abstracto a Hegel? ¿No le han amputado la parte más realista, más historicista? No es, por el contrario, precisamente de esta parte que sólo la filosofía de la praxis, dentro de ciertos límites; es una reforma y una superación? ¿Y no ha sido precisamente el conjunto de la filosofía de la praxis el que ha hecho desviarse en este sentido a Croce y a Gentile, aunque ellos se hayan servido de esta filosofía para doctrinas particulares (o sea por razones implícitamente políticas)? Entre Croce-Gentile y Hegel se ha formado un eslabón tradición Vico-Spaventa-(Gioberti). ¿Pero no significa eso un paso atrás respecto a Hegel? ¿Hegel no puede ser pensado sin la Revolución Francesa, sin Napoleón con sus guerras, o sea sin las experiencias vitales e inmediatas de un periodo histórico intensísimo de luchas, de miserias, cuando el mundo externo atrapa al individuo y le hace tocar la tierra, lo aplasta contra la tierra, cuando todas las filosofías

pasadas fueron criticadas por la realidad de manera tan perentoria? ¿Qué podían dar de similar Vico y Spaventa? (¿Incluso Spaventa que participó en sucesos históricos de alcance regional y provincial, en comparación con los ocurridos desde 1789 hasta 1815 que trastornaron todo el mundo civilizado de entonces y obligaron a pensar «mundialmente»? ¿O que pusieron en movimiento la «totalidad» social; todo el género humano concebible, todo el «espíritu»? ¡He ahí por qué Napoleón puede parecerle a Hegel el «espíritu del mundo» a caballo! ¿En qué movimiento histórico de gran envergadura participa Vico? Por más que su talento consista precisamente en haber concebido un vasto mundo desde un rincón muerto de la «historia» ayudado por la concepción unitaria y cosmopolita del catolicismo... Ahí está la diferencia esencial entre Vico y Hegel, entre dios y la providencia y Napoleón - espíritu del mundo, entre una abstracción remota y la historia de la filosofía concebida como única filosofía. que llevará a la identificación aunque sea especulativa entre historia y filosofía, del hacer y del pensar, hasta el proletariado alemán como único heredero de la filosofía clásica alemana³.

C 10 (II) § 41. XII., escrito entre agosto y diciembre de 1932.

§ 41. XII., Uno de los puntos que más interesa examinar y profundizar es la doctrina crociana de las ideologías políticas. Basta para ello leer los *Elementi di politica* con el apéndice, sino que hay que buscar las reseñas publicadas en la Critica (entre otras aquella del opúsculo de Malagodi sobre las *Ideologie politiche*, un capítulo de las cuales estaba dedicado a Croce; estos escritos dispersos seguramente serán recogidos en los tomos 3 y 4 de las *Conversazioni Critiche*). Croce, después de haber sostenido en el MSEM que la filosofía de la praxis no era más que una forma de decir y que bien había hecho Lange en no hablar de ella en su historia del materialismo (sobre las relaciones entre Lange y la filosofía de la praxis, que fueron muy oscilantes e inciertas, debe verse el ensayo de R. D' Ambrosio "La dialettica nella natura" en la *Nuova Rivista Storica*, volumen de 1932, pp. 223-52), en cierto punto cambió de idea radicalmente y convirtió en eje de su nueva revisión precisamente la definición construida por el profesor Stammler sobre Lange y que el mismo Croce en el MSEM (IV edición, p. 118) refiere como sigue: «Así como el materialismo filosófico no consiste en afirmar que los hechos corporales tengan eficacia sobre los espirituales, sino en el hacer de éstos una mera apariencia, irreal, de aquéllos; lo mismo la 'filosofía de la praxis' debe consistir en afirmar que la economía es la verdadera realidad y el derecho es la engañosa apariencia». Ahora también para Croce las superestructuras son meras apariencias e ilusiones, ¿pero acaso es razonado este cambio de Croce especialmente, corresponde a su actividad de filósofo? La doctrina de Croce sobre las ideologías políticas es de muy evidente derivación de la filosofía de la praxis: éstas son construcciones prácticas, instrumentos

