

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO  
Facultad de Ciencias Politicas y Sociales

2ej  
8



**GRAMSCI Y LOS HISTORICISMOS**

**T E S I S**  
**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE**  
**LICENCIADO EN CIENCIA**  
**POLITICA Y ADMINISTRACION PUBLICA**  
**(ESPECIALIDAD CIENCIA POLITICA)**  
**P R E S E N T A :**  
**CESAR RICARDO CANSINO ORTIZ**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## INDICE

INTRODUCCION . . . . .	6
PRIMERA PARTE: UN DESLINDE TEORICO . . . . .	17
Capítulo I	
Los problemas teóricos del historicismo . . . . .	18
Capítulo II	
El historicismo en sus orígenes . . . . .	42
Capítulo III	
Dilthey y el historicismo alemán . . . . .	63
Capítulo IV	
Una revaloración idealista del historicismo: Croce . . . . .	86
SEGUNDA PARTE: EL HISTORICISMO EN GRAMSCI . . . . .	118
Capítulo V	
El historicismo marxista: Lukács, Korsch y Gramsci . . . . .	119
Capítulo VI	
Filosofía de la praxis como historicismo absoluto . . . . .	141
Capítulo VII	
Gramsci y los historicismos . . . . .	202
A MANERA DE CONCLUSION . . . . .	235
NOTAS . . . . .	242
APENDICE: EL HISTORICISMO MARXISTA EN LA DISCUSION POSTGRAMSCIANA . . . . .	294
BIBLIOGRAFIA . . . . .	313

## INTRODUCCION

"La actualidad de una filosofía es una cualidad positiva que depende de su oportunidad histórica, o sea del suave enlace que establezca con las filosofías anteriores, de su presteza en plantear y resolver los problemas que éstas dejaron pendientes, de la agudeza y comprensión que muestre en señalar y abarcar los caracteres principales de la vida en su tiempo, en fin, de su tino en representar, indirecta pero eminentemente, ese tiempo suyo con su propia creación de pensamiento"

Eduardo Nicol

En la nota nueve del cuaderno 16 de la cárcel, Antonio Gramsci señala que el marxismo, la filosofía de la praxis, es una parte de la cultura moderna y como tal influye en la misma. Lo que ha sucedido con la filosofía de la praxis -escribe el pensador italiano- es que ha sufrido la tendencia de padecer en su perjuicio ciertas combinaciones, ha sufrido una "doble revisión", ha sido integrada en una doble combinación filosófica: algunas de sus partes fueron absorbidas por el idealismo con el propósito de combatirla, y fue reducida por los marxistas ortodoxos a un materialismo metafísico y mecánico. Ante esta situación, Gramsci se propone y propone desarrollar al marxismo por el lado de su

maestro Antonio Labriola, es decir, concebir al marxismo como una filosofía abierta, no cerrada en sí misma, y que, sin alterar su original contribución, puede desarrollarse y ampliarse con otras preocupaciones: "La filosofía de la praxis es una filosofía independiente y original, que tiene en sí misma los elementos de un desarrollo ulterior que le permite transformarse, de interpretación de la historia en filosofía general". Más adelante, Gramsci agrega que el marxismo es igual a cultura (no sólo como filosofía) como concepción del mundo, como Weltauschaunng. Su contenido real es doble: combate contra las filosofías más reaccionarias y procura un acercamiento con el movimiento obrero. Dicho contenido real implica la elaboración de intelectuales propios a la nueva clase. La filosofía de la praxis es, en consecuencia, una filosofía que es historia y una filosofía que es política.

El pasaje referido es sin duda excepcional. Es posible reconocer en esta nota una suerte de "programa" de los Cuadernos de la cárcel (Quaderni). Gramsci sintetiza en ella el conjunto de sus preocupaciones teóricas y prácticas en lo que a su obra carcelaria se refiere. Los asuntos a examinar y la manera de emprenderlo se avisan con claridad. Es un intento de diagnóstico de la crisis del marxismo y de las vicisitudes del movimiento obrero.

¿De qué manera el marxismo, como concepción del mundo, puede devenir historia concreta, realidad práctica? Pareciera

ser esta la interrogante esencial que Gramsci tiene en mente. El marxismo había sido "vulgarizado" y "revisado", había sido reducido a un "economicismo" e integrado a otros discursos para combatirlo, en suma, el marxismo había sido despojado de su primordial condición emancipadora. Había por lo tanto que "refundar" el marxismo, revalorar su "teoría general", su original contribución y posibilidad de desarrollos ulteriores, teoría general del marxismo diversa a la erróneamente planteada por los "ortodoxos" y a la desapercibida por los idealistas, propiciadores ambos de la así calificada por Gramsci "doble revisión" del marxismo. ¿Cómo operar la "refundación" filosófica de la filosofía de la praxis? Gramsci es definitivo: para que el marxismo se realice prácticamente es necesario replantear la relación entre marxismo y cultura filosófica moderna. Las implicaciones de este imperativo son mayores de lo que a primera vista pudiera suponerse. Estaría indicando el leit motiv que orienta la reflexión gramsciana de la cárcel y que, en consecuencia, explica la construcción de su discurso. Producto y materialización concreta de la confrontación que Gramsci replantea entre un marxismo "abierto" y la cultura filosófica de la época, es lo que nuestro autor denominó "historicismo absoluto", es decir, la refundación gramsciana de la filosofía de la praxis con el objetivo de que pueda alcanzar el resultado al que llegó con Lenin: una práctica concreta, historia en acto.

El "historicismo absoluto" es entonces el punto más alto de un debate filosófico; pretende ser síntesis y superación

de todos los saberes filosóficos de la época, actualización y revaloración del marxismo; pretende "traducir" al lenguaje del materialismo histórico lo más vivo y perdurable de las concepciones del mundo con las que dialoga para de esta manera enriquecer al marxismo. El "historicismo absoluto" estaría indicando no sólo una nueva concepción de la historia, sino una nueva forma de entender el papel y la posición de la propia filosofía. El "historicismo absoluto" es identidad entre historia y filosofía. Se comprende como concepción del mundo propia de la clase hegemónica futura. Se comprende como elemento de un proceso contradictorio, se presenta como fuerza y elemento para elevar la contradicción al rango de un principio de conocimiento y acción. Se concibe como realidad a la vez teórica y política, como ciencia de la historia y ciencia de la política, como un momento de la teoría que elabora la concepción del mundo propia de las nuevas limitaciones de la estructura, es por lo tanto intrínsecamente política, es filosofía de partido en la medida que es unión de la teoría y la práctica.

Ahora bien, sin olvidar a los marxistas ortodoxos quienes -como es el caso de Bujarin y Pleyanov- habían interpretado mecánica y economicistamente al marxismo, el interlocutor más importante en la confrontación fue el "historicismo idealista" o "espiritualismo absoluto" de Benedetto Croce, "lo más elevado -diría Gramsci- del pensamiento burgués de la época".



La confrontación entre Gramsci y Croce es la parte visible de una confrontación mucho más compleja de lo que pudiera imaginarse. Estamos en presencia de un debate filosófico en múltiples direcciones. El interlocutor inmediato es Croce, pero a través de él también es Wilhelm Dilthey y toda la tradición historicista alemana, también es el neokantismo y el neohegelianismo, también es el positivismo contra el cual reacciona el historicismo alemán, etcétera. Una somera revisión de la naturaleza de las preocupaciones de los interlocutores mediatos e inmediatos del historicismo absoluto explica el hecho de que buena parte de la confrontación se haya dado en el terreno de la filosofía de la historia.

En la presente investigación se ha querido examinar la confrontación entre Gramsci y los historicismos como origen de la refundación filosófica de la filosofía de la praxis, como origen del historicismo absoluto. La aspiración es situar y estimar a la filosofía de la praxis en su justa significación, es valorar el historicismo absoluto así originado en un horizonte amplio, en el horizonte de la filosofía de la historia, de las múltiples reflexiones modernas de la historia. Habría que ver si Gramsci logra consecuentemente sus objetivos: si el historicismo absoluto, la filosofía de la praxis por él refundada, efectivamente rompe con tradiciones de pensamiento e indica una nueva forma de entender a la propia filosofía; si el historicismo absoluto sintetiza, mediante la confrontación y el diálogo, buena parte de la cultura

filosófica de la época, más concretamente, si la filosofía de la praxis "traduce" a su lenguaje lo más significativo de los historicismos habidos; y si el marxismo, en relación con lo anterior, supera obstáculos e inercias y abre caminos para su actuación. Una lectura del historicismo absoluto a la luz de una comparación con los historicismos que le precedieron y los que le fueron contemporáneos, puede ser una clave de interpretación que nos oriente en esta dirección.

El hecho de que el pensamiento de Antonio Gramsci siga constituyendo -a cincuenta años del fallecimiento del pensador italiano- una sugestiva fuente de interpretación de la realidad, justifica un estudio como el que se propone, pues indica una lectura posible de Gramsci, una lectura que lo coloca en el centro mismo de un debate filosófico de extraordinarias implicaciones, debate que en más de un sentido explica su pensamiento; indica, en suma, una vía para acceder a la comprensión de un pensamiento rico y complejo y profundamente actual como es el de Gramsci.

Sobra decir que la presente es una investigación teórica, un ejercicio interpretativo y de comparación que incursiona en la realidad pensada por los autores en cuestión, como en la propia realidad histórica, límite de su actuar y pensar. Lo que no está por demás señalar es el por qué de un tema que dice relación con la filosofía de la ciencia, más concretamente, con la filosofía de la historia, para el caso de una tesis en ciencia política. En realidad hay más de una buena razón para ello: a) El

ámbito reflexivo de la política es el tablado de la historia, de su construcción, de su representación conceptual; la historia es dimensión privilegiada en todas las disciplinas humanísticas, por eso debe ser bosquejado el campo de su movimiento, desmenuzar sus dimensiones; b) Toda disciplina científica trabaja con ciertos estatutos teóricos, no es mera especulación desprovista de realidad, sino una reflexión crítica acerca de la misma. Para desarrollarse, la ciencia política debe volver sobre sí misma, es decir, debe redefinir las estructuras conceptuales elaboradas, debe fundarse en la aceptación de ciertos estatutos teóricos, tal es el caso de la teoría de la historia, que contribuyan a ordenar rigurosamente la realidad; c) Gramsci trabaja en tres niveles interrelacionados: filosofía, historia y política. La refundación filosófica de la filosofía de la praxis es en esencia política. Gramsci la desarrolla con vistas a la realización histórico-práctica del marxismo. El historicismo absoluto es ciencia de la historia y ciencia de la política.

En cuanto a la estructura del trabajo, para facilitar su comprensión se ha dividido en dos partes fundamentales desagregadas en siete capítulos. En la primera parte se hace un deslinde teórico e histórico de los diversos paradigmas historicistas hasta antes de Gramsci. Se delimitan teóricamente los problemas que son objeto de discusión y se hace una tipología de los diversos historicismos. Posteriormente se analizan los orígenes del historicismo en el Romanticismo alemán, en Hegel y en Marx, y se examinan

con cierta profundidad el historicismo alemán contemporáneo y el historicismo idealista de Croce. Por lo que toca a la parte segunda, comienza con un análisis del historicismo marxista en autores como Lukács y Korsch, paso seguido se reconstruye el historicismo absoluto de Gramsci para derivar de ahí la confrontación entre Gramsci y los historicismos. El trabajo se cierra con un apéndice en el que se analiza la suerte del historicismo marxista en la discusión postgramsciana.

Seguramente que la investigación realizada deja abiertos algunos problemas que exigen de mayores profundizaciones y precisiones. Aquí tan sólo se han indicado para apoyar la argumentación central. En todo caso, se abre un camino por el que puede continuarse.

Una muy remota versión de algunas de las partes de este trabajo fueron discutidas con motivo del seminario "Le trasformazioni politiche dell'America Latina: la presenza di Gramsci nella cultura latinoamericana" organizado por el Instituto Gramsci de Roma en la cd. de Ferrara, Italia, en septiembre de 1985. La ocasión fue muy valiosa pues me permitió recibir las opiniones y sugerencias de renombrados especialistas: Nicola Badaloni (cuyas tesis comento en el apéndice de este trabajo), Carlos Nelson Coutinho, Leonardo Paggi, Juan Carlos Portantiero y José Aricó, entre otros. A todos ellos mi más profundo agradecimiento, al igual que a la Universidad Autónoma de Puebla y al Dr. Carlos Sirvent, Director de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, que, con su apoyo, hicieron posible mi participación

en dicho evento.

La asesoría siempre oportuna del Mtro. Luis Alberto de la Garza, más que una asesoría fue el apoyo incondicional de un amigo. apoyo profundamente apreciado por mí, pues las condiciones que en un principio elegí para emprender la investigación distaron de ser las óptimas. La dosis necesaria de pasión para iniciar la tarea y que en un principio fue egofstamente soslayada, con Luis Alberto pude reencontrarla y canalizarla adecuadamente.

Quisiera agradecer también a la Dra. Dora Kanoussi y al Mtro. Javier Mena, amigos y compañeros de trabajo, con quienes desde hace algunos años comparto la vocación por el estudio de la obra de Antonio Gramsci. Ambos me aportaron una visión de conjunto de la obra carcelaria del célebre marxista italiano, visión que en todo momento guió mi investigación.

No puedo dejar de nombrar también al Dr. Francisco Piñón, entrañable amigo y colega en el Centro de Estudios Sociales Antonio Gramsci, quien, a través de uno de sus artículos, me permitió discurrir sobre las maneras posibles, y de entre ellas la más pertinente, de acercamiento al pensamiento de Gramsci. Espero haber reflejado sus enseñanzas.

Sin el apoyo y comprensión de todos y cada uno de mis compañeros en el ahora Centro de Investigación y Docencia en Ciencias Políticas de la Universidad Autónoma de Puebla, este

trabajo difícilmente hubiera sido concluido felizmente. Supieron apoyarme y presionarme en los momentos justos. Espero no haberlos defraudado.

Otros agradecimientos. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología cuyo apoyo financiero me permitió concluir la investigación. A mis amigos Marcela Bravo, Homero Saltalamacchia y Victor Alarcón, quienes siempre me brindaron parte de su tiempo para comentar mis ideas.

Por último, el testimonio de mi gratitud más profunda a Teresa Mira Hatch. Sin su compañía, su apoyo y su belleza este trabajo jamás hubiera llegado a su fin.

César Ricardo Cansino Ortiz  
México, D.F. Marzo de 1987

primera parte

**UN DESLINDE TEORICO**

capítulo I

LOS PROBLEMAS TEÓRICOS DEL HISTORICISMO



Una primera afirmación: en su sentido más general (semántico, pudieramos decir) la expresión "historicismo" hace alusión a la historia misma, a lo que es histórico, a lo que simple y llanamente Es. Como expresión, "historicismo" enlaza realidad e historia, ser y tiempo.

En efecto, el ser por el mismo hecho de ser es historia. El anterior, lejos de constituir un planteamiento novedoso, constituye un canon implícito en nuestros modernos modos de ver y entender la realidad, en particular, la realidad humana<sup>1</sup>.

Por extensión, el historicismo es pues, un modo determinado de ver y entender la realidad humana. Modo que presupone la historicidad de lo humano<sup>2</sup>: ontología -antropología,

en sentido estricto<sup>3</sup> - que presupone espacio y tiempo. La realidad humana es historia y sólo historizándola es posible captarla.

Por otra parte, el historicismo así concebido es un modo determinado de ver y entender la realidad humana, no sólo porque es una interpretación que procede de otras y coexiste con otras, sino también porque sólo ha logrado constituirse como tal en un momento determinado de la historia universal. En el momento en el que el ser del hombre es concebido en sí mismo, en su circunstancia, en su voluntad y acción propias. Pues sólo entonces el ser (inmanente) puede efectivamente, en el terreno de su autocomprensión, enlazarse a su tiempo, a su historia: historicismo.

Atrapado en una suerte de metafísica de su existencia; inmerso en una historia de la que se sabe partícipe, pero predestinado, guiado; soportando en sus espaldas todo el peso del trascendentalismo teológico dominante; el hombre medieval (y aún antes el de la Antigüedad) careció de una visión historicista de sí mismo. Ideológicamente, no podía haber un "en sí mismo" per se, sin referencia a la Providencia.

Sólo una reforma intelectual y moral profunda, anunciadora y catalizadora de cambios estructurales definitivos, podía transformar conciencias y dogmas arraigados. Sólo volviendo los ojos al hombre como medida y centro de todas las cosas, el hombre mismo repararía por fin en su historia, en la temporalidad de sus propias acciones, en su autorrealización consciente.

Reencuentro consigo mismo, acción de autoposeción: Renacimiento.

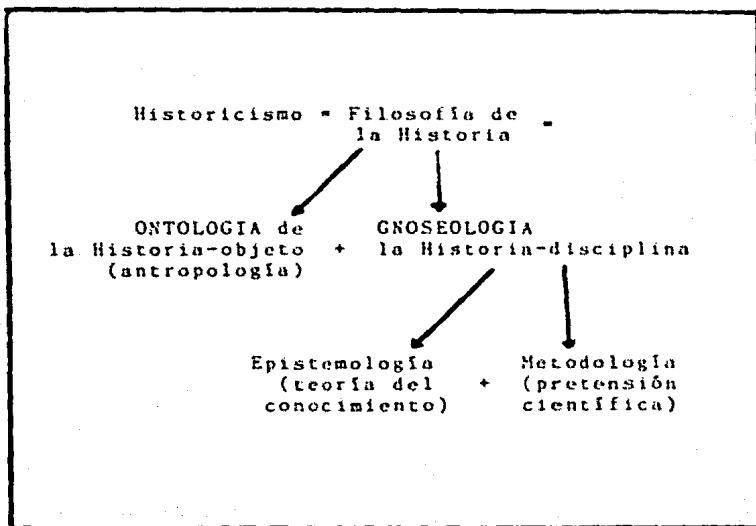
Desde el Renacimiento, poco a poco la historia va a adquirir para los hombres un sentido inmanente, y su personaje con frecuencia será la humanidad. Presupuestos ambos de toda reflexión historicista. Primer encuentro entre el ser y el tiempo.

Pero el historicismo es mucho más de lo que esta primera acepción pudiera sugerirnos (como es el caso de su determinación histórica en tanto canon). El historicismo es filosofía, vale decir, reflexión sistemática<sup>4</sup> en torno de la historicidad de la realidad humana y de la forma de conocerla. El historicismo es filosofía de la historia. Más aún, el historicismo inaugura la filosofía de la historia. Reflexión gnoseológica de la historia, como preocupación central, pero apoyada necesariamente en una fundamentación ontológica de lo histórico<sup>5</sup>. En síntesis, el historicismo es reflexión gnoseológica y ontológica de la historia como disciplina y de la historia como objeto, respectivamente<sup>6</sup> (véase esquema 1).

Por último, dentro del terreno gnoseológico de su reflexión, el historicismo es propuesta metodológica para abordar el estudio de la historia humana. Es, en el mayor de los casos, pretensión científica, impulso motriz de una ciencia de la historia o una historia como ciencia<sup>7</sup> (véase esquema 1).

Esquema 1

Historicismo en sentido amplio



Es precisamente esta segunda acepción del historicismo el punto de partida de la presente investigación. No dudo que a los ojos del lector acucioso, la pretensión puede parecer excesiva si identificásemos sin más al historicismo con lo que hoy conocemos como -para utilizar el término de Pietro Rossi- "historicismo alemán contemporáneo"<sup>8</sup>. Me refiero obviamente a la corriente filosófica<sup>9</sup> que tiene en Dilthey, Spengler, Troeltsch y Meinecke a algunos de sus máximos representantes. Identificación que, por lo demás, no es ajena de sentido, ya que es precisamente esta corriente de pensamiento la que por primera vez y en términos estrictos asume motu proprio el adjetivo historicismo.

Sin embargo, para efectos de la presente investigación, definir al historicismo a partir de lo que exclusivamente ha significado el historicismo alemán contemporáneo (v.gr. su concepción relativista y antilegalista de la historia, su posición esencialista de lo humano con respecto a la naturaleza, et cetera<sup>10</sup>) limita la posibilidad de contrastación entre éste y otros muchos paradigmas<sup>11</sup> que con sus específicas variantes también se reconocen (implícita o explícitamente) en el historicismo. El procedimiento debe ser exactamente inverso. Revisar tanto al historicismo alemán contemporáneo como a los demás paradigmas historicistas a partir de lo que les es común: los ejes problemáticos que resultan de identificar historicismo con filosofía de la historia<sup>12</sup>.

Llegados a este punto conviene hacer algunas precisiones. Como filosofía de la historia, el historicismo posee un

desarrollo propio. Me estoy refiriendo a la, permitáseme aquí el juego de palabras, historia de la filosofía de la historia.

Este moderno canon de interpretación o de pensar histórico al que alude el historicismo en su sentido más general, ha sido desde sus orígenes objeto de reflexión teórica de muchos y muy diversos pensadores y filósofos. Sus intenciones (sociales, culturales y personales) así como sus interpretaciones pudieron haber sido de muy diversa naturaleza (han dado lugar, por así decirlo, a distintos historicismos, a distintos paradigmas historicistas), pero en todos ellos prevalece un núcleo de preocupaciones comunes. Preocupaciones, eso sí, que se fueron complejizando y enriqueciendo en su planteamiento conforme la acumulación teórico-filosófica generaba nuevas interrogantes lo mismo que el contexto social.

Deducir los ejes problemáticos del historicismo a partir de los cuales es posible el estudio (análisis y confrontación) de los diversos paradigmas historicistas, obliga entonces a reconstruir, aunque sea a grandes rasgos, la historia de la filosofía de la historia. Ir a la historia para después -previa reconstrucción teórica de los ejes problemáticos y de los límites de todo historicismo- volver a ella. Ese y no otro ha de ser el camino por recorrer en lo inmediato. El camino que puede conducirnos a una caracterización global e incluso tipológica del historicismo.

¿Qué es la historia? y ¿quién hace la historia? son, así planteadas, las interrogantes que saltan en el trasfondo de toda reflexión de lo histórico. Obviamente, no es producto del humanismo renacentista su planteamiento primero, ya que su reflexión es inherente al hombre desde sus orígenes. Pero el hacer conciliar la historia con los hombres concretos, el subrayar el carácter humano de la historia, sí caracteriza al Renacimiento e inaugura la modernidad. El camino futuro del pensamiento occidental quedaba desde entonces, por así decirlo, deslindado.

El siglo XVII ve aparecer los inicios del Racionalismo. Con su planteamiento "Pienso, luego existo", Descartes subordina el ser a la razón. La fórmula inquietará a todo el pensamiento de la

Ilustración que en filosofía desplaza el centro de interés de la metafísica hacia la epistemología. Tendencia que seguirá viva durante todo el siglo XVIII. Paralelamente con ello, el interés creciente por el estudio de la constitución de la materia y de la vida, y los nuevos descubrimientos arrojados, cristalizan en doctrinas empiristas, criticistas y materialistas, en contraste con las de signo idealista que subordinan la materia a la idea. En síntesis, la Ilustración propicia una revisión a la luz de la razón y de la experiencia de la concepción del mundo y del hombre.

Es en este abigarrado ambiente de discusión que la historia comienza a reflexionarse de manera sistemática, en sentido historicista. La historia comienza, propiamente dicho, a filosofarse y, en consecuencia, a delimitar a su interior los niveles (ontológico y gnoseológico) de su reflexión.

El Racionalismo, aunque no exclusivamente, propicia la reflexión profunda de lo histórico desde lo epistémico: ¿cómo se conoce la realidad histórica?, ¿cuáles son los límites de ese conocimiento?, ¿es realmente posible el conocimiento de la realidad histórica? Por otra parte, pero estrechamente ligado a lo anterior, la aparición de conceptos tales como: "ley natural", "evidencia empírica", etcétera, rebasaría pronto sus orígenes científico-naturalistas. Para los jusnaturalistas ilustrados, por ejemplo, la historia es un proceso natural, se rige por leyes aunque de alguna manera distintas a las presentes en la naturaleza. El planteamiento de aparente sencillez encerraba, sin



embargo, ni más ni menos que los principales problemas teóricos del historicismo. En el nivel ontológico: ¿qué tipo de realidad es la realidad histórica? y ¿en qué se distingue la realidad histórica de la realidad natural? En el nivel gnoseológico: ¿es el conocimiento histórico un conocimiento de leyes? y ¿son esas leyes históricas distintas o no de las leyes naturales?

La distinción, por una parte, y la no distinción, por la otra, entre historia natural e historia humana desembocaría en corrientes diametralmente opuestas. El Romanticismo y posteriormente el Idealismo alemanes fundan su reflexión en la distinción. Mientras que, desde el otro lado, la no distinción da lugar a una historia positiva.

Por otra parte, el problema de la legaliformidad de lo histórico genera otro tipo de interrogantes que no se agotan en la distinción referida. Se conectan, más bien, con la pretensión científica de la historia como disciplina y desde ahí propicia nuevas interrogantes. Las preguntas: ¿existen leyes universales en la historia?, ¿es el conocimiento histórico un conocimiento de leyes? y ¿qué tipo de leyes son las históricas?, también generan soluciones encontradas y en algunos casos conciliadoras. Los pensadores que comulgan con el Romanticismo alemán, a partir de la distinción entre historia y naturaleza, postulan que sólo lo singular, lo individual, los acontecimientos concretos explican la historia, por ende, el conocimiento histórico -señalan- no es un conocimiento de leyes universales. Por otra parte, Hegel,

cabeza del Idealismo alemán, también -al igual que los románticos- parte de la distinción entre historia y naturaleza, pero prevalece en su concepción un intento de conciliar lo singular y lo universal: los acontecimientos históricos singulares, en tanto tales, están dirigidos a un fin último y universal: la consolidación progresiva de la razón histórica, el devenir del Espíritu Absoluto en Espíritu Objetivo. Además, como sabemos, Hegel postula a la dialéctica como ley suprema del movimiento, Idea central de todo el sistema hegeliano.

En la misma línea abierta por el Romanticismo, el historicismo alemán contemporáneo planteará años más tarde que ningún proyecto que asuma una sociedad puede suponerse fuera del contexto que lo propició, fuera del ámbito que vió la luz. El historicismo alemán enfrenta el mecanicismo y el naturalismo implícitos en el positivismo y, por otra parte, a partir de un neocriticismo basado en Kant, enfrenta el teologismo de la razón hegeliana.

Como consecuencia de dicho enfrentamiento, se vuelve necesario diferenciar tajantemente entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (o de la cultura). La distinción, también necesariamente, implica fundamentación y la fundamentación, pretensión científica: ¿cuál es el objeto susceptible de estudio de la historia como disciplina? y ¿cuál es el método propicio para el estudio de dicho objeto?

Pero el siglo XIX ve aparecer también un enfoque nove  
doso en torno de lo histórico que vendría a modificar sustancial  
mente el panorama prevaleciente: el materialismo histórico.

Con Marx, el problema de la legaliformidad de la his-  
toria, para referirnos tan sólo a uno de los muchos problemas  
teóricos afrontados por el materialismo histórico, adquiere nue  
vas dimensiones. Ya no es posible ignorar la importancia de las  
leyes tendenciales de la economía, de lo "estructural", en la  
explicación histórica. Son la fuente última de explicación de  
las contradicciones materiales. Las clases sociales son el suje  
to y su enfrentamiento el motor de la historia. La dialéctica  
explica la contradicción y explica la historia.

Marx no tuvo oportunidad de dialogar con el historicis  
mo alemán en germen. El diálogo entre el materialismo histórico  
y el historicismo se realizaría varias décadas después. El ita-  
liano Antonio Gramsci, entre otros marxistas cuyos temas de re-  
flexión fueron ya los de la modernidad capitalista de nuestro  
siglo, planteará la necesidad de recuperar el carácter histori  
cista del marxismo, en tanto Weltauschaung, en tanto concepción  
del mundo, para devenir historia: marxismo como filosofía de la  
praxis. El historicismo alemán y su traducción en Italia cont  
intes profundamente idealistas a cargo de Benedetto Croce eran  
conservadores por naturaleza. Su teoría filosófica no pasaba de  
ser una propuesta gnoseológica más para la comprensión de lo hig  
tórico, aunque contribuía implícitamente a la legitimación de un

estado de cosas. Con Gramsci, el marxismo, la filosofía de la praxis, es propuesta gnoseológica, pero es también y sobre todo historia, "historicismo absoluto".

La riqueza del planteamiento exigía una revisión profunda y la revisión desencadenaría la polémica más importante hasta nuestros días en el interior del marxismo: historicismo versus estructuralismo.

Pero, más allá del "campus" marxista, el estructuralismo, que surge como propuesta metodológica de algunas disciplinas científicas (lingüística, semiótica y antropología) y que desemboca en toda una concepción del mundo, cuestiona el relativismo histórico al que irremisiblemente degenera el historicismo alemán. La polémica es entonces, simplificando las cosas a su extremo, entre estructura e historia, en tanto fuentes de explicación metodológica de la realidad humana.

Hasta aquí este recuento histórico de la filosofía de la historia. Recuento por necesidad general y apenas sugestivo, pues nuestro ir a la historia, recordemos, lejos de pretender detenerse en ella, procuraba tan sólo recorrer algunos de los momentos más significativos en la construcción teórica de la problemática propia del historicismo.

Los ejes problemáticos que pueden deducirse de la historia de la filosofía de la historia, cuyos principales desarrollos se han esbozado en el apartado anterior, pueden plantearse de la siguiente manera:

- 1) La realidad histórica (lo que es y cómo se conoce)
- 2) Distinción entre ciencias naturales e historia a partir de las realidades que respectivamente explican (historia natural e historia humana)
- 3) Problemas de la regularidad de la historia (singularidad, universalidad y legalidad de lo histórico)
- 4) Objeto y método de la historia como disciplina (explicación científica de la historia)
- 5) La relación entre filosofía e historia (la realización histó

rico-práctica de la filosofía)

La distinción, hay que señalarlo, es tan sólo metodológica, pretende ser un punto de partida para analizar el historicismo, vale decir, para ir nuevamente a la historia. En la realidad, como ya lo hemos visto, la discusión teórica de los historicismos se presenta en múltiples sentidos. Los problemas no siempre se delimitan a priori, simplemente se reflexionan. La tarea es entonces sistematizar la discusión. Dar sentido a partir de un eje conductor a la multiplicidad de sentidos. La aspiración no puede ser otra: contribuir al esclarecimiento de un proceso, ni más ni menos que a uno de lo más arduos y azarosos, el del pensamiento histórico.

Si examinamos con cierto detalle los problemas teóricos delimitados, saltan a la vista cuando menos cuatro condiciones inmanentes a los mismos. A saber, su generalidad, su dualidad ontológico-gnoseológica, su interrelación y su progresividad.

Con respecto a la primera de las condiciones, es claro que varios de los ejes problemáticos delimitados son aún, en su planteamiento, muy generales, incluyen a su vez otros problemas, de no menor importancia a los que es oportuno hacer referencia.

Así, por ejemplo, el problema de la realidad histórica (problema uno) incluye, además de la reflexión ontológica y gnoseológica

seológica de lo que es y de cómo se conoce la realidad histórica, respectivamente, el análisis de lo que es, con toda la complejidad que el asunto ha representado para el pensamiento, el sujeto de la historia. No es posible reflexionar en torno de la realidad histórica sin preguntarse por el sujeto histórico. La reflexión es en este terreno mutuamente complementaria.

El problema de la regularidad en la historia (problema tres), por su parte, aunque no se hace explícito, incluye no sólo la reflexión sobre la legaliformidad de lo histórico, sino que, al preguntarse por los fines de la historia, da cuenta también de las diversas concepciones del proceso histórico (v.gr.: lineal, cíclico, progresivo, etcétera).

El problema de la distinción entre historia humana e historia de la naturaleza, por su particular significación con respecto a los demás problemas teóricos, se abordará en detalle más adelante.

Además de los señalados, es posible distinguir algunos otros problemas que deliberadamente no se han mencionado debido a que en la presente investigación sólo se abordarán tangencialmente, v.gr. el problema de la vinculación del ser y el tiempo (véase nota 1) y el problema de la totalidad histórica. Estos problemas han merecido la atención de otros investigadores<sup>13</sup>.

Al referirme a la dualidad ontológico-gnoseológica de los problemas teóricos del historicismo (segunda condición), la

intención es subrayar que toda reflexión historicista se concerta en dos niveles interrelacionados: el ontológico y el gnoseológico. Si revisamos nuevamente los ejes problemáticos, la condición aludida salta a la vista.

Al preguntarse por la realidad histórica, se inquiere acerca de lo que es (nivel ontológico) y por el cómo se conoce (nivel gnoseológico). Los niveles se interrelacionan no sólo debido a un proceso lógico-conceptual del pensamiento sistemático, sino porque la naturaleza de lo histórico, en muchos sentidos abstracta, obliga a establecer las condiciones concretas de su aprehensión al pensamiento<sup>14</sup>. Lo mismo puede decirse de los demás problemas teóricos propios del historicismo.

Debido a esta interrelación ontológico-gnoseológica, hablar de una tipología del historicismo en términos de "historicismo ontológico" e "historicismo gnoseológico" a la manera de algunos autores<sup>15</sup>, no pasa de ser un ejercicio especulativo sin fundamento. A lo sumo, metodológicamente hablando, es válido distinguir los niveles (ontológico y gnoseológico) de la reflexión historicista, como eso precisamente, como niveles includibles de reflexión. Por ende, una tipología del historicismo, como veremos más adelante, sólo puede elaborarse a partir de las específicas soluciones entregadas por los distintos paradigmas historicistas a cada uno de los problemas teóricos en debate.



Tomando en cuenta lo anterior, si al esquema 1 agregamos ahora los problemas teóricos del historicismo de acuerdo a sus niveles de reflexión, obtendremos el esquema de la página siguiente:

Esquema 7

Tipos problemáticos del historicismo

Nivel ontológico		Nivel epistemológico			
Problema	Formulaciones problemáticas	Epistemología	Epistemología naturalista	Epistemología historicista	Epistemología interdisciplinaria
1. La realidad histórica (¿lo que es?)	<p>¿Cómo hace la historia?</p> <p>¿Que es la historia?</p> <p>¿Que tipo de realidad es la realidad histórica?</p>	1. La realidad histórica (¿cómo se concibe?)	¿Cómo se concibe la realidad histórica?		
2. Distinción entre ciencias naturales e historia	¿En que se distingue la realidad histórica de la realidad natural?	2. Distinción entre ciencias naturales e historia	¿El conocimiento histórico puede distiarse que el conocimiento en ciencias naturales?		
3. Regularidad en la historia	<p>¿Hay o no hay algún tipo de regularidad en la historia?</p> <p>¿Que tipo de leyes son las históricas?</p> <p>¿Son esas leyes históricas distintas o no de las naturales?</p>	3. Regularidad en la historia	<p>¿La el conocimiento histórico se fundamenta en descubrimiento de leyes?</p> <p>¿La el conocimiento de las leyes históricas difiere o no que el conocimiento de las leyes naturales?</p>	4. Historiografía	<p>¿En que se diferencia la historia como disciplina de las ciencias naturales? ¿Cuál es el objeto científico de estudio de la historia como ciencia? ¿Cuál es el método propio para el estudio de dicho objeto?</p>
		5. Relación entre filosofía e historia			

El esquema anterior ofrece la posibilidad de explicar las dos condiciones restantes de los problemas teóricos del historicismo: su interrelación y su progresividad.

En la discusión propia del historicismo, todos los problemas teóricos se interrelacionan. Las soluciones a los problemas varían, no así lo esencial de los mismos.

El problema de la distinción entre historia y ciencias naturales constituye el problema central del historicismo. Alumbra la discusión y a partir de él se interrelacionan los demás problemas.

La distinción entre historia y ciencias naturales obliga a una fundamentación ya sea gnoseológica (el conocimiento procede distinto en una y otras disciplinas) y/o ya sea ontológica (la realidad histórica humana es ontológicamente distinta a la historia de las demás especies de la naturaleza). En consecuencia, como principio de distinción o no distinción, se vuelve imprescindible reparar en los problemas de la regularidad histórica y en las características de la historia como realidad ontológica y como disciplina.

En otras palabras, el problema central del historicismo y que determina a los demás es el de discernir si la distinción que en el terreno gnoseológico pudiera establecerse entre ciencias de la historia (humana) y ciencias de la naturaleza (que también tiene una historia, pero propia) es análoga a una distin

ción ontológica entre sociedad y naturaleza. De entrada, es posible aventurar que aquellas soluciones historicistas que fundamentan la primera en función de la escisión de la segunda caen en suposiciones de frágil sustentación, porque, si bien es cierto que existen diferencias entre historia natural e historia humana, no debemos olvidar que, como ya lo dijo Marx en La ideología alemana: "[...] desde que existen los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente."<sup>16</sup>

Ahora bien, cuarta condición, los problemas delimitados aquí se han ido sumando progresivamente a la discusión historicista. De tal manera que es posible establecer a partir de ese criterio distintos momentos del historicismo. En principio, sólo cuando se incorporan a la discusión los primeros cuatro problemas de reflexión (el quinto, la relación entre filosofía e historia, es introducido al ámbito de la discusión por Antonio Gramsci en réplica a Benedetto Croce y sólo desde entonces adquiere carta de naturalización), es posible hablar, propiamente dicho, de historicismo. Ya que es entonces cuando el terreno teórico demarca con precisión sus límites.

Es posible aventurar entonces la siguiente hipótesis: son historicistas, en sentido estricto, todos aquellos paradigmas o corrientes de pensamiento que directa o indirectamente discurren en torno de y plantean soluciones a los problemas de la realidad histórica, de la distinción entre historia humana e histo-

ría natural, de la regularidad en la historia y del objeto y método de la historia-disciplina.

A partir de esta idea, debemos consentir -aunque ya con Marx e incluso con Hegel se dejan entrever dichos límites- que el historicismo logra definirse del todo con el movimiento historicista alemán de finales del siglo pasado y principios del actual.

De esta suerte, antes del historicismo alemán contemporáneo sólo es posible hablar de los orígenes del historicismo. Mientras que, cuando Gramsci introduce al ámbito propio de la discusión el problema de la relación entre filosofía e historia (la realización histórico-práctica de la filosofía), se inaugura un nuevo momento del historicismo que rebasa las pretensiones teóricas del historicismo alemán. Si además de esta condición se ubican cronológicamente y en su tiempo histórico concreto a los diversos paradigmas historicistas, es posible distinguir, con fines puramente expositivos y explicativos, cuatro momentos histórica y conceptualmente diferenciables del historicismo. Momentos en los que, a su vez, es posible distinguir varias fases o matices. Consúltese para ello el siguiente esquema:



Con este último esquema, aunado a los precedentes, la matriz de análisis está planteada. En lo subsecuente se recuperarán sus directrices. La idea es examinar los diversos historicismo en sí mismos, para después establecer las confrontaciones y correlaciones pertinentes, pero fundamentalmente aquellas que están implícitas de manera compleja en el planteamiento de "Gramsci y los historicismos".

capítulo II

EL HISTORICISMO EN SUS ORIGENES



El primer momento del historicismo abarca un largo proceso a través del cual se fueron prefigurando los límites teóricos propios de la discusión.

Si bien es cierto que el historicismo en sentido estricto, como ya vimos, es un producto del siglo XX, de finales del siglo XIX para ser más exactos, buscar sus orígenes implica rastrear buena parte, cuando menos cuatro centurias, de la historia de las ideas<sup>17</sup>, en particular las ideas histórico-filosóficas.

Desde Maquiavelo hasta Marx el pensamiento histórico se desarrolla en múltiples y muy variadas direcciones. El intento de reconstruir la evolución del pensamiento histórico implica,

por ello, un esfuerzo desmesurado. Ahora bien, si la pretensión, más modesta, es resaltar en dicho proceso las fases determinantes tanto en la construcción teórica de los ejes problemáticos del historicismo, como en sus más significativos esfuerzos por conferir sentido a los mismos, es posible centrar el análisis en cuatro momentos concretos. A saber: a) los antecedentes filosóficos: Maquiavelo, Vico y Kant; b) la eclosión del historicismo: Herder, Goethe, Ranke y Fichte; c) el historicismo idealista de Hegel y d) el historicismo materialista de Marx.

Las obras de Maquiavelo, Vico y Kant contienen los primeros y más significativos aportes filosóficos para el pensar historicista<sup>18</sup>.

Para empezar con Maquiavelo, la suya es un época de profundas transformaciones en todos los órdenes; época de transición, a veces lenta, a veces violenta, pero irreversible; época de ruptura con anquilosadas cosmovisiones; reencuentro con el hombre; futuro difícilmente predecible entonces para una Europa que emergerá ciertamente distinta.

El florentino Maquiavelo, acorde con el sentir más revolucionario de su siglo, el siglo XVI, es de los primeros pensadores de la modernidad<sup>19</sup> en plantear, de una manera inteligible

a nuestros ojos, pero seguramente escandalosa para su época<sup>20</sup>, el carácter profundamente humano de la historia. De alguna manera, con Maquiavelo se afirma la terrenalidad del hombre, y la historia empieza a concebirse como historia natural, no dirigida por Dios, sino por leyes naturales<sup>21</sup>.

Es esta más que cualquier otra la aportación de Maquiavelo al pensar historicista. El florentino tuvo la genialidad de sintetizar, con las limitaciones naturales de su tiempo (no ruptura total con la Providencia sino sutil evasiva), lo que en germen constituía una transformación intelectual y moral profunda.

En su obra cumbre, El príncipe, Maquiavelo enseña una clara visión del futuro. La necesidad de la unificación del Estado-nación italiano en la Europa en transición del siglo XVI. A los hombres se les descubre así la potencialidad de su acción para incidir en el futuro<sup>22</sup>.

La obra y figura de Maquiavelo han sido objeto de múltiples interpretaciones<sup>23</sup>. Desde siempre han llamado la atención de los historiadores de las ideas. Pero en casi todas las interpretaciones se repara en lo que aquí brevemente se ha apuntado. Gramsci mismo, como sabemos, mantuvo un, por así decirlo, diálogo permanente con Maquiavelo. La influencia de éste en los conceptos gramscianos tales como "hegemonía", "partido político", etcétera, fue decisiva<sup>24</sup>.

En la génesis del historicismo, Juan Bautista Vico

constituye otro momento importante. En su máxima obra, Principios de una nueva ciencia acerca de la naturaleza común de las naciones, Vico señala haber descubierto una "nueva ciencia", la filosofía de la historia. En esto radica la trascendencia y posterior influencia de Vico en el historicismo<sup>25</sup>.

Vico reacciona contra el excesivo racionalismo de sus tiempos. Aquella idea de Descartes de que sólo el conocimiento proveniente de las disciplinas físicas y naturales arroja ideas claras a la razón, es el centro de refutación de Vico. Para el napolitano existe mayor certidumbre en la historia que en las ciencias experimentales, ya que si la naturaleza ha sido hecha por Dios, la historia humana es obra de los hombres y es natural que los hombres comprendan mejor lo que ellos mismos han hecho.

La explicación de la historia en Vico es profundamente universalista. A su parecer sólo una explicación ideal de las leyes naturales de la historia es lo que confiere de sentido a la misma. En el intento, Vico formula sus ideas de la evolución cíclica y renovada de la humanidad (el corsi y ricorsi) y de la historia de los pueblos como algo semejante al conocimiento humano.

La ley central de la historia es, plantea Vico, la ley de avance y retorno de las civilizaciones. La historia al igual que el conocimiento evoluciona de la barbarie a la razón. Pero, al terminar un ciclo de desarrollo y al hacerse cada vez más racionales, las civilizaciones acaban por sucumbir, pero al mismo tiempo renacen de sus cenizas.

En síntesis, con Vico, muy de acuerdo con el clima de discusión y reflexión propio de lo que vendría a ser la Ilustración, la historia comienza a teorizarse sistemáticamente. Pero, lo más importante, ya desde Vico se dejan entrever los que constituirán los principales problemas teóricos del historicismo: la distinción entre ciencias naturales e historia así como el problema de la regularidad en la historia.

Desde los orígenes mismos de la Ilustración, Vico es un ejemplo de ello, las preguntas estaban sugeridas. Los filósofos de la Ilustración tenían la convicción de la existencia de principios universales que permiten la comprensión del caos que es la historia humana. Existen leyes generales a las que se someten los sucesos singulares. El principio de las ciencias naturales fue trasladado a la historia. El sentido de lo histórico consiste en la articulación de dos tipos de leyes: las materiales y las espirituales. Las primeras determinan pero el hombre puede conducir las para sobrevivir. El problema es entonces definir cómo se conjugan la legalidad causal del mundo social (entendida como ordenamiento jurídico no como regularidad de fenómenos) con la configuración de ese mundo por la voluntad humana (la idea de que los hombres hacen la historia).

Las leyes de los hombres, argumentarán al respecto los jusnaturalistas<sup>26</sup>, son distintas de las leyes físicas, pero, debido a la idea de progreso y perfeccionamiento característica de la Ilustración (recuérdese el contexto histórico que la pro-

picia y en el cual pretende incidir), la distinción es sólo de forma: el perfeccionamiento de la voluntad humana tiende a construir un orden legal (=jurídico) que sea compatible en seguridad al de la naturaleza (regularidad en la naturaleza similar a regularidad en el bien común social)<sup>27</sup>

Los verdaderos orígenes del problema de la distinción razonada entre historia de la especie humana e historia de las demás especies (a partir de las posibilidades y las limitaciones del conocimiento humano de ambas realidades) los encontramos en el filósofo alemán Emmanuel Kant.

Kant, a partir del reconocimiento de que tanto la historia como el pensamiento constituyen sistemas definidos, se muestra preocupado por explicar la posibilidad de sistematizar en una unidad (la historia) dicho objeto de estudio. Para Kant, los acontecimientos históricos que hay que sistematizar son acciones (principio de la distinción entre el hombre y las demás especies y objeto de estudio propio de la historia humana que la diferencia de la historia de las demás especies). Las acciones humanas no son puramente instintivas y no poseen un fin común acordado a priori.

Ahora bien, si esto caracteriza al accionar humano, sostiene Kant en La crítica de la razón pura, la sistematización de la historia humana no puede ser causal (de acuerdo al método de las ciencias naturales) ni teleológica (el fin último). La resolución del problema en Kant, sin embargo, lo lleva a un "natura-

lismo gnoseológico" que termina por devorar la historia, ya que afirma que la sistematización debe reparar en un objeto último determinante independiente de las intenciones subjetivas de los hombres, una especie de intención natural de carácter moral. Es este sentido último de las acciones humanas la hipótesis necesaria que posibilita a la razón la comprensión<sup>28</sup> de la historia humana<sup>29</sup>. Kant lo expresó de la siguiente manera:

El medio de que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas en sociedad, en la medida en que ese antagonismo se convierte a la postre en la causa de un orden legal de aquéllas. Entiendo en este caso por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla. Esta disposición reside, a las claras, en la naturaleza del hombre. El hombre tiene una inclinación a entrar en sociedad; por que en tal estado se siente más como hombre, es decir, que siente el desarrollo de sus disposiciones naturales.<sup>30</sup>

Desde lo puramente epistemológico, la importancia de Kant, como sabemos, consiste en haber superado tanto el exceso de racionalismo como de empirismo. En La crítica de la razón pura, después de realizar una tipología de los juicios humanos, Kant plantea que al pensar necesitamos un material que podemos llamar experiencia o fenómeno y, por otra parte, una serie de intuiciones y categorías que localizan el fenómeno y le dan forma. Conocer es construir. La experiencia pura, sin ideas, sería ciega, caótica y el pensamiento sin experiencia sería vacío<sup>31</sup>.



El período que va de Kant a Marx es un período muy rico de producción en Alemania. Dominaban el panorama diversas tendencias: Romanticismo, Idealismo y Misticismo, entre otras.

Los historicistas Ernst Cassirer (El problema del conocimiento)<sup>32</sup> y Friedrich Meinecke (El historicismo y su génesis)<sup>33</sup> encuentran los orígenes del historicismo alemán precisamente en el Romanticismo y en el Idealismo. A decir de ambos, los primeros pensadores que ya apuntaban hacia lo que sería el historicismo germano son, entre otros, Herder, Goethe, Ranke y Fichte. Estos pensadores representan lo que pudiéramos llamar -conjuntamente con Cassirer- la "eclosión del historicismo". Surgen entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX<sup>34</sup>.

Y es que el Romanticismo alemán, al igual que el Romanticismo en otros países (surgido de los fracasos prácticos -la aparente derrota de la Revolución Francesa- del Iluminismo), proponía una nueva forma de interpretar la historia, menos pragmática y más contemplativa. Frente a la crudeza realista de la Ilustración, el Romanticismo proponía un retorno sentimental y nostálgico del pasado. Frente a la idea de progreso que sometía la historia a valores trascendentales que la juzgaban, reivindicaban la autonomía de la historia. La historia sólo puede explicarse en sí misma.

Pese a todo, el Romanticismo alemán era profundamente pragmático. Los pensadores románticos, al plantear la necesidad de resaltar la historia nacional (en este caso de la dividida Alemania de su tiempo) tenían como objetivo propiciar la unificación de su país entendida ésta como una necesidad histórica impostergable.

En esta pretensión de resaltar lo nacional-cultural, y al señalar que sólo teniendo acceso al conocimiento de los acontecimientos históricos singulares que han dado lugar al pueblo alemán es como puede entenderse y valorarse su individualidad respecto de otros pueblos y naciones, el Romanticismo alemán apunta un presupuesto que será recuperado con nuevos matices, años más tarde, por el historicismo alemán: la singularidad, más allá de toda legalidad trascendente (nótese en este punto la oposición del Romanticismo a los postulados de la Ilustración), de

lo histórico. Para el historicismo romántico, además, la individualidad y la multiplicidad de los fenómenos históricos relacionados orgánicamente determinan el hecho de que si existe un principio absoluto o universal en la historia, éste no puede ser más que de naturaleza irracional. En todo caso, la coincidencia entre individual y universal es para el Romanticismo tan sólo una base intuitiva para aprehender la fuerza immanente -no trascendente- de los fenómenos históricos<sup>35</sup>.

Con el Idealismo alemán, el historicismo adquirirá un giro distinto y novedoso. Hegel, máximo representante del Idealismo<sup>36</sup>, parte de la idea fundamental de que la historia es un proceso racional, por lo cual puede y debe ser explicada lógicamente. La historia es el resultado del proceso generado por esa lógica, que no es otra cosa que la dialéctica<sup>37</sup>.

Lo anterior, como se puede apreciar, separa a Hegel de los románticos. En lo que sí coincide (no sólo con los románticos sino incluso con Kant) es en el hecho de partir de la distinción ontológica y gnoseológica de la historia y la naturaleza. Sin embargo, las soluciones aportadas al problema lo separan de ambos caminos.

En principio, para Hegel la historia es un proceso que no se repite, mientras que la naturaleza es un proceso cíclico. La diferencia (ontológica) exige vías distintas de conocimiento. La historia, que en Hegel es elevada a una potencia superior, no puede ser simplemente comprobada como hechos (empíricos), sino comprendida por aprehensión de las razones por las cuales acontecieron los hechos, hechos que no son otra cosa que la expresión externa del pensamiento (objeto de estudio de la historia). En consecuencia, dirá Hegel: "La razón rige al mundo y, por lo tanto, la historia universal ha transcurrido racionalmente"<sup>38</sup>.

Con esto Hegel, en contraposición con Kant para quien el sentido de la historia va más allá de la voluntad individual en tanto que depende de un plan natural, postula una voluntad trascendental: la razón histórica, pero que no es abstracta o trascendente a la voluntad individual, es la razón humana.

Ahora bien, la consideración de la historia como un proceso racional que puede ser explicado lógicamente, dialécticamente, contradice al Romanticismo en tanto que éste negaba la reducción de lo histórico a principios generales accesibles a priori de la razón.

En síntesis, Hegel concilia la voluntad individual y singular (Romanticismo) con una voluntad trascendental (Kant) aunque, en ambos casos, de distinto orden en la resolución hegeliana.

Hoy sabemos que la resolución idealista de Hegel lo llevó a un "teologismo de la razón"<sup>39</sup>: los seres humanos existen para que el Espíritu absoluto (conciliación de razón, ser y tiempo<sup>40</sup>) llegara a la conciencia de su propia libertad. La historia es un progreso en la conciencia de la libertad, había dicho Hegel, y por tanto en la libertad efectiva. Las etapas de la historia se establecen por la gradación de esta marcha progresiva. Pero también sabemos que el plantear a "la razón como soberana del mundo" implicaba en Hegel la idea de la necesidad de la historia, que, en términos prácticos, significaba la necesidad de la unificación de Alemania. Planteamiento éste que propiciará una réplica, un "asalto a la razón" como bien lo dijo Lukács<sup>41</sup>, en tanto que contravenía a una burguesía alemana decadente que claudica de su proyecto histórico.

El historicismo idealista de Hegel suscitó, aunque constituyó un referente obligado y muchas veces recuperado en parte, encontradas oposiciones: de Feuerbach y de Marx, del existencialismo kierkegaardiano, del positivismo y del historicismo alemán contemporáneo. Con todos ellos el sistema especulativo hegeliano entra en crisis<sup>42</sup>.

Refiriéndose al marxismo y a su carácter historicista, el investigador Pierre Vilar ha señalado atinadamente:

Pensar todo históricamente, he ahí el marxismo, que sea o no después de ésto, un "historicismo" es querella de palabras [...], la historia se piensa en el espacio como en el tiempo.<sup>43</sup>

Esta cita es propicia para introducir dos aspectos centrales del carácter historicista del marxismo (pensado y desarrollado por Marx) que desde ahora hay que puntualizar.

En primer lugar, la discusión con respecto al carácter historicista del marxismo va más allá del propio Marx. Es una discusión a posteriori de Marx, propia de nuestro siglo y preocupa-

ción de ya varias generaciones y corrientes dentro del marxismo. Los orígenes explícitos de dicha reflexión los encontramos, cuestión que veremos en su momento, en Antonio Gramsci.

En segundo lugar, Marx desarrolla, eso sí, una nueva forma de pensar la historia y de analizar la realidad social. Desarrollo que es síntesis y revaloración de las filosofías de su tiempo, pero, principalmente, del idealismo hegeliano.

Mucho se ha debatido en torno de la "inversión" hegeliana en Marx y no es ahora el momento de entrar en ella<sup>44</sup>. Baste señalar que Marx recupera en sentido metodológico más que ontológico (debido al principio de perfección o conclusión hegeliana irreconciliable con el pensamiento materialista) la dialéctica hegeliana. Para Marx todo se encuentra en movimiento. No sólo se aprehende la historia dialécticamente (donde los conceptos cambian, devienen y desaparecen progresivamente), sino que la historia misma no conoce estados fijos. Todo es historia, todo es dialéctica.

Ahora bien, si para el marxismo todo es dialéctica, ¿quiere esto decir que en Marx no hay una distinción explícita (para centrar el análisis en el principal problema teórico del historicismo) entre historia humana e historia natural?

Para acercarnos a una respuesta es menester diferenciar entre la fundamentación marxiana ontológica y gnoseológica del problema. Al respecto Marx escribió en La ideología alemana:



Nosotros conocemos una sola ciencia: la ciencia de la historia. La historia considerada desde dos aspectos puede dividirse en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Sin embargo, estos dos aspectos no deben ser separados; desde que existen los hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente<sup>45</sup>.

Como se puede deducir, ontológicamente hablando la distinción no existe en Marx. Tanto la naturaleza como la realidad humana, la realidad social, constituyen en sí mismas procesos en movimiento y transformación permanente. El ser humano real está constituido por la totalidad de sus relaciones sociales. Es un ser histórico, en el sentido de que se forma a sí mismo por la acción. Pero, a la vez, forma y transforma la realidad natural que se ofrece como campo de esa actividad suya, y nunca pierde ni puede perder el contacto y la dependencia de ella<sup>46</sup>.

Perq Marx ha dicho también en La ideología alemana en respuesta a Hegel que "el ser determina la conciencia y no la conciencia al ser". Es decir que para Marx el ser del hombre no consiste en la conciencia, como para Hegel; sino que la precede y condiciona en su existencia histórica. La conciencia es un fenómeno histórico derivado: sólo se forma y desarrolla con el incremento del poder práctico sobre la naturaleza<sup>47</sup>.

Pese a esta coincidencia ontológica, el método dialéctico no puede ser ampliado mecánicamente al conocimiento de la naturaleza<sup>48</sup>, ya que para Marx (al menos, no hace explícito lo contrario) sólo la sociedad es susceptible de conocimiento dialéctico. Lukács

lo ha interpretado de manera precisa, aunque amerita una mayor discu  
sión si efectivamente éste es el caso de Marx:

[...] las determinaciones decisivas de la dialéctica -interacción de sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transformación en el pensamiento, etc.- no se dan en el conocimiento de la naturaleza<sup>49</sup>.

Además de la resolución en este sentido, Marx ofrece soluciones novedosas a los demás problemas teóricos del historicismo, soluciones que por su significación y riqueza explicativa ya no será posible ignorar. Veámos, por ejemplo, algunos de sus planteamientos con respecto al problema de la regularidad de lo histórico.

Para Marx, como sabemos, los factores fundamentales de la historia son: la relación del hombre con la naturaleza y su relación con los demás hombres. El hecho económico aparece como el condicionante originario de toda relación social. Existen leyes económicas que es necesario descubrir para descubrir al hombre, para desenajarlo. Pero no son ya las leyes trascendentes de los elaborados sistemas filosóficos precedentes, son leyes ante todo necesarias a un proceso, tendencialmente regulares bajo ciertas condiciones, son leyes históricamente determinadas. El conocimiento de la realidad social, de este todo articulado, debe suponer dichas determinaciones para conferir significado a la con  
creción histórica analizada. Esta es la realidad que debe estudiar se, en ella aparecen unos hombres concretos y reales, determina-

dos, con unas relaciones de producción determinadas, de las cuales surgen unas relaciones sociales y políticas también determinadas históricamente<sup>50</sup>. De alguna manera, dado que Marx tiende a la concreción (son las contradicciones materiales, las relaciones de producción, las fuerzas productivas, las clases sociales y su enfrentamiento, no la Idea o el Espíritu, el motor de la historia) para la explicación, el historicismo materialista en Marx se traslada del plano metafísico al plano positivo.

Por otra parte, al plantear que la historia es un proceso dialéctico (en el que pueden apreciarse grandes etapas de desarrollo surgidas de las contradicciones históricas) que constituye al hombre y mediante el cual va a alcanzar finalmente su libertad en la sociedad sin clases, prevalece en Marx, al igual que en Hegel, una idea de progreso y un ideal de libertad futura del hombre. Pero, ¿cómo hace conciliar Marx la determinación histórica con la voluntad práctica?

Para Marx, la conciencia de un futuro de libertad, de un futuro socialista, permite incidir prácticamente en la historia pese a sus determinaciones. Es la conciencia histórica, la conciencia de clase, en este caso del proletariado, la que posibilita su anticipación.

El historicismo marxista es por todo ello no sólo materialista, sino también -para utilizar la expresión de Nicol-"profundamente pragmático"<sup>51</sup>. La historia también en Marx tiene, hasta que se demuestre lo contrario<sup>52</sup>, un fin que clausura la

historia, la paraliza. Aunque este fin sea profundamente moral, la libertad del hombre (moralidad que con sus variantes también estaba presente en Hegel y en Kant).

Para concluir este capítulo, debo señalar que, pese a sus diferencias profundas, Hegel y Marx (y aún antes Kant) crean los sistemas histórico-filosóficos que pretigan los límites teóricos del historicismo. El siglo XIX en sus últimas décadas verá aparecer nuevos desarrollos del historicismo, con nuevas inquietudes y nuevas soluciones a los problemas planteados. Pero Kant, Hegel y Marx aparecerán siempre justo en la vertiente de la discusión posterior.

Otro factor en escena también será determinante: la concepción positivista de la historia. Concepción contra la cual reaccionará enérgicamente el historicismo alemán contemporáneo: la ciencia de la historia, las ciencias de la cultura o del espíritu, no pueden equipararse mecánicamente a las de la naturaleza. De lo contrario, la historia humana se convierte en un hecho, siendo que es, ante todo, vida.

capítulo III

DILTHEY Y EL HISTORICISMO ALEMÁN

Si se observa en el esquema tres del primer capítulo lo que, con fines expositivos, aquí se ha denominado el "segundo momento" del historicismo, es sobresaliente la diversidad de autores y escuelas que lo conforman, así como su amplísimo ámbito de influencia.

No es casual ni pretencioso que Friedrich Meinecke se haya referido al historicismo de este momento como "la más grande revolución espiritual del mundo occidental"<sup>53</sup>. Es pertinente, por lo mismo, detenernos en el exámen de las implicaciones de dicho movimiento histórico-filosófico.

En primer lugar, hay que señalar que los principios del historicismo, que se autodefine como un intento de superación

del mecanicismo y del naturalismo implícitos en el positivismo socio-histórico, se encuentran en la Alemania de mediados del siglo XIX de donde se traslada a otros países.

De esta suerte, el historicismo es producto del elevado nivel alcanzado por la filosofía alemana, así como del ambiente propicio de discusión prevaeciente en la época<sup>54</sup>. Centremos pues el análisis de este segundo momento del historicismo en el historicismo alemán, y destaquemos de él a su figura más representativa: Wilhelm Dilthey.

El historicismo alemán ha llamado la atención de diversos investigadores<sup>55</sup>, pero es quizá el estudio realizado por Pietro Rossi<sup>56</sup> el más exhaustivo y completo de todos.

Rossi encuentra los orígenes del historicismo alemán contemporáneo en el nuevo clima filosófico, a partir de 1840, propiciado por el derrumbe de la impostación filosófica hegeliana que, a su vez, implicaba la visión romántica de la historia. Sus referencias fundamentales son, más que la concepción histórica romántica, el movimiento positivista y la tendencia que comienza a delinearse en 1860 de retorno a Kant<sup>57</sup>

El énfasis puesto en ello permite a Rossi superar otra línea de interpretación, la de Carlo Antoni, que sostiene que el historicismo romántico es referencial del historicismo alemán en tanto que éste es una degeneración de aquél en dirección de la sociología<sup>58</sup>. Dicha postura secuencial puede ser aceptada, con-

traargumenta Rossi, si por historicismo se piensa, como parece ser el caso de Antoni, en Benedetto Croce (máximo representante del historicismo idealista italiano), y no en los representantes del historicismo alemán<sup>59</sup>.

En realidad, si consentimos con Rossi, entre el historicismo romántico y el historicismo alemán media la crisis especu-  
lativa del idealismo hegeliano y de sus concesiones románticas (propiciada por Feuerbach, Marx y Kierkegaard). Proceso que va de 1840 a 1850. Son pocas las concesiones que hará el historicismo alemán al historicismo romántico. Por el contrario, el primero es un "historicismo alternativo", un "esfuerzo de liberación progresiva de la herencia romántica"<sup>60</sup>. El historicismo alemán combate contra el Idealismo postkantiano ya que ahí se deforma la problemática kantiana. A la afirmación hegeliana del carácter intrínsecamente racional de la historia, el historicismo alemán contrapone el reconocimiento de la finitud del hombre y de sus relaciones inter-humanas en las cuales el desarrollo histórico tiene su propia base. El reconocimiento de lo irracional está presente en cada momento:

[...]. El historicismo romántico ha representado [...], la tentativa de interpretar la historia como la realización de un principio absoluto, reconociendo en cada una de sus fases la coincidencia de individual y de universal: su crisis constituyó la demostración del error de esta tentativa<sup>61</sup>. El historicismo alemán contemporáneo ha representado, por el contrario, la tentativa de considerar a la historia como el producto de la obra finita de los hombres, interpretando la historicidad como el horizonte



temporal en el que el hombre vive y procede a la construcción del propio mundo de relaciones<sup>62</sup>.

A lo sumo, concluimos con Rossi, el historicismo alemán concede al Romanticismo prehegeliano el énfasis (y sólo el énfasis) gnoseológico dado por éste a lo individual en la explicación histórica. Ya que incluso la distinción historicista alemana entre ciencias naturales y ciencias humanas (o espirituales o culturales) no es una concesión de la distinción análoga en los románticos o en Hegel. Ahora el interlocutor es el positivismo, no el racionalismo ilustrado.

Como sabemos, el positivismo sociológico, como hoy se le conoce a dicha corriente de pensamiento, surge como reacción contra el racionalismo y en muchos sentidos contra el idealismo hegeliano. Sus orígenes los encontramos en la Revolución Francesa y en el "optimismo científico" propiciado por la revolución industrial. Las ligas del positivismo, en tanto postura ideológica, con los intereses de una clase media en ascenso han sido estudiados en reiteradas ocasiones<sup>63</sup>. Lo que debe interesarnos en nuestro caso son las implicaciones gnoseológicas de dicho movimiento.

En su célebre Curso de filosofía positiva, Augusto Comte, fundador y máximo representante del positivismo, sintetiza los postulados de lo que vendría a ser la filosofía de este movimiento. Entre otros muchos planteamientos, se defiende la necesidad

del equilibrio social ("orden y progreso"); la fe en los hechos positivos, en la ciencia y su conocimiento y; la equiparación de ciencias naturales con ciencias sociales por considerar que el conocimiento en unas y otras procede de igual manera<sup>64</sup>.

La fe en el hecho positivo influenció determinantemente el desarrollo de las disciplinas científicas, sociales (por ejemplo, la economía política burguesa, misma que constituyó uno de los parámetros de referencia de Marx y de donde éste hereda sus rasgos positivos), humanistas e, incluso, artísticas.

A principios del siglo XIX surge una nueva manera de interpretar la historia: la historia positiva o la visión positiva de la historia<sup>65</sup>. Acorde con los postulados del positivismo, la historia positiva incorpora métodos similares a los empleados en las ciencias naturales, asimismo, se inclina por la búsqueda de leyes generales y proclama que sólo lo observable es susceptible de conocimiento. Los ejemplos de historiografía positiva no fueron del todo afortunados. La naturaleza pretérita y por ende no observable de los hechos históricos derivó en historiografías de tipo monográfico basadas exclusivamente en la, por citar un ejemplo, comprobación de la fidelidad de los testimonios del pasado. Peor aún, la dificultad de encontrar leyes del pasado hizo que el positivismo concibiera a la historia como una disciplina "subdesarrollada" y sólo "auxiliar" de la sociología que, a su vez, no puede ser considerada una disciplina histórica.

En síntesis, con el positivismo la ciencia social se volvió naturalista. Se equiparaban ontológica y gnoseológicamente naturaleza y sociedad<sup>66</sup>.

Sólo una resolución extrema como ésta, con sus implicaciones ahistoricistas, podía propiciar una respuesta también extrema: el historicismo. Frente al "naturalismo" se impone un "esencialismo", frente al "materialismo" se impone un "espiritualismo".

El debate entre positivismo e historicismo en la Alemania decimonónica ha sido abordado por varios autores<sup>67</sup>. El investigador J. Hernández, por ejemplo, centra el debate a partir de 1840 y hasta fines del siglo XIX. Señala que correspondió a la Escuela Histórica Alemana y al movimiento filosófico neokantiano (cuyas posturas encuentran su mayor expresión en los sistemas histórico-filosóficos de Dilthey, Troeltsch, Meinecke y en la sociología comprensiva de Max Weber) desarrollar y finiquitar la polémica en torno al carácter del conocimiento científico de la realidad social<sup>68</sup>.

El grupo de economistas, juristas e historiadores alemanes conocido como la "Escuela histórica"<sup>69</sup> surge en oposición a las concepciones mecanicistas o fisicalistas de la ciencia social, tal y como ellas se manifestaron en la economía política clásica o en la sociología positivista. Entre otras ideas básicas, justifican lo imposible de ciertas leyes "naturales" de la actividad económica; postulan, en marcada concordancia con las razones

históricas que propiciaron el movimiento romántico alemán, el desenvolvimiento de la actividad económica en relación con el desarrollo de las formas jurídicas, políticas, religiosas y culturales de cada nación; lejos de todo determinismo, rechazan un "homo economicus"<sup>70</sup> que procede con base en normas idénticas en todo tiempo y lugar; lo pertinente es investigar el proceso histórico particular de las naciones por separado y captar el desarrollo del espíritu peculiar de cada pueblo, sin aspirar al establecimiento de leyes universales de validez dudosa; lo que persiguen los estudios económicos (y más ampliamente sociales) es la "individualización" y no la "generalización"<sup>71</sup>.

Después de la Escuela Histórica, la polémica pasó a manos de los filósofos historicistas por excelencia, como Dilthey y Troeltsch.

Wilhelm Dilthey, a reserva de analizar su pensamiento en detalle más adelante, fundamenta gnoseológicamente la distinción entre ciencias espirituales o humanas y ciencias naturales para romper con la tesis de identidad positivista. Para Dilthey el objeto de las primeras es vida, es experiencia vivida y puede comprenderse, el objeto de las segundas, por el contrario, no es experiencia vivida y a lo sumo puede explicarse. Las ciencias del espíritu persiguen individualidades particulares e irrepetibles, mientras que las ciencias naturales buscan generalidades, causalidades de los fenómenos. La experiencia vivida no es fenoménica.

El último de los actores que escenifican la polémica es el movimiento filosófico neokantiano<sup>72</sup> (neokantismo del cual, como se verá más adelante, no es ajeno el propio Dilthey).

Los neokantianos desconfían de los estilos especulativos en filosofía, propiciadores tanto de los complejos sistemas posthegelianos de derecha, centro e izquierda, como de las ingeniosas estructuras positivistas comtianas o spencerianas. Windelband y Rickert se preocupan por ofrecer una interpretación crítica de las ciencias humanas. A partir de Kant, Windelband inicia una fundamentación de las ciencias del espíritu, continuada por Rickert, particularmente distinta a la de Dilthey. La distinción no se basa en lo fenoménico sino en los a priori categoriales que modelan la experiencia. Los a priori de la naturaleza se basan en regularidades y los a priori de lo humano son los "valores" culturales. Por ello, las ciencias que investigan la realidad desde este aspecto puede llamárseles ciencias culturales o de la cultura, mejor que ciencias del "espíritu"<sup>73</sup>.

De las características propias del debate entre historicismo y positivismo, el investigador J. Hernández llega a una conclusión que, por esclarecedora del asunto, me permito citar pese a su amplitud:

[...], en conjunto, la escuela histórica, la reflexión diltheyana y el neokantismo de Baden persiguieron un objetivo: fundamentar y desarrollar una concepción de la ciencia social esencialmente no legalista, no orientada, como en el caso de la ciencia natural, al establecimiento de leyes, sino a la producción de conceptos ade-

cuados a la naturaleza de fenómenos "culturales" o, más ampliamente, sociales. [...] Las ciencias naturales reivindican el esquema legalista de la ciencia y el conocimiento, y como algunas propuestas en ciencia social quieren seguir precisamente ese modelo, a ellas puede convenir el nombre de naturalistas, toda vez que conciben la realidad social como un conjunto de hechos o fenóme- nos sometidos a leyes. Esencialismo, o más cabalmente historicis- mo, sería respectivamente la concepción de la realidad social [...] que reivindica para las ciencias sociales un modelo esencia lista de conocimiento científico. Historicismo, en oposición a na turalismo, porque concibe la realidad social como conjunto de en- tidades irrepetibles en la historia de la cultura humana. [...], el propósito de la escuela histórica, la intervención de Dilthey y el neokantismo axiológico, fue justificar un historicismo fren- te al naturalismo de la ciencia social heredera del iluminismo. La polémica del historicismo no es sólo contra el positivismo, no es sólo contra Comte o Spencer, sino, más allá, contra el natura- lismo (en todo caso el naturalismo del positivismo); contra Smith, Ricardo y quizá Marx, y todavía más allá contra Newton y el propio Kant. [...] El interlocutor legítimo del historicismo era [el naturalismo...], cualesquiera que fuesen sus filiaciones epistemoló- gicas, empiristas, racionalistas o criticistas<sup>74</sup>.

Para concluir esta aproximación inicial al debate entre historicismo y positivismo, restaría argumentar en torno de dos aspectos: los avances sustanciales del historicismo respecto del positivismo (dejemos para después la evaluación del historicismo en sí mismo) así como el trasfondo ideológico del enfrentamiento.

Con respecto al primero de los aspectos se puede decir brevemente que el historicismo intentó encontrar un sentido al quehacer histórico, y ofreció nuevos aportes a la interpretación

de la historia que le permitieron superar el triste destino al que la había confinado el positivismo. El esencialismo propio del historicismo, por otra parte, permitió acentuar el carácter específicamente histórico del mundo humano, a pesar de su solución idealista. Por último, contribuyó en su momento a conferir legitimidad a la historia y a su método de conocimiento<sup>75</sup>.

Con relación al segundo aspecto, hay quien afirma, concretamente el historiador ruso I.S. Kon, que el esencialismo higtoricista "burgués" en el fondo constituyó un instrumento de lucha contra el "determinismo" y la comprensión materialista de la histo-ria como proceso histórico natural. De ahí sus múltiples intentos, so pretexto de precisar el "carácter específico" del conocimiento histórico en general, de apartar el conocimiento de las ciencias naturales del de las ciencias sociales y desacreditar la aplicación de los métodos científicos en estas últimas. El historicismo es -dirá Kon- en esencia antimarxista<sup>76</sup>.

Debemos observar esta apreciación, sin embargo, con marcaditas reservas debido a las siguientes consideraciones. En primer lugar, aceptarla implica concebir al marxismo, por lo que éste tiene de rasgos positivos, como un positivismo a ultranza, igual o similar al comtiano, como una concepción que se basa en lo fun-damental en encontrar leyes histórico-sociales, siendo que en rea-lidad, como lo dijo el propio Marx en el epílogo a la segunda edi-ción de El capital, es menester mostrar la necesidad de los fenó-menos históricos concretos, a partir de leyes que rigen la trans



formación de las formaciones sociales, y no simplemente especificar tales leyes para detenerse en ellas<sup>77</sup>. Kon parece olvidar que, por el contrario, el marxismo es ante todo, aunque de distinto tipo que el alemán, un historicismo, si se quiere un historicismo materialista, dialéctico, que va de lo concreto a lo general y viceversa, y que se funda en la distinción gnoseológica entre naturaleza y sociedad, pero historicismo al fin<sup>78</sup>. En segundo lugar, plantear sin cortapisas que el historicismo alemán representa a la burguesía parasitaria de transición al imperialismo, y evidencia la "crisis del pensamiento histórico burgués de la época"<sup>79</sup>, es demasiado atrevido y no parece fácil de probar. A fin de cuentas, las clases sociales no nombran a determinados teóricos como representantes suyos en el mundo de las ideas. Somos nosotros quienes creemos percibir algún tipo de relación (representación) entre pensamiento e interés, Con elementos esencialmente de nuestra razón lo más que podemos esclarecer es la liquidación de las formas en ese momento progresivas de racionalidad -el determinismo mecanicista- en el ámbito de la investigación histórico-social, Decir que el historicismo surge como una necesidad fundamentalmente ideológica de la burguesía imperialista frente al marxismo, lo más que puede significar es que a dicha burguesía le vienen bien las ciencias del espíritu no que los historicistas alemanes escriban de acuerdo a lo que la clase en cuestión les ordene.

Wilhelm Dilthey es sin duda el representante más importante del historicismo alemán. A partir de él se delineó el movimiento, y sus planteamientos constituyeron siempre el referente obligado de las elaboraciones historicistas posteriores.

En Dilthey se sintetizan además, las características del historicismo como movimiento que reacciona contra cierto tipo de positivismo en ciencias sociales y contra el teologismo de la razón hegeliana, a partir de una recuperación kantiana.

De esta suerte, el exámen del pensamiento de Dilthey permite esclarecer las características del historicismo alemán (considerado como un paradigma historicista más, con elementos que lo distinguen y lo alejan de otros paradigmas análogos, tal

y como se ha convenido en los lineamientos teóricos de la presente investigación) así como sus implicaciones y repercusiones.

Las primeras influencias en Dilthey debemos buscarlas en la cultura de la burguesía media del protestantismo alemán de la última parte del siglo XIX: en los pensadores de la Escuela histórica alemana. De Droysen (Grundriss der Historik), Dilthey recupera la distinción de los métodos filosófico (conocer-erkennen), científico (explicar-erklären) e histórico (comprender-verstehen). De Roscher, Niebuhr y Schleiermacher, entre otros, recupera la idea de una historia autónoma opuesta a la búsqueda positiva de leyes causales aplicables a un tiempo a la naturaleza y a la historia<sup>80</sup>.

La fundamentación diltheyana (gnoseológica más que ontológica, como vamos a ver) de la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu (concepto acuñado por el propio Dilthey) es, sin embargo, eminentemente kantiana. A partir de la antinomia postulada por Kant entre voluntad y causalidad que convierte en inteligibles los fenómenos sociales a través de procedimientos propios de las ciencias naturales<sup>81</sup>, Dilthey señala en su Introducción a las ciencias del espíritu que:

Los hechos sociales nos son comprensibles desde el interior, los podemos reproducir hasta cierto punto en nosotros, sobre la base de la observación de nuestros propios estados [...]. La naturaleza, en cambio, es muda para nosotros [...]. La naturaleza nos es extraña. Ella es para nosotros algo exterior, no interior. La sociedad es nuestro mundo [...], todo esto imprime al estudio de la

sociedad ciertos caracteres que los distinguen radicalmente del de la naturaleza. Las regularidades que se pueden establecer en la esfera de la sociedad son muy inferiores en número, importancia y precisión formal a las leyes que han podido formularse acerca de la naturaleza [...]. Y, sin embargo, todo queda más compensado por el hecho de que yo mismo, que vivo y me conozco desde dentro de mí, soy un elemento de ese cuerpo social, y de que los demás elementos son análogos a mí y, por consiguiente, igualmente comprensibles para mí en su interioridad<sup>82</sup>.

En otro de sus escritos, El mundo histórico, Dilthey amplía la idea anterior:

En la naturaleza exterior ponemos, mediante el enlace de conceptos abstractos, una conexión debajo de los fenómenos. Por el contrario, en el mundo del espíritu, la conexión es vivida y comprendida. La conexión de la naturaleza es abstracta pero la condición anímica y la histórica son vivas, saturadas de vida. Las ciencias de la naturaleza completan los fenómenos mediante la interpolación de pensamientos [...]. Las ciencias del espíritu por el contrario, ponen orden mientras se ocupan principalmente en retrotraer la realidad histórico-social-humana exterior a la vida espiritual de la que brotó. Así como en las ciencias de la naturaleza se buscan para la "individuación" razones explicativas hipotéticas, en las ciencias del espíritu se experimentan las causas de la misma en vivo<sup>83</sup>.

Las citas anteriores permiten deducir que Dilthey no parte de una distinción ontológica entre realidad del espíritu y realidad de la materia<sup>84</sup>, hasta cierto punto concede al naturalismo el acierto de considerar la existencia de una sola realidad.

La distinción Dilthey la establece, por el contrario (cuestión en la que, y dicho esto de manera externamente deducida, Dilthey se acerca al historicismo marxista alejándose del hegeliano), en el terreno gnoseológico: la realidad del espíritu en tanto experiencia interna y la realidad de la materia fundamentalmente externa a la experiencia, exigen formas de conocimiento irreductibles entre sí.

Refiriéndose a la distinción, Dilthey agrega otro elemento importante:

En el mundo histórico no existe ninguna causalidad científico-natural porque causa, en el sentido de esta causalidad, implica que provoque efectos necesariamente con arreglo a leyes: la historia sabe únicamente de relaciones de hacer y padecer; de acción y reacción<sup>85</sup>

En síntesis, para Dilthey la realidad del espíritu (experiencia interna) se caracteriza, a diferencia de la realidad material (experiencia externa), en lo que a su forma de conocimiento se refiere por: la realidad histórico-social (en tanto manifestación del espíritu) se aprehende en lo que tiene de singular o de individual (Dilthey habría dicho: "elevar la comprensión de lo singular a un plano de objetividad"<sup>86</sup>); las manifestaciones del espíritu expresan intenciones, motivos (complejos y cambiantes) donde el orden de las causas eficientes operantes en el conocimiento de lo natural no procede; sólo lo interno en tanto humano puede comprenderse, lo externo sólo puede explicarse.