³ Referencia a Friedrich Engels: «El movimiento obrero alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana» en su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1886). Se puede leer en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/feuer/index.htm>

de dirección política, o sea, podría decirse, que las ideologías son para los gobernados son meras ilusiones, un engaño sufrido, mientras que para los gobernantes son un engaño voluntario y consciente. Para la filosofía de la praxis las ideologías son todo lo contrario de arbitrarias; son hechos históricos reales, que hay que combatir y revelar en su naturaleza de instrumentos de dominio no por razones de moral, etcétera, sino precisamente por razones de lucha política: para hacer intelectualmente independientes a los gobernados de los gobernantes, para destruir una hegemonía y crear otra, como momento necesario del trastocamiento de la praxis. Parece que Croce se aproxima más a la interpretación materialista vulgar que a la filosofía de la praxis. Para la filosofía de la praxis las superestructuras son una realidad (o se vuelven una realidad, cuando no son puras elucubraciones individuales) objetiva y operante; ella afirma explícitamente que los hombres toman conciencia de su posición social y por ende de sus obligaciones en el terreno de las ideologías, lo que no es pequeña afirmación de realidad; la misma filosofía de la praxis es una superestructura, es el terreno en el que determinados grupos sociales toman conciencia de su propio ser social; de su propia fuerza, de sus propias obligaciones, de su propio devenir. En este sentido es justa la afirmación del mismo Croce (*MSEM*, IV ed., p. 118) de que la filosofía de la praxis «es historia hecha o *in fieri*». Hay sin embargo una diferencia fundamental entre la filosofía de la praxis y las otras filosofías: las otras ideologías son creaciones inorgánicas porque son contradictorias, porque se orientan a conciliar intereses opuestos y contradictorios; su «historicidad» será breve porque la contradicción aflora después de cada acontecimiento del que han sido instrumento. La filosofía de la praxis, por el contrario, no tiende a resolver pacíficamente las contradicciones existentes en la historia y en la sociedad, incluso es la misma teoría de tales contradicciones; no es el instrumento de gobierno de grupos dominantes para obtener el consenso y ejercer la hegemonía sobre clases subalternas; es la expresión de estas clases subalternas que quieren educarse a sí mismas en el arte de gobierno y que tienen interés en conocer todas las verdades, incluso las desagradables, y en evitar los engaños (imposibles) de la clase superior y tanto más de sí mismas. La crítica de las ideologías, en la filosofía de la praxis, afecta al conjunto de las superestructuras y afirma su caducidad rápida en cuanto tienden a ocultar la realidad, o sea la lucha y la contradicción, aun cuando son "formalmente" dialécticas (como el crocismo) o sea que explican una dialéctica especulativa y conceptual); no ven la dialéctica en el mismo devenir histórico. Véase un aspecto de la posición de Croce que en el prefacio de 1917 al *MSEM* escribe que al fundador de la filosofía de la praxis «reservaremos (...) igualmente nuestra gratitud por haber cooperado a hacernos insensibles a las alcinescas seducciones (...) de la Diosa Justicia y de la Diosa Humanidad»: ¿y por qué no de la Diosa Libertad? Por el contrario, la libertad ha sido deificada por Croce y él es el pontífice de una religión de la Libertad. Hay que señalar que el significado de ideología no es el mismo en Croce y en la filosofía de la praxis. En Croce el significado está restringido en forma un poco indefinible, si bien para su concepto de «historicidad» incluso la filosofía adquiere el valor de una ideología.

Puede decirse que para Croce hay tres grados de libertad: el librecambismo económico y el liberalismo político que no son ni la ciencia económica ni la ciencia política (aunque respecto al liberalismo político Croce es menos explícito), sino precisamente «ideologías políticas» inmediatas; la religión de la libertad; el idealismo. Incluso estando la religión de la libertad, como toda concepción del mundo, vinculada con una ética correspondiente, no debería ser ciencia sino ideología. Ciencia pura lo sería sólo el idealismo, porque Croce afirma que todos los filósofos, en cuanto tales, no pueden no ser idealistas, quiéranlo o no.

El concepto del valor concreto (histórico) de las superestructuras en la filosofía de la praxis debe ser profundizado aproximándolo al concepto soreliano de «bloque histórico». Si los hombres adquieren conciencia de su posición social y de sus obligaciones en el terreno de las superestructuras, esto significa que entre estructura y superestructura existe un vínculo necesario y vital. Habría que estudiar contra que corrientes historiográficas ha reaccionado la filosofía de la praxis en el momento de su fundación y cuáles eran las opiniones más difundidas en aquel tiempo incluso con respecto a las otras ciencias. Las mismas imágenes y metáforas a las que recurren a menudo los fundadores de la filosofía de la praxis dan indicios a este respecto: la afirmación de que la economía es para la sociedad lo que la anatomía en las ciencias biológicas; y debe recordarse la lucha que tuvo lugar en las ciencias naturales para arrojar fuera del terreno científico principios de clasificación basados en elementos exteriores y frágiles. Si los animales fuesen clasificados por el color de la piel, o del pelo o de las plumas, hoy todo el mundo protestaría. En el cuerpo humano ciertamente no puede decirse que la piel (e incluso el tipo de belleza física históricamente prevaleciente) sean simples ilusiones y que el esqueleto y la anatomía sean la única realidad, sin embargo durante mucho tiempo se dijo algo parecido. Dando valor a la anatomía y a la función del esqueleto nadie ha querido afirmar que el hombre (y mucho menos la mujer) puedan vivir sin ella. Continuando con la metáfora, se puede decir que no es el esqueleto (en sentido estricto) lo que nos hace enamorarnos de una mujer, pero que no obstante se comprende hasta qué punto el esqueleto contribuye a la gracia de los movimientos. etcétera, etcétera.

Otro elemento contenido en el prefacio del *Zur Kritik*⁴ ciertamente debe vincularse a la reforma de la legislación procesal y penal. En el prefacio se dice que así como no se juzga a un individuo por lo que éste piensa de sí mismo, tampoco se puede juzgar a una sociedad por las ideologías. Seguramente puede decirse que esta afirmación está vinculada a la reforma por la cual, en los juicios penales, las pruebas testimoniales y materiales han acabado por sustituir a las afirmaciones del acusado con las correspondientes torturas, etcétera.

⁴ Ver: Karl Marx, *Prefacio a la Crítica de la Economía Política* (1859)

Aludiendo a las llamadas leyes naturales y al concepto de naturaleza (derecho natural, estado natural, etcétera) «que surgido en la filosofía del siglo XVII, fue dominante en el siglo XVIII», Croce (p. 93 del *MSEM*) dice que «semejante concepción en realidad sólo de refilón es rozada por la crítica de Marx, el cual, analizando el concepto de *naturaleza*, demostraba cómo éste era el complemento ideológico del desarrollo histórico de la burguesía, un arma potentísima de la que ésta se valió contra los privilegios y opresiones que trataba de abatir». La alusión sirvió a Croce para la afirmación metodológica siguiente: «Aquel concepto podría haber surgido como instrumento para un fin práctico y ocasional y ser no obstante intrínsecamente verdadero. 'Leyes naturales' equivale, en este caso, a "leyes racionales"; y la racionalidad y la excelencia de esas leyes hay que negarlas. Ahora bien, precisamente por ser de origen metafísico, ese concepto se puede rechazar radicalmente, pero no se puede refutar en particular. Decae junto con la metafísica de la que formaba parte; y actualmente ya parece haber decaído de veras. En paz descansa la "gran bondad" de las leyes naturales». El pasaje no es muy claro y límpido en su conjunto. Debe reflexionarse sobre el hecho de que en general (o sea algunas veces) un concepto puede surgir como instrumento para un fin práctico y ocasional y ser no obstante intrínsecamente cierto. Pero no creo que sean muchos los que sostengan que una vez cambiada una estructura, todos los elementos de la correspondiente superestructura deban necesariamente caer. Ocurre incluso que de una ideología surgida para guiar a las masas populares y que por lo tanto no puede dejar de tomar en cuenta algunos de sus intereses, sobreviven más elementos: el mismo derecho natural, si bien ha decaído para las clases cultas, es conservado por la religión católica y está vivo en el pueblo, más de lo que se cree. Por otra parte, en la crítica del fundador de la filosofía de la praxis se afirmaba la historicidad del concepto, su caducidad, y su valor intrínseco estaba limitado a tal historicidad pero no era negado.