Como hemos visto, la influencia kantiana en Dilthey es determinante, sin embargo algunos autores han establecido una relación interesante, independientemente de la crítica explícita que Dilthey hace a la razón histórica hegeliana<sup>87</sup>, entre Hegel y Dilthey a partir de un concepto clave en las ciencias del espíritu: comprensión (verstehen). Mientras que para Kant las acciones humanas (lo externo) son susceptibles de comprenderse naturalísticamente, para Hegel y para Dilthey lo susceptible de comprenderse es lo interno al hombre, las razones y los motivos, respectivamente<sup>88</sup>.

Hasta esta parte se ha establecido que para Dilthey el conocimiento histórico procede distinto que el conocimiento en ciencias naturales. Profundicemos ahora, en lo específico, en el método propio de la historia: el método hermeneútico.

Para Dilthey el método de la historia es la comprensión hermeneútica del pasado, método que consiste en recuperar mentalmente los pensamientos de los hombres a partir de sus legados. Comprender consiste en "revivir", para utilizar la conocida expresión de Dilthey. La tarea del historiador consiste, por extensión, en un acto de comprensión de la vivencia ("unidad estructural de actitud y contenido"<sup>89</sup>); reconstruir el significado objetivo del mundo espiritual en lo particular; hallar el sentido causal interno. Con ello Dilthey interrelaciona vivencia con "vida psicológica" (la cual posee rasgos comunes en todos los hombres en tanto que existe un sistema de normas e ideales, "valores" para Dilthey)

que le confiere sentido al conjunto de los fenómenos de la vida. De alguna manera, el "teologismo naturalista" de Kant es ahora sustituido por un teologismo de los valores humanos, un "teologismo moral"<sup>90</sup>.

En su análisis del pensamiento de Dilthey, el investigador Eduardo Nicol ha señalado que el empeño diltheyano por fundar la ciencia histórica, es el intento de originar una ciencia rigurosa de lo individual, siendo que lo individual, en tanto plural, es tradicionalmente irracional: de lo individual, advierte inteligentemente Nicol, no hay ciencia<sup>91</sup>.

Probablemente por ello, el intento diltheyano de complementar lo científico y lo vital, la teoría y la práctica, la ciencia del espíritu y la filosofía de la vida, no pudo realizarse sin una clara influencia positiva (influencia que será advertida y criticada años más tarde por historicistas radicales como Benedetto Croce). Así por ejemplo, Dilthey concibe a la totalidad viviente como un todo ordenado y estructurado en movimiento, totalidad cuyo estudio revela la naturaleza esencial del hombre, en la medida en que en ella se despliega la totalidad de la experiencia humana. En el método de Dilthey converge de alguna manera lo empírico (la experiencia humana) con lo trascendental (la naturaleza esencial del hombre).

De Dilthey a Meinecke el camino seguido por el historicismo alemán está lejos de poder considerarse homogéneo. Pietro Rossi ha analizado con profusión este largo recorrido del historicismo alemán. En su estudio me baso para apuntar brevemente algunas de estas tendencias<sup>92</sup>.

Windelband y Rickert, fieles a su herencia neocriticista, se preocuparon por precisar y legitimar la autonomía del conocimiento histórico: se esforzaron por desarrollar y ampliar en lo teórico la filosofía de los valores iniciada por Dilthey. George Simmel, por su parte, realizó los primeros intentos por vincular la nueva filosofía de la vida (el historicismo como vitalismo) con la sociología. Sin embargo, no fue sino hasta con Max Weber



que la metodología de la historia se vincula de manera fundamentada con el análisis social de la relación del hombre con los valores. Después de estos desarrollos el historicismo comenzó a resquebrajarse en su parte más frágil: su relativismo histórico. Ante ello, Spengler trató de legitimar el relativismo a partir de un retorno a la concesión romántica. Mientras que Troeltsch y Meinecke afirmaron la absolutización de los valores en concordancia con el relativismo histórico. Con ellos el historicismo se magnifica en lo que tiene de resolución idealista. Sin embargo, los intentos insuficientes por sí solos entraron en crisis. Meinecke fue probablemente el último de los grandes historicistas alemanes. A decir de Rossi, con él se presenta el fin del historicismo alemán.

Más allá de las fronteras de Alemania, fueron varios los pensadores que recuperaron en lo esencial la ruta iniciada por los historicistas alemanes. En España, Ortega y Gasset desarrolló una filosofía vitalista profundamente historicista. En Inglaterra, Collingwood llevó el historicismo hasta sus últimas consecuencias al grado de que subordinó el conocimiento de lo natural al conocimiento histórico, fuente de todo saber y comprender. En Francia y en Italia el movimiento también trascendió. Los filósofos franceses Bergson y Lachelier, entre otros, crearon la corriente filosófica del pragmatismo con influencias historicistas. Los filósofos italianos Gentile y Croce, por su parte, influyeron determinadamente en la cultura italiana de su época. Plantearon un historicismo profundamente idealista y con una clara

tendencia de retorno a Hegel. Croce se convertirá en el centro de refutación gramsciana y origen del "historicismo absoluto".

Para concluir ¿que balance se puede obtener a la distancia de este importante movimiento histórico-filosófico de tantas repercusiones?

Si partimos de la base de que, en efecto, todos los acontecimientos históricos son individuales e irrecursibles, debemos consentir en la propiedad de un método histórico individualizante e irracional (es decir, opuesto a toda legalidad trascendente o immanente) a la manera del historicista, opuesto además a los métodos generalizadores, legales y abstractos que observan regularidades y causalidades. A esto puede llamársele, si se quiere, relativismo<sup>93</sup>.

Si por el contrario, partimos de la base de que la historia se desarrolla, ante todo, de acuerdo a una legalidad y regularidad immanente (o trascendente) y que es precisamente el descubrir dicha legalidad y universalidad de lo histórico a partir de un método generalizador (a la manera de las ciencias naturales) la tarea de la historia, estaremos rechazando del todo el historicismo para aceptar un naturalismo. Pero esto implica también olvidar la complejidad y multiplicidad de las prácticas humanas y perder de vista su peculiaridad histórica.

Los extremos en este caso no pueden ser las soluciones últimas al problema de lo histórico. Con respecto al problema de

la legalidad en lo histórico. Umberto Cerroni ha planteado atinadamente que del hecho de que el nivel humano no pueda ser reducido al nivel natural no puede concluirse que en el primero no aparezca ningún tipo de legalidad. En realidad, en la historia aparecen leyes tanto como en el mundo físico. Si bien se trata de una regularidad de los fenómenos en un nivel distinto y específico. El carácter irrepetible de los hechos concretos no niega la existencia de leyes histórico-naturales en el decurso humano. Los hechos históricos irrepetibles y únicos se dan dentro de ciertos marcos, condiciones, determinaciones repetibles que se producen y reproducen. La historia no puede ser una búsqueda irracional<sup>94</sup>.

Es en este punto precisamente, rompamos un tanto la rigidez secuencial de la presente investigación, que el historicismo gramsciano desarrollará avances sustanciales y una síntesis afortunada. No obstante ello, el historicismo con el cual Gramsci dialoga no es el alemán, sino el idealista de Croce o, dicho mejor aún, el interlocutor directo es Croce, pero a través de él también es Dilthey (y todo el historicismo alemán), también es Hegel e incluso Kant. Se impone pues, como una fase imprescindible del análisis, repasar el historicismo idealista de Croce.

capítulo IV

UNA REVALORACION IDEALISTA DEL HISTORICISMO: B. CROCE

El antipositivismo o, más propiamente, el antinaturalismo (como principio sustentador de una disciplina de lo histórico-social) que caracterizó al pensamiento historicista desde las primeras manifestaciones del neokantismo alemán alcanzó en Italia, con el filósofo e historiador Benedetto Croce, una fundamentación idealista (la Idea o el Espíritu por sobre el hecho positivo en la explicación histórica) y, aunque en el discurso Croce mantenía una posición contraria, subjetivista (el pensamiento y el entorno vivencial del historiador como premisa de todo conocimiento histórico<sup>95</sup>) extrema.

El retorno a Kant proclamado por el historicismo alemán llenó de significado gnoseológico la distinción entre ciencias

del espíritu y ciencias de la naturaleza, y permitió oponer una noción de "irracionalidad" histórica a la noción de racionalidad apuntada en este mismo sentido por Hegel. En el caso de Croce, el retorno a Hegel (retorno que hay que observar con cuidado puesto que Croce objetaba a la filosofía de Hegel su manera de concebir el arte y la religión y rechazaba la concepción hegeliana de la historia como un proceso que termina, asimismo, le reprochaba el haber mantenido un elemento trascendente, e incluso se permitió replantear la noción hegeliana de dialéctica<sup>96</sup>) se planteaba ahora -no sin la consecuente ruptura en varias cuestiones con el neokantismo alemán- como un intento, no siempre afortunado, de volver a conferir de significado racional a la historia. Racionalidad, eso sí, en muchos sentidos diversa a la planteada por Hegel. Ya no, como veremos, una racionalidad fundada en la necesidad y, en consecuencia, en la Idea metafísica o trascendental, sino una racionalidad fundada en la libertad, fundada en la actividad y en el desenvolvimiento de la fuerza humana.

Antes de profundizar en algunas de las ideas centrales del historicismo crociano, argumentemos brevemente sobre la importancia del filósofo italiano en el contexto de nuestra investigación, sobre la ubicación de Croce dentro de los diversos paradigmas historicistas y sobre la diversidad y relevancia de su obra en el contexto italiano y europeo.

El pensamiento historicista de Croce nos interesa por cuanto constituyó ni más ni menos que el centro de refutación

gramsciana, por cuanto logró constituirse, como diría el propio Gramsci, en la concepción burguesa del mundo más acabada y desarrollada de su tiempo en Italia:

[...], del mismo modo que la filosofía de la praxis ha sido la traducción del hegelianismo al lenguaje historicista, la filosofía de Croce es, en medida considerabilísima, la retraducción al lenguaje especulativo del historicismo realista de la filosofía de la praxis. [...] así como el hegelianismo ha sido la premisa de la filosofía de la praxis en el siglo XIX, en el origen de la civilización contemporánea, del mismo modo la filosofía de Croce podía ser la premisa de una renovación de la filosofía de la praxis en nuestros días, para nuestras generaciones<sup>97</sup>.

Ciertamente, Gramsci dedicó a la crítica de la filosofía de Croce una de sus obras más importantes: El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce<sup>98</sup>. Pero a esto que constituye una parte central de la presente investigación volveremos en su momento.

Al historicismo idealista de Croce es necesario ubicarlo en el segundo momento del historicismo (véase esquema tres). En efecto, son más los lugares comunes entre Croce y los historicistas alemanes que sus diferencias. Croce comparte con el pensamiento historicista de la época su acento antinaturalista, antimecanicista y antideterminista. La pretensión de legitimar la disciplina histórica a partir de un sustrato lógico-conceptual específico, así como el privilegiar el espíritu, la realidad pensada y subjetiva de los hombres en el hecho cultural o histórico.

Croce lo hereda de la revolución historicista de su tiempo.

Sin embargo, a Croce sólo es posible entenderlo si se le ubica en la compleja realidad italiana, así como en la arena intelectual de su tiempo a la que, en más de un sentido, contribuyó a conformar.

En efecto, a Croce no debe considerársele tan sólo como el introductor al ámbito italiano de los aires culturales que inquietaron a varios filósofos e intelectuales alemanes, sino como un pensador profundo que desarrolla un sistema filosófico propio de gran imaginación y, lo más importante, de considerable influencia teórica y práctica en Italia.

Como líder del neohegelianismo italiano, Croce disiente con el historicismo alemán no sólo, como ya se apuntó, en el hecho de conferir de racionalidad y progresividad al proceso histórico, sino también porque se niega a reducir el problema de la historia a una metodología formal basada en lo particular. Por el contrario, Croce proclama una identidad entre lo general y lo particular, así como una identidad entre la historia y la filosofía. Problemas ambos que tienen su origen en Hegel.

Una lectura de Croce a través de Gramsci, cuestión que veremos más adelante, nos permite descubrir, sin embargo, que dichas pretensiones en sentido idealista no siempre fueron logradas o planteadas sin problemas serios de sustentación coherente:



[...] no es posible admitir que [Croce] haya logrado realizar sus propósitos consecuentemente. La filosofía de Croce sigue siendo una filosofía "especulativa" [...] apenas librada de las formas más groseras de hojarasca mitológica<sup>99</sup>.

¿Que representa Croce dentro de la cultura italiana?

El marxista italiano Salinarí ha señalado que Croce fue un pensador de gran popularidad atribuible al hecho de que se ocupaba con "agudez" y "sereno optimismo" de los problemas más candentes de su tiempo<sup>100</sup>. Su influencia no sólo se dió entre los intelectuales italianos sino también sobre los de Europa Occidental. En sus inicios mostró una tendencia progresista, incluso coqueteó con el marxismo a través de Labriola, pero finalmente se convirtió al liberalismo italiano. La relación compleja de Croce con el fascismo ha sido analizada por diversos autores<sup>101</sup>. Independientemente de las interpretaciones al respecto, el hecho es que Croce en un primer momento inspiró y saludó efusivamente la llegada del fascismo, aunque después se haya mantenido en la oposición. En sus primeras obras, Croce se fue perfilando como padre espiritual del revisionismo (Bernstein y Sorel son en muchos sentidos continuadores de Croce). Pero, a medida que Croce evolucionaba políticamente hacia la derecha, sus ataques hacia el marxismo se volvían más encarnizados.

Debido a la oscilante evolución de las ideas de Croce, acercarse a su obra es un ejercicio sumamente complejo. La tarea ha sido emprendida con anterioridad por múltiples estudiosos<sup>102</sup>. Para nuestros fines, tan sólo procuraremos resaltar algunas

constantes de su pensamiento que nos permitan caracterizar su filosofía historicista.

Prácticamente todos aquellos que se han ocupado de la filosofía de Croce, han tomado como punto de partida para su análisis el célebre ensayo La historia desde el punto de vista del arte (1893)<sup>103</sup>. Y es que, en efecto, desde esta primera incursión en los problemas del quehacer histórico, el filósofo italiano apunta conclusiones capitales. Para nuestros objetivos, es precisamente aquí donde podemos empezar a caracterizar el paradigma historicista de Croce.

¿La historia debe ser una ciencia o un arte? Este es el punto de partida de Croce. Su respuesta le permite hacer una primera distinción entre historia y ciencia (natural). Problema central, según se ha convenido, del historicismo.

Para Croce el arte no es una actividad de las emociones, sino una actividad cognoscitiva; es conocimiento de lo individual. Por el contrario, la ciencia es conocimiento de lo general. Su tarea es construir conceptos generales y establecer las relaciones entre ellos. Ahora bien, la historia se ocupa totalmente con hechos individuales concretos. Historia y arte son en consecuencia idénticos: intuición y representación de lo individual. Entre la producción historiográfica y las demás producciones artísticas prevalece, no obstante, alguna distinción. La historia se ocupa con lo históricamente interesante, "es decir, no con lo que es posible, sino con lo que realmente ha acaecido". Su relación con el complejo de la producción del arte es como la de una parte al todo; "como la representación de lo realmente acaecido a la de lo posible". La conclusión de Croce es que la historia aunque se distingue del arte en sentido estricto, queda subsumida bajo el concepto general del arte.

El hecho de considerar a la historia como arte significó un aporte sustancial en los propósitos del historicismo de romper con el naturalismo, pues, como nos lo ha hecho saber el más importante de los seguidores de Croce, el filósofo inglés Collingwood:

[...], esta primera teoría de Croce marca ya un avance sobre la posición alemana a la que tanto se asemeja. Cada una de ellas echa mano de la distinción entre lo individual y lo universal a manera de clave para la distinción entre historia y ciencia. Cada una de ellas se queda con problemas no resueltos en la mano.

Pero la diferencia está en que los alemanes se contentaban con seguir llamando ciencia a la historia, sin responder a la cuestión de cómo es posible una ciencia de lo individual, y el resultado fue que concebían la ciencia histórica y la ciencia natural como dos especies de ciencia, concepción que dejaba la puerta abierta al naturalismo, que se re-filtraba en la idea de la historia por la vía de las asociaciones tradicionales de la palabra "ciencia". Croce, al negar que la historia fuera una ciencia, se apartó de golpe del naturalismo y volvió la cara hacia una idea de la historia como algo radicalmente distinto de la naturaleza<sup>104</sup>.

En 1902, Croce escribe su primera gran obra filosófica, Estética, en la cual reitera su posición original ante la historia. Asimismo, enfatiza la distinción entre historia y ciencia con nuevos argumentos:

La historia no busca leyes ni forma conceptos: no induce ni deduce; narra, no demuestra; no construye universales y abstracciones, sino que pone intuiciones. Su dominio es el de lo individual, como lo es el arte<sup>105</sup>.

Se mencionó con anterioridad que Croce, a diferencia de los neokantianos alemanes y debido a su influencia hegeliana, proclamaba una identidad entre lo universal y lo individual, entre la filosofía y la historia. Veamos de que manera.

En su libro Lógica (1909), Croce argumenta que lo individual sólo se determina a través de lo genérico y extrae la conclusión de que no es posible oponer la filosofía a la historia como si fueran dos mundos distintos. Croce las une en un todo

único, en un "juicio individual" en el cual el sujeto es individual y el predicado es general. Es así que la filosofía aparece como parte de la historia. Para Croce toda realidad es historia y todo conocimiento es conocimiento histórico. La filosofía no es más que el elemento universalista en el pensamiento, así como el elemento concreto es individual. Todo juicio es el juicio de un hecho; y como un hecho no es otra cosa que la historia de la realidad pasada y actual, todo juicio es un juicio histórico. Dicho de otra manera, para Croce la realidad consiste en conceptos o universales encarnados en hechos particulares, siendo lo particular no otra cosa que la encarnación de lo universal:

Así como todos los caracteres que se asignan a la filosofía son variantes verbales del único carácter de ella, que es el concepto puro, así todos los caracteres de la historia [...] se reducen a la definición e identificación de la historia con el juicio individual. Y en cuanto juicio individual, la historia es síntesis de sujeto y predicado, de representación y concepto: el elemento intuitivo y el elemento lógico son en él inseparables<sup>106</sup>.

Si no es posible historia sin el elemento lógico, o sea, filosófico, no es posible filosofía sin el elemento intuitivo, o sea, histórico<sup>107</sup>.

Así las cosas Croce se perfila hacia una interpretación novedosa de la noción de historia en contraste y en correspondencia con la de naturaleza. Interpretación que logra su más acabada formulación en las obras: Teoría e historia de la historiografía (1915) y La historia como pensamiento y como acción (1938)<sup>108</sup>.

A diferencia de los neokantianos, muchos de los cuales oponían hechos y valores, naturaleza y espíritu, para argumentar la distinción entre naturaleza e historia, Croce se propone su perar este dualismo con una vuelta al idealismo absoluto de corte hegeliano<sup>109</sup>. Es por ello que Croce llama a su filosofía "historicismo absoluto":

"Historicismo" [...] en la acepción científica del término, es la afirmación de que la vida y la realidad son historia y nada más que historia. [...] es la negación de la teoría que considera la realidad dividida en super-historia e historia, en un mundo de ideas o de valores, y en un bajo mundo que lo refleja, o los ha reflejado hasta aquí, de modo fugaz e imperfecto, al que será conveniente imponerlos de una vez, haciendo que a la historia imperfecta o a la historia sin más suceda una realidad racional y perfecta<sup>110</sup>.

Volveremos después a esta cita. Rescatemos por el momento que para Croce la realidad (y, en consecuencia, también la historia) no es otra cosa que el espíritu eterno en su autodesarrollo. Dicho mejor aún, si para Croce la historia (humana) es el devenir del espíritu (de la "idea", si se quiere, para hacer más nítido el contraste con la "materia") y toda la realidad (obviamente la naturaleza) es historia, ergo toda la realidad, naturaleza e historia, es espíritu en devenir: espiritualismo absoluto, historicismo absoluto. Como es evidente, Hegel respira en este planteamiento. Croce mismo reconoce su influencia pero además señala sus insuficiencias:

Hegel, que asentó en términos claros el gran principio de que "todo lo real es racional y lo que es racional es real", sintió no sé qué temor, ante esa frase misma, dictada por su genio, hasta embrollarse y perderse, y vino a distinguir, volviendo atrás, un racional que es verdaderamente racional y necesario de una realidad que es mala y accidental; y por otra parte, redujo a tiempo, en épocas históricas, las categorías de su lógica metafísica, y si no concibió la historia [...] como perpetua repetición de un ciclo de épocas, la llevó a pararse en una época definitiva, encerrando en sistema lo pasado y excluyendo lo porvenir; y dejó [...] un dualismo entre historia y naturaleza<sup>111</sup>.

En suma, Croce critica a Hegel el haber quedado atrapado en un preconcepto "metafísicoreligioso", el haber mantenido un elemento trascendente en la historia lo cual habría la posibilidad de una historia verdadera y una historia irracional. No obstante ello, el "espiritualismo absoluto" crociano, pese a que se opone a toda idea metafísica o religiosa de un Dios trascendente por encima de la historia, no puede renunciar, en tanto espiritualismo, a la preeminencia del "espíritu" o la "idea", y en tanto absoluto, a un "espíritu" o a una "idea" que también es Dios, sólo que en forma de "concepto crítico". Al igual que en Hegel, el espíritu en Croce se desarrolla progresivamente en el momento de la "libertad", pero no en el sentido que tenía para aquél quien daba poca validez al pasado; para Croce cada momento desde sí mismo tiene un valor propio, puesto que está referido a una meta final. La libertad es entendida por Croce como un ideal moral de la humanidad y una fuerza creadora de la historia, pero lo más importante, es una elaboración conceptual que contribuye a defenderla



o justificarla prácticamente. Para que aquel ideal encontrase correspondencia y sosten en una filosofía hacia falta la negación de lo trascendente y que la "filosofía" se concibiera como un absoluto inmanentismo: un inmanentismo del espíritu y, por lo tanto, no naturalismo o materialismo<sup>112</sup>.

Volviendo a la relación entre historia y naturaleza, ciertamente Croce supera el dualismo, pero desde el idealismo filosófico. Su objetivo, señala acertadamente Olgíatti al respecto, es:

[...] la supresión de la barrera entre la historia del hombre y la historia de la naturaleza, pero no mediante la subordinación de la primera [...] al determinismo y al mecanicismo, que contribuyeron a falsificar la historia de la naturaleza, sino mediante la elevación de ésta a la espiritualidad de la historia humana<sup>113</sup>.

De esta suerte, la relación entre historia y naturaleza recorre en Croce caminos no andados. Si para Croce en el terreno ontológico no existe diferencia entre historia y naturaleza, ya que la totalidad de lo existente es historia, espíritu en devenir (no-distinción, por lo demás, ya planteada con otros argumentos por Dilthey y aún antes por Marx), la sí-distinción, obliga para la fundación de una disciplina histórica y de lo individual, por necesidad "antinaturalista", Croce la argumentará, al igual que Dilthey, en el orden gnoseológico, pero de manera novedosa.

Ya Croce, primera novedad, había emparentado a la his toria con el arte en contraposición con la ciencia. La segunda novedad consiste en -correspondientemente con su argumento de una sola realidad, argumento que finalmente condiciona todo el discurso crociano- plantear una distinción gnoseológica entre his toria y naturaleza en planos similares y disímiles simultáneamente, una distinción contingentemente condicionada. Finalmente para Croce, la superación del dualismo no le dejó otro camino, tanto la historia (humana) como la naturaleza pueden ser abordadas his tórica como científicamente.

Detallemos. Para Croce la ciencia natural no es conoci miento sino acción. Mientras que los conceptos de la filosofía son funciones del pensamiento, universales y necesarias, los con ceptos de la ciencia son construcciones arbitrarias, no necesitan pensarse, son más bien "seudo-conceptos". El valor de los seudo- conceptos es un valor práctico. Al hacerlos manipulamos, en mane- ras útiles para nosotros, realidades que no por eso comprendemos mejor, pero que por eso se vuelven más manejables para nuestros propósitos<sup>114</sup>. Para Croce la realidad que convertimos en natura leza al aplicarle seudo-conceptos es en sí misma historia, secuen cia de hechos que acontecen realmente y son cognoscibles para nuestro pensamiento histórico tal como son en realidad. La misma naturaleza es, para Croce, real e irreal al mismo tiempo. Es real si por naturaleza entendemos acontecimientos singulares, que ocu rren y son observados, pero en este sentido la naturaleza no es más que una parte de la historia. Es irreal si por naturaleza se

entiende un sistema de leyes generales abstractas, pues estas leyes no son mas que pseudoconceptos, con los cuales se ordenan los hechos observados<sup>115</sup>.

Por ello, para Croce, a diferencia de los neokantianos, la historia ya no es, en ningun sentido especial, conocimiento de lo humano en cuanto opuesto al mundo natural. Es simplemente el conocimiento de los hechos o acontecimientos tal como suceden en realidad, en su individualidad concreta y lejos de toda generalización (ciencia). La diferencia entre la historia y la ciencia natural consiste, en su modo de ver, en que el método histórico se basa en la captación de fenómenos únicos mediante la interiorización, un revivir la vivencia como si fuera propia, mientras que el método de la ciencia se basa en el análisis y clasificación de los fenómenos desde el exterior.

De la siguiente cita puede deducirse que para Croce, en teoría, también la naturaleza puede abordarse históricamente. Digo en teoría porque, simultáneamente con ello, Croce argumenta las dificultades implícitas en dicho análisis:

¿Queréis comprender la verdadera historia de un ligurio o siciliano neolítico? Trátese, si es posible, de convertirlos en vuestra mente en ligurio o siciliano neolítico. Si no podeis conseguirlo o no os interesa, contentaos con describir y disponer en serie los cráneos, los implementos y los dibujos que se han encontrado, pertenecientes a estos pueblos neolíticos. ¿Deseáis comprender la verdadera historia de una hoja de hierba? Tratad de convertirlos en una hoja de hierba; y si no podeis conseguirlo contentaos con analizar sus partes, y hasta con disponerlas en una especie de historia ideal o imaginaria<sup>116</sup>.

Ciertamente, al igual que la realidad humana, la naturaleza también es espiritualidad histórica. Por ello, plantea Croce, la naturaleza no puede no tener conciencia, a su modo, de lo que hace, es decir, conciencia de su historia. Ahora bien, los seres naturales (y en este punto Croce recupera de alguna manera A Vico) saben de esa historia de ellos, porque son ellos los que la han hecho y la están haciendo. Por lo mismo, el conocimiento cabal de dicha historia le está vedada a los hombres, no son ellos los que la han hecho. De esta suerte, la naturaleza por lo general se aborda más que histórica, científicamente, vale decir, prácticamente, externamente.

Si bien es cierto que Croce deja entrever una doble opción metodológica, la histórica y la científica, también es cierto su empeño en subrayar la autonomía de la historia con respecto de la ciencia. Autonomía que en más de un sentido implica preeminencia.

Ya vimos de que manera Croce vindica a la historia con respecto de la filosofía. La filosofía vendría a ser tan sólo una parte de la historia, la "metodología de la historia", para decirlo con sus propias palabras. De manera semejante, Croce vindica a la historia con respecto de la ciencia. Se asegura la historia contra las intrusiones de la ciencia no porque contenga ya ciencia como elemento propio (como en el caso de la filosofía), sino porque debe estar completa antes de que la ciencia empiece. La ciencia es un cortar y rediseñar materiales que hay que darle

desde el principio, y estos materiales son hechos históricos. Cuando el hombre de ciencia dice que sus teorías se basan en hechos -observaciones y experimentos-, quiere decir que se basan en la historia, porque la idea de hecho y la idea de historia son sinónimas. En consecuencia, la historia es necesaria. Con respecto de la filosofía es necesaria por cuanto constituye el pensamiento concreto del cual la filosofía no es mas que el momento metodológico. Con respecto de la ciencia, es necesaria por cuanto constituye la fuente de todos los "hechos científicos"<sup>117</sup>.

Además de éstos, Croce emplea otros argumentos para subrayar la relevancia de la historia. Así por ejemplo, para el filósofo italiano, la historia, como res gestae, como proceso viviente, es contemporánea. La historia es, de esta suerte, el autoconocimiento de la mente viva. Porque, aún cuando los acontecimientos que estudia el historiador son acontecimientos que ocurrieron en el pasado distante, la condición de su ser históricamente conocidos es que tienen que "vibrar en la mente del historiador":

La exigencia práctica que es la base del juicio histórico comunica a cualquier historia un carácter de "historia contemporánea", porque, por muy alejados cronológicamente que parezcan los hechos vinculados a ella, la historia está siempre dirigida hacia las exigencias y la situación en la cual estos hechos muestran sus fluctuaciones<sup>118</sup>.

La disciplina histórica libera a los hombres del poder del pasado, les permite elevarse por encima de él, y en esto radica su enorme importancia práctica. Para Croce, en suma, la historia no está contenida en libros y testimonios; sólo vive, como interés y ocupación, en la mente del historiador cuando éste critica e interpreta esos documentos, y al hacerlo revive los estados de mente en los cuales hurga.

Croce niega categóricamente la posibilidad de crear una "historia objetiva", basada en el estudio de las fuentes históricas. La historia se contrapone a la crónica. La historia es la actividad eternamente viviente del espíritu, mientras que la crónica es el documento muerto. Propiamente hablando, los documentos que no interesan a nadie tampoco existen, "porque los objetos exteriores que están fuera del espíritu no existen". Tan sólo el espíritu del historiador vivifica la crónica muerta. La tesis principal de Croce es:

El espíritu mismo es la historia. En todo momento crea la historia y es a la vez resultado de toda la historia precedente. Es así que el espíritu contiene en sí toda su historia, que coincide con él mismo<sup>119</sup>.

Este espíritu se individualiza eternamente, y la disciplina histórica desempeña nada más que un papel auxiliar en la ocasión. El espíritu mismo es capaz de revivificar su propia historia sin fuentes y documentos exteriores, pero él mismo los ha creado a fin de facilitarse la tarea<sup>120</sup>.

Las implicaciones de la última de las citas son contun dentes. Se ligan con la concepción crociana de la historia como desenvolvimiento del espíritu. Conviene detenernos en ella ya que es justamente aquí, en el momento de vincular lo individual con lo universal, donde se percibe con claridad el idealismo cro ciano.

Para Croce, como veíamos, todo es historia o hay historia en todo. Así es porque todo es espíritu. Todo significa aquí aquello que hay en la experiencia. El espíritu actúa, funcio na, en el arte, en el conocimiento lógico, en la práctica económica y en la práctica ética. La vida del espíritu es actividad teórica y práctica.

Para el historicismo de Croce no hay ninguna realidad fuera de la historia, que es immanencia absoluta. El historicis mo atribuye sobresaliente significado al conocimiento de lo indi vidual. Pero se trata de lo individual racionalizado, calificado por una mediación necesaria de lo universal, innacible por el vi jo racionalismo que había separado lo individual de lo universal. Para el "racionalismo concreto o historicismo" de Croce, la fuer za individualizadora es una fuerza lógica de universalidad; lo universal palpita en la realidad de la palpitación misma de lo individual<sup>121</sup>.

De igual manera, en la historia no hay ni puede haber nada irracional, puesto que es hecha por el espíritu, tiene un sentido inmanente y en ella todo es necesario, no puede no serlo.

La historia es el espíritu universal que se realiza en los hechos individuales, hechos históricos que el historiador capta lógicamente en tanto sintetiza a priori concepto e intuición, lo universal y lo particular. Creer en la racionalidad de la historia no significa admitir que ella sea la obra de una Inteligencia o Providencia trascendente. La racionalidad de la historia esta conducida por una Providencia que se realiza en los individuos y actúa, no sobre la historia, sino en la historia. El espíritu "ha sacado y saca en todo momento el cosmos del caos; ha creado y crea modos de vida cada vez más elevados. La obra del espíritu no está terminada y no termina jamás"<sup>122</sup>.

Si bien entendemos, para Croce el hombre no sería el creador de la historia, sino un representante y un símbolo de la acción; los hombres no serían los autores, sino los símbolos de sus propios actos. La personalidad histórica es una simple manifestación del espíritu absoluto, está desprovista de cualquier papel autónomo, y la misma historia se convierte en la historia del espíritu universal. Croce es mucho más elocuente:

El único actor de la historia es el espíritu universal, que va creando a su paso actos particulares, pero sin utilizar a los individuos en condición de apoderados o asistentes. Los individuos pueden ser realmente identificados con los actos particulares reglizados por ellos, y fuera de estos actos no son mas que sombras de hombres, vacíos, personalidades aparentes<sup>123</sup>.



Si esto es así, la conclusión que es posible obtener es obvia. Por mucho que cuestione al trascendentalismo y al determinismo en la historia (tendencias identificadas con la "vieja filosofía de la historia"<sup>124</sup>), Croce no puede superarlos. Cuando habla de la marcha racional y progresiva de la historia, y cuando habla de un espíritu objetivo que es immanente a toda la realidad, espíritu que crea las formas que aparecen en la naturaleza y en el alma de los hombres o que son idénticas a ambos, Croce no hace más que presentar en otra forma los viejos conceptos teológicos de los que ya nos hemos referido. Pero dejemos para más adelante el análisis crítico del historicismo crociano; antes veamos un par de aspectos más que serán centrales en la réplica gramsciana: la historia "ético-política" y la dialéctica como "dialéctica de las diferencias".

En sus escritos propiamente historiográficos<sup>125</sup>, es decir, aquellos en lo que la atención se concentra en el estudio del propio proceso histórico, Croce distingue cuatro géneros de historia correspondientes a otras tantas formas de actividad humana: la historia del arte, la del pensamiento, la de las acciones éticas, y la de la acción económica (que incluye lo que suele llamarse "historia política"). Dentro de estas formas de historia, la "historia ético-política" vendría a ser la esencia de todas ellas.

Para Croce la historia ético-política es:

La historia de la razón humana y sus ideales, en la medida en que éstos se reflejan de las teorías y las obras de arte, en las acciones morales y prácticas. Considerada esencialmente como acción

moral y práctica, esta historia es un relato sobre el "ethos" humano, al cual yo llamo "ético-político" a fin de que resulte claro que, a diferencia de la simple historia de las ideas morales, incluye la política, la economía y todas las otras formas de actividad práctica<sup>126</sup>.

De esta suerte, en el primer plano de la historia ético-política se encuentra la historia de las ideas, en el segundo la del Estado y sólo en tercer lugar está la historia económica. Al afirmar esto, Croce se vanagloriaba -no debe olvidarse su revisionismo- de haber superado la "unilateralidad" del marxismo. No obstante ello, como veremos más adelante, Gramsci demostró que las ideas historiográficas de Croce, que ciertamente representan una reacción contra el "economicismo" y el mecanicismo fatalista en la historia, son completamente inoperantes en relación con el marxismo, que no niega de ningún modo el papel de las ideas y los fenómenos de la superestructura (el aspecto "ético-político" en la terminología de Croce) al mismo tiempo que subraya la importancia objetiva de las condiciones económicas.

El mejor ejemplo de este proceder lo ofrece Croce en su Historia de Italia de 1871 a 1915. En esta investigación histórica, las ideas sociales aparecen como una fuerza que se basta a sí misma, una fuerza decisiva del proceso social. De esta suerte, para Croce la crisis del liberalismo y la agudización de la guerra de clases provienen exclusivamente de la debilidad de las ideas liberales, que no han podido soportar el ataque del positivismo y del irracionalismo. A consecuencia del debilitamiento del

"idealismo sano" se difundieron las ideas imperialistas, nacionalistas y sindicalistas, y esto, en fin de cuentas, lleva a la guerra y a la dictadura. La idea de vincular la guerra ideológica en Italia con la lucha de clases, y a través de esta última con la economía, no era bandera que Croce enarbolara.

Para finalizar esta exposición de algunas de las características del historicismo de Croce, veremos el sentido que éste confiere a la dialéctica, aspecto que sintetiza las no siempre nítidas relaciones de Croce con Hegel y, simultáneamente, punto de partida para reconstruir la polémica de Croce con el marxismo, cuestión esta última que debe merecer nuestra atención.

Como ya hemos visto, para Croce el acto cognoscitivo es un acto de pensamiento donde el concepto da forma a la representación de hecho. En el caso de no identificar la realidad con el desarrollo del concepto, la filosofía de la historia se vería desprovista de eficacia cognoscitiva. El filósofo de la historia ~~con-~~struye en la mente la historia, la dispone según un orden lógico-abstracto hasta verla como manifestación de ese abstracto. el dis-curso crociano se muestra preocupado por acreditar el conocimiento (filosófico-histórico o histórico en cuanto filosófico y filosófico en cuanto histórico) fundado sobre el juicio individual, o bien sobre la síntesis a priori de concepto e intuición.

Es en orden a esta preocupación epistemológica que Croce critica la tesis hegeliana de que la historia en su transición de una época a otra, está sostenida por un desarrollo opositivo-

dialéctico, donde lo que es contiene en sí a su contrario y el ser es el no ser al mismo tiempo, se niegan e inventan en un nuevo ser. Para Croce, por el contrario, el desarrollo histórico no es contradictorio, sino conservativo-innovativo, se funda sobre la unidad-continuidad-diversidad, más que una lógica de los opuestos, la dialéctica es una lógica de los distintos. En el fondo, Croce intenta con este argumento salvaguardar la autonomía cognoscitiva de las formas del espíritu, ninguna de las cuales puede adjudicarse derechos de prioridad sobre las otras:

[...] importa marcar aquella falsa extensión de la dialéctica que tiende a resolverse en sí y por esto a destruir los conceptos distintos, tratándolos como opuestos. Los distintos como tales son distintos y no opuestos; y opuestos no pueden ser porque contienen en sí mismos la oposición [...]. Concebido como real, lo opuesto no puede ser un no distinto, pero lo opuesto es irreal en lo real, y no ya forma o grado de realidad<sup>127</sup>.

La crítica de la filosofía de la historia en función antihegeliana exigió para Croce valorizar un conocimiento basado en la unidad sintética de intelecto e intuición (o de filosofía e historia), así como demostrar lo insostenible de la categoría hegeliana de la "necesidad", como fundadora del desarrollo histórico. Para Croce, por el contrario, es la libertad la fuerza creadora de la historia. En el fondo, Croce combate, independientemente de lo contradictorio de algunos de sus argumentos, tanto contra las filosofías de la historia fundadas en la Idea metafísico-religiosa, y en ese sentido "teológicas", como contra el "naturalismo dialéctico" propio del marxismo<sup>128</sup>.

Como señalamos al principio de este capítulo, las relaciones de Croce con el marxismo fueron siempre oscilantes. En nuestro caso debe interesarnos el Croce "revisionista", el Croce que Gramsci se propuso traducir al lenguaje de la filosofía de la praxis en tanto que aquél, previamente, había revisado al marxismo para combatirlo.

En su obra Materialismo histórico y economía marxista, Croce sostiene que el materialismo histórico no es y no puede ser una nueva filosofía de la historia, ni un método nuevo, sino que es y debe ser una suma de datos nuevos, de nuevas experiencias que penetran en la conciencia del historiador. De igual manera, la dialéctica del marxismo es tan sólo una simple generalización del proceso histórico concebible a posteriori y proyectada hacia el futuro como ley de tendencia<sup>129</sup>.

La principal crítica que Croce dirige al marxismo estriba en la pretensión de éste de querer explicar toda la historia como resultado de la acción de factores económicos y el derivado de la lucha de clases, que, según Croce, es una generalización no justificada. En lo que se refiere al aspecto económico de la vida, para Croce habría por un lado filosofía de la economía y, por otro lado, ciencia económica. Filosofía de la economía era la que él exponía como parte de su sistema al discurrir sobre el momento de la utilidad en la actividad práctica. La ciencia económica, a su turno, era empírica y, a juicio de Croce, atribuía sin razón valor universal a conceptos inferidos de la observación de los hechos a

los que daba una forma abstracta. Para Croce una filosofía que se relaciona con la ciencia económica se caracteriza por "la transmutación en realidad efectiva de esquemas cuantitativos", cuyo origen "artificial" él mismo cree haber demostrado<sup>130</sup>.