Nota 1. Los fenómenos de la moderna descomposición del parlamentarismo pueden ofrecer muchos ejemplos sobre la función y el valor concreto de las ideologías. Cómo es presentada esta descomposición para ocultar las tendencias reaccionarias de ciertos grupos sociales, es del mayor interés. Sobre estos temas se han escrito muchas notas dispersas en varios cuadernos (por ejemplo sobre la cuestión de la crisis del principio de autoridad, etcétera) que, agrupadas, deben unirse a estas notas sobre Croce.

CC 10 (II) § 41. XII, escrito entre agosto y diciembre de 1932.

§ 41. XII. Hay que recordar el juicio de Croce sobre Giovanni Botero en el libro *Storia dell'età barocca in Italia*. Croce reconoce que los moralistas del 600, por más pequeños de estatura que fuesen comparados con Maquiavelo, «representaban, en la filosofía política, una fase ulterior y superior». Este juicio debe emparentarse con el de Sorel sobre Clemenceau, que no lograba ver, incluso a través, de una literatura mediocre, las exigencias que tal literatura representaba y que éstas no eran mediocres. Un prejuicio de intelectuales es el de medir los movimientos históricos y políticos con el raser del

intelectualismo, de la originalidad, de la «genialidad», o sea de la cumplida expresión literaria y de las grandes personalidades brillantes y no de la necesidad histórica y de la ciencia política, o sea de la capacidad concreta y actual de conformar el medio al fin. Este prejuicio es también popular, en ciertas fases de la organización política (fase de los hombres carismáticos): y se confunde a menudo con el prejuicio del «orador»: el hombre político debe ser gran orador y gran intelectual, debe tener el «carisma» del genio, etcétera, etcétera. Se llega después a la fase inferior de ciertas regiones campesinas o de los negros en las que para ser seguidos hay que tener barba.

C 10 (II) § 48, escrito durante diciembre de 1932.

Introducción al estudio de la filosofía.

<I>. *El sentido común o buen sentido.* ¿En qué consiste exactamente el mérito de lo que suele llamar «sentido común» o «buen sentido»? No solamente en el hecho de que, aunque sea implícitamente, el sentido común emplea el principio de causalidad, sino en el hecho mucho más restringido de que en una serie de juicios el sentido común identifica la causa exacta, simple y a la mano, y no se deja desviar por fantasías y oscuridades metafísicas, seudoprofundas, seudocientíficas, etcétera. El «sentido común» no podía dejar de ser exaltado en los siglos XVII y XVIII, cuando se reaccionó contra el principio de autoridad representado por la Biblia y Aristóteles: se descubrió que en el «sentido común» había cierta dosis de «experimentalismo» y de observación directa de la realidad, aunque empírica y limitada. Incluso hoy, en relaciones similares, se da el mismo juicio de aprecio del sentido común, si bien la situación ha cambiado y el «*sentido común*» actual tiene mucha más limitación en su mérito intrínseco.

11. *Progreso y devenir.* ¿Se trata de dos cosas distintas o de aspectos distintos de un mismo concepto? El progreso es una ideología, el devenir es un concepto filosófico. El "progreso" depende de una determinada mentalidad, en cuya constitución entran ciertos elementos culturales históricamente determinados; el "devenir" es un concepto filosófico, del cual puede estar ausente el "progreso". En la idea de progreso se halla sobreentendida la posibilidad de una medición cuantitativa y cualitativa: más es mejor. Se supone pues, una medida «fija» o precisable, pero esta medida es dada por el pasado, por una cierta fase del pasado, o por ciertos aspectos mensurables, etcétera. (No es que se piense en un sistema métrico del progreso). ¿Cómo nació la idea del progreso? ¿Representa este nacimiento un hecho cultural fundamental, capaz de hacer época? Parece que sí. El nacimiento y desarrollo de la idea de progreso corresponde a la conciencia difusa de que ha sido alcanzada una cierta relación entre la sociedad y la naturaleza (incluyendo en el concepto de naturaleza el de azar y de "irracionalidad") por la cual los hombres, en su conjunto, están más seguros de su futuro, pueden concebir "racionalmente" planes globales de su vida. Para combatir la idea de progreso, Leopardi debe recurrir a las erupciones volcánicas, o sea a aquellos fenómenos naturales que son

aún "irresistibles" y sin remedio. Pero en el pasado había muchas más fuerzas irresistibles: carestías, epidemias, etcétera, que dentro de ciertos límites han sido dominadas. Que el progreso haya sido una ideología democrática está fuera de duda; que haya servido políticamente para la formación de los modernos Estados constitucionales, etcétera, también. El que hoy ya no esté en auge, también; ¿pero en qué sentido? No en el de que se haya perdido la fe en la posibilidad de dominar racionalmente la naturaleza y el azar, sino en sentido «democrático»; o sea que los «portadores» oficiales del progreso se han vuelto incapaces de este dominio, porque han suscitado fuerzas destructivas tan angustiosas y peligrosas como las del pasado (ya olvidadas «socialmente» si no por todos los elementos sociales, por el hecho de que los campesinos siguen sin comprender el «progreso», o sea creen estar, y lo están aún, demasiado a merced de las fuerzas naturales y del azar, conservan pues una mentalidad «mágica», medieval, «religiosa») como las «crisis», la desocupación, etcétera. La crisis de la idea de progreso no es pues crisis de la idea misma, sino crisis de los portadores de esa idea, que se han convertido en «naturaleza» que dominar ellos mismos. Los asaltos a la idea de progreso, en esta situación, son muy interesados y tendenciosos.

¿Puede desligarse la idea de progreso de la de devenir? No lo parece. Nacieron juntas, como política (en Francia), como filosofía (en Alemania, luego desarrollada en Italia). En el «devenir» se ha tratado de salvar lo que de más concreto hay en el «progreso», el movimiento e incluso el movimiento dialéctico (por lo tanto también una profundización, porque el progreso está ligado a la concepción vulgar de la evolución).

De un pequeño artículo de Aldo Capasso en la *Italia Letteraria* del 4 de diciembre de 1932 reproduzco algunos pasajes que presentan las dudas vulgares sobre estos problemas: «También entre nosotros es común la irrisión frente al optimismo humanitario y democrático de estilo decimonónico, y Leopardi no es un solitario cuando habla de los "destinos progresistas" con ironía; pero se ha inventado ese astuto disfraz del "Progreso" que es el idealista "Devenir": idea que perdurará en la historia, creemos, más aún como italiana que como alemana. ¿Pero qué sentido puede tener un Devenir que prosigue *ad infinitum*, un mejoramiento que no será nunca parangonable a un bien físico? Faltando el criterio de un *último* escalón estable, falta la unidad de medida del "mejoramiento". Y por otra parte no se puede llegar ni siquiera a contentarse con la fe de ser, nosotros hombres reales y vivos, mejores, qué sé yo, que los romanos o los primeros cristianos, porque entendiéndose el "mejoramiento" en un sentido totalmente ideal, es perfectamente admisible que hoy nosotros seamos todos "decadentes", mientras que, entonces todos pudieron ser hombres completos o tal vez santos. Puesto que, desde el punto de vista ético, la idea de ascensión *ad infinitum* implícita en el concepto de Devenir resulta un tanto injustificable, dado que el "mejoramiento" ético es un hecho individual y que en el plano individual es posible concluir, tomando caso por caso, que toda la época última es inferior... Y entonces el concepto del Devenir