Seguramente no es difícil advertir, una vez que se han expuesto algunas constantes del pensamiento historicista de Croce, tanto las insuficiencias teóricas de su sistema, como aquellos aspectos que serán, desde el marxismo, objeto de crítica por parte de Gramsci. En realidad no hay mucho que decir, el historicismo de Croce es un historicismo plano, especulativo y con frecuencia con tradictorio. Así por ejemplo, Croce proclama la identidad entre filosofía e historia, entre teoría y práctica, a partir de su formulación de los "juicios individuales". Sin embargo, sus soluciones idealistas impidieron que el vínculo argumentado fuese pleno, pues como Gramsci lo señaló: "la identidad de la historia y la filosofía sólo es inherente al materialismo histórico". La filosofía es historia no sólo por sus raíces, sino porque ella



misma, en la medida en que se apodera de las masas humanas, se convierte en una fuerza histórica:

La filosofía de una época dada no es la filosofía de este o aquel filósofo, de este o aquel grupo de intelectuales, de esta o aquella parte importante de las masas populares: es la combinación de todos estos elementos, que toman una dirección determinada y, en último análisis, se convierten en la norma de un comportamiento colectivo, es decir, se convierten en "historia" plena y concreta <sup>131</sup>

Por otra parte, Croce hizo todos los esfuerzos posibles por resucitar la filosofía idealista, por librarla de la teología, la mitología y el trascendentalismo. Pero este intento estaba inevitablemente condenado al fracaso. Como Croce no deslinda la realidad objetiva de su reflejo en la conciencia humana, y reduce la historia a la historia de las ideas, la historia "ético-política", su explicación del proceso histórico resulta superficial y unilateral.

Croce invierte la dialéctica del desarrollo histórico, disolviendo el proceso histórico real en el "espíritu" abstracto. Identifica la Idea hegeliana absoluta con la conciencia individual con lo cual introduce una increíble confusión en la disciplina histórica. De igual manera, la fórmula de Hegel: "todo lo real es racional y todo lo racional es real" es interpretada por Croce en forma conservadora, en el sentido de que se debe justificar todo lo que existe. En la historia todo es racional y necesario por cuanto todo en ella es obra del espíritu. Al reempla-

zar el principio de la dialéctica hegeliana de la lucha de los contrarios por la propia "dialéctica de las diferencias", Croce despojó a los conflictos sociales de toda agudeza y profundidad. Por último, Croce retoma la tesis hegeliana de que toda la historia es la historia del desarrollo de la libertad, pero su concepto de libertad se convierte en un principio filosófico formal, en un principio ético, desprovisto de todo contenido real, en contraste con la concepción marxista análoga.

En suma, al reducir la historia de la humanidad a la historia del espíritu, Croce despoja de su contenido objetivo al proceso histórico, empobreciéndolo y limitándolo en forma extrema.

No obstante lo anterior, es justo admitir que el pensamiento siempre polémico de Croce fue determinante en Italia. Sus esfuerzos por descalificar desde el idealismo (con todo y sus repercusiones teóricas y políticas así como con sus insalvables con tradiciones implícitas) tanto al positivismo mecanicista como al teologismo trascendentalista, influyeron en la formación de una nueva conciencia histórica en Italia.

La siguiente cita de Gramsci con respecto a esto último puede ser un buen pretexto para comenzar a reconstruir la confrontación entre ambos pensadores italianos, Gramsci y Croce, y de esa manera ligarnos a la segunda parte de esta investigación:

Es necesario reconocer que Croce se esforzó por acercar la filosofía idealista a la realidad, y como contribución positiva al desarrollo de la ciencia hay que citar su lucha contra el trascendentalismo y la teología en las formas características del pensamiento religioso confesional, pero no es posible admitir que haya logrado realizar su propósito consecuentemente: la filosofía de Croce sigue siendo una filosofía "especulativa" [...] apenas liberada de las formas más groseras de hojarasca mitológica<sup>132</sup>.

segunda parte

EL HISTORICISMO EN GRAMSCI

capitulo V

**EL HISTORICISMO MARXISTA: LUKACS, KORSCH Y GRAMSCI**

Benedetto Croce, como vimos en el capítulo anterior, vino a ocupar en la cultura italiana un lugar de privilegio, se constituyó en un punto de referencia obligado. Desde su época de formación, Antonio Gramsci recibe su influencia, y ya en su época madura, en la época de los Quaderni, fundamenta su historicismo marxista ("historicismo absoluto") en oposición al historicismo idealista y especulativo crociano. "Historicismo absoluto" el de Gramsci que lejos de ser solamente, como a primera vista pudiera suponerse, una expresión casi coyuntural (en respuesta a Croce), es una expresión sintetizadora de la concepción gramsciana del marxismo. Desde ahora es posible decir que el "historicismo absoluto" de Gramsci es la asunción consciente de una posición concreta. Posición que en más de un sentido explica su pensamiento. Permea en cada momento su

concepción de la filosofía de la praxis. Posición que convierte en inseparables la teoría y la práctica; la filosofía y la historia; la historia y la política; en suma, más que una expresión coyuntural, el "historicismo absoluto" es en Gramsci una posición claramente definida<sup>133</sup>. No es mi deseo cometer el caro error, por lo demás frecuente en las interpretaciones del pensamiento gramsciano, de privilegiar un aspecto de su reflexión y hacer depender de él todo lo demás<sup>134</sup>. Mi inquietud, conviene subrayarlo, va en otro sentido. El "historicismo absoluto" es tan sólo uno de los muchos aspectos que permiten acercarnos a la comprensión del pensador italiano, pero su relevancia es tal que subestimarlo o soslayarlo volvería coja toda interpretación.

No obstante la aludida relación secuencial de continuidad/superación que en este particular se establece entre Gramsci y Croce es necesario ampliar el panorama. Explicar el historicismo marxista de Gramsci en referencia exclusiva al historicismo de Croce sería a todas luces limitado y unidireccional. Si Gramsci lleva hasta sus últimas consecuencias el anticrocismo (Q10 de la cárcel) es para, por decirlo de alguna manera, fortalecer, enriquecer y actualizar la filosofía de la praxis y con ello revalorar su necesaria e implícita condición política. El marxismo como concepción del mundo y como praxis constituye el parámetro de la reflexión gramsciana. Es precisamente aquí, en la evolución del pensamiento marxista y en las exigencias políticas de transformación revolucionaria de la época, que debemos ubicar a Gramsci. Es en este terreno donde cobra sentido el intento gramsciano

por privilegiar la historicidad del marxismo (sus bases dialécticas) en contra de aquellas interpretaciones mecanicistas y positivistas de la época que lo habían parcializado y vulgarizado, y lo habían despojado de su original condición político-transformadora de la sociedad.

Afortunadamente, el de Gramsci no fue el único intento por revalorar en sentido historicista al marxismo. En otros ámbitos, otros pensadores compartían la misma preocupación y de manera análoga a Gramsci (aunque sin una relación directa entre sí) derivaron sus esfuerzos. De entre éstos destacan los nombres de Lukács y Korsch.

A continuación veremos en qué sentido (y en qué sentido no) es posible emparentar en una línea de continuidad ("historicismo marxista") a los tres pensadores: Lukács, Korsch y Gramsci. Se procurará examinar lo medular de sus preocupaciones con referencia al marxismo de su tiempo, así como sus propuestas prácticas. La pretensión es, en primer lugar, establecer una inicial línea referencial del historicismo gramsciano, en este caso en el seno del propio marxismo, para posteriormente extenderla más allá de los límites de éste. En segundo lugar, se pretende, por vía de la exégesis, superar la unidireccionalidad de un estudio textualista-hermeneútico que se limite a la interpretación discursiva de los Quaderni<sup>135</sup>.



Georg Lukács, Karl Korsch y Antonio Gramsci, cada uno a su manera, desarrollaron valiosos aportes al marxismo de su tiempo. En tanto intelectuales revolucionarios, los tres autores compartieron la preocupación de vincular estrechamente la teoría y la praxis. La revolución de Octubre así como la convulsionada vida política de la Europa de los años veinte será determinante en su actividad teórica y práctica y, de la misma manera, marcará sus diferentes orientaciones<sup>136</sup>.

Pese a sus diferencias, que son muchas y en las cuales nos detendremos tan sólo en lo general, es posible emparentar a Lukács, Korsch y Gramsci en una misma tendencia dentro del marxismo<sup>137</sup> caracterizada por su rechazo y oposición razonada al dogma

tismo de la ortodoxia marxista de la época. Probablemente el hecho de compartir esta misma inquietud no sea un argumento suficiente para denominar "historicistas marxistas" a nuestros autores. La expresión no está ajena de errores de precisión y conceptualización, más aún si reconocemos las diferencias sustanciales entre ellos. Sin embargo, asumo los riesgos pues creo que si al interior del marxismo hubo quienes se preocuparon por recuperar las bases dialécticas del pensamiento de Marx y por valorar la historicidad del marxismo, fueron precisamente Lukács, Korsch y Gramsci.

Como sabemos, sin constituir un objetivo profundizar aquí en el por qué de ello<sup>138</sup>, el pensamiento marxista de finales del siglo pasado y principios del actual se caracterizó por un paulatino abandono de la dialéctica, paralelamente a su transformación -del marxismo- en una ciencia contemplativa de marcado carácter positivista. Progresivamente, salvo excepciones, el interés histórico se centró, más que en la dinámica de los procesos revolucionarios, en el funcionamiento interno del capitalismo con lo cual la teoría se convertía en un objeto académico desvinculado de la práctica política, un mero canon de interpretación.

Ciertamente, en la última fase del siglo XIX la situación histórica real del proletariado no correspondió a las expectativas que desde el marxismo se tenían. Quizá por ello muchos socialistas se refugiaron en la "verdad científica" como visión finalista, con lo que la ciencia derivó en producto de fe entre los voceros de la Segunda Internacional. En suma, se abandonaron

las bases dialécticas del pensamiento de Marx, y el marxismo degeneró en una suerte de determinismo económico y científicismo místico.

Al respecto ha escrito Carlos Nelson Coutinho para el caso del Partido Socialista Italiano:

Así, era dominante entre los dirigentes socialistas una concepción positivista-evolucionista del marxismo; y esa concepción que daba a la medida para justificar ideológicamente la práctica política inmovilista, fatalista, que predominaba entonces en las corrientes en que se dividía la mayoría del PSI. Tal como Kautsky, [...], los principales ideólogos del PSI entendían la revolución proletaria como el resultado de una inexorable ley del desarrollo económico: el progreso de las fuerzas productivas, al agudizar la polarización de clase y conducir a crisis de tipo catastrófico, llevaría fatalmente, en un momento dado, a un colapso del capitalismo, con la consiguiente irrupción de la insurrección proletaria. En cuanto a eso, tocaba al proletariado fortalecer al máximo sus organizaciones y esperar el "gran día"; a la intransigencia doctrinaria se sumaba una posición objetivamente pasiva, de expectativa inmovilista. El marxismo se interpretaba como una defensa de los hechos contra la voluntad, de la objetividad "natural" contra la subjetividad creadora<sup>139</sup>.

Salta a la vista lo contradictorio que a los principios dialécticos formulados por Marx resultaba esta orientación. Lejos de ser una suma de conocimientos que la práctica es capaz de aplicar a la realidad contingente, la teoría tiene que ver para Marx con la práctica transformadora y consciente. Práctica consciente donde la conciencia es lo decisivo, la condición previa de toda

transformación<sup>140</sup>.

Rota la unidad dialéctica entre teoría y práctica, el pensamiento de Marx quedaba convertido en una doctrina objetiva y científica de las leyes de evolución de la sociedad. El socialismo más que proyecto por construir, se hacía depender de la marcha inexorable de la historia, mientras que el marxismo se limitaba a la tarea de descubrir dichas leyes objetivas y universales. Concepción implícita de la historia que, recordemos lo dicho en el inciso dedicado al historicismo de Marx, también contravenía lo planteado por el propio pensador alemán.

La ortodoxia marxista de la Segunda Internacional volvió antihistórica y evolucionista la esencia revolucionaria del marxismo. Se dejaba de lado la voluntad social de cambio y transformación; se dejaba de lado el elemento consciente, la voluntad humana, lo subjetivo, la praxis. El viejo dilema kantiano no resuelto: la antinomia entre voluntad y causalidad.

Lukács, Korsch y Gramsci, desde distintas perspectivas y preocupaciones temáticas, se opondrán precisamente a esta tendencia dentro del marxismo.

Un factor en escena será determinante para que ello fuera posible: la Revolución Rusa. En efecto, la Revolución de Octubre, en tanto proyecto político socialista materializado, ponía en entredicho a todas las interpretaciones evolucionistas y mecanicistas del marxismo. En 1917, la praxis rebasó la teoría. La

voluntad (subjetiva) y la conciencia transformadora fueron más elocuentes que la legalidad histórica de naturaleza rígida y pretendida objetividad postulada por la ortodoxia. La historia real se convierte así para nuestros autores en el mejor argumento para cuestionar al marxismo prevaeciente. Veamos, en lo especffico, de qué manera.

Del historicismo de Gramsci, tema central de la presente investigación, nos ocuparemos en su momento. Baste decir por ahora que, al calor del enfrentamiento, Gramsci revaloriza la noción de cultura (voluntad social e interrelación de hombres que se comprenden y desarrollan a través de sus contactos recíprocos<sup>141</sup>), como elemento determinante en la historia. Desde sus escritos de juventud, Gramsci defiende esta idea. El momento de la praxis es inseparable del de la teoría. Después, en el Gramsci maduro, en el Gramsci de los Quaderni, lo medular de este planteamiento se conserva:

[...] la existencia de las condiciones objetivas, o posibilidad o libertad no es todavía suficiente: hay que "conocerlas" o saber 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<sup>142</sup>.

Asimismo, Gramsci plantea que la voluntad transformadora, al ser consciente, está justo en la vertiente de la catarsis, es decir, el momento del salto del reino de la necesidad al reino de la libertad<sup>143</sup>. La crítica y superación del economicismo, Gramsci la desarrolla a partir de destacar la relevancia de lo superestructural, de lo ideológico, lugar de la dominación y la dirección, pero también lugar donde los hombres adquieren conciencia de las contradicciones materiales. Por ello, lo superestructural, para Gramsci, no puede explicarse a la manera del marxismo "vulgar" como mero reflejo de la base económica.

Lukács y Korsch tendrán preocupaciones análogas a las de Gramsci (los problemas y características de la transición; el papel de lo subjetivo, de la voluntad, de la conciencia; la relación entre estructura y superestructura) aunque sus soluciones sean distintas. De esta suerte, es necesario estudiarlos por separado; en el contexto de la Alemania de los años veinte, contexto en muchos sentidos peculiar.

En el ocaso del siglo pasado y el nacimiento del actual confluyeron en la ciudad alemana de Heidelberg las teorías y posturas filosóficas que constituían lo más típico del patrimonio germano de la época. El diálogo entre prácticamente todas las posturas ideológicas y filosóficas existentes era extraordinaria. Weber, Simmel, Troelsch, Windelband, Lask, Blüch, entre otros muchos, marcaron el tono de las discusiones. Es en este ambiente que se realiza una crítica a fondo, y desde dentro, de toda la cultura bur-

guesa alemana, remontándose hasta Kant, Hegel y Marx.

De este prolífico caldo de cultivo espiritual surgió, a fines de la segunda década de nuestro siglo, una nueva orientación teórica entre los herederos del pensamiento de Marx. Orientación que floreció entre las dos guerras mundiales y que algunos autores denominan la corriente "dialéctico-marxiana alemana"<sup>144</sup> y en la cual podemos ubicar a Lukács y a Korsch.

En esa época se opera un significativo corte en la así llamada filosofía marxista; por el cual, a la naciente ortodoxia y a la esclerosada social-democracia se opone una corriente renovada y cuestionante, que se lanza por los riesgosos caminos de la heterodoxia<sup>145</sup>.

Mientras que en el comunismo soviético la praxis político-institucional acaparaba casi toda la atención partidaria europea, en Austria y Alemania se replanteaban con notable agudeza importantes cuestiones teóricas. La renovación se produjo mediante la confrontación entre el marxismo, por un lado, y el kantismo, el historicismo, la filosofía de la vida, el hegelianismo y el freudismo, por el otro. Pero de todas estas corrientes, la que actuó como reactivo decisivo fue la hegeliana.

En efecto, con la recuperación teórica de la dialéctica hegeliana, estigmatizada por el positivismo y el reformismo de la social-democracia, se abrieron insospechados horizontes a la comprensión histórica del marxismo. La reactualización de lo vivo y



perdurable en éste del aporte hegeliano, chocó simultáneamente con las posturas cristalizadas y claudicantes de la social-democracia, por una parte, y con el creciente endurecimiento del pensamiento soviético, por la otra. Pero permitió superar teóricamente el mecanicismo y el materialismo vulgar que afectaban a ambos. Frente a ellos, el pensamiento dialéctico marxiano plantea explícitamente la álgida cuestión (aún hoy abierta) de las relaciones entre Marx y Hegel. De la actitud que se tome con respecto a éste dependerá el giro que se dé a la interpretación de aquél.

Asimismo, esta cuestión llevaba implícita otra de gran significación para la teoría y la praxis socialista: la de los vínculos entre filosofía y marxismo. Durante años se había afirmado la mutua exclusión de ambos. La filosofía académica subestimaba al marxismo, y éste, a su vez desestimaba el valor, no sólo de aquella, sino hasta el de sus propios aspectos filosóficos. Esta era una actitud común entre los teóricos de la Segunda Internacional. Se consideraba que el marxismo había "superado-anulado" definitivamente toda disquisición filosófica. No sólo la dialéctica, sino el tratamiento de los problemas filosóficos en general, habían sido peligrosamente dejados de lado. Reaccionando contra esta posición surgen diversos intentos en el pensamiento marxista de proveer al marxismo de una filosofía explícita, con elementos tomados de la cultura filosófica de la época. Pero, al replantearse sobre estas bases el problema de las relaciones entre Marx y Hegel, se logró, al mismo tiempo, una nueva visión del contenido filosófico que forma parte integrante de la herencia marxiana.

Se hizo claro entonces que no era necesario ir a buscar fuera de ella los principios filosóficos que articulen sus análisis teóricos. La recuperación de la dialéctica condujo, así, a renovar cuestiones filosóficas tales como la concepción estructural del proceso histórico, las relaciones entre teoría y praxis, et cetera. Lukács y Korsch pertenecen a esta época y a este movimiento<sup>146</sup>.

Georg Lukács, aunque húngaro, frecuenta las universidades alemanas y adquiere contacto con los principales filósofos alemanes de la época así como con las principales corrientes teóricas. En 1923, publica una obra hoy considerada clásica: Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista. En esta obra, Lukács define a la dialéctica como el "nervio vital" del método descubierto por Marx para "el conocimiento de la sociedad y de la historia"<sup>147</sup>. Su propósito, sostiene Lukács, es confrontar el método de Marx con lo que recupera éste del método hegeliano. En este orden de ideas, Lukács sostiene una concepción de la verdad muy similar a la dejada por la herencia hegeliana al antenderla como totalidad deviniente en la que "lo falso" es al mismo tiempo como "falso" y como "no-falso" un momento de lo "verdadero"<sup>148</sup>; precisa la noción de "totalidad dialéctica", de acuerdo a la cual "la referencia al todo se convierte en la determinación que determina la forma de objetividad de todo objeto de conocimiento" y "toda alteración esencial y relevante para el conocimiento se expresa como transformación de la forma misma de objetividad"<sup>149</sup>; señala la importancia de la "rei

ficación" en los procesos de la "alienación"; niega la existencia de una "dialéctica de la naturaleza", afirmada por Engels<sup>150</sup>; concibe el proceso dialéctico a la luz de la categoría de "totalidad concreta" y desarrolla la dialéctica sujeto-objeto y su degradación reificada; pone de relieve la unidad dialéctica del sujeto actuante y del mundo actuado en cuanto actuado, constituyendo una especie de personalización dialéctica del sujeto histórico.

Como podemos observar, en Lukács, al igual que en Gramsci, el marxismo deja de ser presentado como una ciencia positiva y contemplativa, y deviene en método crítico y revolucionario, llamado no tan sólo a interpretar el mundo sino a transformarlo. Al concebir al marxismo como conciencia de una praxis revolucionaria, el método de Marx es camino hacia el conocimiento, pero principalmente objeto de transformación.

Hoy sabemos que las tesis de Lukács, brevemente expuestas aquí, fueron objeto de duras críticas por parte de la dirección de la Internacional Comunista a través de Bujarin y Zinoviev. En 1934, de manera sorpresiva, Lukács escribe su autocrítica y reconoce haber equivocado el camino debido a un excesivo voluntarismo teórico.

Por lo que respecta a Karl Korsch, quien publica su máxima obra, Marxismo y filosofía, el mismo año en que se publicaba Historia y conciencia de clase, compartía muchas de las preocupaciones de Lukács.

En Marxismo y filosofía, Korsch intenta replantear el problema de las relaciones entre marxismo y filosofía "aplicando la concepción materialista de la historia a ella misma"<sup>151</sup>. De esta modo, piensa Korsch, puede ser adecuadamente presentada la naturaleza propia de la filosofía marxista y su significación dentro del desarrollo general de las ideas filosóficas en el curso del siglo XIX<sup>152</sup>. Korsch apela a un profundizamiento de las raíces filosóficas dialéctico-hegelianas del pensamiento marxiano, a fin de restituirle su fondo filosófico olvidado.

En opinión de Korsch, la tarea y el mérito de Marx, consistieron en haber traducido en conceptos las representaciones "naturales" del proletariado, sistematizándolas en proposiciones teóricas que lleven "la clase llamada a actuar a la conciencia de las condiciones y de la naturaleza de su propia acción"<sup>153</sup>.

La elaboración científica y sistemática de las "representaciones naturales" -que preexisten en estado bruto dentro de la conciencia del proletariado- fue lograda por Marx, sostiene Korsch, merced a, y únicamente por, la aplicación a ellas del "método dialéctico". Esto constituye "el nuevo método de la ciencia proletaria"<sup>154</sup>, el único mediante el cual pudo hallar "el nuevo contenido de las ideas proletarias, nacidas de la lucha de clases, la expresión teórica y científica, correspondiente a su real esencia"<sup>155</sup>. La forma científica del socialismo elaborada por Marx descansa, según Korsch, sobre la nueva dialéctica

proletaria, de modo tal que "sólo la aplicación consciente del método dialéctico pudo conducir a la real comprensión, positiva y negativa, es decir, conscientemente revolucionaria, del proceso histórico social de desarrollo"<sup>156</sup>.

Como en el caso de Lukács, este nuevo intento de volver a las fuentes metódico-filosóficas del marxismo fue enérgicamente rechazado por la socialdemocracia y el comunismo. A diferencia de Lukács, Korsch no aceptó, a pesar de la condena, hacer su autocrítica. Por el contrario, en 1930 pasa a la anticrítica y publica una nueva edición, revisada y aumentada, de Marxismo y filosofía.

Dentro de la misma corriente que aquí se ha denominado "dialéctico-marxiana alemana", además de Lukács y Korsch, se pueden mencionar los nombres de otros pensadores que también fueron relevantes, aunque sus preocupaciones fueron de distinto orden; caso concreto: Walter Benjamín, Ernst Bloch y Wilhelm Reich.

Llegados a este punto, y una vez que se ha expuesto lo medular de los planteamientos de Gramsci, Lukács y Korsch con respecto a su concepción del marxismo, ¿que conclusiones podemos obtener?, ¿en que se caracteriza su historicismo marxista en cuanto paradigma?, ¿en que sentido es posible emparentarlos?, ¿que soluciones ofrecen a los problemas teóricos del historicismo?

En primer lugar hay que señalar que la relación que de hecho existe entre Lukács y Korsch no se da de igual manera entre éstos y Gramsci. Al parecer las tesis de Historia y conciencia de clase y de Marxismo y filosofía no influyeron en el Gramsci recluido en la cárcel y privado, por ende, de la producción teórica marxista de la época. De cualquier manera, en su crítica a Bujarin, Gramsci demuestra extraordinarias coincidencias con las posiciones de Lukács y Korsch, fundamentalmente en lo que se refiere a la orientación mecanicista-evolucionista que había asumido el marxismo<sup>157</sup>.

En consecuencia, los tres pensadores que aquí se han examinado, compartieron la intención manifiesta de enfrentar dicha orientación dentro del marxismo. El camino seguido para ello,

y es en este punto que podemos denominar "historicistas marxistas" a nuestros autores, asume derrotados comunes. Ante el marxismo de corte positivista (que privilegia la teoría por sobre la praxis transformadora; que hace depender la historia a determinadas leyes de evolución y que subordina mecánicamente lo superestructural a lo económico) oponen una interpretación historicista del marxismo que recupera sus bases dialécticas.

Ya el historicismo que surge como reacción al positivismo (segundo momento del historicismo) había puesto en entredicho la postura positivista de la historia en lo que ésta tiene de mecanicismo y naturalismo. Ni Lukács, ni Korsch, ni Gramsci desaperciben esta crítica. Antes bien, hacen dialogar al marxismo con ella. Lukács y Korsch con el historicismo alemán y Gramsci con el de Croce. El sólo contacto con esta corriente les confiere una significativa base común que ya no es posible ignorar. Evidentemente el historicismo marxista, precisamente en tanto marxista, vale decir, en tanto materialista histórico, no puede aceptar las características idealistas y esencialistas, ni las soluciones relativistas y, para nuestros autores, "especulativas" del historicismo alemán o del historicismo crociano. Antes bien, lo critican y lo enfrentan, hay que "traducirlo" diría Gramsci. Lukács, por ejemplo, subraya el carácter irracional y relativo de sus soluciones precisamente por oponerse a la razón en lo histórico planteada por Hegel. No obstante ello, las dos interpretaciones historicistas, la marxista y la idealista (para distinguir las de alguna manera) comparten su acento antipositivista, aunque

sus intenciones sean diametralmente opuestas: revalorar al marxismo a partir de sus principios dialécticos, y fundamentar una ciencia histórica de lo individual, respectivamente.

La revaloración historicista (en este último sentido antipositivista) del marxismo no podía desarrollarse más que de una manera: rescatando sus bases dialécticas, es decir, la auténtica contribución hegeliana al marxismo. Había que recuperar a Hegel (olvidado y estigmatizado por la ortodoxia marxista) contrastándolo de nueva cuenta con Marx y con el marxismo.

Lukács, Korsch y Gramsci así lo entendieron. En el caso de Gramsci fue de Croce y aún antes de Labriola de quienes adquiere la preocupación por estudiar y revalorar la filosofía hegeliana.

La revaloración de las bases dialécticas del marxismo (ser-conciencia, teoría-praxis, estructura-superestructura) sólo podía hacer evidente una cosa -como de hecho ocurrió con la experiencia de 1917-, el marxismo lejos de ser solamente un canon de interpretación, lejos de ser una teoría que se concreta a dar cuenta de las leyes universales e inexorables de la historia, es una concepción del mundo vinculada dialécticamente con la práctica humana transformadora, es -diría Gramsci- una filosofía que es historia, es decir, política en acto.

El enfrentamiento con la ortodoxia marxista lleva necesariamente a nuestros autores a replantear lo que en la presente



investigación hemos llamado los ejes problemáticos del historicismo. Era necesario ofrecer una concepción alternativa de la historia fundada en una interpretación dialéctica de la originalmente planteada por Marx. En un sentido, el historicismo marxista más que un nuevo paradigma historicista, es el intento de rescatar las tesis originales de Marx, vulgarizadas y parcializadas a posteriori. Análogamente, la recuperación permitió actualizar al marxismo en un nuevo contexto a través de un ajuste y enriquecimiento de sus categorías esenciales. Todo ello llevó a Lukács, Korsch y Gramsci a convertirse en el centro ineludible del debate posterior.

Se dijo anteriormente que tanto Lukács y Korsch como Gramsci dialogan con el historicismo idealista. También se dijo que mientras Lukács y Korsch desarrollan una crítica del mismo, Gramsci se propone "traducirlo". Esta distinción en apariencia irrelevante no lo es tanto. Marca distancias entre unos y otros. Ciertamente, Gramsci se propone explícitamente "traducir" al lenguaje del materialismo histórico el historicismo crociano, es decir, Gramsci no sólo critica, sino que enfrenta, dialoga y recupera. El historicismo en Gramsci va más allá que el de Lukács y Korsch. Para Gramsci la filosofía de la praxis concebida como "historicismo absoluto" ha incorporado y debe incorporar en su seno elementos de otras concepciones del mundo, caso concreto la filosofía de Croce, para salir fortalecida. Basado en Labriola, padre del marxismo italiano, Gramsci concibe al marxismo como una parte de la cultura, como una concepción del mundo que

se enfrenta y dialoga con otras. Reconocerlo es reconocer la importancia que adquiere lo político, o si se quiere lo subjetivo, en el proceso en que una filosofía se convierte en historia, en práctica. Pero esto ya corresponde al siguiente capítulo<sup>158</sup>.

capítulo VI

FILOSOFIA DE LA PRAXIS COMO HISTORICISMO ABSOLUTO

Para Antonio Gramsci "historicismo absoluto" es, en su sentido más general, el reconocimiento de que toda filosofía orgánica a una época tiende por necesidad (en tanto expresión de un grupo social) a devenir en historia misma, en acto, en política, en movimiento. La filosofía es la autoconciencia de la historia.

La filosofía de la praxis, el marxismo para Gramsci, es un historicismo absoluto porque es un producto histórico necesario y perecedero, desaparecerá cuando, previa instauración práctica, desaparezcan las condiciones que lo propiciaron.

La filosofía de la praxis es un historicismo absoluto porque es síntesis orgánica de las concepciones del mundo anteriores, es la heredera de toda la tradición del pensamiento mo-

dero, de toda la cultura moderna burguesa, y porque es la expresión de un nuevo protagonismo de una nueva voluntad colectiva que funda una nueva época histórica, época que puede durar centenas de años.

La filosofía de la praxis es un historicismo absoluto porque se explica por la historia misma, extrae del mundo su propia explicación del mismo. Para la filosofía de la praxis ya no hay sujeto trascendente sino immanente.

La filosofía de la praxis es un historicismo absoluto porque es la única filosofía consciente de su historicidad y que además se proclama política, siempre ha pretendido devenir una política. Es historicismo absoluto porque es ciencia de la historia y ciencia de la política.

¿De qué manera llegó Gramsci a tal interpretación del marxismo?, ¿quiénes fueron sus interlocutores?, ¿cuáles son las implicaciones y los alcances de un marxismo así planteado?, ¿es la interpretación gramsciana de la filosofía de la praxis una filosofía de la historia?, ¿en qué sentido? A intentar resolver estas y otras interrogantes se abocarán las siguientes líneas.

En alguna parte se señaló que el interlocutor inmediato del historicismo de Gramsci es Croce, pero a través de él también es Dilthey (y toda la tradición historicista alemana), también es Hegel e incluso Kant. En el capítulo anterior observamos también que Gramsci critica a Bujarin, en tanto representante

típico de una interpretación positivizada del marxismo propia de la Segunda Internacional. Gramsci se propone contrastar las ideas originales de Marx con las de algunos de sus exégetas, en dicho enfrentamiento cobran sentido las ideas, tan caras a Gramsci, de Antonio Labriola, padre del marxismo en Italia.

Reconstruyamos pues este marco de múltiples influencias en varias direcciones para hacer emerger de ahí la propuesta historicista de Gramsci. No hay que desapercibir tampoco algunos de los rasgos ideológicos de la época recuperados y promovidos por el fascismo italiano en formación y que también son determinantes en la reconstrucción que se propone.

Antes de ello deben merecer nuestra atención algunos aspectos característicos de la vida y el contexto de Gramsci, así como de su legado escrito, fundamentalmente, los Cuadernos de la cárcel.

Como sabemos, Antonio Gramsci es uno de los teóricos marxistas más importantes en Occidente. El exámen crítico y la recuperación de su pensamiento desde hace tiempo ha traspasado las fronteras de Italia. Hoy por hoy el pensamiento de Gramsci es una de las más sólidas fuentes del marxismo contemporáneo.

Desde su juventud Gramsci se constituyó en un dirigente del movimiento obrero italiano y en un incansable protagonista de las luchas coetáneas con la fundación del Partido Comunista Italiano, gran figura de la Tercera Internacional antes de su encarcelamiento en las prisiones fascistas de las que sólo salió para morir en 1937<sup>159</sup>. De sus años de prisión data su máxima obra, su aporte innegable al marxismo y a la transformación socialista:

los así llamados Cuadernos de la cárcel (Quaderni). Como ya se ha señalado, Gramsci combate -y en este punto puede establecerse un paralelismo con Lukács y Korsch- contra el revisionismo de la Segunda Internacional y su expresión teórica, el sociologismo. Pero su intención viene acompañada de una aguda capacidad de análisis de las situaciones concretas, de ahí su admiración por Lenin no sólo como autor del resurgir del materialismo histórico sino por su aptitud para comprender su coyuntura a partir de la problemática conceptual del marxismo<sup>160</sup>. Mientras que Lukács se fía del concepto de "reificación" para presentar una reevaluación de la dialéctica marxista, lo que le conduce a un mismo tiempo a afrontar la discusión filosófica en el terreno impuesto por la filosofía clásica y a reducirla mecánicamente a la práctica social, Gramsci comienza no por interpretar el sentido último del marxismo, como lo hace Lukács, sino por volver a captar su núcleo metodológico de haber histórico. A partir de esta idea, Gramsci renueva el estudio de lo que la tradición denomina como superestructuras: política (aparato de Estado y aparato de consentimiento, con los partidos, las iglesias, la escuela) e ideológica (problemas de los intelectuales, de la hegemonía "cultural"). En el seno de la refundación gramsciana hay por ello una crítica radical de la forma degenerada del marxismo, la que presenta por ejemplo Bujarin con su Teoría del materialismo histórico. Para Gramsci hay en el marxismo tal revolución in nuce que sólo puede ser concebido como filosofía de la praxis (novedad teórica y práctica del marxismo).



En los Quaderni encontramos entonces lo más fértil del pensamiento maduro de Gramsci. Lejos de poder considerar los Quaderni como notas inconexas sin ninguna relación entre sí, la versión crítica publicada en italiano por primera vez en 1975 permite observar una coherencia interna de lo que constituyó el conjunto de las preocupaciones gramscianas, coherencia que no podía percibirse en la primera versión, en la versión temática<sup>161</sup>. De esta manera, encontramos que en la totalidad de su obra carcelaria, Gramsci trabaja en tres niveles interrelacionados: filosofía, política e historia. Los tres niveles son partes constitutivas de su reflexión, son tres tipos de fuentes de las cuales abreva<sup>162</sup>. En este orden de ideas, del total de los Quaderni, el Q10 y el Q11 constituyen los cuadernos filosóficos y centrales. En ellos Gramsci fundamenta la necesidad, previo análisis de las particularidades del marxismo de su tiempo, de revalorar la filosofía de la praxis en sentido historicista, con vistas a su realización práctica, historia en acto.

En el Q10 Gramsci entabla una discusión con Croce (lo más "elevado" del pensamiento burgués de su tiempo) en la cual sale fortalecida la filosofía de la praxis. Es aquí donde puede establecerse la identidad entre filosofía e historia. En el Q11, por su parte, la discusión es con Bujarin y con la interpretación sociologizante del materialismo histórico. También es aquí donde se fundamenta la identidad entre filosofía y política.

El Q12 y el Q13 constituyen los cuadernos centralmente

políticos. En el primero de ellos Gramsci desarrolla su teoría de los intelectuales, mientras que en el segundo plantea su teoría de la política. Se desarrollan aquí importantes conceptos gramscianos: "hegemonía", "moderno príncipe", "partido político", etcétera.

El Q19 y el Q22 son centralmente históricos. En el primero de ellos Gramsci estudia el surgimiento del Estado italiano moderno, mientras que en el segundo, analiza las principales tendencias del capitalismo avanzado. En estos cuadernos se ejemplifica históricamente la categoría gramsciana clave de "revolución pasiva" al mismo tiempo que se llenan de significado los conceptos de "americanismo" y "fordismo". Es en estos cuadernos donde Gramsci aplica el método histórico de análisis defendido teóricamente con anterioridad.

Tomando en cuenta estas consideraciones, es decir, los tres niveles de reflexión gramsciana y la relación que entre ellos se establece en los Quaderni, es que se emprende el análisis del historicismo gramsciano. Si bien son el Q10 y el Q11, los cuadernos filosóficos centrales, la mejor fuente para reconstruir la problemática en cuestión, la recurrencia a los otros cuadernos es imprescindible para captar la coherencia interna de las preocupaciones gramscianas. De la misma manera, ya en varios de sus escritos de juventud Gramsci apunta conclusiones capitales que en los Quaderni son recuperadas y revaloradas.

Existe además, dentro del conjunto de los Quaderni, una nota, la nota nueve del Q16, en la que Gramsci sintetiza de manera contundente el conjunto de sus preocupaciones teóricas y prácticas, esta nota es una suerte de "programa" de los Quaderni, en ella los asuntos a examinar y la manera de hacerlo se avisoran con claridad. Hay en esta nota un intento de diagnóstico de la crisis del marxismo y de las vicisitudes del movimiento obrero. Es pues esta nota el mejor punto de partida para comenzar a reconstruir el historicismo absoluto de Gramsci: la interpretación gramsciana de la filosofía de la praxis.

Por método se resumirán a continuación algunas de las ideas que Gramsci desarrolla en esta nota y en los cuadernos 10 y 11 y de ahí se desprenderá el análisis.

En la nota nueve del Q16 Gramsci sostiene que el marxismo en tanto filosofía de la praxis (término inventado por Croce y utilizado con distinta connotación por Gramsci) es tan sólo una parte de la cultura moderna y como tal influye en la misma. Lo que ha sucedido con el marxismo es que ha sufrido la tendencia de padecer en su perjuicio ciertas combinaciones (Gramsci está pensando en el idealismo crociano y en la visión positivizada del marxismo):

Ha ocurrido lo que sigue: la filosofía de la praxis ha sufrido realmente una doble revisión, esto es, ha sido integrada en una doble combinación filosófica. Por una parte, algunos de sus elementos, de manera explícita o implícita, fueron absorbidos o in

corporados en algunas corrientes idealistas [...]; por otra parte, los llamados ortodoxos, preocupados por hallar una filosofía que, según su estrechísimo punto de vista, fuese más adecuada para una "simple" interpretación de la historia, han creído mostrarse ortodoxos identificándola fundamentalmente con el materialismo tradicional<sup>163</sup>

Ante esta situación, Gramsci se propone y propone de desarrollar el marxismo por el lado de Labriola, es decir, concebir al marxismo como una filosofía abierta, no cerrada en sí misma, y que puede desarrollarse y ampliarse con otras preocupaciones. En otras palabras, el marxismo no es algo cerrado sino que es parte de la cultura moderna y de la historia y por lo tanto está en desarrollo y puede ser desarrollado:

Labriola se distingue de los unos y de los otros por su afirmación [...] de que la filosofía de la praxis es una filosofía independiente y original, que tiene en sí misma los elementos de un desarrollo ulterior que le permite transformarse, de interpretación de la historia en filosofía general<sup>164</sup>

El marxismo -dirá Gramsci- es igual a cultura (no sólo lo como filosofía) como concepción del mundo, como Weltauschaung. Su contenido real en el momento en el que Gramsci reflexiona es doble: combate contra las filosofías más reaccionarias y procura un acercamiento con el movimiento obrero. Dicho contenido real implica la elaboración de intelectuales propios a la nueva clase. De esta manera, al analizar al marxismo Gramsci establece la identidad entre filosofía, historia y política:

La filosofía de la praxis tenía dos objetivos: combatir las ideologías modernas en su forma más refinada, para poder constituir su propio grupo de intelectuales independientes, y educar a las masas populares. [...] la nueva filosofía había nacido para su perar la más alta manifestación cultural de su tiempo, la filosofía clásica alemana, y para crear un grupo de intelectuales propio del nuevo grupo social cuya concepción del mundo representaba<sup>165</sup>

Gramsci desarrolla quizá el primer intento (intento historicista) de relacionar una filosofía (el marxismo) con su realidad histórica (la clase). Intenta entender la nueva clase en relación a la primera históricamente. De ahí que para Gramsci prevalece la idea de una relación entre filosofía e historia real que es igual a la relación entre teoría y práctica. Cuestión ésta que es analizada en todos los Quaderni:

La filosofía de la praxis [...] es una filosofía que también es una política, y una política que es también una filosofía [...]; es la concepción de un grupo subalterno [...] que se amplía continuamente pero inorgánicamente y sin poder superar cierto grado cualitativo que se halla más acá de la posesión del Estado, de ejercer<sup>166</sup> el poder real de la hegemonía sobre la sociedad entera

Hasta aquí la nota nueve del Q16. En los cuadernos 10 y 11 Gramsci desarrolla tres cuestiones (filosofía, historia y política) de un mismo problema y que en conjunto explican el marxismo de Gramsci.