optimista se hace inasible tanto en el plano ideal como en el plano real (...). Es sabido que Croce negaba el valor al racionamiento de Leopardi, afirmando que pesimismo y optimismo son actitudes sentimentales, no filosóficas. Pero el pesimista (...) podría observar que, cabalmente, la concepción del Devenir idealista es un hecho de optimismo y de sentimiento: porque el pesimista y el optimista (si no se hallan animados por la fe en lo Trascendente) conciben del mismo modo la Historia: como el discurrir de un río sin desembocadura; y luego poner el acento en la palabra "río" o en la palabra "sin desembocadura", según su estado sentimental. Dicen los unos: no hay desembocadura, pero, como en un río armonioso, hay la continuidad de las ondas y la supervivencia, desarrollada, en el hoy, del ayer... Y los otros: hay la continuidad de un río, pero no hay desembocadura... En suma, no olvidemos que el optimismo es sentimiento, no menos que el pesimismo. Queda en pie que ninguna "filosofía" puede evitar situarse sentimentalmente, como pesimismo o como optimismo», etcétera, etcétera.

No hay mucha coherencia en el pensamiento de Copasso, pero su modo de pensar es expresivo de un estado de ánimo difundido, muy esnob e incierto, muy inconexo y superficial e incluso a veces sin mucha honradez y lealtad intelectual y sin la necesaria lógica formal.

La cuestión es siempre la misma: ¿Qué es el hombre? ¿qué es la naturaleza humana? Si se define al hombre como individuo, psicológica y especulativamente, estos problemas del progreso y el devenir son insolubles o se quedan en puras palabras. Pero si se concibe al hombre como el conjunto de las relaciones sociales, resulta que cualquier parangón entre hombres en el tiempo es imposible, porque se trata de cosas distintas, si no heterogéneas. Por otra parte, puesto que el hombre es también el conjunto de sus condiciones de vida, se puede medir cuantitativamente la diferencia entre el pasado y el presente, porque se puede medir la medida en que el hombre domina la naturaleza y el azar. La posibilidad no es la realidad, pero es también esa una realidad: que el hombre pueda hacer una cosa o no pueda hacerla, tiene su importancia para valorar lo que realmente se hace. Posibilidad quiere decir «libertad». La medida de la libertad entra en el concepto de hombre. Que existan las posibilidades objetivas de no morir de hambre, y que se muera de hambre, tiene su importancia, por lo que parece. Pero la existencia de las condiciones objetivas, o posibilidad o libertad no es todavía suficiente: hay que «conocerlas» o saber servirse de ellas. Querer servirse de ellas. El hombre, en este sentido, es voluntad concreta, o sea aplicación efectiva del abstracto querer o impulso vital a los medios concretos que realizan tal voluntad. Se crea la propia personalidad: 1) dando una orientación determinada y concreta («racional») al propio impulso vital o voluntad; 2) identificando los medios que hacen tal voluntad concreta e indeterminada y no arbitraria; 3) contribuyendo a modificar el conjunto de las condiciones concretas que realizan esta voluntad en la medida de los propios límites de potencia y en la forma más fructífera. El hombre debe concebirse como un bloque histórico de elementos

puramente individuales y subjetivos y de elementos de masa y objetivos o materiales con los cuales el individuo se halla en relación activa.

Transformar el mundo externo, las relaciones generales, significa potenciarse a sí mismo, desarrollarse a sí mismo. Que el «mejoramiento» ético sea puramente individual es ilusión y error: la síntesis de los elementos constitutivos de la individualidad es «individual»: pero ella no se realiza y desarrolla sin una actividad frente a lo externo, modificadora de las relaciones externas, desde aquellas con la naturaleza hasta aquellas con los otros hombres en varios grados, en los distintos círculos sociales en que se vive, hasta la relación máxima, que abraza a todo el género humano. Por eso puede decirse que el hombre es esencialmente «político», porque la actividad para transformar y dirigir conscientemente a los otros hombres realiza su «humanidad», su «naturaleza humana».

C 11 § 67, escrito entre agosto y diciembre de 1932.

Paso del saber al comprender, al sentir, y viceversa, del sentir al comprender, al saber. El elemento popular «siente», pero no siempre comprende o sabe; el elemento intelectual «sabe», pero no siempre comprende y especialmente «siente». Por lo tanto, los dos extremos son la pedantería y el filisteísmo por una parte y la pasión ciega y el sectarismo por la otra. No es que el pedante no pueda ser apasionado, todo lo contrario; la pedantería apasionada es tan ridícula y peligrosa como el sectarismo y la demagogia más desenfundados. El error del intelectual consiste (en creer) que se pueda *saber* sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino por el objeto del conocimiento), es decir, que el intelectual puede ser tal (y no un puro pedante) si es distinto y desligado del pueblo-nación, o sea sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y en consecuencia explicándolas y justificándolas en esa situación histórica determinada, y vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una concepción superior del mundo, científica y coherentemente elaborada, el «saber»; no se hace política-historia sin esta pasión, o sea sin esta conexión sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo las relaciones del intelectual con el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o un sacerdocio (el llamado centralismo orgánico). Si la relación entre los intelectuales y el pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados, es dada por una adhesión orgánica en la que el sentimiento-pasión se convierte en comprensión y por lo tanto en saber (no mecánicamente, sino en forma viva), sólo entonces la relación es de representación, y se produce el intercambio de elementos individuales entre gobernados y gobernantes, entre dirigidos y dirigentes, o sea que se realiza la vida de conjunto que es la única fuerza social, se crea el «bloque histórico». De Man «estudia» los sentimientos populares, no consiente con ellos para guiarlos y conducirlos a una catarsis de civilización moderna; ni posición es la del estudioso de folklore que tiene

continuamente el temor de que la modernidad le destruya el objeto de su ciencia. Por lo demás, hay en su libro el reflejo pedante de una exigencia real: que los sentimientos populares sean conocidos y estudiados tal como se presentan objetivamente y no considerados como algo desdeñable e inerte en el movimiento histórico.

C 13 § 10, escrito entre mayo de 1932 y noviembre de 1933.

La cuestión inicial a plantear y resolver en un tratado sobre Maquiavelo es la cuestión de la política como ciencia autónoma, o sea del lugar que la ciencia política ocupa o debe ocupar en una concepción del mundo sistemática (coherente y consecuente) -en una filosofía de la praxis-. El progreso que representa Croce, a este respecto, en los estudios sobre Maquiavelo y sobre la ciencia política, consiste principalmente (como en otros campos de la actividad crítica crociana) en la disolución de una serie de problemas falsos, inexistentes o mal planteados. Croce se ha basado en su distinción de los momentos del Espíritu y en la afirmación de un momento de la práctica, de un espíritu práctico, autónomo e independiente, aunque ligado circularmente a toda la realidad por la dialéctica de los distintos. En una filosofía de la praxis la distinción no será ciertamente entre los momentos del Espíritu absoluto, sino entre los grados de la superestructura, y se tratará por lo tanto de establecer la posición dialéctica de la actividad política (y de la ciencia correspondiente) como determinado grado superestructural: se podrá decir, como primer apunte y aproximación, que la actividad política es precisamente el primer momento o primer grado, el momento en que la superestructura está todavía en la fase inmediata de simple afirmación voluntaria, indistinta y elemental.