En reiteradas ocasiones Gramsci plantea dos presupos

tos fundamentales a considerar: a) la filosofía es siempre la filosofía de una época y por lo tanto de las clases sociales y b) la filosofía siempre deviene política. De esta suerte es inseparable para Gramsci la relación entre una concepción del mundo y una historia concreta. Para devenir realidad, la filosofía debe convertirse en práctica, en política, en "religión" (norma de conducta, parafraseando a Croce):

La filosofía de una época no es la filosofía de uno u otro filósofo, de uno u otro grupo de intelectuales, de una u otra gran sección de las masas populares: es una combinación de todos estos elementos que culmina en una determinada dirección, en la que su culminar se convierte en norma de acción colectiva, o sea que se convierte en "historia" concreta y completa (integral). La filosofía de una época histórica no es, pues, más que la "historia" de esa misma época [...]: historia y filosofía son inseparables en este sentido<sup>167</sup>

Hasta esta parte es posible distinguir un primer significado del historicismo para Gramsci: concebir al marxismo como parte de la cultura moderna, como un devenir, como una filosofía ligada a una clase, como política, como algo en desarrollo, algo no acabado y que aún no ha cumplido sus grandes tareas. La creación de intelectuales orgánicos es impostergable para convertir esta filosofía en sentido común, religión para las masas, creación de una nueva cultura. Filosofía de la praxis es igual a historicismo, es igual a ciencia de la historia y la política.

Pero continuemos con nuestro resumen. El exámen de la filosofía de la praxis debe considerar sus fuentes, mismas que han sido "traducidas" al lenguaje de materialismo histórico. En este sentido, el marxismo, sostiene Gramsci, surge en el desarrollo máximo de la cultura moderna del siglo XIX y tiene sus orígenes en la filosofía alemana, la economía clásica inglesa y la política práctica francesa (Revolución de 1789). Los tres producen una "nueva inmanencia", es decir, una síntesis de los orígenes del marxismo. Cada uno explica una parte de la metodología del marxismo. Mientras que Hegel aporta al marxismo: la cuestión de la dialéctica (como "hecho gnoseológico"), la cuestión de la relación entre la filosofía y la historia (historicidad de la filosofía) y la cuestión de la relación entre teoría y práctica, Ricardo aporta la noción de "valor" reformulada en la crítica a la economía burguesa de Marx, asimismo aporta la cuestión de la "ley tendencial", o, lo que es lo mismo, la ley de la regularidad o necesidad del desarrollo histórico, planteamiento que aporta a Marx el hecho gnoseológico de las tendencias del capitalismo. El marxismo absorbe la forma más vital tanto del hegelianismo como de Ricardo, invirtiéndolos y cuestionándolos, tarea que debe ser permanente del marxismo. En suma, más que reunión de elementos, el marxismo es una síntesis dialéctica de los mismos. Entre los elementos del marxismo hay una "traducción recíproca", uno está implícito en el otro y viceversa. Antes de que Marx pusiera "sobre los pies al hombre" los movimientos estaban separados. Lo importante del marxismo es que con él nace una nueva concepción

del mundo que tiende a devenir filosofía de las masas. La filosofía de la praxis es el resultado de la historia hasta ese momento<sup>168</sup>.

El gran aporte inmortal de Hegel al marxismo es su dialéctica, la unidad de los opuestos es importante para entender la realidad como devenir, como vida, de ahí su valor "gnoseológico". De una manera, Hegel es el fundador del "inmanentismo" (obrar y pensar, teoría y práctica). Sin embargo, no es sino hasta la concepción de la famosa tesis II de Feuerbach cuando se establece por primera vez la unidad real entre teoría y práctica, cuando la filosofía puede ser entendida como "religión" (Croce), como "fe", obrar consecuente. La inmanencia es pues la afirmación de la historicidad de la filosofía, de la unidad tendencial y necesaria de teoría y praxis. La filosofía de la praxis tiene en su seno normas de conducta universales, aspira a ser una concepción de las masas. Si bien Hegel, dentro de su concepción idealista, ya había planteado que la filosofía se convierte en historia ("todo lo real es racional y todo lo racional es real"), Marx agrega que la filosofía es historia cuando se convierte en una práctica, cuando se liga a algo realmente existente y no puramente ideal. Si la filosofía es la historia de la filosofía como decía Hegel, Marx agrega que es claro que trabajando prácticamente para hacer historia se hace filosofía. El marxismo es la superación del hegelianismo, pero Hegel fue el primero en ver la dualidad entre filosofía e historia<sup>169</sup>. Para el idealismo especulativo (piensa Gramsci en Croce) la relación entre filosofía e historia



(identidad) tiene que ver con el espíritu y su desarrollo, para el marxismo, por el contrario, entre filosofía e historia hay una unidad tendencial que tiene que ver no sólo con el espíritu sino con los hechos reales también. Toda filosofía (espiritu si se quiere) para ser tal tiene que vincularse a la realidad, devenir práctica. Es por ello, segunda consideración sobre el historicismo absoluto, que la filosofía de la praxis es un historicismo absoluto, en tanto que se considera a sí misma como elemento de contradicción de la historia. Es expresión consciente de las contradicciones y de lo histórico en el sentido de preceder<sup>170</sup>.

Como se señaló antes, en los cuadernos 10 y 11 Gramsci propone, mediante la confrontación y el diálogo con otras concepciones del mundo, restablecer al marxismo. Para ello Gramsci sostiene, retomando a Labriola, la "autosuficiencia" del marxismo. Autosuficiencia entendida como capacidad de desarrollos ulteriores, propios. En el fondo lo que prevalece es una crítica a Croce quien, como ya lo vimos en su momento, sostiene precisamente lo contrario, la no autosuficiencia del marxismo. Más aún, Croce niega su cientificidad, tiene un proyecto para destruirlo:

[...] lo más significativo de Croce es que él sigue considerándose se el líder intelectual de los revisionistas [...]: él quiere llegar a la liquidación del materialismo histórico, pero quiere que esta evolución se produzca de modo que se identifique con un movimiento cultural europeo<sup>171</sup>

En su crítica a Croce, Gramsci desarrolla, entre otras cosas, el método del marxismo. De Croce llama la atención a Gramsci lo siguiente: a) su preocupación porque los intelectuales no se rebajen al nivel de las masas ("deberían ser gobernantes y no gobernados"); b) el que sea líder intelectual del revisionismo; c) el pretender elaborar una nueva teoría de la historia (historia "ético-política") a través de la cual buscaba seguir siendo jefe del revisionismo; d) el que se convierta en uno de los intelectuales más importantes de Europa y que después de la guerra comience a desarrollar su teoría de la historia con vistas a la aniquilación de la filosofía de la praxis (fin de su época revisionista); e) el que su pensamiento tenga tanta influencia en Italia seguramente porque planteaba una historia que debe resolver problemas presentes (su pensamiento -dice Gramsci- es de lo más terrenal pese a su idealismo); f) el que, pese a su postura idealista, conciba a la filosofía como concepción del mundo en cuanto deviene fe<sup>172</sup>.

Más importante que todo ello, a Gramsci le interesa de Croce el que haya hecho renacer la teoría idealista de la historia en Italia pese a que su hegelianismo es un "hegelianismo mutilado". Su hegelianismo, dirá Gramsci, deriva de su temor a las intervenciones de las masas populares (defiende las revoluciones burguesas sin masas, "revolución sin revolución"). Croce mutila a Hegel y su dialéctica es moderada. El error filosófico de Croce que es de origen práctico consiste en observar el proceso

dialéctico presuponiendo mecánicamente que la tesis debe ser conservada por la antítesis. En la realidad, dice Gramsci, la antítesis tiende a superar la tesis, por lo que el resultado de la dialéctica no es un conjunto de procesos parciales e innumerables. Tal manera de concebir a la dialéctica, refiriéndose a Croce, es propio de intelectuales mediadores de la lucha, lucha que comienza en el terreno económico y termina en lo "ético-político"; proceso que ellos pretenden manipular a su antojo. La historiografía de Croce es la historia pasiva de todo lo que en realidad sucedió. Croce deja fuera precisamente las luchas de los hombres y se centra en lo "ético-político". Este hecho es en Croce tendencioso; tiene razones políticas inmediatas. Su finalidad es crear un movimiento ideológico (revolución-restauración). La forma de hacer historia de Croce no es más que una "hipóstasis" del momento de hegemonía<sup>173</sup>.

También es objeto de réplica por parte de Gramsci la crítica que Croce realiza del marxismo. Con respecto al concepto de estructura de Marx, Croce señala en términos peyorativos que no es otra cosa que el "Dios oculto" que lo explica todo. Gramsci, en contra de esta posición, señala que el concepto de estructura implica un conjunto de relaciones sociales que deben ser estudiadas con los métodos de las ciencias sociales. La filosofía de la praxis actúa en Croce como catalizador para obtener un nuevo producto. Así como la filosofía de la praxis es la inversión del hegelianismo, la filosofía de Croce es una traducción

en términos especulativos de la filosofía de la praxis. Así como Hegel es la premisa del marxismo, la filosofía de Croce podría ser la premisa para restablecer la filosofía de la praxis en nuestros días y para nuestras generaciones. Para Croce el marxismo ser ría sólo como historia económica por lo que se atribuye el mérito de haber creado la historia "ético-política". Dicha cuestión, pese a todo, merece ser valorada con cuidado por la filosofía de la praxis:

[...] 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, [...], debe ser estudiado y meditado con la máxima atención. Re pre sen ta esencialmente una reacción frente al "economicismo" y al mecanicismo fatalista, aunque se presente como superación des tr uct i va de la filosofía de la praxis. [...]. 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 fi lo s o f i a de la praxis se ha incorporado (la dialéctica, por ejemplo). El pensamiento de Croce debe pues, por lo menos, ser ap re ci a do como valor instrumental, y así puede decirse que ha atraído en é r g i c a m e n t e 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 con sen so como forma necesaria del bloque histórico concreto <sup>174</sup>

Hasta aquí este resumen de ninguna manera exhaustivo sino tan sólo sugestivo de algunos de los planteamientos que Gramsci desarrolla en aquellos cuadernos y notas que para el efecto de nuestro análisis son centrales. La pretensión no ha sido otra más que contar con un marco de referencia general y un punto de partida.

Una lectura atenta de los Quaderni y muy especialmente del Q10 y del Q11, los cuadernos filosóficos centrales, así como de la nota nueve del Q16; mismos que aquí se han resumido, si hace evidente algo es la profunda inquietud de Gramsci de replantear ("refundar" en términos gramscianos) en lo general al marxismo en tanto ciencia de la historia y ciencia de la política (de la praxis creadora de una nueva hegemonía cultural). Refundación del marxismo con el objeto de que pueda alcanzar el resultado al que llegó con Lenin, es decir, una práctica política. Para ello -Gramsci así lo evidenció en reiteradas ocasiones<sup>175</sup> - había que empezar por reabrir el problema de la relación entre el marxismo y la cultura filosófica moderna. El diálogo entre el marxismo, por una parte, y el idealismo, el materialismo, la versión

positivizada del marxismo, por la otra, constituía entonces una tarea impostergable, más aún, constituía para Gramsci la fase histórica del marxismo en ese momento, en el momento en el que él reflexiona<sup>176</sup>. Contra la tradición de la Segunda Internacional, Gramsci enfatiza que el marxismo es ante todo un instrumento interpretativo del proceso de desarrollo de la revolución proletaria, es no sólo sociología (Bujarin), sino ciencia de la política y de la historia. Es una filosofía, una concepción del mundo, que a diferencia de otras precedentes y de otras que le son contemporáneas (y en relación con ellas) indica la necesidad de una restauración de todo el modo de ser del saber filosófico<sup>177</sup>.

Del conjunto de estas ideas subrayamos una que constituye nuestra hipótesis de trabajo, el punto de partida que, a mi entender, justifica un análisis comparativo y de contrastación como el que se ha propuesto, y justifica el largo recorrido emprendido hasta aquí: para que el marxismo se realice prácticamente, sostiene Gramsci, es necesario replantear la relación entre marxismo y cultura filosófica moderna o, lo que es lo mismo (traído a nuestros fines): "Gramsci y los historicismos". La confrontación es fundamental para Gramsci, pues da lugar a una "refundación" de la "teoría general" del marxismo, diversa a la erróneamente planteada por los marxistas ortodoxos y a la desapercibida por los idealistas, propiciadores ambos de la, así calificada por Gramsci, "doble revisión" del marxismo.

Para Gramsci otra muy distinta debía ser la teoría general del marxismo que la "lógica del completamiento" entre materialismo histórico (ciencia económica e historia) y materialismo dialéctico (filosofía=lógica de la contradicción en cuanto lógica del movimiento) defendida, entre otros representantes de la Segunda Internacional, por Pleyanov y Bujarin<sup>178</sup>. Para Gramsci el materialismo histórico es ante todo revolucionario, tiene una utilidad política y no sólo científica. Ante la tentativa cientificista de corte positivista del marxismo, Gramsci señala que hay que buscar el núcleo filosófico del marxismo que impida concebir a la historia como un "organismo natural". El nexo entre materialismo histórico y materialismo dialéctico y la nueva manera de concebir la "teoría general" del marxismo, Gramsci lo establece a través de la estricta complementariedad entre la crítica del materialismo en filosofía y la del economicismo en la lectura del materialismo histórico<sup>179</sup>.

El marxismo es una filosofía que es también concepción del mundo porque, con respecto a otras concepciones del mundo, indica una nueva forma de entender a la propia filosofía, más que una nueva filosofía, el marxismo implica una reestructuración de todo el modo de ser del saber filosófico:

Teóricamente la filosofía de la praxis no se reduce a ninguna filosofía: esta es no sólo original porque supera las filosofías precedentes, sino especialmente porque abre un camino completamente nuevo, es decir renueva de arriba abajo la manera de concebir la filosofía<sup>180</sup>



Al igual que toda filosofía, la filosofía marxista se vincula a la realidad (identidad entre historia y filosofía), pero además (y aquí radica su diferencia con respecto a otras filosofías), se constituye en el análisis de su diferencia práctica con las filosofías existentes, se comprende como un elemento en curso, abierto, objetivo y elemento de la dialéctica histórica misma. Es identidad entre la historia y la filosofía, pero identidad radicalmente inmanente que al mismo tiempo incluye una "previsión histórica de una fase futura"<sup>181</sup>.

La filosofía marxista (que Gramsci llama filosofía de la praxis para poner de manifiesto su peculiaridad con respecto a las tradiciones constituidas) es original porque no se reduce a ninguna filosofía, porque supera las filosofías precedentes y porque abre un camino completamente nuevo con respecto a la manera de concebir a la filosofía.

La filosofía de la praxis es identidad entre historia y filosofía y al mismo tiempo se define (ahorrándose la ilusión especulativa) como historicismo absoluto, liberado de cualquier residuo de trascendencia y de teología. Se comprende como concepción del mundo propia de la clase hegemónica futura (opuesta a la concepción del mundo de la clase actualmente dominante), se comprende como elemento de un proceso contradictorio, como elemento de la contradicción, se presenta como fuerza y elemento para elevar la contradicción al rango de un principio de conocimiento y acción. A la filosofía de la praxis le corresponde aclarar

las tareas estratégicas (las necesidades del momento económico-corporativo se traducen en necesidades políticas), dar los medios para la hegemonía cultural, permitiendo criticar el sentido común actual y reemplazarlo<sup>182</sup>.

La filosofía de la praxis no es tanto una nueva filosofía sino un nuevo modo de practicar la filosofía que asume explícitamente su relación con una clase social y quiere ser un nuevo sentido común crítico sin renunciar, no obstante, a su núcleo teórico: la dialéctica como doctrina del conocimiento<sup>183</sup>.

Retomando algunas ideas de Labriola<sup>184</sup>, Gramsci define, como ya lo vimos, la originalidad y autonomía de la filosofía de la praxis. Con la filosofía de la praxis nace una nueva concepción de la filosofía en la medida que supera, absorbiendo los elementos más vitales de los mismos, tanto al idealismo como al materialismo tradicionales. Por ello es imposible concebir este nuevo modo de filosofar subordinándolo a otra filosofía. La filosofía de la praxis no es solamente original porque supera a todas las filosofías, sino porque abre una vía completamente nueva ("renueva de arriba abajo" dirá Gramsci) la manera de concebir a la filosofía misma. Esta es la razón de que sea preferible insistir en su historicismo absoluto: es el "pensamiento que se vuelve absolutamente mundano y terrenal, humanismo absoluto de la historia"<sup>185</sup>.

La filosofía de la praxis se concibe como realidad a la vez teórica y política, como un momento de la teoría que ela

bora la concepción del mundo propia de las nuevas limitaciones de la estructura, es por lo tanto intrínsecamente política, es filosofía de partido en la medida que es unión de la teoría y de la práctica.

La originalidad de la filosofía de la praxis ha sido desapercibida tanto por los marxistas "ortodoxos" que se refugiaron en el positivismo como por los revisionistas desde el idealismo. El primer error en la adhesión al viejo materialismo por parte de los ortodoxos consiste en identificar el núcleo filosófico del marxismo a partir de categorías propias de la historia pasada de la filosofía y en no pensar en nuevos términos al contenido original. Los ortodoxos caen en la trampa al subordinar el marxismo a una teoría general materialista, mientras que los idealistas lo han "revisado", desde el idealismo especulativo, para combatirlo.

La nota nueve del Q16 insiste en ello, pero además plantea como disyuntiva impostergable el que la filosofía marxista recupere su necesario retraso, su desfase. La filosofía marxista debe extraer de sí misma los elementos de su ulterior desarrollo, en vistas de transformarse de teoría de la historia (materialismo histórico) en filosofía general, filosofía de la praxis a su sentido más elevado. El materialismo histórico no puede, aspecto en el que profundizaremos después, reducirse a una ciencia natural de la historia relacionada ya sea con el materialismo como teoría general, ya sea con un nuevo fundamento (Kant y la ética). El

marxismo como filosofía no se definirá ni como un idealismo (Croce) ni como un materialismo (Bujarin).

Siendo este el objetivo central, Gramsci rescatará el núcleo filosófico del marxismo, su originalidad y la base de desarrollos ulteriores, a partir de revalorar el concepto de relaciones sociales de producción<sup>186</sup>. Las relaciones sociales de producción son ante todo "relaciones prácticas". La praxis es la fundación marxista de la socialidad del mundo humano. Avanzar en esta dirección equivale a defender y replantear la cientificidad del marxismo frente a otras formas ideológicas de acercamiento a la historia. La filosofía marxista posee un carácter inmanente (teoría-práctica) respecto de las cosas que reflexiona y esto es lo que la distingue de cualquier tipo de filosofía precedente<sup>187</sup>.

Llegados a este punto cobra sentido una idea planteada, a manera de hipótesis, con anterioridad: la concepción del marxismo como filosofía de la praxis, como historicismo absoluto, implica para Gramsci la asunción consciente de una posición concreta a través de la cual se defiende la idea de que el marxismo es el punto de llegada y de no retorno de todo el modo precedente de entender la posición y el mismo papel de la filosofía. El historicismo absoluto de Gramsci no es entonces tan sólo una expresión coyuntural con referencia a determinadas filosofías, v.gr. el historicismo idealista. Lejos de ello, es una peculiar forma de entender la filosofía (del marxismo). Una filosofía que es ciencia de la historia y ciencia de la política. Con pleno derecho

hay en Gramsci, quien lo duda, una filosofía de la historia (una reflexión gnoseológica y ontológica de la historia como disciplina y de la historia como objeto, respectivamente). El suyo es un historicismo peculiar que surge de la inquietud por revalorar el marxismo de su tiempo, más concretamente, revalorar su núcleo filosófico original y el centro mismo de su ulterior desarrollo. Es además un historicismo que sintetiza, "traduce", lo más vital de los historicismos precedentes y de los que le son contemporáneos. Es, al mismo tiempo, un historicismo irreductible, un historicismo que rompe con los historicismos tradicionales. Más importante que todo ello, es un historicismo, una filosofía de la historia, que es historia misma y que se sabe historia y dirige sus esfuerzos a lograrlo de manera plena. Es un historicismo absoluto. Pero ésta es una afirmación que exige ser confirmada en el terreno mismo del debate. Habría que ver si Gramsci alcanza consecuentemente sus objetivos; habría que ver en qué puntos y en qué direcciones el historicismo absoluto concurre con los historicismos habidos y si puede hablarse, a partir de ahí, de un historicismo absoluto que efectivamente rompe con tradiciones de pensamiento indicando una nueva forma de entender la posición y el mismo papel de la filosofía; habría que ver, por último, si el historicismo absoluto de esta manera originado, puede considerarse la base misma de la refundación filosófica del marxismo que Gramsci opera con vistas a la realización práctica del mismo.

Como todo historicismo, el de Gramsci (planteado como una fase histórica del propio marxismo, fase que consiste en

desnudar los "revisionismos") da respuesta a lo que aquí se ha denominado los problemas teóricos del historicismo (la realidad histórica, distinción entre ciencias naturales e historia, regularidad en la historia, la historia como disciplina) pero además inaugura -aunque ya había sido sugerido por los sistemas idealistas anteriores- un nuevo problema: el de las vinculaciones efectivas, no sólo teóricas, entre historia y filosofía. A reconstruir las soluciones que a dichos problemas plantea el historicismo gramsciano se abocan las siguientes líneas. Hecho esto, el paso inmediato consistirá en establecer las relaciones implicadas de manera compleja en el planteamiento de "Gramsci y los historicismos", en otras palabras, la pretensión es valorar la filosofía de la praxis refundada por Gramsci, el historicismo absoluto, en un horizonte amplio, en el horizonte de la historia de la filosofía de la historia.

¿Que es la realidad histórica para Gramsci?, ¿quien es el sujeto de la historia? A la expresión historicismo absoluto Gramsci agrega la de "humanismo absoluto". Las dos expresiones sintetizan la manera en la que nuestro autor encara la refundación filosófica del marxismo, léase la originalidad de la filosofía de la praxis.

En contra del historicismo idealista (Croce), el historicismo absoluto de Gramsci plantea la necesidad de transformar la interrogación sobre la esencia de la naturaleza humana introduciendo el nuevo concepto de relaciones sociales de producción y su antagonismo entre clases, de igual manera, sostiene Gramsci, es necesario transformar la interrogación metafísica o idealista

de la historia que no proceda de la identificación del concepto de historia con el de relaciones sociales de producción y que no identifique el "devenir" con el desarrollo antagónico de esas mismas relaciones. En suma, Gramsci plantea la necesidad de evitar la indeterminación, cosa que ha sido propia del historicismo idealista, de un concepto de historia no precisado. El historicismo idealista y la filosofía burguesa en general separa la filosofía de las relaciones sociales existentes, utiliza conceptos independientemente de su significado social objetivo. Para Gramsci, a la inversa, es el concepto de relaciones sociales de producción lo que le dá a la reflexión filosófica una nueva conciencia de los límites que le son intrínsecos, los límites de lo existente (las relaciones sociales de producción), lugar donde las transformaciones objetivas cobran sentido. De esta suerte, el concepto de relaciones sociales antagónicas de producción tiene un valor filosófico que funda una teoría general de la historia en la que se resuelven y reformulan todos los problemas de la filosofía pasada<sup>188</sup>.

Las preguntas por el hombre, la filosofía de la praxis renuncia a realizarlas en forma especulativa o general (¿qué es el hombre?, ¿qué es la "naturaleza humana"?). La filosofía de la praxis se pregunta por sujetos concretos en relaciones sociales de producción concretas: sólo así se garantiza la historicidad del hombre. Para la filosofía de la praxis los verdaderos sujetos de la historia son los grupos sociales, las clases que se enfrentan y definen en la confrontación. División de clases que



sólo desaparecerá con la lucha. Todo discurso que insista en la historicidad de la "naturaleza humana" y no en la historicidad de las clases sociales, será un discurso metafísico y apologético del orden existente:

Que la "naturaleza humana" sea "el conjunto de las relaciones sociales" es la respuesta más satisfactoria, porque incluye la idea de devenir: el hombre deviene, muta continuamente con la mutación de las relaciones sociales y porque niega al "hombre en general"; efectivamente las relaciones sociales son expresadas por diferentes grupos de hombres que se presuponen, cuya unidad es dialéctica, no formal. El hombre es aristocrático en cuanto es siervo de la gleba<sup>189</sup>

Por extensión, la filosofía de la praxis concibe a la historia como "devenir" que no parte de la unidad de los hombres sino de sus contradicciones y que tienen en sí mismos las razones de una posible unidad. Al contrario de las filosofías metafísicas que afirman la identidad entre la historia y la naturaleza del hombre (Croce), la filosofía de la praxis es un verdadero humanismo, un humanismo absoluto, porque identifica el concepto de historia no con una naturaleza humana abstracta sino con los conceptos de relaciones sociales de producción y del "devenir" con el desarrollo antagónico de esas mismas relaciones.

El segundo problema a tratar es el de la distinción entre historia y ciencias naturales así como el de la distinción análoga (por Gramsci cuestionada) entre las respectivas realidades que son objeto de su reflexión. Distinción que para el caso

de nuestro autor deberá plantearse entre filosofía de la praxis y ciencias naturales. La resolución en este punto va ligada a un tercer problema, el de la regularidad en la historia y su aprehensión al pensamiento. La tarea de reconstrucción exige un rodeo así como de recuperar algunas ideas ya formuladas.

Lejos de pretender una nueva identificación positiva (como el mismo Engels quien espera la solución de los problemas tradicionales de la filosofía en el desarrollo de las ciencias positivas) del contenido filosófico del marxismo, la definición gramsciana del mismo, al concebirlo como historicismo, indica la necesidad de experimentar una práctica completamente nueva de la filosofía. De esta suerte, Gramsci advierte del peligro de una reabsorción filosófica del marxismo a la manera del viejo materialismo, reabsorción que pierda de vista la tarea específica de la filosofía de la praxis: indicar los modos y las formas en que el concepto de relaciones sociales de producción puede ser pensado. Por otra parte, critica al historicismo especulativo crociano porque en él se margina el elemento de clase como fundante del desarrollo histórico y porque adopta un concepto indeterminado de historia. Contra este historicismo idealista, Gramsci propone una alternativa que se funda en la identificación de historia y política. La política que se ha realizado y se realiza, la política como significado último del desarrollo de las fuerzas productivas y el conjunto de las relaciones sociales. El historicismo absoluto de Gramsci plantea entonces la politicidad de la filosofía que es análoga a la politicidad del

mundo de la producción<sup>190</sup>.

Por esto último, la manera pertinente de reconstruir los problemas en cuestión, la distinción entre filosofía de la praxis y ciencias naturales y la regularidad de la historia, de be pasar entonces por la reconstrucción análoga de la doble con frontación que Gramsci establece entre el marxismo, desde un la do, y el idealismo especulativo (Croce) y el marxismo positivizado (Bujarin), desde el otro (Q10 y Q11 respectivamente).

Del diálogo con el historicismo crociano y de la con frontación con la interpretación bujariana del marxismo, Gramsci refundará la filosofía de la praxis, superará la noción tradicio nal de marxismo como materialismo histórico, para entenderlo co mo ciencia de la historia y ciencia de la política (proletaria).

Para Gramsci, Lenin hace resurgir un concepto que con fiere a la filosofía marxista su real novedad, la posibilidad de desarrollos ulteriores, un concepto olvidado por los ortodoxos lo cual los llevó a convertir el materialismo histórico en canon de investigación (economicismo) y no en un instrumento de análi sis de los procesos políticos en acto, ese concepto es el de praxis. En el concepto de praxis reside la transición que Gram sci opera dentro del marxismo, pues implica -como ya vimos- con ferir un valor filosófico al concepto de relaciones sociales an tagónicas de producción capaz de fundar una teoría general del marxismo en su real novedad, y con respecto a las formas prece dentes de filosofía. En este sentido, la posibilidad de trasla

dar el materialismo histórico del pasado al presente está dada por el descubrimiento de la subjetividad de los grupos sociales, contrapuestos, de la "acción revolucionaria de masas" que da del presente la imagen de un campo de fuerzas contrastantes. "El marxismo es teoría de la acción", la teorización del hacer humano, la praxis. El marxismo es una dirección política de clase<sup>191</sup>.

Al sostener esto último, Gramsci está contraponiendo la filosofía de la praxis al idealismo crociano. La noción de subjetividad, a diferencia de la noción análoga crociana, Gramsci la entiende ahora como la "forma de un contenido concreto social y el modo de conducir el conjunto de la sociedad a forjarse una unidad moral"<sup>192</sup>. Es el reconocimiento de esta subjetividad social y del resultado al que necesariamente llega lo que le permite al materialismo histórico concebirse como ciencia política y no caer en el ámbito tradicional de la teoría pura. De igual manera, el núcleo filosófico del marxismo sólo puede unificarse si da razón del proceso histórico en su totalidad. Por esto la filosofía de la praxis puede definirse como una metodología de la historia, una ciencia de la historia. Filosofía de la praxis como ciencia de la historia y ciencia de la política.

Y así llegamos, a través del concepto de relaciones sociales antagónicas de producción, a la concepción de la filosofía marxista como teoría de la historia. Pero para Gramsci -y es aquí el punto de enfrentamiento con la visión positivizada del marxismo así como el punto de partida para reconstruir los pro-

blemas propuestos- la filosofía de la praxis no es una ciencia positiva de la historia y no es tampoco el complemento materialista de esta ciencia<sup>193</sup>.

En el Q11, el cuaderno en el que Gramsci se enfrenta a Bujarin, representante típico del revisionismo marxista, el pensador sardo sostiene que hacer del materialismo, aunque sea dialéctico, la teoría general de todas las ciencias, incluida la ciencia marxista de la historia, es seguir permaneciendo en el terreno de las oposiciones clásicas (materialismo/idealismo). La separación entre ciencias de la historia y filosofía materialista repite la tajante separación realizada por los idealistas entre metodología histórica e historicismo especulativo. Reducir el materialismo histórico a una sociología (Bujarin) fundamentada en un materialismo equivale a permanecer en el terreno de la filosofía positivista de las ciencias, a definirse en relación con una cierta representación y concepción de las ciencias dominada por la idea de que toda ciencia tiene como canon las ciencias naturales. Lejos de ello, afirma Gramsci, la filosofía de la praxis no es una ciencia positiva de la historia<sup>194</sup>.

Referirse a la cientificidad del marxismo sin precisar en qué se diferencia éste de una ciencia social, del género de las que desarrolla la clase burguesa, conduce a asimilar marxismo y ciencias sociales. Ahora bien, éstas se encuentran dominadas por una mala filosofía, el positivismo evolucionista, terreno de su constitución. Identificar el marxismo como ciencia so

cial o sociología sin señalar sus diferencias conduce a su degradación y a su asimilación por la misma sociología burguesa. Ahora bien, la sociología es un intento -provocado indirectamente por el marxismo y la lucha de clases- de crear una ciencia higtórico-política en función de un sistema ya elaborado, el positivismo evolucionista, mientras que el materialismo está unido y pone en práctica una nueva filosofía. Se debe criticar a la sociología porque se ha convertido en la "filosofía de los no filósofos", intento de descripción y clasificación construido de acuerdo con el modelo de las ciencias naturales<sup>195</sup>.

En un marxismo así concebido, como una sociología, la acción política se hace impensable, debido a un uso excesivo de las leyes estadísticas. Las leyes sólo abarcan grandes cantidades y presuponen que las masas permanecen siempre pasivas. En la filosofía de la praxis, por el contrario, la acción política tiene como objetivo reemplazar la pasividad, la espontaneidad y la normalización por una acción crítica, y no repetir los hechos observados poniéndoles simplemente nombres nuevos. Todavía mas, hay que criticar, señala Gramsci, el concepto mismo de ciencia, propio de las ciencias naturales, como si éstas fueran la única ciencia. Para Gramsci estas ciencias no pueden plantear el problema de la previsibilidad más que en nombre de una ideología de la previsión perfecta. El materialismo histórico, por el contrario, no es búsqueda de leyes y de regularidades por contemplar, causas primeras por sistematizar<sup>196</sup>, no puede "prever" de esta manera la evolución de los procesos sociales, no puede pre

ver más que la lucha, no sus momentos concretos en el proceso de las relaciones sociales a la manera en que las ciencias naturales abstraen cualquier proceso. La objetividad propia del materialismo histórico se encuentra unida a la acción: sólo se preve de manera táctica, como voluntad práctica. La previsión no es tanto el acto científico de conocimiento como la expresión concreta de una voluntad práctica:

[...] Es absurdo pensar en una previsión puramente "objetiva", quien hace la previsión en realidad tiene un "programa" para haber triunfar y la previsión es de hecho un elemento de tal triunfo. [...] Esta va contra el modo común de considerar la cuestión. Generalmente se piensa que todo acto de previsión presupone la determinación de leyes de regularidad del tipo de la ciencia natural. Pero dado que estas leyes no existen en sentido absoluto (o mecánicos) que se les supone, no se tiene en cuenta la voluntad ajena y no se "preve" su aplicación. Por lo tanto se construye sobre una hipótesis arbitraria y no sobre la realidad<sup>197</sup>

De ahí que, y en esto Gramsci es contundente, el materialismo (aunque sea dialéctico) no es el complemento de la sociología marxista y que hace las veces de su filosofía general. La filosofía de la praxis no puede admitir la "teoría del complemento" bujariano, dado que en la medida que el materialismo se encuentra ligado a las ciencias de la naturaleza, sufre la crítica del concepto de ciencia construido de acuerdo al patrón de las ciencias naturales, en el seno del evolucionismo vulgar. El punto de discriminación entre materialismo histórico y sociología, Gramsci lo establece en la objetividad propia de la ciencia

de la historia que es inaccesible a los criterios naturalistas: objetividad que implica subjetividad: teoría-práctica, política-acción:

La cuestión de la "objetividad" del conocimiento, según la filosofía de la praxis, puede ser elaborada partiendo de la proposición (contenida en el Prefacio a la Crítica de la Economía Política) según la cual "los hombres se tornan conscientes (del conflicto con las fuerzas materiales de producción) en el terreno ideológico" de las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas, filosóficas. ¿Pero tal conciencia está limitada al conflicto entre las fuerzas materiales de producción y las relaciones de producción o se refiere a todo conocimiento consciente? Este es el punto que debe elaborarse y que puede serlo con todo el conjunto de la doctrina filosófica sobre el valor de las superestructuras. ¿Que significará, en tal caso, el término "monismo"? No por cierto lo materialista ni lo idealista, sino la identidad de los contrarios en el acto histórico concreto; esto es, actividad humana (historia-espíritu) en concreto, conectada indisolublemente a una cierta "materia" organizada (historizada) con la naturaleza transformada del hombre. Filosofía del acto (praxis, desarrollo) pero no del acto "puro", más bien propio del acto "impuro", real en el sentido más profano y mundano de la palabra <sup>198</sup>

Por esto último, tanto la sociología como el economismo determinista comparten la misma concepción ideológica de la objetividad de lo real, como lo único y lo externo al sujeto. Para Gramsci, por el contrario, lo real no se agota en algo objetivo que exista en y por sí. Hay seguramente algo real, pero lo que nosotros conocemos sólo se trata de nosotros mismos, nuestras necesidades, nuestros intereses. La cosa en sí tiene como



límite un conocimiento fenoménico en acto. Más allá de nuestros conocimientos se encuentra necesariamente no un nómeno metafísico, un Dios desconocido, sino algo real siempre determinado y siempre por conocer, siempre en curso de ser conocido. Lo real objetivo se define como correlato de la construcción de la vida económica y de la necesidad de encontrar un orden del mundo, necesidad ligada a intereses prácticos<sup>199</sup>.

Si se divide al marxismo en teoría de la historia y de la política, y filosofía materialista, ésta sólo puede ser, señala Gramsci, el materialismo mecanicista y metafísico (que presupone un Ser divino en sí). Incluso si se dice que el materialismo es dialéctico, no se elimina con ello el viejo materialismo que presupone una verdad extrahistórica, abstracta, al margen del tiempo y del espacio. En efecto, como posición filosófica y pese a sus variantes, el materialismo no puede justificar la preeminencia de la materia más que concibiéndola como el último residuo de Dios o como la "sustancia" original, etcétera, dependiendo del discurso. Ahora bien, objeta Gramsci, suponiendo que exista una objetividad más allá del hombre, se silencia que sólo conocemos la realidad por su relación con el hombre, es decir, por su relación con el devenir histórico. El idealismo clásico ha sabido criticar la metafísica materialista, pero su tesis sólo cobra sentido en el interior de la concepción de las superestructuras, bajo pena de reducirse a pura fantasía. La filosofía de la praxis, como historicismo absoluto, une realidad objetiva e historia. Lo objetivo -sostiene Gramsci- es humanamente objetivo,

históricamente subjetivo. El realismo del materialismo, la filosofía de la praxis lo profundiza en función histórico-social en vías de realización. La filosofía de la praxis no hipostasía la materia, sino que la concibe como el conjunto de los contenidos social e históricamente organizados, es decir, como una categoría histórica:

Es evidente, que en la filosofía de la praxis la "materia" no debe ser entendida con el significado que tiene en las ciencias naturales (física, química, mecánica, etc.) (Y estos significados deben ser registrados y estudiados en su desarrollo histórico) ni con los significados que tienen en las diversas metafísicas materialistas. Las diversas propiedades físicas (químicas, mecánicas, etc.) de la materia, que en su conjunto constituyen la materia misma (a menos que se recaiga en una concepción del noúmeno kantiano), son consideradas, pero sólo en cuanto devienen elemento económico productivo. Por lo tanto la materia no debe considerarse como tal, sino como social y económicamente organizada por la producción<sup>200</sup>

Gramsci, como vemos, va más lejos todavía; de alguna manera, las materias estudiadas por las ciencias de la naturaleza deben comprenderse desde el punto de vista de esta materia social e históricamente organizada: las ciencias naturales son "su perestructuras", son producidas en y por la historia en función de los intereses de la sociedad y de las clases sociales. La naturaleza no es tanto un hecho preexistente, una materia dada en sí, como una "creación", una producción de las ciencias de la naturaleza, elementos a su vez de la materia social en devenir, rea

lidades o relaciones históricas<sup>201</sup>. Dicho de otra manera, el problema del valor de la ciencia debe encuadrarse en el proceso de organización de la cultura en estrecha dependencia con la situación histórica real, tal como es determinada por las fuerzas actuales<sup>202</sup>.

Si para Gramsci -para de esta manera comenzar a reconstruir el problema de la relación hombre-naturaleza, toda vez que ya se ha especificado la distinción gnoseológica entre filosofía de la praxis y ciencias de la naturaleza (positivistamente entendidas)- no es aceptable la posición asumida por el idealismo con respecto de la ciencia (recuérdese que Croce distinguía entre ciencia y filosofía, cuestión que la filosofía de la praxis no puede aceptar pues ambas, sostiene Gramsci, deben encuadrarse en una visión total de la realidad correspondiente a formas ideológicas y culturales, ante todo históricas, determinadas<sup>203</sup>), tampoco deben aceptarse las posiciones del positivismo y cientificismo decaimonónico, es decir, las concepciones de un materialismo dogmático que funda la relación hombre-naturaleza no en función de la praxis humana transformadora de su medio natural a fin de modificarlo y dominarlo, sino a partir de la aceptación de la teoría evolucionista, entendida en su sentido mecánico y determinista.

Si bien el historicismo idealista, aunque especulativamente, tuvo el mérito de afirmar el carácter central del hombre ante la realidad de la naturaleza, no debe aceptarse su punto de vista para rechazar el fetichismo científico y el materialismo

determinista. Antes bien, sostiene Gramsci, debe reconocerse que al historicismo mistificado le sucede un auténtico historicismo, el marxista, por el cual la ciencia de la naturaleza adquiere su verdadero valor, puesto que está ligada al proceso de la historia, ideología ella misma, que se desarrolla en función de la relación efectiva que el hombre concreto pone mediante su ambiente natural y social<sup>204</sup>.

Para Gramsci, la relación hombre-naturaleza no puede ser explicada desde el punto de vista del idealismo, que, es cierto, considera esa relación en función del carácter central del hombre entendido como "espíritu abstracto", de modo que determina una escisión entre filosofía y ciencia, que reduce los conceptos científicos a pseudoconceptos y excluye la historia de la ciencia del proceso mismo de la historia en cuanto desarrollo del espíritu, excluye la ciencia de la historia en el sentido que no se concibe la ciencia misma como instrumento para otorgar al hombre el real dominio sobre la naturaleza, para realizar su integración indispensable para la consolidación de una mejor sociedad y, de esta manera, liberar la humanidad de toda sumisión.

Para Gramsci, la ciencia, en su aspecto marxista, es un proceso histórico en que todas las fases y posiciones son comprendidas y valoradas de manera realista e histórica, procura apropiarse de la dialéctica de lo real, tal como viene históricamente por nosotros perfeccionada desde el punto de vista cognoscitivo, e introducimos en su seno para transformar esa realidad

al unir la separación entre teoría y práctica<sup>205</sup>. Así, la ciencia es devuelta a la actividad del hombre, es reconocido el valor "humano" de la ciencia, se reconoce la centralidad del hombre con respecto de la naturaleza, centralidad humana que las filosofías "subjetivistas" de tipo idealista le reconocen en un plano puramente espiritual sin considerar la interacción hombre-medio desde un punto de vista activo y concreto. No obstante, advierte Gramsci, la ciencia no puede existir allí donde el hombre no haya desarrollado los instrumentos idóneos para llevar a cabo su dominio sobre la realidad natural; la ciencia vendrá a ser entonces un factor de liberación del hombre a partir de un conocimiento real del mundo:

Para la filosofía de la praxis el ser no puede ser separado del pensar, el hombre de la naturaleza, la actividad de la materia, el sujeto del objeto, si se hace esta separación, se cae en una de las tantas formas de la religión o de la abstracción sin sentido.<sup>206</sup>

En suma, para Gramsci, así como para Marx, el hombre y la naturaleza no están unidos sólo en forma verbal como para los historicistas idealistas (donde la naturaleza es concebida como extrañación de la autoconciencia o producto de la idea), sino que el hombre mismo es naturaleza.

Recapitulando, Gramsci recupera la unidad ontológica (hombre-naturaleza) de lo real planteada originalmente por Marx. Ahora bien, gnoseológicamente hablando, el pensador italiano tiene claro lo irreconciliables que resultan las ciencias de la na-

turalidad (positivísticamente entendidas) y la filosofía de la praxis. Entre ambas no puede haber punto de contacto. Mientras que en las primeras es la realidad objetiva dada el principio y el fin del conocimiento, en la segunda, el conocimiento de lo real tiene un principio activo, que convierte lo objetivo en humanamente objetivo, es decir, subjetivo. Es por ello que Gramsci propone una concepción alternativa, una concepción historicista, de ciencia: es un proceso histórico, ideología ella misma, que debe procurar apropiarse de la dialéctica de lo real de manera activa y transformadora. Al plantear esto último, Gramsci se ve forzado a desmantelar también la concepción idealista de ciencia (concepción opuesta a la planteada por el positivismo) tendiente a descalificarla o subestimarla con respecto a la filosofía o a la disciplina histórica misma. El problema no es -interpretando a Gramsci- que la realidad (hombre y naturaleza o, más bien, la relación hombre-naturaleza) pueda conocerse ya sea científica o históricamente, sino que pueda conocerse tanto científica como históricamente, vale decir, objetiva-subjetivamente, teórica-prácticamente, dialécticamente.

Pero en esta última argumentación existen elementos que exigen ser precisados. La filosofía de la praxis, como se ha mencionado ya en varias ocasiones, es una ciencia de la historia y de la política que extrae de sí misma su núcleo teórico-filosófico original (el concepto de relaciones sociales antagónicas de producción y con éste la revaloración de la "subjetividad social" en el momento de la praxis transformadora) y a través del cual se opera

su diferenciación con respecto de todas las formas precedentes de filosofar. Pero, para Gramsci ¿en que consiste la cientificidad del marxismo?, más precisamente ¿que es lo que le da cientificidad al análisis de lo histórico-social?

La superación de la reducción del materialismo histórico a canon comienza a ser realizada por Gramsci en la medida en la que es capaz de dar no sólo una justificación, siempre neg cesaria a posteriori, de un suceso o conjunto de sucesos, sino sobre todo una representación crítica que los ubique como resul tado de una lucha entre fuerzas sociales contrapuestas<sup>207</sup>. Es precisamente en la ponderación de los antagonismos en la repre sentación crítica donde cobra sentido la refundación gramsciana del concepto de dialéctica, concepto despojado prácticamente de toda utilidad gnosocritiva por Croce, y que para Gramsci determina ni más ni menos que la objetividad y cientificidad del marxismo.

De las innumerables notas en las que Gramsci desbroza el significado de la dialéctica es de notarse cierto énfasis en concebirla como un instrumento a través del cual la multipli cidad de factores se remite nuevamente y se subordina al modo de ser específico de las fuerzas fundamentales en lucha e indica, primordialmente, el modo en el que, a través de la exclusión de otras alternativas objetivamente posibles, se logra un resultado determinado<sup>208</sup>. Pero, más allá de emplear el concepto sólomente como forma objetiva del mismo desarrollo socio-histórico, Gramsci confería a la dialéctica un valor "gnoseológico" fundamental.

en este sentido vendría a ser un instrumento con el que se realiza el conocimiento de la unidad, de la especificidad, del carácter concreto del fenómeno social, colocando en relación orgánica de recíproca implicación sus singulares partes constitutivas, de otra forma destinadas a permanecer separadas. La dialéctica vendría a ser entonces la principal forma de repropósito, y de verificación empírica, del concepto estructurado de historia que es propio del marxismo. En suma, la dialéctica, el propio Gramsci así lo señala, es la "sustancia medular de la historia" y de la ciencia política, es una parte constitutiva de la filosofía del marxismo, elemento constitutivo del conocimiento científico concreto, aplicado, de los procesos históricos, es un método de conocimiento<sup>209</sup>. Más adelante podrá observarse cómo, en el análisis concreto, Gramsci traduce la dialéctica de lo real al concepto clave de revolución pasiva.

No está por demás señalar que en su concepción de la dialéctica (sustancia medular de la historia y de la ciencia política), Gramsci ve un instrumento más, quizá el más completo, para atacar no sólo al materialismo filosófico sino también al economicismo<sup>210</sup>. Y es que, en efecto, si la dialéctica viene a ser considerada, en su sentido más hegeliano, como la lógica de las vinculaciones y las mediaciones (donde la "lógica de los distintos" planteada por Croce vendría a ser un sinsentido), y si además recordamos que, cuestión a la que volveremos después, con Gramsci la "ley de causalidad" de las ciencias naturales ha sido depurada de su mecanicismo al identificarla con la dialéctica a



través de los conceptos de "mercado determinado" y "ley tendencial", no es posible admitir, como la hace el economicismo, una derivación lineal de los procesos histórico-políticos a partir de una determinada base económica, antes bien, cuestión que ya veíamos en una nota pero que conviene reiterar:

El conjunto complejo, contradictorio y discordante de las superestructuras es el reflejo del conjunto de las relaciones sociales de producción. En la reciprocidad de estructura y superestructura [bloque histórico] está el proceso dialéctico real<sup>211</sup>

Ahora bien, el reconocimiento justo de este hecho, el abandono del principio de causalidad lineal a partir de concebir a la dialéctica como el instrumento esencial para afirmar la unidad específica del fenómeno social, lleva necesariamente a Gramsci a revalorar el elemento ético-político, el momento de la hegemonía (momento que al ser subordinado a la económico por la tradición marxista de la época, a partir de la dicotomía estructura-superestructura, no podía sino ser mecánicamente interpretado).

Con la incorporación gramsciana del elemento ético-político en la filosofía de la praxis, se reforza la idea de concebir al materialismo histórico como ciencia política, pues dicho elemento (que en el pensador marxista adquiere una connotación crítica, antípoda de aquella otra interpretación crociana) le permite contrastar al marxismo con los demás saberes de su época, así como redondear la crítica a aquellas interpretaciones que hacían del materialismo histórico tan sólo un canon historiográfico

fico, y restaurar el concepto de relaciones sociales de producción como eje filosófico del marxismo<sup>212</sup>.

En primer lugar hay que señalar que para Gramsci la historia ético-política debía concebirse como una síntesis de conceptos:

Elementos de historia ético-política en la filosofía de la praxis: concepto de hegemonía, revaloración del frente filosófico, estudio sistemático de la función de los intelectuales en la vida estatal e histórica, doctrina del partido político como vanguardia de todo movimiento histórico progresivo<sup>213</sup>

La elaboración del elemento ético-político vendrá a ser para Gramsci el punto de partida de la filosofía de la praxis, pues permite observar la unidad (rota por la dicotomía economicista) de lo que en realidad es un único proceso social. La elaboración del elemento ético-político constituye la "fijación del momento catártico"<sup>214</sup>, el pasaje de la economía a la política, de la necesidad a la libertad, camino para actuar el marxismo. Como sabemos, Gramsci desprende de aquí, de revalorar el momento de la hegemonía, su teoría de la política, es decir, su teoría de los intelectuales y del partido político; aspectos centralmente desarrollados en el Q12 y en el Q13, respectivamente, y cuyo análisis, aunque fundamental, rebasa los limitados objetivos de la presente investigación<sup>215</sup>.

Para nuestros fines, reconstruir los ejes problemáticos en el historicismo de Gramsci, nos es suficiente subrayar

que con la revaloración de la historia ético-política, Gramsci pretende depurar el materialismo histórico de todo economicismo para alcanzar de esta manera el análisis justo de las fuerzas que operan en la historia de un determinado período, así como determinar sus relaciones<sup>216</sup>.

Ahora bien, el reconocimiento de este hecho parte en Gramsci de una interpretación novedosa (contraria a la realizada en sentido mecanicista por la ortodoxia) de dos tesis de Marx sustentadas en su célebre Prólogo de 1859: 1) los hombres adquieren conciencia de los conflictos de la estructura así como la necesidad de resolverlos en el nivel de las ideologías y 2) una sociedad no desaparece antes de haber agotado todas sus posibilidades de desarrollo y ninguna nueva formación surge sin que existan ya las condiciones materiales de su existencia<sup>217</sup>.

A través de la primera de estas tesis, Gramsci procura enfatizar que las formas concretas de desarrollo devienen simultáneamente con la categoría (filosofía) que las expresa. La filosofía deviene realmente política si se convierte en concepción del mundo, donde se revela la unidad dialéctica entre ser-pensar, libertad-necesidad, estructura-superestructura. Por lo que respecta a la segunda tesis, Gramsci derivó de ahí el planteamiento de que sobre la base de una determinada estructura se construye un campo de posibilidades que las fuerzas relativamente permanentes, y contrapuestas, utilizan, en la medida de su capacidad política, en sentido opuesto<sup>218</sup>.

Al reconstruir en estas páginas la definición gramsciana de dialéctica, así como sus implicaciones gnoseológicas en la comprensión de lo histórico real (síntesis de ser y pensar, de teoría y práctica, de conocer y hacer, donde historia es conocimiento del pasado en función del presente a la vez que creación de nueva historia, "historia en acto", política) se han dirigido algunas flechas hacia lo que constituye el problema del objeto y método de la historia como disciplina (filosofía de la praxis, para Gramsci), problema que constituye, según se ha convenido, uno de los ejes de discusión del historicismo. No obstante, hay un aspecto no examinado aún en el que todos estos problemas se resuelven, se trata de una categoría de análisis mediante la cual el discurso gramsciano se completa y logra una circularidad e interconexión extraordinarias: la categoría de revolución pasiva<sup>219</sup>.

La categoría de revolución pasiva podría calificarse de fundamental dentro de la teoría de la historia gramsciana. Es una categoría que adquiere dimensiones científicas en la elaboración de los Quaderni, hasta convertirse en resumen de la teoría de la historia y de la política gramsciana. Teóricamente, se fundamenta en el Q10 y en el Q11 así como en la multitudada nota nueve del Q16, y es aplicada, metodológicamente hablando, en el Q19 y en el Q22.

La categoría de revolución pasiva responde a la "dialéctica de los distintos" crociana y se equipara con la teoría

de la hegemonía que hace las veces de antítesis de la historia "ético-política", también de Croce. Cabe señalar que esta categoría dice relación con los problemas de la vinculación dialéctica entre estructura y superestructura, por lo que hay que ubicarla en el ámbito de los principios del Prólogo de 1859 anteriormente citados. Su aplicación metodológica pretende explicar, alejada de cualquier residuo de mecanicismo o voluntarismo, la relación dialéctica entre estructura y superestructura, la estructura de fuerzas y el paso de -según vemos en una cita- lo objetivo a lo subjetivo, de la necesidad a la libertad, en situaciones históricamente determinadas:

La categoría de revolución pasiva le permite a Gramsci analizar el movimiento histórico en términos de "conservación-innovación" y de relación de fuerzas donde unas pugnan por nacer y otras no se terminan de agotar. Gramsci convierte en cánones de interpretación histórica los principios del Prefacio y deduce de ellos la dialéctica misma del movimiento histórico: la revolución pasiva: lo que sucede en la estructura que oscila entre lo viejo que no quiere morir y lo nuevo que pugna por surgir; revolución-restauración por una parte y "catarsis" (momento de la toma de conciencia) por la otra. Es por ello una categoría de análisis tanto histórica como política al mismo tiempo. Con la categoría de revolución pasiva, Gramsci caracteriza las transformaciones que suceden en dos épocas distintas: el ascenso y la declinación de la burguesía. Explica la hegemonía y construcción del Estado burgués pero también su crisis y la construcción de

la hegemonía proletaria<sup>220</sup>. El análisis de la Revolución Francesa bajo esta óptica confiere de valor gnoseológico clave a la categoría de revolución pasiva<sup>221</sup>. Dicho análisis le permite a Gramsci encontrar elementos de la historia real que tienen un carácter de repetición y regularidad, de necesidad histórica, y que por ello son elementos tendenciales a través de los cuales se puede interpretar la historia nacional (cabe señalar que para Gramsci el análisis de la historia nacional, en su caso, la historia de Italia, debía reparar en la historia total y universal, en cuanto tendencia del desarrollo social global que adquiere formas concretas nacionalmente o, lo que es lo mismo, traduciendo metafóricamente a Hegel: "el espíritu del mundo se encarna en distintas naciones"<sup>222</sup>) en cuanto historia de la formación del Estado burgués<sup>223</sup>. Entre otros elementos regulares, Gramsci encuentra los siguientes: el "reformismo atemperado" de los grupos dirigentes ante la presión de las masas, reformas disfrazadas para mantener el poder del Estado; constitución de un Estado por encima de las clases por convenir a sus intereses hegemónicos; "transformismo" o incorporación al Estado de intelectuales aislados para mantener la hegemonía ideológica a partir del reformismo; transformismo que permite al Estado de una clase débil excluir a las masas y aliarse a las viejas clases para de esta manera llegar al poder y conservarlo<sup>224</sup>. Existen otros muchos ejemplos que se desprenden de este análisis, pero creo que con estos puede quedar claro cómo el modelo de análisis gramsciano de los fenómenos sociales se componenra en tres nive

les: histórico, filosófico y político. En efecto, la revolución pasiva, que permite asimilar dialécticamente las fuerzas actuales en la constitución del Estado y de lo social, es un criterio de interpretación sumamente rico en posibilidades en cuanto agota todos los aspectos de una investigación de la realidad y unifica análisis histórico con análisis político<sup>225</sup>.

Conviene precisar -ya que se mencionó la naturaleza implícitamente dialéctica del análisis gramsciano- que, a diferencia de Croce quien concibe al movimiento histórico como proceso de repetición del pasado, proceso reformista, conservador, o como desarrollo molecular de la antítesis que conserva el pasado tan sólo reformándolo, Gramsci sostiene que la síntesis es en efecto negación de la negación que supone un movimiento de conservación-innovación, pero esto indica que en el presente, en la innovación, queda la parte más vital del pasado, se conserva aquello que se reveló vivo, expansivo y que por lo tanto merece sobrevivir siempre que haya pasado por la prueba de las reales luchas históricas de los hombres<sup>226</sup>.

En suma, la revolución pasiva, como forma concreta de análisis, permite captar cómo surge el movimiento histórico dada una determinada estructura, cómo se alían las clases económicamente dominantes para conservarse, cómo el Estado burgués reforma sin cambiar nada, "revolución sin revolución". En la culminación máxima de este análisis, cuestión que se comentará después, Gramsci concebía al "americanismo", es decir, las transformacio

nes del capitalismo avanzado que dicen relación con la crisis estructural del capital que se hace evidente con la gran depresión del 29', y con el modelo político-económico que de ahí emerge (modelo posteriormente calificado por la ciencia política como el "Welfare State" o Estado keynesiano) como ejemplo típico de revolución pasiva del capitalismo avanzado<sup>227</sup>.

Para concluir nuestro acercamiento a los problemas teóricos del historicismo en lo que es la concepción gramsciana de la filosofía de la praxis, volvamos ahora a un punto que a la luz de estas últimas ideas renueva su significado o cuando menos lo redondea: el problema de la regularidad y legaliformidad de la historia, principio de distinción entre la filosofía de la praxis y las ciencias naturales positivístamente entendidas.

La cuestión de las leyes tendenciales dice relación con la esencia gnoseológica de la filosofía de la praxis. Gramsci piensa la cuestión de las leyes a partir del principio lógico-formal de la ley tendencial inaugurado por Ricardo y traducido por Marx en su Critica de la economía política. A decir de Gramsci, la posibilidad de definición científica de los agentes fundamentales de la economía capitalista y por tanto de las relaciones sociales de producción que les son inherentes ("el homo oeconomicus" y el "mercado determinado") se debe precisamente al descubrimiento de la ley tendencial y ésta, a su vez, es resultado de que Ricardo supo darse cuenta de las condiciones creadas por el nuevo mercado mundial de la burguesía como clase univer-



sal, cuyo contenido está constituido por "movimientos complejos de los que se puede aislar y estudiar leyes de regularidad necesaria", o sea leyes de tendencia, que son leyes no en un sentido naturalista o del determinismo especulativo, sino en un sentido historicista en cuanto se verifica el mercado determinado, o sea un ambiente orgánicamente vivo y conexo en sus movimientos de desarrollo. Sólo un mercado "determinado" (relaciones de producción históricamente determinadas) puede hacer posible la existencia objetiva de leyes tendenciales, nada más que estas: leyes que en la Critica de la economía política se conciben, a diferencia de la economía "pura", como históricas y no naturales ni eternas<sup>226</sup>. Cambia así sustancialmente el significado de ley o regularidad y "automatismo" de los hechos históricos. Ya no son pensados de manera metafísica ni determinista a partir de una causalidad que opera como ley general. Regularidad y necesidad pierden su carácter especulativo por esta "inversión" que sufren no sólo Hegel sino también Ricardo, y se convierten en base de explicación de la racionalidad -y también de la irracionalidad- en la historia. Así el paso de la necesidad a la libertad no puede ser, señala Gramsci, obra del espíritu, sino de cierta cantidad, materia, estructura o naturaleza que deviene calidad, conciencia, ideología y política. La necesidad como premisa de la libertad no puede ser sino considerada por Gramsci como las condiciones materiales "necesarias y suficientes" para que se materialice la voluntad colectiva. El mercado determinado y el hombre económico ricardiano se conciben ahora no sólo como abstracciones, sino como abg

tracciones históricamente determinadas; devienen formas de sociedad precisas, o conjunto de actividades económicas concretas:

[...] revelación científica es que determinadas fuerzas decisivas y permanentes han aparecido históricamente, fuerzas cuyo operar se presenta con un cierto automatismo, que permite cierta medida de previsión y de certeza para el futuro de las iniciativas individuales que a tales fuerzas permite, después de haberlas intuido o revelado científicamente [...] equivale por tanto a decir determinadas relaciones de fuerza sociales en una determinada estructura del aparato de producción, relación garantizada o sea, hecha permanente, por una determinada superestructura jurídica, política, moral. Después de haber revelado estas fuerzas decisivas y permanentes y su espontáneo automatismo, o sea su relativa independencia [...] el científico convierte en hipótesis absoluta el automatismo mismo, aísia los hechos meramente económicos de las combinaciones más o menos importantes en que se presentan realmente, establece relaciones de causa y efecto, de premisa y consecuencia y así de un esquema abstracto de una determinada sociedad económica<sup>229</sup>

Al hacer estos planteamientos, Gramsci prepara una crítica más a Croce quien, como se señaló en su momento, concibe al marxismo como "economicismo metafísico" que convierte a la estructura en "Dios oculto" omniexplicativo. El mejor ejemplo del error interpretativo de Croce radica, a decir de Gramsci, en una lectura maniquea de El Capital de Marx, en el sentido de concebir aisladamente a la "ley de la tasa decreciente de la ganancia" que, en términos prácticos, conduce a la crisis del sistema, siendo que esta ley, refuta Gramsci, en tanto históricamente determinada, no es absoluta y sólo se explica en función de condiciones

concretas: progreso técnico, generación de plusvalor, trabajo socialmente necesario, etcétera. Más aún, lejos de toda interpretación catastrofista o automatista, Gramsci desprende de la ley de la tasa decreciente de la ganancia la explicación misma de las tendencias y contratendencias históricas del capitalismo moderno, modernidad que ya Lenin había advertido calificándola de Imperialismo y que Gramsci denominará americanismo. En efecto, la crisis misma del capital, como tendencia, propicia estrategias alternativas o contratendencias; todo ello lleva a Gramsci a definir el americanismo como una revolución pasiva de la burguesía. El americanismo implica una nueva racionalidad que al ser introducida en la producción se extiende adecuadamente al conjunto de la sociedad permeando toda la vida del Estado y desembocando en cambios en la hegemonía. La nueva racionalidad o restauración del capital es base material, concluye estos temas Gramsci, de la filosofía crociana y de las filosofías irracionales de la burguesía de la época, es decir, el historicismo idealista<sup>230</sup>.

En el inciso anterior se reconstruyeron las soluciones gramscianas a los principales problemas teóricos del historicismo: concepción de la historia, distinción entre ciencias naturales e historia, problemas de la regularidad de la historia, objeto y método de la historia como disciplina y la relación entre filosofía e historia. La reconstrucción de estas soluciones con base en la reconstrucción análoga de la concepción gramsciana del marxismo así como del panorama filosófico dominante, era necesaria por cuanto el de Gramsci es un pensamiento complejo que sólo cobra sentido a la luz de su propósito original, la refundación de la filosofía de la praxis como historicismo absoluto, y por cuanto hay en el pensador italiano la pretensión explícita de cimentar la refundación filosófica del marxismo a través de un

permanente diálogo y confrontación con los saberes filosóficos de la época.

El historicismo absoluto de Gramsci, sin embargo, no siempre ha sido interpretado de la manera como aquí se ha hecho, es decir, como una posición determinada que concibe a la filosofía de la praxis como un punto de llegada y de no retorno de todo el modo precedente de entender la posición **el mismo** papel de la filosofía; como un historicismo que sintetiza ("traduce") lo más vital de los historicismos precedentes y de los que le son contemporáneos; como un historicismo o filosofía de la historia que se sabe historia y dirige sus esfuerzos a lograr lo de manera plena, historia en acto, política.

Está a discusión si Gramsci logró consecuentemente estos objetivos, si la filosofía de la praxis por él refundada rompe y sintetiza tradiciones, supera obstáculos y abre caminos para ser actuada. Al respecto hay quien ha invalidado al historicismo gramsciano por considerar que nunca superó la concepción neohegeliana de Croce y de Gentile, cuestión que se revela en una imprecisa distinción gnoseológica entre ciencia e ideología, entre conocimiento objetivo y falsa conciencia que lleva a transformar todo conocimiento humano en expresión subjetiva de clase negando toda objetivación histórico-social, e incluso natural. De igual manera, se ha criticado al historicismo absoluto un "exceso de voluntarismo" negador de la científicidad propia del marxismo. Independientemente de las opiniones que el asunto ha

suscitado (cuestión que se analiza en un apéndice a la presente investigación y que lleva por título "El historicismo marxista en la discusión postgramsciana") creo que, de haberse seguido la lógica de la exposición, es difícil objetar que las soluciones historicistas gramscianas significaron un riquísimo aporte a la discusión prevaleciente.

La filosofía, como sabemos, es un terreno de posiciones y de opciones nunca definitivas, la filosofía de la historia no es la excepción. Tomar posiciones entre las opciones historicistas es pues aleccionador. A mi parecer Gramsci rescata -para decirlo con sus propias palabras- un nuevo sentido común de la historia perdido por el debate historicista en múltiples direcciones. Mientras que el positivismo diseccionó y mató el sentido común de la historia, el historicismo idealista, que es la negación del positivismo, relativizó todo lo histórico. Gramsci supo dialogar desde el marxismo con estas y otras posiciones, supo "traducirlas" y sintetizarlas para refundar la filosofía de la praxis, este renovado sentido común de la historia. La virtud de Gramsci, en este mismo sentido, consistió en ubicarse en el horizonte intelectual de su tiempo. Supo defender sus posiciones rescatando lo más vivo y original de otras. La lección de Gramsci, imitada por las mejores tradiciones del marxismo que le continuaron, fue precisamente ésta. Las ideas -parafraseando a su maestro Labriola- no bajan del cielo, se construyen permanentemente desde abajo, lugar de las contradicciones y base material de toda confrontación filosófica. La filosofía es histo

ria y también terreno estratégico de confrontación.

Elementos de síntesis. Gramsci propone tener presente la totalidad histórica pero sin dejar de mirarnos a nosotros mismos: ¿quienes somos?, ¿que somos?, ¿de donde venimos? El historicismo de Gramsci subraya el papel de los sujetos porque simple y sencillamente son importantes. El historicismo absoluto sirve para unir teoría y práctica, filosofía e historia, filosofía y política y conjugarlos en sujetos concretos, pues sólo así hay filosofía de la praxis, sólo así hay marxismo. El historicismo de Gramsci sirve para luchar en lo académico y en lo político contra el positivismo, contra el economicismo, contra el materialismo mecánico y contra el historicismo relativista. Traduciendo a Croce y a Hegel, el historicismo de Gramsci nos revela ese nuevo sentido de la historia: la necesidad de mirarnos en la historia como sujetos activos. La vinculación de filosofía e historia es la posibilidad de vincular el marxismo con las masas, con el cambio. Será tarea del próximo capítulo afinar estas conclusiones iniciales y fundamentar las posiciones aquí asumidas.

capítulo VII

GRAMSCI Y LOS HISTORICISMOS



Se ha abierto un problema a discusión: el de si Gramsci logró consecuentemente sus objetivos: si el historicismo absoluto, la filosofía de la praxis por él refundada, efectivamente rompe con tradiciones de pensamiento e indica una nueva forma de entender a la propia filosofía; si el historicismo absoluto sintetiza, mediante la confrontación y el diálogo, buena parte de la cultura filosófica de la época, más concretamente, si la filosofía de la praxis "traduce" a su lenguaje lo más significativo de los historicismos habidos y; si el marxismo, en relación con lo anterior, supera obstáculos e inercias y abre caminos para su actuación. Si bien puede extraerse de la exposición realizada una posición sobre estos temas, conviene examinar de nueva cuenta algunas observaciones desarrolladas y evidenciar mejor sus conexiones recíprocas.

Sugiero partir del esquema de la siguiente página en el que de manera resumida y seguramente incompleta, se apuntan algunas de las características que definen a los diversos paradigmas historicistas. En el mismo se ha incluido al positivismo como elemento de contrastación pues sus soluciones ahistoricistas propiciaron el "esencialismo" del historicismo idealista. Cabe hacer una defensa del esquema: en tanto síntesis apretada de lo que hasta aquí se ha expuesto, su comprensión cabal sólo puede lograrse a la luz de los desarrollos anteriores.

Seguir la evolución misma de la teoría, la multiplicidad de sentidos que lo histórico adquiere en -dependiendo del caso- el discurso filosófico o en la investigación aplicada, puede ser una clave de interpretación (más no la única pues muchas otras cuestiones abordadas por Gramsci admiten un análisis como éste) que nos permita detectar rupturas y constantes, negaciones y síntesis. Habría que confrontar soluciones: de Gramsci a Croce, de Croce a Dilthey y de éste a Kant; de Hegel a Marx y de éstos a Croce y a Gramsci; etcétera. Aunque aquí se prescindiera de ello, pues ya se ha expuesto, retengamos en la mente la genealogía y la evolución de las ideas, el texto y el contexto, pues olvidarlo volvería un sinsentido nuestro análisis. Dejemos que los ejes problemáticos del historicismo que nos han guiado hasta aquí sean también los ejes de nuestra reflexión en puerta.

Método	OBJETO	MATERIALES	MÉTODOS	FINES	PROCESO	RESULTADOS
<p>Ingeniería (tecnología)</p> <p>Realidad histórica</p> <p>Forma de conciencia</p> <p>Epistemología</p>	<p>El objeto de la ingeniería es el artefacto que se crea para satisfacer una necesidad humana. El objeto de la historia es el pasado humano.</p>	<p>Los materiales de la ingeniería son los recursos técnicos y humanos necesarios para la construcción del artefacto. Los materiales de la historia son los documentos, monumentos y testimonios del pasado humano.</p>	<p>Los métodos de la ingeniería son los procedimientos técnicos para la construcción del artefacto. Los métodos de la historia son los procedimientos científicos para el estudio del pasado humano.</p>	<p>El fin de la ingeniería es la creación de artefactos que mejoren la vida humana. El fin de la historia es el conocimiento del pasado humano para comprender el presente y proyectar el futuro.</p>	<p>El proceso de la ingeniería es el diseño, construcción y uso del artefacto. El proceso de la historia es el estudio, interpretación y comunicación del pasado humano.</p>	<p>Los resultados de la ingeniería son los artefactos que mejoran la vida humana. Los resultados de la historia son el conocimiento del pasado humano que ayuda a comprender el presente y proyectar el futuro.</p>
<p>Historia matemática (Historia Numérica, aritmética)</p> <p>Distinción entre ciencias naturales e historia</p> <p>Distinción epistemológica (conocimiento científico en Co. Na.)</p>	<p>La historia matemática estudia el desarrollo de los conceptos matemáticos a lo largo de la historia. La distinción entre ciencias naturales e historia radica en que las ciencias naturales estudian el mundo físico, mientras que la historia estudia el mundo humano.</p>	<p>Los materiales de la historia matemática son los textos matemáticos de diferentes épocas. Los materiales de la historia son los documentos, monumentos y testimonios del pasado humano.</p>	<p>Los métodos de la historia matemática son los procedimientos matemáticos para el estudio de los números. Los métodos de la historia son los procedimientos científicos para el estudio del pasado humano.</p>	<p>El fin de la historia matemática es el conocimiento de los números y su desarrollo a lo largo de la historia. El fin de la historia es el conocimiento del pasado humano para comprender el presente y proyectar el futuro.</p>	<p>El proceso de la historia matemática es el estudio de los textos matemáticos y su interpretación. El proceso de la historia es el estudio, interpretación y comunicación del pasado humano.</p>	<p>Los resultados de la historia matemática son los conocimientos matemáticos que se han desarrollado a lo largo de la historia. Los resultados de la historia son el conocimiento del pasado humano que ayuda a comprender el presente y proyectar el futuro.</p>
<p>Regularidad y aleatoriedad en la historia</p> <p>Regularidad en la historia</p> <p>¿Hay el conocimiento histórico en conocimientos de leyes?</p>	<p>La aleatoriedad en la historia se refiere a los eventos que ocurren sin una causa aparente. La regularidad en la historia se refiere a los patrones que se repiten a lo largo del tiempo. El conocimiento histórico puede verse como un conocimiento de leyes que rigen el comportamiento humano.</p>	<p>Los materiales de la historia son los documentos, monumentos y testimonios del pasado humano.</p>	<p>Los métodos de la historia son los procedimientos científicos para el estudio del pasado humano.</p>	<p>El fin de la historia es el conocimiento del pasado humano para comprender el presente y proyectar el futuro.</p>	<p>El proceso de la historia es el estudio, interpretación y comunicación del pasado humano.</p>	<p>Los resultados de la historia son el conocimiento del pasado humano que ayuda a comprender el presente y proyectar el futuro.</p>
<p>Objeto</p> <p>Historia</p> <p>Descripción</p> <p>Método</p>	<p>El objeto de la historia es el pasado humano. La descripción de la historia es la narración de los eventos que ocurrieron en el pasado. El método de la historia es el estudio científico del pasado humano.</p>	<p>Los materiales de la historia son los documentos, monumentos y testimonios del pasado humano.</p>	<p>Los métodos de la historia son los procedimientos científicos para el estudio del pasado humano.</p>	<p>El fin de la historia es el conocimiento del pasado humano para comprender el presente y proyectar el futuro.</p>	<p>El proceso de la historia es el estudio, interpretación y comunicación del pasado humano.</p>	<p>Los resultados de la historia son el conocimiento del pasado humano que ayuda a comprender el presente y proyectar el futuro.</p>
<p>Historia matemática</p>	<p>El objeto de la historia matemática es el desarrollo de los conceptos matemáticos a lo largo de la historia.</p>	<p>Los materiales de la historia matemática son los textos matemáticos de diferentes épocas.</p>	<p>Los métodos de la historia matemática son los procedimientos matemáticos para el estudio de los números.</p>	<p>El fin de la historia matemática es el conocimiento de los números y su desarrollo a lo largo de la historia.</p>	<p>El proceso de la historia matemática es el estudio de los textos matemáticos y su interpretación.</p>	<p>Los resultados de la historia matemática son los conocimientos matemáticos que se han desarrollado a lo largo de la historia.</p>

o de la conciencia capitalista.

o de la conciencia socialista.

o de la conciencia proletaria.

o de la conciencia humana.

o de la conciencia social.

o de la conciencia individual.

o de la conciencia colectiva.

o de la conciencia universal.

o de la conciencia eterna.

o de la conciencia infinita.



La realidad histórica (lo que es y cómo se conoce). De Hegel a Marx y de Croce a Gramsci el camino es, con las distancias guardadas, semejante: de la abstracta determinación a la determinación ontológica de la historia, de la "naturaleza humana" a las clases sociales, del Espíritu absoluto a las relaciones sociales de producción, del devenir de la Idea al devenir de los hombres, de la historia trascendente a la historia immanente. Gramsci traduce a Croce en el mismo sentido en que Marx lo hizo con Hegel. La tarea -señala nuestro autor- debe ser permanente del marxismo. El concepto de historia de Gramsci no sólo se nutre del historicismo y del humanismo de Marx, sino que lo enriquece, pues la filosofía de la historia había complejizado en unas cuantas décadas su horizonte problemático, horizonte que Gramsci revaloriza.

y, de alguna manera, incorpora a su discurso. La tarea inmensa que Kant realizó en la Critica de la razón pura al definir los límites, en cuanto a sus fines y objetivos, de la filosofía, se trasladaba ahora a la filosofía de la historia. La operación del historicismo, independientemente de su signo, no podía ser sino "kantiana" y por ello inmensa. Más aún, el historicismo debió navegar, por así decirlo, contra la corriente, contra el "naturalismo social" cuyas implicaciones mecanicistas y deterministas influyeron negativamente en el propio marxismo de principios de siglo.

Este es el horizonte filosófico, complejo y diverso, que Gramsci tiene ante sí. El marxismo, como una parte de la cultura moderna, como Weltauschaung que se liga a la realidad y aspira a ser historia concreta y universal, debía encararlo. Contra el historicismo idealista y especulativo y contra el mecanicismo determinista y las implicaciones ideológicas de ambos, Gramsci confiere de una segura y ontológica realidad a la historia, la que se verifica en cuanto pasada, la que se actúa en cuanto actual, la que se preve en cuanto futura. La refundación gramsciana es en los objetivos eminentemente kantiana: explora nuevamente y redefine, en el interior del marxismo, los fines de la filosofía y sus límites reales (las relaciones sociales de producción). La filosofía de la praxis es un historicismo "absoluto" porque, aunque Gramsci no lo expresara de esta manera, tiene en mente a todas las filosofías, a todas las formas precedentes de filosofar (en particular a la historia) y las sintetiza superándolas o

"invirtiéndolas", las "traduce" incorporando en su seno lo más vivo de las mismas. La operación no es ecléctica, sino dialéctica: recuperación, negación y síntesis: al igual que no sólo es filosófica, sino profundamente política: desnudar los revisionismos para asegurar la actuación práctica del marxismo, su devenir historia concreta.

La síntesis gramsciana se revela nítida en los conceptos de hombre y de historia. El hombre no existe en abstracto al margen de la historia. De consentir con una "naturaleza humana" (obsesión de las filosofías idealistas) ésta es el conjunto de relaciones sociales históricamente determinadas, hecho histórico verificable científicamente, no sólo "intuitivamente". El hombre es síntesis de estas relaciones, resumen del pasado todo. El hombre se relaciona con otros hombres y con la naturaleza, y estas relaciones no pueden concebirse pasivas, dadas para siempre e independientes de la voluntad de los actores. El hombre transforma la naturaleza porque la necesidad lo obliga pero también porque es consciente de esta necesidad, su contacto con la naturaleza no sólo es técnica, sino activa, volitiva y dialéctica: el hombre deviene, cambia continuamente con la modificación de las relaciones sociales; la realidad es aplicación efectiva de la voluntad humana, la realidad es humanamente objetiva, vale decir, subjetiva. En tanto que el hombre se realiza en relaciones, y dado que para transformarse a sí mismo debe transformar el mundo externo de relaciones generales, el hombre es eminentemente político. La filosofía deviene política y la

única filosofía es la historia en acción, es decir, la vida misma. La historia toda es política, es "ético-política" pues es el proceso que transforma lo objetivo en subjetivo, la necesidad en libertad. La historia no es un "organismo natural" que se rige por leyes invariables, es, por el contrario, un proceso dialéctico que refleja el desarrollo de las relaciones sociales de producción, es un devenir de fuerzas en pugna que actúan en el mundo, en el pasado, en el presente y en el futuro. Ni "naturalismo social", ni "espiritualismo absoluto", la historia es movimiento y acción, ideas y voluntades, teoría y práctica, ser y conciencia.

Epistemológicamente hablando, la filosofía de la praxis no puede aceptar -como en el caso del determinismo al que Gramsci cuestiona- una realidad histórica en sí misma, una realidad fuera e independiente del hombre. En efecto, mientras que en el determinismo la historia humana se reduce a un simple episodio de la historia natural, y tiene como condición la supuesta posibilidad de conocer esa historia como un hecho objetivo, independiente de la voluntad de los hombres y de los hombres mismos, la filosofía de la praxis concibe al conocimiento como una relación entre lo conocido y lo cognoscente, relación que al gestarse se transforma con respecto a su situación previa, el conocimiento es siempre una relación activa (praxis) que ocurre desde el hombre. En consecuencia, el conocimiento es siempre subjetivo. La objetividad de lo conocido no es más que su aceptación compartida: intersubjetividad. Objeto-sujeto, teoría-praxis, conocimiento-acción; he ahí las determinaciones dialécticas del conocimiento. Lo real



objetivo es correlato de la construcción de la vida económica y de la necesidad de encontrar un orden del mundo, necesidad ligada a intereses prácticos.

Con esta interpretación, la refundación filosófica del marxismo operada por Gramsci abre caminos para su actuación: la historia no debe contemplarse como inexorable, como mecánicamente determinada, como el desarrollo de estructuras económicas determinantes que suponen sujetos pasivos. La historia, por el contrario, se conoce dialécticamente, lo que nosotros conocemos sólo se trata de nosotros mismos, nuestras necesidades, nuestros intereses. La filosofía es historia, es política en acto, producto de la realidad e intervención activa en ella.