En qué sentido se puede identificar la política y la historia y por consiguiente toda la vida y la política. Cómo, por ello, todo el sistema de las superestructuras puede concebirse como distinciones de la política y por lo mismo se justifica la introducción del concepto de distinción en una filosofía de la praxis. ¿Pero se puede hablar de dialéctica de los distintos, y cómo se puede entender el concepto de círculo entre los grados de la superestructura? Concepto de «bloque histórico», o sea unidad entre la naturaleza y el espíritu (estructura y superestructura) unidad de los contrarios y de los distintos.

¿El criterio de distinción se puede introducir también en la estructura? Cómo habrá de entenderse la estructura: cómo, en el sistema de las relaciones sociales, se podrá distinguir el elemento «técnica», «trabajo», «clase», etcétera, entendidos históricamente y no «metafísicamente». Crítica de la posición de Croce por la cual, a los fines de la polémica, la estructura se convierte en un «dios oculto», un «nómeno» en contraposición a las «apariencias» de la superestructura. «Apariencias» en sentido metafórico y en sentido positivo. Por qué «históricamente» y como lenguaje se ha hablado de «apariencias».

Es interesante establecer cómo Croce, de esta concepción general, extrajo su particular doctrina del error y del origen práctico del error. Para Croce el error tiene su origen en

una «pasión» inmediata, o sea de carácter individual o de grupo; ¿pero qué cosa producirá la «pasión» de alcance histórico más vasto, la pasión como «categoría»? La pasión interés inmediato que es origen del «error» es el momento que en las *Glosse al Feuerbach*⁵ es llamado «schmutzig-jüdisch» pero así como la pasión-interés «schmutzig-jüdisch» determina el error inmediato, así la pasión del más vasto grupo social determina el «error» filosófico (entre medias el error-ideología, el cual Croce trata aparte). Lo importante en esta serie: egoísmo (error inmediato)- ideología-filosofía es el término común «error» ligado a los diversos grados de pasión, y que habrá que entender no en el significado moralista o doctrinario sino en el sentido puramente «histórico» y dialéctico de «lo que es históricamente caduco y digno de desaparecer», en el sentido de la «no definitivo» de toda filosofía, de la «muerte-vida», «ser-no ser», o sea del término dialéctico a superar en el desarrollo.

El término de «aparente», «apariencia», significa precisamente esto y nada más que esto y debe justificarse contra el dogmatismo: es la afirmación de la caducidad de todo sistema ideológico, junto a la afirmación de una validez histórica de todo sistema, y de una necesidad del mismo («en el terreno ideológico el hombre adquiere conciencia de las relaciones sociales»: (decir esto no es afirmar la necesidad y validez de las «apariencias»?)

⁵ Ver: Karl Marx, *Tesis sobre Feuerbach* (1845) en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm> . El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en La esencia del cristianismo sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma sociamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", "práctico-crítica"

Abreviaturas

QC, Quaderni del Carcere

CC, Cuadernos de la Cárcel

LC, Lettere del carcere

CdC, Cartas de la Cárcel.

DG, Dizionario Gramsciano

MSEM: Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*

Bibliografía

- (1975), Antonio Gramsci, Quaderni del Carcere, edición 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.

Otros artículos del Diccionario Gramsciano relacionados con el Bloque histórico

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.

Anexo a la bibliografía

Textos de Joan Tafalla sobre bloque histórico

Dos ejemplos de aplicación del concepto de bloque histórico en la construcción del nuevo estado europeo:

- (Roma, 30 de noviembre 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 debate sobre el mal uso del concepto de bloque histórico en la izquierda española:

- (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.