La relación hombre-naturaleza y la distinción entre historia y ciencias naturales. Problema fundamental del historicismo, Gramsci lo resuelve con una propuesta original aunque ya implícita en Marx. Entre el hombre y la naturaleza no hay una distinción ontológica o, más bien, no hay motivo para argumentarla: ni dualismo, ni "naturalismo social", ni "espiritualismo absoluto", simplemente unidad dialéctica. El hombre entra en relación con la naturaleza por ser él mismo naturaleza y porque actúa en ella. Tanto la naturaleza como la realidad humana constituyen en sí mismas procesos en movimiento y transformación permanente. Ambas se interrelacionan dialécticamente. Gramsci asume esta posición singular con respecto a las posiciones prevaletientes, porque reconocer un dualismo ontológico entre hombre y naturaleza im-

plicaba escindir ambas realidades en el terreno de su conocimiento, implicaba asumir una distinción gnoseológica entre las respectivas disciplinas encargadas de su estudio y permanecer en una concepción de las ciencias propia del esencialismo del historicismo idealista que de entrada rechazaba: ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza. Más aún, cabe recordar que Gramsci ponía en duda la afirmación lukacsiana, afirmación por lo demás fundamentada en el propio Marx, de que sólo se puede hablar de dialéctica para la historia de los hombres y no para la naturaleza, pues presuponer tal dualismo implica afirmar - crítica Gramsci - una concepción de la naturaleza propia del historicismo idealista que sólo consigue unificar y relacionar al hombre con la naturaleza en forma verbal. Lejos de ello, propone Gramsci, la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (también a través de la historia de la ciencia), sólo de esta manera puede evitarse el separar la dialéctica de la naturaleza.

Por otra parte, reconocer un "naturalismo social" que se fundamenta en la equiparación mecánica de hombre y naturaleza, implicaba definirse en relación con una cierta representación y concepción de las ciencias dominada por la idea de que toda ciencia tiene como canon las ciencias naturales. Del mismo modo, reconocer un "espiritualismo absoluto" a la manera de Croce que si bien observa la relación hombre-naturaleza en función del carácter central del hombre entendido como "espíritu abstracto", también determinaba una escisión entre filosofía y ciencia redu

ciendo los conceptos científicos a "seudocconceptos" y excluyendo la historia de la ciencia del proceso mismo de la historia en cuanto desarrollo del espíritu, excluyendo de la historia a la ciencia dado que no la concibe como instrumento para otorgar al hombre el real dominio sobre la naturaleza, para realizar su integración indispensable para la consolidación de una mejor sociedad.

Para la filosofía de la praxis, a diferencia del historicismo idealista, el problema no es si el hombre se conoce históricamente y la naturaleza científicamente, o si el conocimiento histórico puede llegar a ser científico al igual que el conocimiento de las ciencias naturales, o si entre ambas formas de conocimiento no hay punto de contacto, el problema es -señala Gramsci- redefinir, al interior del marxismo, el propio concepto de ciencia y establecer filosófica y prácticamente sus límites. Partir de la unidad dialéctica entre hombre y naturaleza, reconocer que el hombre se relaciona activamente con la naturaleza y sólo de esta manera la conoce y la transforma, implica concebir a la ciencia como una actividad concreta del hombre (en algún sentido, de ninguna manera absoluto, la propia naturaleza es una "creación" de las ciencias), como un proceso histórico que procura apropiarse de la dialéctica real e introducirnos en su seno para transformar la realidad. Cabe recordar que para Gramsci las ciencias en general son producidas en y por la historia en función de los intereses de la sociedad y de las clases sociales, son elementos, superestructuras si se quiere, de la materia social

en devenir. El valor de la ciencia debe encuadrarse en el proceso de organización de la cultura en estrecha dependencia con la situación histórica real, tal como es determinada por las fuerzas actuantes.

En suma, es posible concluir, con Gramsci la ciencia es devuelta a la actividad del hombre, es reconocido su valor "humano", la centralidad del hombre con respecto de la naturaleza ya no desde un punto de vista puramente espiritual como en el historicismo idealista, sino desde un punto de vista activo y concreto. La ciencia es un factor de liberación del hombre a partir del conocimiento real del mundo.

Fundamentar el marxismo a partir de este concepto de ciencia permitía, ahora sí, extrapolar la filosofía de la praxis (ciencia de la historia y de la política y no exclusivamente, como para el economicismo, canon de interpretación) y las ciencias positivistas entendidas: a) la filosofía de la praxis no es una ciencia positiva de la historia, b) la cientificidad propia del marxismo no corresponde con la cientificidad argumentada para las ciencias de la naturaleza.

Con respecto a la afirmación (a), Gramsci argumenta, entre otras varias cosas, que la filosofía de la praxis no es búsqueda de leyes y regularidades por contemplar, causas primeras por sistematizar, no es tampoco pura descripción y clasificación de hechos, no puede "prever" la evolución de los procesos sociales, no puede prever más que la lucha, no sus momentos

concretos en el proceso de relaciones sociales a la manera en que las ciencias naturales abstraen cualquier proceso. La objetividad propia de la filosofía de la praxis se encuentra unida a la acción.

Por lo que respecta a la afirmación (b), Gramsci argumenta que el marxismo en cuanto ciencia tiene la única función de indicar todo lo que es posible antes o independientemente de cada hecho o conjunto de hechos, independientemente de toda verificación. Mientras la tarea de la ciencia es la de establecer leyes sobre la base de un conjunto de hechos ya existentes, el marxismo, en cuanto teoría de las contradicciones, tiene como tarea establecer sólo las posibilidades. La ciencia, según el modelo naturalista, es ciencia de los hechos. La filosofía, la crítica, hace transparente los hechos y hace entrever detrás, más allá de los mismos, la posibilidad de un nuevo conjunto de hechos. La cientificidad del marxismo consiste entonces en individualizar como posible aquello de lo que la ciencia de los hechos no sospecha siquiera su existencia.

Desde un punto de vista, con estos y otros planteamientos, Gramsci opera la refundación filosófica del marxismo rescatando su original contribución desapercibida por el economicismo cientificista. Gramsci logra redescubrir todo el espacio que debe dejarse a la "praxis" en cuanto actuación de la posibilidad objetiva de modificar no cada uno de los hechos del mundo, sino el mismo límite del mundo (que son los límites de la propia filosofía).

logra restablecer los límites de la "previsión" teórica, logra redescubrir el rol de la subjetividad. Con todo ello, Gramsci colma, en el plano del análisis, ese vacío dejado por una interpretación economicista del materialismo histórico, que partía de una interpretación científicista de la previsión de Marx.

Sin embargo, desde otro punto de vista, quizá menos relacionado con la confrontación entre los marxismos, Gramsci deja abiertos algunos problemas para la filosofía, más concretamente, para la epistemología, problemas que para algunos constituyen dificultades del historicismo absoluto. Examinemos algunos de ellos.

Si partimos de la definición tradicional de conocimiento científico, es decir aquél conocimiento cuya tarea esencial consiste en reflejar la realidad y sus alternativas del modo más objetivo posible, o sea, evitando cualquier proyección de "brotes extraños" (Engels) del sujeto que conoce en la realidad que quiere conocer; y si admitiésemos que del hecho de que la ciencia (inclusive la social) debe ser desantropomorfizadora, o sea, debe esforzarse por captar el objeto sin proyectar en él elementos propios del sujeto que conoce, no significa, de ningún modo, que el propio sujeto no forme parte -ontológicamente- de la estructura objetiva del ser social que la ciencia trata de reproducir; si consentimos, en suma, con ello, es claro que el materialismo mecanicista deja de lado el segundo aspecto de la cuestión: generalizando para el sujeto ontológico (el que actúa)

algo válido únicamente para el sujeto gnoseológico (el que conoce), termina por eliminar el papel activo del sujeto en general en la construcción de la vida social, afirmando que el hombre se limita a reflejar y registrar una realidad que se procesa independientemente de su voluntad. Siguiendo con esta lógica, Gramsci caería en una unilateralidad opuesta dado que sostiene una vinculación indisoluble entre conocimiento y praxis, condicionamiento histórico necesario de todo conocimiento, dado que termina por identificar conocimiento en general con ideología, negando la posibilidad de una representación objetiva (científica) de lo real: si el hombre forma parte del proceso objetivo de la realidad social, todo conocimiento acerca de esa realidad -podría interpretarse a Gramsci- será necesariamente ideológico, o sea, reflejará no tanto algo que existe fuera de la conciencia y de la voluntad del sujeto que conoce, sino las aspiraciones y los proyectos del sujeto que actúa.

Desde una perspectiva, como podría ser la de Lukács, no hay ninguna incompatibilidad entre la posibilidad de la ciencia (del conocimiento objetivo) y la realidad omnipresente de la praxis (del actuar teleológico). Al contrario: la necesidad del conocimiento científico, de un conocimiento que revele los nexos causales (objetivos) sobre los cuales va a operar la teología (la iniciativa del sujeto), resulta de, y es seguida por, la propia naturaleza de la praxis. En los hechos esto significa que la ciencia (el conocimiento objetivo) sirve, en todo caso, de base para la construcción de una ideología, de una concepción



del mundo, de una praxis política. Desde esta óptica, suponer como Gramsci que todo conocimiento objetivo es humanamente objetivo, históricamente subjetivo, y suponer que la filosofía de la praxis es una ideología que media su acercamiento con la realidad, es negar al marxismo la capacidad de producir conocimientos científicos y objetivos. En últimas, por ejemplo, del hecho de que los resultados teóricos obtenidos por Marx se conviertan posteriormente en ideología, en concepción del mundo, en práctica política, no anula el carácter objetivo y científico de tales resultados.

La discusión sobre esta problemática rebasa no sólo las pretensiones de la presente investigación, sino también las capacidades de su autor. No obstante, considero que la crítica implícita al historicismo absoluto puede ser válida en el terreno del discurso filosófico sobre la ciencia o de la filosofía de la ciencia. Ciértamente, hay argumentos en Gramsci que admiten una interpretación como la referida, todavía más si dichos argumentos son descontextualizados. Sin embargo, en otro terreno, en el del análisis concreto de la realidad que Gramsci desarrolla sobre bases científicas, la crítica se relativiza. Admitamos que Gramsci lleva hasta sus últimas consecuencias la crítica al cientificismo, lo cual lo lleva, a su vez, a redefinir cuestiones tan importantes como la científicidad propia del marxismo, las determinaciones dialécticas del conocimiento: sujeto-objeto, ser-pensar, teoría-praxis, etcétera. La refundación filosófica

del marxismo sobre estas bases era necesaria por cuanto éste ha bia sido revisado y vulgarizado. Políticamente, vale decir, con vistas a la realización práctica del marxismo, la solución grams ciana era la acertada. No es casual que muchos de los aportes de Gramsci al marxismo se den precisamente en el plano de la política, es decir de la praxis posible del marxismo: teoría del Estado, del partido político, del intelectual orgánico, de la lucha de hegemonías, de la revolución, etcétera. Ahora bien, este resultado lógico del quehacer teórico de Gramsci no podía sino realizarse sobre sólidas bases científicas. No es que el terreno del análisis concreto sobre bases científicas, si se quiere objetivas, contradiga lo que en el terreno filosófico Gramsci defiende y cuestiona, sino que lo complementa. Expliquemos.

La filosofía de la praxis es una concepción del mundo, una ideología, pero también es ciencia de la historia y ciencia de la política. El problema de la objetividad-subjetividad, cienc tificidad o no científicidad del marxismo, Gramsci lo replantea con vistas a derivar del conocimiento un principio de acción. Si Gramsci sostiene que lo objetivo es históricamente subjetivo no es para desconocer la objetividad del conocimiento, sino para reconocer la objetividad de la praxis, de lo subjetivo. Dicho de otra manera, la filosofía de la praxis no niega la posibilidad de una representación objetiva (científica) de lo real, sino que afirma -cuestión que ya se ha señalado- la posibilidad objetiva de la praxis. Gramsci dirige sus esfuerzos a lo segundo sin neces

sidad de sacrificar lo primero. En últimas, si este no fuera el caso, con justa razón podría cuestionarse la cientificidad y objetividad de las conclusiones que Gramsci obtiene en el terreno del análisis concreto de la realidad, conclusiones que para ya varias generaciones de investigadores siguen considerándose acertadas aún de reveladoras. Opinión que comparto plenamente. ¿No será entonces -cuestión que precisa una mayor discusión y que aquí me limito a sugerir- que la fórmula gramsciana del conocimiento tiene para el marxismo mayores alcances que la concepción tradicional del mismo, pues procura anticipar la practicabilidad del conocimiento y no sólo la objetividad del mismo, objetividad que por sí sola sería contingente para la praxis?

Problemas de la regularidad de la historia (singularidad, universalidad y legalidad de lo histórico). Si en el tratamiento de alguno de los problemas del historicismo se revela fértil en posibilidades la síntesis que para Gramsci estaría indicando el historicismo absoluto, es precisamente en éste. El historicismo absoluto se mueve entre dos posiciones antagónicas (a) y (b) y un fundamento marxista (c): a) el positivismo que sostiene que la historia se desarrolla de acuerdo a una legalidad y regularidad invariable en el sentido de la física o la biología, por lo que la tarea de la historia sería el descubrir dicha legalidad y universalidad de lo histórico a partir de un método generalizador, a la manera de las ciencias naturales; b) el historicismo idealista que parte de la base de que todos los aconteci-

mientos históricos son individuales e irrecursibles por lo que propone un método histórico individualizante e irracional, es decir, opuesto a toda legalidad trascendente o immanente, opuesto a los métodos generalizadores que observan regularidades y causalidades; c) el materialismo dialéctico que recupera, invirtiendo, a la dialéctica hegeliana y que considera a la historia como un proceso dialéctico, un proceso de tesis y antítesis, de eternas contradicciones.

Gramsci, como ya se ha señalado, no puede aceptar, por sus implicaciones mecanicistas y deterministas, el "materialismo social". Cabe recordar que la concepción gramsciana de la historia ético-política constituye una reacción al economicismo y al mecanicismo fatalista del marxismo ortodoxo: la historia no se reduce a la "necesidad". En todo caso, la historia supone factores fundamentales (estructuras) y factores derivados (superestructuras), de elementos dominantes (hegemonías) y subyacentes (subalternos), sujetos a constante evolución, susceptibles de transformarse por la voluntad consciente del sujeto colectivo. El concepto de "ley" en la historia utilizado por Marx, subraya Gramsci, está desprovisto de cualquier contenido determinista, no se trata de descubrir una ley metafísica de "determinismo" y tampoco de establecer una ley "general" de causalidad, se trata de comprender cómo en el desenvolvimiento histórico se constituyen fuerzas relativamente permanentes que obran con cierta regularidad y automatismo, tal es el caso de la ley de correspondencia entre las fuerzas productivas y las relaciones

de producción. En el fondo lo que Gramsci rechaza es toda interpretación que sostenga que en la historia operen de manera sistemática fuerzas capaces de afirmarse, como decía Marx, "a espaldas" de la voluntad humana, pues la filosofía de la praxis -que es ante todo exámen e invención de las formas de intervención en la historia- sostiene que la estructura puede dejar de ser fuerza exterior que aplasta al hombre, que lo asimila y lo hace pasivo, para convertirse en medio de libertad, en instrumento capaz de crear nuevas fuerzas ético-políticas, en origen de varias iniciativas. De ahí que Gramsci, siguiendo a su maestro La briola, defendiera una concepción antifinalista (no teológica) del desarrollo histórico: el desarrollo sí va al socialismo pero ¿cómo? y ¿por qué?; de la lucha política depende la difusión del marxismo.

Ahora bien, con respecto al historicismo idealista, tampoco pueden aceptarse sus soluciones relativistas. Gramsci de ningún modo intenta decir que la historia se repita, pero sí que los hechos históricos "elementales" son conceptualizables, representan la reproducción de situaciones reconocibles más allá de su ropaje contingente. La filosofía de la praxis debe establecer lo que haya de reconocible y constante detrás de la variadad de las apariencias, no por amor de las constantes, sino como premisa necesaria de todo intento de cambiar lo existente. Ciertamente -agrega Gramsci- que la filosofía de la praxis se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actividad actual de creación de nueva historia, pero se puede hacer

la teoría de la historia y de la política, ya que si los hechos son siempre identificados y mutables en el flujo del movimiento histórico, los conceptos pueden ser teorizados; de otro modo no se podría saber qué es el movimiento o la dialéctica. En este sentido, el marxismo como teoría ha sabido descubrir de una manera específica la historicidad del sistema económico capitalista (su caducidad a diferencia de los economistas burgueses que pretendían ver su permanencia). Gramsci presupone que el sistema económico capitalista está constituido internamente por leyes de regularidad necesaria, esto es por leyes tendenciales, leyes de carácter historicista en cuanto que corresponden a un ambiente orgánicamente vivo y articulado en los movimientos de su desarrollo. En todo caso, las leyes económicas hay que estudiarlas desde un punto de vista historicista, no sólo económico, no sólo en su expresión cuantitativa, sino también cualitativa, pues en ello reside el establecer la relación dialéctica entre cantidad y calidad, necesidad y libertad: "subversión de la praxis".

Desde el marxismo, Gramsci junta dos posiciones que parecían irreconciliables. La síntesis gramsciana enriquece al marxismo y asienta un presupuesto que a juicio de varios historiadores marxistas y no marxistas debe guiar todo acercamiento a la historia: del hecho de que el nivel humano no pueda ser reducido al nivel natural no puede concluirse que en el primero no exista ningún tipo de legalidad. En realidad, en la historia aparecen leyes tanto como en el mundo físico, si bien se trata

de una regularidad de los fenómenos en un nivel distinto y específico. El carácter irrepetible de los hechos concretos no niega la existencia de leyes históricas y tendenciales en el curso humano. Los hechos históricos irrepetibles y únicos se dan dentro de ciertos marcos, condiciones, determinaciones repetibles que se producen y reproducen y que pueden ser teorizados. La historia no puede ser una búsqueda irracional.



Objeto y método de la historia como disciplina (explicación científica de la historia). La filosofía de la praxis es ciencia de la historia y ciencia de la política. Ya en sus escritos filosóficos Gramsci apunta algunas características de lo que el estudio concreto de la historia implicaba: análisis y representación crítica de procesos históricos concretos con sus múltiples y recíprocas implicaciones, resultado de una lucha entre fuerzas sociales contrapuestas; análisis de formaciones sociales históricamente determinadas (bloques históricos) con sus particularidades culturales y sin desapercibir las tendencias globales de naturaleza más permanente y epocal (del capitalismo, por ejemplo) en el que dichas formaciones sociales están insertas; etcétera. Es también en este ámbito de la reflexión gramsciana donde se

fundamenta la condición de ser científico del análisis histórico, condición garantizada por la dialéctica en cuanto instrumento con el que se realiza el conocimiento de la unidad, de la especificidad, del carácter concreto del fenómeno social, colocando en relación orgánica de recíproca implicación sus singulares partes constitutivas, de otra manera destinadas a permanecer separadas.

Empero, no es sino hasta los escritos en los que Gramsci expone los resultados de sus investigaciones históricas, donde lo defendido en el plano de la teoría se complementa: la dialéctica de lo real traducida a categoría crítica, revolución pasiva, y ésta, vuelta a la realidad, esclareciéndola. No voy a repetir aquí la manera en la que Gramsci aprehende la realidad sobre la base de estos indicadores. Debemos ocuparnos, por el contrario, de las implicaciones de este proceder en el sentido que nos hemos prefijado.

En el tratamiento del problema de la explicación científica de la historia, se hace transparente la lógica del historicismo absoluto que aquí se ha tratado de argumentar: confrontación con los historicismos existentes que "traducidos" al lenguaje de la filosofía de la praxis la enriquecen y complementan, confiriéndole de una renovada sustentación, base misma de la crítica al economicismo y mecanicismo, base misma de lo que aquí se ha denominado superación de los obstáculos y creación de alternativas para la realización práctica del marxismo.

Los aspectos que estarían indicando esta lógica son:

a) la revaloración de la noción de dialéctica en su sentido más hegeliano, b) la revaloración del elemento "ético-político" en la historia, c) la "canonización" de los principios sustentados por Marx en su célebre Prólogo de 1859 y d) la invención de la categoría de revolución pasiva como síntesis de la dialéctica real y principio de explicación histórica.

a) En su concepción de la dialéctica, Gramsci ve un instrumento más, quizá el más completo, para cuestionar no sólo al materialismo filosófico, sino también al economicismo, y es que en efecto, si la dialéctica viene a ser considerada, en su sentido más hegeliano, como la lógica de las vinculaciones y las mediaciones (donde la "lógica de los distintos" planteada por Croce vendría a ser un sinsentido), no es posible admitir, como lo hace el economicismo, una derivación lineal de los procesos histórico-políticos a partir de una determinada base económica, antes bien, en la reciprocidad de estructura y superestructura (bloque histórico) está el proceso dialéctico real, la dialéctica es el instrumento esencial para afirmar la unidad específica del fenómeno social.

a) Planteada originalmente por Croce, sustento mismo de su historicismo idealista, la noción de historia "ético-política" es traducida por Gramsci al lenguaje de la filosofía de la praxis. El abandono del principio de causalidad lineal a partir de concebir a la dialéctica como el instrumento esencial para afirmar

la unidad específica del fenómeno social, lleva necesariamente a Gramsci a revalorar el elemento ético-político, el momento de la hegemonía (momento que al ser subordinado a lo económico por el economicismo, a partir de la dicotomía estructura-superestructura, no podía sino ser mecánicamente interpretado). En consecuencia, la elaboración del elemento ético-político vendrá a ser para Gramsci el punto de partida de la filosofía de la praxis, pues permite observar la unidad (rota por la dicotomía economicista) de lo que en realidad es un único proceso social, permite alcanzar, asimismo, el análisis justo de la fuerzas que operan en la historia de un determinado período, así como determinar sus relaciones. Por otra parte, la elaboración del elemento ético-político constituye la "fijación del momento catártico", el pasaje de la economía a la política, de la necesidad a la libertad, camino para actuar el marxismo. Cuestión que se sustenta en los principios del Prólogo de 1859.

c) Gramsci convierte en canones de interpretación los principios -ya referidos en otro momento- del Prólogo de 1859. Gramsci recata dichos principios con el objetivo de enfatizar que las formas concretas de desarrollo devienen simultáneamente con la categoría (filosofía) que las expresa. La filosofía deviene realmente política si se convierte en concepción del mundo, donde se revela la unidad dialéctica entre ser-pensar, libertad-necesidad, estructura-superestructura. De igual manera, Gramsci derivó de estos principios el planteamiento de que sobre la base de una determinada estructura se construye un campo de posibilidades

que las fuerzas relativamente permanentes y contrapuestas utilizan, en la medida de su capacidad política, en sentido opuesto.

d) Producto más acabado de la confrontación, resumen de la teoría de la historia y de la política gramsciana, es la categoría de revolución pasiva, categoría que dice relación con los problemas de la vinculación dialéctica entre estructura y superestructura, con la ponderación de la estructura de fuerzas y, en consecuencia, del paso de la cantidad a la calidad, de la necesidad a la libertad, el momento de la catarsis. La categoría de revolución pasiva le permite a Gramsci analizar el movimiento histórico en términos de "conservación-innovación" y de relación de fuerzas donde unas pugnan por nacer y otras no se terminan de agotar. Es una categoría de análisis tanto histórica como política simultáneamente, explica la hegemonía y construcción del Estado burgués pero también su crisis y la construcción de la hegemonía proletaria.

La relación entre filosofía e historia (la realización históricopráctica de la filosofía). He aquí el problema central del "historicismo absoluto", el problema que distingue al historicismo marxista de todo historicismo precedente, el problema que en Gramsci estaría indicando ni más ni menos que la clave de la refundación filosófica del marxismo, y, lo más importante, problema que revela la originalidad de la filosofía de la praxis, la posibilidad misma de desarrollos ulteriores, originalidad que en los hechos significa una ruptura con todas las formas precedentes de filosofar.

Las filosofías son la expresión de condiciones históricas objetivas. A diferencia de las otras filosofías que se

plantean "neutrales" (cuestión que Gramsci se encarga de desmentir) y niegan su relación con las relaciones sociales y pretenden presentarse por encima de la vida real, la filosofía de la praxis es la única filosofía que asume su responsabilidad histórica de transformar el mundo y su pretensión de constituirse en medio de emancipación del proletariado. Es la única filosofía que se plantea como plenamente historicista o como el "máximo historicismo". La filosofía de la praxis -señala Gramsci- no sólo pretende explicar y justificar todo el pasado, sino explicar y justificarse históricamente a sí misma. La filosofía de la praxis es un historicismo absoluto porque es la conciencia plena de las contradicciones a través de las cuales el filósofo, entendido individualmente o como grupo social entero, no sólo comprende las contradicciones, sino que se coloca a sí mismo como elemento de la contradicción, eleva este elemento a principio de conocimiento y, por lo tanto, de acción. La filosofía de la praxis es un historicismo absoluto porque se considera a sí misma como pasajera, superable con la superación de las contradicciones del mundo objetivo. La filosofía de la praxis es un historicismo absoluto porque no acepta ningún sujeto trascendente a la historia: la filosofía de la praxis deriva ciertamente de la concepción immanentista de la realidad, pero en cuanto despojada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia o historicidad. La filosofía de la praxis es, por fin, un historicismo absoluto porque manifiesta abiertamente su vocación política y se proclama como una nueva concepción del mundo de

una nueva clase social, que lucha por la liberación de la humanidad. En tanto máximo historicismo, la filosofía de la praxis constituye la base de una ciencia. Es auténtica filosofía y no pura ideología. Al mismo tiempo, es "humanismo puro" dotado de alta capacidad de subversión de la praxis.

En suma, toda filosofía orgánica a una época -piensa Gramsci- tiende, en tanto expresión de un grupo social, a devenir en historia misma, en política. La filosofía de la praxis es expresión de un nuevo protagonismo que funda una nueva época histórica; se explica por la historia misma, es consciente de su historicidad, se proclama política, se sabe elemento de las con tradiciones históricas y expresión consciente de las mismas. La filosofía es historia cuando se liga a algo real.

En mi opinión, a partir de Gramsci ya no es posible pensar al marxismo de otra manera a riesgo de desestimar su naturaleza política, su esencia emancipadora, a riesgo de conver tirlo en un puro instrumento académico, en un cientificismo des vinculado de la praxis, tendencia esta última por la que se in clinaron filósofos como Althusser y discípulos y cuyas con secuencias para el marxismo conocemos. Todavía más, me atrevería a decir que el "historicismo absoluto" no sólo enriquece al marxismo sino que viene a integrarse constitutivamente a su cuer po teórico, es decir al conjunto de principios fundamentales que, pese a la multiplicidad de interpretaciones y orientaciones, lo distinguen de otras concepciones del mundo. Esto dicho no



sólo porque el historicismo absoluto sintetiza buena parte de la cultura filosófica de la época, síntesis que Marx realizó en su tiempo dando lugar al materialismo histórico, y que en el caso de Gramsci garantizaba la actualización histórica del mismo, sino porque pone de relieve cuestiones que nunca debieron soslayarse. La relación teoría-praxis conjugada en sujetos concretos es igual a la vinculación entre filosofía e historia, posibilidad de vincular al marxismo con las masas, con el cambio.

Es posible también que muchos de los aportes de Gramsci al marxismo sean particularmente novedosos con respecto de éste. Se ha llegado incluso a decir que más que marxista, Gramsci es Gramsci, con lo que trata de significarse su originalidad. En todo caso, el propio Gramsci lo señaló, el marxismo no es algo cerrado sino que es parte de la cultura moderna y de la historia y por lo tanto está en desarrollo y puede ser desarrollado, se construye permanentemente con vistas a su realización práctica, combate y dialoga con otras concepciones del mundo y procura un acercamiento real con el movimiento obrero.

Esta es una enseñanza que en nuestros tiempos no debiera soslayarse. La crisis general de nuestras sociedades (totalitarismos, armamentismo, deshumanización, represión, desigualdades, son, entre otros muchos, sus síntomas) obliga a buscar desde un marxismo abierto nuevas alternativas teórico-políticas con la pretensión de una práctica política más eficaz y acorde a nuestra realidad y dotada de un humanismo que habría faltado a las prácticas revolucionarias anteriores.

**A MANERA DE CONCLUSION**

"Desde ahora anunciamos nubarrones con  
claros paisajes y prometemos archipiélagos"

Ortega y Gasset

Seguramente que el historicismo absoluto sugiere nuevos problemas e implica otros no resueltos en su seno. Cuestión que debe ser analizada en detalle. Seguramente también que en el pensamiento de Gramsci subyacen otras muchas propuestas cuya formulación, al igual que en el caso de las aquí examinadas, procedió de una lógica de síntesis y análisis, de diálogo filosófico y confrontación teórico-política. De cualquier manera, es posible finalizar el presente estudio confirmando las ideas que lo motivaron:

- Más que una expresión coyuntural surgida en respuesta a determinadas filosofías, como es el caso del historicismo idealista de Croce, "historicismo absoluto" es una expresión que bien puede

de ser sintetizadora de la concepción gramsciana del marxismo. Historicismo absoluto es la asunción consciente de una posición concreta, posición que en más de un sentido explica el pensamiento de Gramsci, permea en cada momento la refundación de la filosofía de la praxis, posición que convierte en inseparables la teoría y la práctica, la filosofía y la historia, la historia y la política.

- El historicismo absoluto es la materialización de un imperativo advertido por Gramsci: para que el marxismo se realice prácticamente es necesario, replantear la relación entre marxismo y cultura filosófica moderna.
- El historicismo absoluto, como resultado de la confrontación entre el marxismo y la cultura filosófica de la época (lo que aquí se ha denominado "Gramsci y los historicismos"), da lugar a una "refundación" de la teoría general del marxismo, una recuperación de su núcleo teórico-filosófico original, posibilidad misma de desarrollos ulteriores (el concepto de relaciones sociales antagónicas de producción y con éste la revaloración de la "subjetividad social" en el momento de la praxis transformadora). Refundación de la filosofía de la praxis que contrastada y enfrentada al mecanicismo y determinismo propios de la interpretación científicista del marxismo, contribuye tanto a superar obstáculos como a abrir caminos para su realización práctica.

- El historicismo absoluto o la refundación gramsciana de la filosofía de la praxis indica una nueva forma de entender el papel y la posición de la propia filosofía, indica, en consecuencia, una ruptura con (y una superación de) todas las formas precedentes de filosofar. La filosofía de la praxis es identidad entre historia y filosofía. Se comprende como concepción del mundo propia de la clase que tenderá a ser hegemónica. Se comprende como elemento de un proceso contradictorio, se presenta como fuerza y elemento para elevar la contradicción al rango de un principio de conocimiento y acción. La filosofía de la praxis se concibe como realidad a la vez teórica y política, como ciencia de la historia y ciencia de la política, como un momento de la teoría que elabora la concepción del mundo propia de las nuevas limitaciones de la estructura, es por lo tanto intrínsecamente política, es filosofía de partido en la medida que es unión de la teoría y de la práctica.
- El historicismo absoluto es la culminación de un movimiento histórico-cultural, pero constituye también una fase histórica del propio marxismo, fase que consiste en dismantelar los revisionismos y ligarse de manera más estrecha con la transformación revolucionaria.
- En la tentativa de respuesta a los problemas teóricos del historicismo, así como en las propias soluciones gramscianas, se trasluce la lógica de construcción del historicismo absoluto: Confrontación con los historicismos existentes que al ser "tra

ducidos" en sus aspectos más significativos al lenguaje del ma  
terialismo histórico, a) son sintetizados y superados y b) en-  
riquecen y complementan a la filosofía de la praxis pues le con  
fieren de una renovada sustentación teórica, base misma de la  
crítica al economicismo y mecanicismo, base de lo que aquí se  
ha denominado, la superación de los obstáculos y la creación  
de opciones para la realización práctica del marxismo. His-  
toricismo absoluto como resultado de una dialéctica del discurso  
filosófico: recuperación, negación y síntesis. Historicismo  
absoluto como alternativa académica y política para luchar con  
tra el positivismo, contra el economicismo y contra el materia  
lismo mecánico. Elementos de síntesis: el Historicismo absoluto  
rescata un nuevo sentido común de la historia perdido por el de  
bate historicista en múltiples direcciones, sentido común que  
consiste en la necesidad de mirarnos en la historia como suje-  
tos activos; ni "intuitiva" ni objetivamente (en el sentido po  
sitivista), la historia se conoce activa y dialécticamente; ni  
búsqueda de regularidades invariables, ni búsqueda irracional,  
los hechos históricos regulares pueden ser conceptualizados, las  
leyes así abstraídas deben considerarse como tendenciales, como  
historicistas; la historia se explica en sus múltiples determi-  
naciones dialécticas, ni historia de las ideas, ni historia de  
las estructuras, sino unidad dialéctica del fenómeno social.  
Nuevos caminos: el historicismo absoluto sirve para unir teoría  
y práctica, filosofía e historia, filosofía y política y conju  
garlos en sujetos concretos pues sólo así hay filosofía de la

praxis; la vinculación de filosofía e historia es la posibilidad de vincular el marxismo con las masas, con el cambio.

De consentir con estos resultados, creo que el estudio realizado vendría a ser significativo en cualesquiera de las dos direcciones siguientes:

a) Indica una lectura posible de Gramsci, una lectura que lo coloca en el centro mismo de un debate filosófico de extraordinarias implicaciones, debate que en más de un sentido explica su pensamiento. Indica, en suma, una vía para acceder a la comprensión de un pensamiento rico y complejo como el de Gramsci

b) El historicismo absoluto estaría indicando una cuestión que así planteada requiere de un estudio mucho más especializado que el realizado- particular lógica de construcción teórica, una dialéctica del discurso filosófico, que se revela rica en posibilidades. Quizá sea éste el camino para actualizar el marxismo y para impulsar su realización práctica en nuestras sociedades y para nuestras generaciones. Un marxismo abierto que dialogue y se confronte con la cultura filosófica de nuestro tiempo en sus múltiples direcciones, con el objetivo de que emerja enriquecido y fortalecido. Es éste, invariablemente, un reto y una tarea para el intelectual orgánico.

La riqueza de posibilidades de este proceder estaría confirmada por la historia misma. Las propuestas teórico-políticas que Gramsci desprende a partir de ahí, siguen constituyendo,

a cincuenta años del fallecimiento del pensador italiano, una su gestiva fuente de interpretación de la realidad. Paradójicamente, Gramsci "refunda" la filosofía de la praxis pensando en su tiempo, pensando y creando las posibilidades para su devenir historia con creta en Italia. De alguna manera, la realidad concurre con la teoría. Sería injusto, por ejemplo, desconocer la importancia que las ideas de Gramsci tuvieron en la consolidación de uno de los partidos comunistas más importantes del mundo, el italiano. Es por todo ello que aquella frase surgida de la pluma del celebre filósofo Jean Paul Sartre pudiera aplicarse a la perfección en el caso de Gramsci:

"No nos haremos eternos corriendo tras la inmortalidad; no seremos absolutos por haber reflejado en nuestras obras algunos principios lo suficientemente vacíos y nulos para pasar de un siglo a otro, sino por haber combatido apasionadamente en nuestra época, por haberla amado con pasión y haber aceptado morir totalmente con ella"



NOTAS

1

Sin embargo, desde un punto de vista eminentemente filosófico, la afirmación referida constituye uno de los problemas más complejos y obsesivos del pensamiento. La vinculación gnoseológica -más que ontológica (en tanto evidente a la experiencia, en tanto canon)- del ser y del tiempo es probablemente el meollo central de la filosofía y; en consecuencia, de toda filosofía de la historia. En una profunda investigación (Nicol, E. Historicismo y existencialismo, México: FCE, 1981), el filósofo Eduardo Nicol parece advertir lo anterior, ya que es precisamente a partir de ahí que evalúa al historicismo en tanto filosofía de la historia. A decir de Nicol, el logos humano (por un proceso lógico-conceptual del pensamiento) tiende a la unidad del ser a través de conceptos y categorías, siendo que el ser se le presenta al hombre como pluralidad en constante cambio (p.23). El eje problemático implícito de toda filosofía de la historia, señala Nicol, no puede ser otro: vincular unidad gnoseológica del ser con pluralidad ontológica del ser (vélgase la redundancia), vincular unidad y pluralidad, ser y tiempo (pp.22-23). Dentro de los parámetros apuntados, para Nicol la característica esencial del histo-

ricismo (refiriéndose en este caso al historicismo que como corriente al interior de la filosofía de la historia surgió en Alemania a finales del siglo pasado) es el concepto de temporalidad. Las así llamadas "ciencias del espíritu" postulan que "la historicidad de todo lo humano se explica por la estructura temporal del ser del hombre mismo" (p.15). En consecuencia, lo ontológico (lo específicamente humano si tomamos en cuenta que para la escuela historicista lo ontológico se circunscribe a lo antropológico, como principio de distinción entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza -véase el inciso correspondiente al historicismo alemán en la presente investigación) debe estudiarse a partir de dicha estructura. El historicismo, sin embargo, acusa Nicol, no puede hacer conciliar del todo el ser y el tiempo. Si bien el historicismo pone énfasis en el tiempo y por ello en la pluralidad, su preocupación por elaborar una teoría del conocimiento humano lo llevó a interesarse en la historicidad de todo lo humano, en las manifestaciones del espíritu y no en el ser humano en sí mismo. El fundamento ontológico se desvanece con lo que el vínculo entre ser y tiempo no es pleno (pp. 15-17). De acuerdo con Nicol, los obstáculos a la pretendida vinculación se repiten una y otra vez a lo largo de la historia de la filosofía. Y es que, en efecto, desde lo ontológico puro, el problema del ser no tiene solución. Si admitimos con Kant que el tiempo es el "horizonte" de la comprensión del ser, toda explicación del ser (tal y como se ha desarrollado desde la Antigüedad) que rebase sus límites temporales immanentes (v.gr. explicaciones del ser a partir de su "origen", de su "esencia", de lo "trascendente", del "fin" o de lo "divino") en tanto que debería de partir del no-ser para su cabal explicación, cae en un callejón sin salida. Toda explicación de esta naturaleza entra en el terreno de la metafísica ontológica. Ante la complejidad del problema, Nicol propone una salida afortunada -con la cual podemos o no estar de acuerdo, pero cuya erudición es inobjetable. Nicol señala que si desde lo ontológico el problema del ser no tiene solución, hay que buscarla desde lo epistémico: si

concebimos al ser epistémico como ser óntico también y sobre todas las cosas (el conocimiento parte del ser y llega al ser, es parte del conocimiento y se transforma con él) es posible una explicación ontológica del ser que repare además en su condición histórica, en su condición espacio-temporal: "El hombre forma y reforma y transforma su individualidad históricamente. No es como un mecanismo organizado temporalmente, que va fabricando productos históricos distintos sin alterarse él mismo, sino un ser temporal que cambia en su ser mismo con el cambio de sus creaciones [...]" (p.24).

2

Independientemente de sus propósitos analíticos (encontrar las razones profundas de lo que él llama la crisis del historicismo de la primera postguerra), Heussi precisa, entre otros, un significado del historicismo que coincide de alguna manera con la aquí apuntada: "[...] proceso de historización fundamental de todo nuestro pensamiento acerca del hombre, su cultura y sus valores (capacidad para comprender la dimensión histórica de los fenómenos)". Heussi, K. Die Krisis des Historismus, Tübingen, 1932, p.21. De consentir con esta definición, el historicismo es no sólo un modo determinado de ver y entender la realidad humana, sino también -hay que agregar- una capacidad propia de nuestro pensamiento.

3

Por ontología (salvo excepciones fácilmente distinguibles como la presente en la que se análoga ontología con el ser en sí mismo) se asume su sentido habitual, es decir, estudio del ser. Por reflexión ontológica en contraste con reflexión gnoseológica entiendo reflexión del ser (realidad histórica, hombre, sociedad, etcétera) en sí mismo, más que reflexión y aprehensión del ser por vía del pensamiento, y viceversa. Por lo general, entre gnoseología y epistemología (teoría del conocimiento) no existe una distinción semántica. Sin embargo, para fines expositivos, en el contexto de la presente investigación se confiere mayor alcance al primero de los términos, de tal manera que la epistemología

más la metodología (método de conocimiento) quedan englobados en la gnoseología. El término antropología (estudio del hombre) sólo se utilizará para subrayar el carácter humano de lo ontológico, en contraste con el ser abstracto.

4

Parte de la base de que la reflexión historicista, en tanto filosófica, es sistemática, no sólo porque exige un tratamiento lógico-conceptual, sino también porque parte ineludiblemente de un cúmulo teórico-filosófico referencial. Heussi ha dicho basándose en una afirmación del propio Dilthey que el historicismo (alemán) es una "[...] forma de pensamiento opuesta al 'pensamiento sistemático' que sostiene un total relativismo histórico en el ámbito del conocimiento y moral" (Heussi, Op.cit., p.21). Hay que distinguir, sin embargo, entre reflexión filosófica de lo histórico -en este caso del historicismo alemán- y producto propositivo de la reflexión. El primero, en tanto filosófico, independientemente de sus resultados, tiene necesariamente que contemplar cierta sistematicidad para ser tal. El que se resuelva en un "relativismo histórico" que lo haga suponer poco o nada sistemático, no invalida su propiedad filosófica.

5

Se pone énfasis en ello porque, aún sin hacerlo explícito o pretendidamente conclusivo, algunos autores parecen sugerir lo contrario. Eduardo Nicol, por ejemplo, subraya la ausencia de una fundamentación ontológica en el historicismo alemán, entendida ésta como una ausencia de explicación del ser por concentrarse en una explicación de la temporalidad del ser o de las manifestaciones del ser (Nicol, E. Op.cit., nota introductoria). Manuel Cruz, por su parte, al distinguir entre "historicismo ontológico" e "historicismo gnoseológico" deja abierta la posibilidad, o al menos así puede interpretarse, de la existencia de un historicismo gnoseológico que no repara en lo ontológico y viceversa (Cruz, M. El historicismo. Barcelona: Montesinos, 1981, pp.9-15). Aquí se sostiene, por el contrario, que independientemente de la potencialidad explicativa de la fundamentación ontológica o del

origen de la misma, toda reflexión historicista para ser tal parte de alguna noción de lo ontológico, entendido no como el ser, en términos filosóficos estrictos, sino, con mayor amplitud, como lo humano, como lo histórico-social.

6

"Conviene [...], distinguir la historia, entendida como la sucesión de los acontecimientos (res gestae), de la disciplina que estudia esta sucesión (studium rerum gestarum). Una misma palabra designa la ciencia y su objeto [...]. Aunque quizá la ambigüedad de que una misma palabra designe el conjunto de acontecimientos históricos y el conjunto de enunciados históricos sea a veces una ventaja: ciertos conceptos se refieren tanto a la historia como a su ciencia y a las relaciones entre ambas."Cruz, M. Op.cit., pp.10-11

7

Distinguir entre ciencia de la historia y filosofía de la historia o entre teoría científica de la historia y teoría filosófica de la historia no es tarea sencilla. No es justo, por ejemplo, independientemente de los argumentos, privilegiar al marxismo como la única teoría científica de la historia (cfr.: González Rojo, E. Teoría científica de la historia. México: Diógenes, 1982; Bertrand, M. El marxismo y la historia. México: Nuestro tiempo, 1981; Sánchez Vázquez, A. Filosofía de la praxis. México: Grijalbo, 1980) y desacreditar a las demás. A mi parecer, la reflexión de la historia (cuyo desarrollo en ese sentido es análogo al de otras disciplinas sociales) la realizan primero los filósofos (no necesariamente historiadores) quienes se interesan por delinear en lo general las características de dicha disciplina. Después, conforme la historia-disciplina se profesionaliza y especializa corresponde a los propios historiadores reflexionar sobre su quehacer para conferirle validez y rigurosidad científicas. Sin embargo, en el caso particular de la historia, la teoría que le corresponde se alimenta simultáneamente, si atendemos a la naturaleza de sus preguntas y soluciones, tanto de la reflexión filosófica como de la reflexión científica. Es

por ello que se plantea un historicismo que es filosofía y también pretensión científica. De cualquier manera, en la definición aquí aportada se privilegia el momento de la reflexión histórico-filosófica (incluso del carácter científico de la historia) más que el momento de la praxis concreta del historiador sobre bases científicas.

8

Rossi, P. Lo storicismo tedesco contemporaneo. Torino: Einaudi, 1979.

9

Por corriente filosófica adopto la definición de Bochenski: "movimientos filosóficos diferenciables por su determinación histórica y por sus propósitos y postulados". Bochenski, I.M. La filosofía actual. México: FCE, 1977 (Breviarios num. 16), p.33.

10

Véase Rossi, P. Op.cit., introducción.

11

Recupero en parte el significado acuñado por Kuhn para quien un paradigma define una etapa o un estadio de una ciencia, mismo que, a través de una revolución científica, puede dar lugar a un nuevo paradigma. Un paradigma viene a ser entonces un conjunto particular de ideas filosóficas, teorías científicas y normas metodológicas que predominan en un estadio de una ciencia y que lo distingue de otros (Kuhn, S. La estructura de las revoluciones científicas. México: FCE, 1971). En este orden de ideas, conviene precisar aquí que el historicismo más que una corriente o escuela histórico-filosófica fácilmente ubicable en el espacio y en el tiempo, debe ser considerado como un cúmulo de teorías, categorías y conceptos surgidos de formas peculiares de interpretar, estudiar y analizar la realidad histórica, que sólo tienen en común el hecho de poseer un núcleo semejante de preocupaciones. En consecuencia, no hay un sólo historicismo ni como corriente ni como paradigma teórico.

12

Se aspira con ello a definir el historicismo por sus objetos de reflexión (problemas teóricos) más que por sus soluciones y/o propuestas teóricas, pues de no ser así cómo sería posible analogizar sin problemas serios de sustentación a corrientes y pensadores tan disímiles entre sí como es el caso de Marx, Dilthey, Croce, Gramsci, etcétera. Pensadores todos ellos a los que frecuentemente se relaciona con el historicismo o se les califica como "historicistas". Por ello, identificar historicismo con filosofía de la historia según lo convenido, creo esclarece en algún sentido, por la generalidad de la definición, la confusión que prevalece con respecto a la validez o no de conferir la "etiqueta" de historicista a tal o cual teoría histórico-filosófica. Confusión ésta que tiene su origen en una confusión análoga en la delimitación referencial del concepto mismo de historicismo. Véase por ejemplo lo que al respecto han opinado: Schaff, A. Historia y verdad. México: Grijalbo, 1981, pp. 223-225; Kon, I.S. El idealismo filosófico y la crisis en el pensamiento histórico. México: ed. Cultura Popular, 1978, pp.7-9; Ferrater Mora, Diccionario de filosofía de bolsillo. Madrid: Alianza, 1983 (tomo 1), pp. 370-371; Cruz, M. Op.cit., p.11.

13

El problema de la vinculación del ser y el tiempo es un problema de carácter eminentemente filosófico cuyo análisis exige un tratamiento individual especializado. Además, su reflexión rebasa, en la mayoría de los casos, los límites explícitos de la discusión propia del historicismo. Su exámen, por lo mismo, sólo puede ser externamente deducido más que determinado por la misma discusión. Al lector interesado en dicho problema en particular lo remito a la excelente investigación ya citada del filósofo Eduardo Nicol quien analiza el historicismo bajo esta óptica. El problema de la totalidad en la historia, por su parte, si bien importante, también ha sido objeto de múltiples análisis y largas discusiones. Consúltese por ejemplo: Bagú, S. Tiempo, realidad social y conocimiento. México: S XXI, 1980.



14

El proceso entendido -aunque no en todos los casos el pensamiento obra de esta manera o con la misma rigidez- a la manera de K. Kosik, es decir un proceso dialéctico del pensamiento: "[...] la dialéctica es el pensamiento crítico que quiere comprender la 'cosa misma' y se pregunta simultáneamente cómo es posible llegar a la comprensión de la realidad." Kosik, K. Dialéctica de lo concreto. México: Grijalbo, 1982, p.32.

15

Véase por ejemplo: Cruz, M. Op.cit. pp.11-13

16

Marx y Engels. La ideología alemana. México: Grijalbo, 1970 (tercera edición), p.676

17

Como se señaló en la introducción, la metodología de la historia de las ideas asumida en la presente investigación pretende ser, independientemente de la mucha o poca fortuna alcanzada en el intento, una concertación del método hermenéutico-historicista (apropiarse del significado de los textos de los autores en cuestión, centrar la atención en la realidad pensada que ha pretendido comprender el tiempo y los hombres) con el método exegetico (el pensador en su contexto, en su momento histórico) para superar con ello sus respectivas y complementarias insuficiencias. Para mayores referencias véase Bautista, D. "Consideraciones sobre metodología en la historia de las ideas políticas" en Política, Caracas, vol. 5, 1976. No en todos los autores, sin embargo, se recurrió a una lectura de este tipo. En ocasiones fueron fuentes de segunda mano las que se privilegiaron. Esto debido a que nuestra investigación se concibe introductoria a la problemática en cuestión. En otro momento se podrá emprender la tarea con mayores alcances y rigurosidad.

18

Cfr. Nicol, E. Op.cit., p.17

19

Según Leo Strauss, la modernidad comienza con Maquiavelo, quien por primera

vez desata la controversia sobre la filosofía especulativa. Al proceder así, argumenta al mismo tiempo a favor de la razón como instrumento al servicio de los intereses de la humanidad. Maquiavelo intenta abolir la escisión entre filosofía y existencia, entre razón y realidad.

20

Véase Berlin, I. Contra la corriente. México: FCE, 1983, pp.85-88

21

El concepto de ley natural jugará desde este momento un papel significativo. En el problema de la legalidad de lo histórico se basarán en lo sucesivo las distinciones o, por el contrario, las equiparaciones entre historia humana e historia natural. Problema central del historicismo.

22

Eduardo Nicol lo ha expresado de la siguiente manera: con Maquiavelo "[...]. Se proclama la autonomía de lo humano respecto de todos los demás órdenes de la realidad. Y lo específico de la condición humana consiste precisamente en la acción, en su capacidad de obrar, en su carácter dinámico y temporal, o sea histórico." Nicol, E. Op.cit., p.32

23

Destacan, entre otras muchas, las de: Berlin, I. Op.cit.; Chevallier, J. Los grandes textos políticos. Madrid: Aguilar, 1979; Sheldon. Política y perspectiva. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

24

Vid. infra. p. 188

25

Además de la obra citada de Vico, recuperamos aquí algunos elementos de la siguiente investigación: Canedo, A. Un estudio sobre las dos versiones de la "Ciencia Nueva" de J. B. Vico. México: UNAM, 1981.

26

Consúltese, por ejemplo: El contrato social de Rousseau, Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones de Voltaire y El espíritu de las leyes de Montesquieu.

27

Mayores referencias sobre la concepción de la historia en la Ilustración pueden encontrarse en mi artículo "Relevancia y trascendencia de la noción de historia en la filosofía de la Ilustración" en Trama, revista del colegio de historia de la FFyL de la UNAM, num. 2 Primavera de 1987.

28

Es este un concepto clave en los posteriores desarrollos del historicismo, conviene por ello subrayarlo. Dilthey fundamentó las ciencias del espíritu en contraposición con las ciencias naturales precisamente a partir de este concepto. Influidado por Kant, Dilthey, como veremos más adelante, sostiene que las ciencias del espíritu se basan en la comprensión, mientras que las ciencias de la naturaleza, en la explicación.

29

Véase Cruz, M. Op.cit., pp.19-20

30

Tomado de Cruz, M. Op.cit., p.17 (no hay mayor referencia)

31

Cfr. Cruz, M. Op.cit., pp.19-20

32

Cassirer, E. El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. México: FCE, 1980, vol. IV, pp.265-268.

33

Meinecke, F. El historicismo y su génesis. México: FCE, 1982

34

Cassirer, E. Op.cit., p.265

35

Véase Rossi, P. Op.cit., pp.XIV-XV

36

"Si bien Hegel va más allá del Romanticismo, no le es ajeno de ninguna manera y por lo tanto, para su comprensión es necesario ubicarle dentro de su propio proceso histórico. Hegel es considerado como el gran sintetizador del período Romántico. La importancia de su obra radica principalmente en que resuelve el problema

de la razón histórica que se había suscitado entre dos posiciones que coexistieron en el período Romántico que a saber fueron: la teoría expresivista: por la que se inclinaba Herder y que negaba la reducción de lo histórico a principios generales accesibles a priori de la razón; y la libertad moral radical: instigada por Kant, que consideraba por el contrario, la idea de un sistema de la historia a priori." Domínguez, Rafael, Julio Hubbard, et.al. Introducción a la filosofía de Hegel. México: FFVL, UNAM, ediciones populares, 1983, p.3

37

Eduardo Nicol lo ha expresado mejor que yo: "El reloj hegeliano se detiene en la contradicción, y hecha a andar de nuevo cuando ésta se supera, en la síntesis de los contrarios. Así, pues, esta dialéctica [...]; es el primer intento [...] por llegar modernamente a una comprensión del ser en el horizonte del tiempo."

Nicol, E. Op.cit., p.138

38

Hegel, G. W. Introducción a la historia de la filosofía de la historia. Madrid: ed. de la Revista de Occidente, p.62

39

Cfr. Cruz, M. Op.cit., p.26

40

Cfr. Nicol, E. Op.cit., p.45

41

Véase Lukács, G. El asalto a la razón. México: Grijalbo, 1984

42

Véase Rossi, P. Op.cit., pp.XV-XVII

43

Citado por Hervitz, Noemí y L. A. De la Garza. "Pensar históricamente" en Revista de la Universidad de México. México: UNAM, vol. XXXIV, num. 11, agosto de 1980, p.31. De Pierre Vilar puede consultarse su magnífico trabajo "Marxismo e historia en el desarrollo de las ciencias humanas" en Vilar, P. Crecimiento y desarrollo. Barcelona: Ariel-historia, 1982, pp.347-381, así como su ensayo "El método histórico" en Vilar, P. y B. Fraenkel. Althusser, método histórico e historicismo. Barcelona: Anagrama, 1972, pp.7-40

44

Véase por ejemplo Colletti, Lucio y Valentino Guerratana. El marxismo y Hegel. México: UAP, 1977

45

Marx y Engels. Op.cit., p.676

46

"la moral, la religión, la metafísica, y cualquier otra ideología y las formas de la conciencia que a ella corresponden [...] no tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de este pensamiento". Marx y Engels. La ideología alemana. México: Cultura Popular, 1974, p.26

47

"Esta concepción revela que la historia no termina disolviéndose en la 'autoconciencia', como el 'espíritu del espíritu', sino que en cada una de sus fases se encuentra un resultado material, una suma de fuerzas de producción, una relación históricamente creada con la naturaleza y entre unos y otros individuos, que cada generación transfiere a la que le sigue, una masa de fuerzas productivas, capitales y circunstanciales, que, aunque de una parte sean modificados por la nueva generación, dictan a ésta, de otra parte, sus propias condiciones de vida y le imprimen un determinado desarrollo, un carácter especial; de que, por tanto, las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias". Marx y Engels. La ideología alemana. México: Cultura Popular, 1974, pp.40-41

48

De acuerdo con Giuseppe Prestipino, Federico Engels determinó, muy a pesar de Marx, cierta interpretación del marxismo que acentuaba sus rasgos positivos. Para Engels, por ejemplo, el método dialéctico era omnicomprensivo, podía aplicarse al estudio de la realidad natural, no sólo humana. Todavía más, Engels esperaba la solución de los problemas filosóficos en el desarrollo mismo de la ciencia, único camino hacia la objetividad. Véase Prestipi

no, G. El pensamiento filosófico de Engels. México: Siglo XXI, 1977  
49

Lukács, G. Historia y conciencia de clase. México: Grijalbo, 1969,  
p.5

50

Marx y Engels. La ideología alemana. México: Grijalbo, 1970  
pp.675-677

51

Nicol, E. Op.cit... p.45

52

Cfr. Kon, I. S. Op.cit., (conclusiones) quien en este punto reali-  
za una defensa a ultranza de la concepción marxista de la histo-  
ria que le hace perder de vista la condición aludida.

53

Meinecke, F. Op.cit... p.13

54

Consúltese Schumpeter, J. Historia y análisis económico. México:  
FCE, 1971, pp. 53-65 y Gil, M. C. Max Weber. México: Edicol, 1978,  
pp. 48-51

55

Podemos mencionar entre otros a: Antoni, C. Dallo storicismo alla  
sociologia. Firenze: Sausari, 1973; Kon, I. S. Op.cit.: Lukács,  
G. El asalto... Op.cit.

56

Rossi, P. Op.cit.

57

Ibid... p.XIV

58

Véase Antoni, C. Op.cit. (introducción). Dentro de esta línea de  
interpretación debemos incluir también a Meinecke quien estable-  
ce una línea de continuidad entre romanticismo e historicismo.

59

Rossi, P. Op.cit. nota al pie de la página XIII

60

Ibid... p.XVI

61

Sin embargo, no es del todo clara en Rossi la distinción entre historicismo romántico e historicismo idealista. A mi parecer, cosa que vimos anteriormente, Hegel no es como usualmente se señala "el último de los románticos y el primero de los grandes idealistas". Lo segundo condicionó en todo momento los elementos románticos de su sistema. Así por ejemplo, el combate del historicismo alemán contra Hegel es contra la razón histórica desde una postura irracional, y en esta última el romanticismo prehegeliano algo tenía en común con el historicismo alemán.

62

Rossi, P. Op.cit., pp.XIX-XX (traducción mía).

63

Véase por ejemplo; Cassirer, E. Op.cit., pp.295-308

64

Los investigadores J. M. Mardones y N. Ursúa (Filosofía de las ciencias humanas y sociales. México: Fontamara, 1985, pp.21-22) han caracterizado al positivismo en orden a cuatro criterios: a) el monismo metodológico. Los objetos abordados por la investigación científica pueden ser, y son de hecho, diversos, pero hay, como diría Comte, unidad de método y homogeneidad doctrinal. Es decir, sólo se puede entender de una única forma aquello que se considere como una auténtica explicación científica; b) el modelo o canon de las ciencias naturales exactas. Para Comte, la unidad de método, el llamado método positivo, tenía un canon o ideal metodológico frente al que se confrontaban el grado de desarrollo y perfección de todas las demás ciencias. Este baremo lo constituía la ciencia físico-matemática. Por él vendría medida la científicidad de las ciencias del hombre; c) la explicación causal o Erklären como característica de la explicación científica. La ciencia trata de responder a la pregunta "por qué" ha sucedido un hecho, es decir, responde a la cuestión acerca de las causas o motivos fundamentales. Las explicaciones científicas son, por consiguiente, causalistas, aunque sea en un sentido muy amplio. Si nos remitimos a Comte, tal explicación de carácter causal viene

expresada también en la búsqueda de leyes generales hipotéticas de la naturaleza que subsuman los casos o hechos individuales; d) el interés dominador del conocimiento positivista. Comte pone énfasis en la predicción de los fenómenos. El control y dominio de la naturaleza constituye el objetivo de dicho interés. La amenaza que le ronda es cosificar, reducir a objeto todo, hasta el hombre mismo. Por su parte Michael Lowy ("Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales" en Sobre el método marxista. México: Grijalbo, 1974, p.11) encuentra dos planteamientos fundamentales del positivismo: a) la sociedad puede ser epistemológicamente asimilada a la naturaleza ("naturalismo positivista"), en la vida social reina una armonía natural y; b) la sociedad está regida por leyes naturales, es decir, por leyes invariables, independientes de la voluntad y de la acción humana.

65

Dos de los principales historiadores positivistas fueron: Tomas Buckle (Historia de la civilización en Inglaterra) e Hipólito Taine (Ensayo sobre Tito Livio y Los orígenes de la Francia contemporánea).

66

Las implicaciones gnoseológicas de dicha postura han sido examinadas por muchos investigadores, así por ejemplo, Manuel Castells y Emilio De Ipola, refiriéndose al divorcio entre teoría y empiria, han definido al empirismo propio del positivismo como el "obstáculo epistemológico dominante" en las ciencias sociales: "[...] contra lo que el empirismo sostiene, la teoría no es una instancia accesoria ni subordinada a las operaciones de registro de datos [...]; es, al contrario, un medio de producción de hechos científicos que no es posible divorciar de los 'datos' (ni subordinarlo a ellos) sin falsear al mismo tiempo la concepción de las etapas y de las reglas de la investigación." Castells, M. y E. De Ipola. Epistemología y ciencias sociales. México: UAM Iztapalapa, 1983, p.15



67

Consúltese por ejemplo: Kon, I.S. Op.cit.; Schaft, A. Op.cit.; Rossi, P. Op.cit.; Hernández, J. Acerca del debate entre positivismo e historicismo en la Alemania del siglo XIX, Diciembre, 1984 (inédito)

68

Hernández, J. Op.cit., p.2

69

Entre algunos de sus miembros podemos mencionar los nombres de: Roscher, Hildebrand, Knies, Brentano, Bücher, Knapp y Schmoller.

70

Presumiblemente, el interlocutor en este punto es Marx para quien, como vimos anteriormente, la historia posee una legaliformidad delimitada en lo fundamental por lo económico.

71

Hernández, J. Op.cit., p.5

72

Algunas lecturas introductorias al neokantismo pueden hallarse en: Gil, M.C. Op.cit., pp.52-54; Rickert, E. Ciencia cultural y ciencia natural. Madrid: Espasa Calpe, 1965, colección Austral, num. 347, pp.13-98; Rossi, P. Op.cit., pp.14-16; Vera y Cuspina, M. "Retorno al idealismo. Neokantismo y Neohegelianismo" en La filosofía. México: UNAM, 1979 (colección Las humanidades en el siglo XX, num. 5), pp. 37-57; Vleeschauer, H. La filosofía alemana de Leibniz a Hegel. México: Siglo XXI, 1980 (colección Historia de la filosofía, vol. 7), pp.225-237

73

Hernández, J. Op.cit., p.13

74

Ibid., p.16

75

Sobre estos temas consúltese: Hervitz, Noemí y L.A. De la Garza "Del historicismo y los historicistas" en Revista de la Universidad de México. México:UNAM, mayo 1980, pp.28-30

76

Kon. I.S. Neopositivismo y materialismo histórico. México: Cultura popular, 1976, pp. 15-16

77

Véase Marx, C. "Epílogo a la segunda edición", en El capital. México: Siglo XXI, 1978, tomo 1, vol. 1, pp.17-29. Sobre este mismo tema, Mao Tse-Tung escribió: "la filosofía marxista estima que lo esencial no es comprender las leyes del mundo objetivo para estar en condiciones de explicarlo, sino utilizar el conocimiento de esas leyes para transformar activamente el mundo" Mao Tse-Tung "De la pratique" en Ecrits choisis en trois volumes. París: Maspero, p.180, apud. Castells, Ipola. Op.cit. pp.59-60

78

Vid supra p. 59

79

Véase Kon. I.S. El idealismo... Op.cit., pp.7-15

80

Véase Hernández, J. Op.cit., p.8

81

Vid supra p.49

82

Dilthey, W. Introducción a las ciencias del espíritu. Madrid: Alianza, 1980, p.83

83

Dilthey, W. El mundo histórico. México: FCE, 1982, p.141

84

Cfr. Nicol, E. Op.cit., p.16 y Cruz, M. Op.cit., p.37

85

Dilthey, W. El mundo... Op.cit., p.92

86

Dilthey, W. Introducción a las... Op.cit., p.87

87

Cfr. Cruz, M. Op.cit., pp.39-40

88

"La operación de la verstehen consiste en lo esencial en esa re-

creación del "dentro" de las acciones históricas que son los motivos, las intenciones, los pensamientos (el "fuera" [...], es su apariencia de mero acontecimiento)" Idem.

89

Dilthey, W. El mundo... Op.cit., p. 31

90

Cfr. Cruz, M. Op.cit., p.40

91

Nicol, E. Op. cit., p.23

92

Rossi, P. Op.cit.

93

Castells y de Ipola hacen un buen resumen de las implicaciones gnoseológicas del historicismo. En primer lugar, lo conciben como un "modelo formalista" que en oposición al modelo positivista "[...] tiende a eliminar, o en todo caso a subordinar, el proceso de producción efectiva (construcción+demostración) del conocimiento de hechos y coyunturas reales." "La tendencia formalista en las 'ciencias sociales' se manifiesta en regla general bajo la forma de la afirmación explícita o implícita del primado absoluto de la construcción teórica (y metateórica)". De esta suerte, "Las consecuencias concretas de ese [...] historicismo sobre la práctica científica son el condenarla a la crónica descriptiva y al relativismo, con el doble resultado siguiente:

- 1) en el plano teórico, se obliga a una perpetua oscilación entre el subjetivismo y el científicismo;
- 2) en el plano político, dado que los análisis no pueden hacerse sino por interpretación de situaciones ya creadas -puesto que se desconocen las leyes estructurales y coyunturales- se carece de instrumentos para actuar sobre las tendencias estructuralmente dominantes en el sentido de su transformación "Castells y De Ipola. Op.cit., p.59

94

Cerroni, U. Metodología y ciencias sociales. Barcelona: Martínez Roca, 1971, pp.43-44

95

Precisamente por esta última peculiaridad, Adam Schaff califica a Croce como el padre del presentismo cuya característica esencial consiste en: "[...] el conocimiento histórico como reflejo fiel de los hechos del pasado [no es posible]". "[...] el presentismo, variante actualmente más en boga del relativismo subjetivista, [...] considera la historia como una proyección del pensamiento y de los intereses presentes sobre el pasado." Schaff, A. Op.cit., p.118

96

Sobre la interpretación crociana de Hegel puede consultarse: Cera, G. Materialismo e filosofia della storia. Bari: DeDonato, 1976 (capítulo dedicado a Croce)

97

Gramsci, Antonio. Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de V. Guerratana. Tomo 4. México: Era, 1986, p.133 (Q10 p.133)

98

De acuerdo a la primera versión de la obra carcelaria de Gramsci, la versión temática, es con este nombre con el que se conoce al conjunto de notas que conforman al cuaderno 10 de la cárcel (versión crítica) más otras de otros cuadernos en los que también se aborda el tema en cuestión. Véase el inciso 2 del capítulo 6 de la presente investigación donde se aclara el por qué de las dos versiones de los Quaderni.

99

Gramsci, A. Op.cit., p.127 (Q10 p.127)

100

Salinari, C. Comentario a una antología de obras de Croce. Rinascita, diciembre de 1951, p.605; apud. Kon, I.S. El idealismo... Op.cit., p.142

101

Véase por ejemplo: Destler, C. M. "Benedetto Croce and italian fascism" en The journal of Modern History. December, 1952, v.XXIV, No. 4, pp.382-390

102

Collingwood, R. G. Idea de la historia. México: FCE, 1984, pp.188-200; Schaff, A. Op.cit., p.118-140; Kon, I. S. El idealismo... Op.cit., pp.141-162; Dujovne, L. El pensamiento histórico de Benedetto Croce. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1968

103

Croce, B. La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte en Prime saggi. Bari: Laterza, 1919

104

Collingwood, R. G. Op.cit., p. 190

105

Croce, B. Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Bari: Laterza, 1958, p.31 (existe traducción al castellano: Croce, B. Estética. México: UAS, 1980)

106

Croce, B. Logica come scienza del concetto puro. Bari: Laterza, 1920, p.25

107

Ibid., p.23

108

Croce, B. Teoría e historia de la historiografía. Buenos Aires: Imán, 1953. Croce, B. La storia come pensiero e come azione. Bari: Laterza, 1949 (existe traducción al castellano: Croce, B. La historia como hazaña de la libertad. México: FCE, 1979)

109

Véase Dujovne, L. Op.cit., pp.73-89

110

Croce, B. La historia como hazaña... Op.cit., p. 53

111

Ibid., p.67

112

Croce, B. El carácter de la filosofía moderna. Buenos Aires: Imán, 1959, pp.99-115

113

Olgíatti, F. Benedetto Croce e lo storicismo. Milano, 1953, p.164

114

Croce, B. Logica... Op.cit... p.233

115

Ibib... p.238

116

Croce, B. Teoría e historia... Op.cit...p.119

117

Ibid... p.120

118

Ibid... p.125

119

Ibid... p.16

120

Este planteamiento lleva implícito el de la relación entre la historia y la historiografía: si el espíritu crea la historia, cómo los hombres pueden llegar a conocerla. En la tentativa de respuesta a este problema se produce una divergencia interesante entre Croce y otro neohegeliano italiano, Giovanni Gentile. Como hemos visto, para Hegel la historia es el autodesarrollo del espíritu absoluto y la historiografía es la autoconciencia de este espíritu. A partir de esta idea, Gentile identifica historia e historiografía: fuera del sujeto, de su experiencia, no puede existir nada, por lo tanto la historia es plenamente subjetiva, la objetividad de la historia no existe. Para Croce, por el contrario, historia e historiografía no son la misma cosa; la primera es el espíritu del mundo, y la segunda es la conciencia humana individual, conciencia profundamente práctica y actual, la historiografía libera a los hombres del poder del pasado, les permite elevarse por encima de él. No obstante ello, prevalecen en este argumento crociano contradicciones insalvables. Como para Croce lo único real es el pensamiento humano, niega la realidad del pasado histórico cuando este pasado no es pensado por nadie en un momento dado. En consecuencia, la historia se vuelve también en Croce subjetiva. Más elementos sobre esta polémica pueden encontrarse en: Romanel, P. La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico, México: Colmex, 1979

121

Croce, B. Feoría e historia... Op.cit., p.127

122

Véase Dujovne, L. Op.cit., pp.128-135

123

Croce, B. Filosofía e storiografía, Saggi filosofici. v.XIII, Bari: Laterza, 1949, p.144; apud. Kon, I. S. El idealismo... Op.cit. p.149

124

Véase Cera, G. Op.cit., pp.87-90

125

Como por ejemplo: Historia de Italia de 1871 a 1915 e Historia de Europa en el siglo XIX

126

Cita del artículo de: Beard, Ch. "Written History as an act of Faith". The American Historical Review. v.XXXIX (1933-1934) pp.230-231; apud. Kon, I. S. El idealismo... Op.cit., p.150

127

Croce, B. Logica come... Op.cit., p.61

128

G. Cera sostiene una hipótesis interesante sobre las implicaciones ideológicas y prácticas del pensamiento crociano. A decir de Cera, la reducción de la "necesidad" a modo de ser de la historia pasada y a categoría del conocimiento historiográfico, y la resolución del desarrollo histórico entre los tejidos abiertos y variados de la libre iniciativa humana, reciben una ulterior confirmación por parte de Croce cuando trata el problema de la relación entre Hegel y Marx. Croce junta a uno con otro por tener una misma visión necesarística y dialéctica de la historia (uno fundándola en la Idea en cuanto principio metafísico, y el otro en la materia, por la metafisidad). En este último sentido, sostiene Cera, la construcción de la filosofía historicista-espiritualista crociana sigue a una obra de desmantelamiento y de crítica del marxismo, de su lógica dialéctica, de su materialismo y "naturalismo", de su intencionalidad crítica antiburguesa. Con el marrig

mo, Croce critica a la clase proletaria que en él se reconoce y que en él viene representada en el plano teórico. Y tal crítica cae en una fase particular de la historia del capitalismo, fase que requiere una instrumentación teórico-ideológica adecuada a ella. La sustitución de la lógica de los contrarios por la lógica de los distintos expresa bien, a decir de Cera, el momento del crecimiento, en Italia como en el resto de Europa, del movimiento obrero que no puede ser ya ignorado en cuanto no se le puede tener con cierta razón, sino respetado como polo de confrontación y de "colaboración-oposición". Pero el rol de colaboración-oposición el proletariado lo puede mantener sólo en las instituciones jurídicas y políticas, más que económicas, burguesas. Cuando Croce ve la historia triunfalmente dirigida hacia el mejor, el filósofo italiano se vuelve garante de la revolución proletaria e identifica, por esto, la historia (esto es, el dominio burgués) con la encarnación misma de la libertad. Que esta libertad (tal es la suerte de la historia) no resida más en la razón hegeliana, sino en la actividad y en el desenvolvimiento de la fuerza humana, se explica con el ocaso de la seguridad absoluta que a la burguesía derivaba del crecimiento de la negación concreta y activamente representada por el proletariado. La filosofía de la historia (Hegel), esto es, la visión objetivamente necesaria del desarrollo histórico, se va disolviendo o superando ya porque no es un poder burgués absolutamente garantizado, ya por evitar que, puesto (como es pedido por la filosofía de la historia) el carácter necesario del desarrollo histórico, las instituciones y los intereses burgueses sean considerados como necesariamente destinados al ocaso. Croce paga, en verdad, concluye Cera, un tributo a la filosofía de la historia en cuanto asigna a la historia (por sostener la actividad y la iniciativa de la burguesía en función defensiva contra el ascenso proletario) una segura, ontológica, progresiva racionalidad. Esta racionalidad de hecho coincide con la historia real, explica la fundamental índole cognoscitiva e historiográfica de la filosofía crociana. Cera, G. Op.cit., pp.100-119



129

Croce, B. Materialismo storico ed economia marxista. Bari; Laterza, 1927, p.10. Para este punto véase además Dujovne, L. Op.cit., pp.130-133

130

Dujovne, L. Op.cit., p.138

131

Gramsci, A. Op.cit., p.151

132

Ibid., p.127

133

Cfr. Coutinho, C. N. Introducción a Gramsci. México: Era, 1986, pp. 98-107; Paggi, L. "La teoría general del marxismo en Gramsci" Introducción a Gramsci, A. Escritos políticos (1917-1933). México: Siglo XXI, 1981 (cuadernos de pasado y presente 54); Tronti, M. "Algunas cuestiones en torno al marxismo de Gramsci" en Togliatti, Luporini, et.al. Gramsci y el marxismo. Buenos Aires: Proteo, 1965 (biblioteca de ensayos contemporáneos 2); Cossi, R. "El historicismo y los problemas de la historia en la obra Gramsci" en Togliatti, Luporini, et.al. Op.cit.; Papi, F. "La concepción de la historicidad en el pensamiento de Gramsci" en Togliatti... Op.cit.; Vacca, G. El marxismo y los intelectuales. México: UAS, 1984 pp.109-128; Vacca, G. "La teoría del socialismo en Gramsci" en Bucí-glucksmann, Ch., Portantiero, et.al. Gramsci y la política. México: UNAM, 1980, pp.53-112; Pizzorno, A. "Sobre el método de Gramsci (de la historiografía a la ciencia política)" en Pizzorno, Gallino, et.al. Gramsci y las ciencias sociales. México: Siglo XXI, 1985 (Cuadernos de pasado y presente 19) pp.41-64; Badaloni, N. "Gramsci historicista frente al marxismo contemporáneo" en Althusser, Badaloni, Bobbio, et.al. Actualidad del pensamiento de Gramsci. España: Grijalbo, 1977 (teoría y realidad 13) pp.280-306

134

Al respecto ha comentado Francisco Piñón: "otro Gramsci que conviene tener presente: aquel que tratan de sistematizar a toda costa, dividir, diseccionar, parcializar. Aquel que tratan de ence-

rrar en alguna palabra o concepto (sociedad civil, bloque histórico, hegemonía) y de ahí partir a lo que ellos creen lo esencial en Gramsci o elaborar o discutir el marxismo del mismo con todos los ribetes de ortodoxia o heterodoxia" Piñón, F. "tras la huella de la filosofía de Gramsci" en Critica de la economía política núm. 18/19, México, enero-junio 1981, p.217

135

Asumimos implícitamente la propuesta al respecto planteada por Francisco Piñón: "creemos que un autor, para ser interpretado, hasta prueba contraria, debe leerse así tan simple, su texto y su contexto, su tiempo histórico y sus fuentes. De lo contrario, en el mejor de los casos, serían interpretaciones de las interpretaciones". Piñón, F. Op.cit. p.221

136

Armando Cassigoli y Carlos Villagrán en la introducción a algunos trabajos de Lukács, Korsch y Gramsci, señalan algunas diferencias y semejanzas entre ellos: "[en el caso] de Gramsci, su producción teórica se va a transformar en el centro de interés intelectual fundamental en los últimos años tanto en Europa como en los Estados Unidos, probablemente debido a su importancia estratégica para los proyectos políticos de cambio en las sociedades capitalistas avanzadas. La obra de Gramsci constituye en la actualidad un verdadero catalizador de la confrontación de interpretaciones del marxismo. El pensamiento de Lukács ha suscitado aguda polémica al interior del marxismo y sus influencias han sido significativas en la intelectualidad europea y norteamericana. los aportes teóricos de Korsch no han tenido la misma suerte. Su obra no ha sido divulgada con la misma amplitud que la de Gramsci y Lukács, fundamentalmente debido a tres causas: a) su alejamiento de la actividad política militante; b) el carácter profundamente crítico de su pensamiento y; c) lo reducido de su obra, en comparación con los otros autores [...]" Cassigoli, A. y Carlos Villagrán. La ideología en los textos: antología. México: Marcha editores, 1982, pp.193-194

137

Cfr. Cassigoli y Villagrán. Op.cit. pp.193-201; Coutinho, C. N. Op.cit., pp.98-107

138

Consúltese Althusser, Louis, Lucio Colletti, Christine Buci-Gluckman, et.al. La crisis del marxismo. México: UAP, 1979

139

Coutinho, C. N. Op.cit. p.18

140

La siguiente cita de Hilferding resulta ilustrativa como ejemplo de este proceder que contraviene al propio Marx: "Al igual que la teoría, la política del marxismo está exenta de juicios de valor. Por ello es equivocada [...], la opinión que identifica simplemente como un sistema científico, o sea, haciendo abstracción de sus efectos históricos, el marxismo no es más que una teoría de las leyes del movimiento histórico de la sociedad, formulada por la concepción marxista de la historia en términos generales, y aplicadas por la economía marxista a la época de la producción de mercancías. El socialismo es el resultado de tendencias que se imponen en la sociedad productora de mercancías. Sin embargo reconocer el valor del marxismo, lo cual implica comprender la necesidad del socialismo, no significa, de ninguna manera, emitir juicios de valor ni tampoco dar instrucciones para el comportamiento práctico". Hilferding, R. El capital financiero, citado por Korach, K. Marxismo y filosofía. México: Era, 1971, p.40

141

Gramsci, A. "La revolución contra El Capital" en Gramsci, A. Antología, de Manuel Sacristán. México: Siglo XXI, 1974, pp.34-35

142

Q10 p.125. A partir de este momento las referencias a los Cuadernos de la cárcel se harán con base en las versión crítica citada con anterioridad (traducción al castellano de editorial ERA). Con la letra Q de Quaderni seguida de un número, se indica el cuaderno de donde se extrajo la cita. Para el caso de

aquellos cuadernos cuya traducción al castellano aún no existe en la versión crítica (cuadernos del 13 al 29) las citas correspondientes provienen de la versión temática (traducida al castellano en seis volúmenes por la editorial Juan Pablos de México, 1978) de acuerdo a la siguiente clasificación: Los intelectuales y la organización de la cultura (I); Literatura y vida nacional (LVN); El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce (MS); Pasado y presente (PP); El risorgimento (R). De ser este el caso se indicará en corchetes. Se ha optado por utilizar las traducciones accesibles al lector de habla española para facilitar la tarea de contrastación y reconstrucción.

143

Q10 p.142

144

Cfr. Ardiles, O. "El pensamiento dialéctico-marxiano en la Alemania de los años veintes" en Stromata. Universidad del Salvador, San Miguel Argentina. Año XXIX, oct-dic 1973, num. 4, pp.447-490

145

Véase ibid., p.450

146

Mayores referencias sobre el contexto histórico alemán en tiempos de Lukács y Korsch pueden encontrarse en: Aguilar, Luis. "Max Weber la política después de las ilusiones" en Nexos. México, año. IV, enero 1981, num. 38, pp.3-12

147

Lukács, G. Historia y conciencia de clase. México: Grijalbo, 1969, p.7

148

Ibid., p.12

149

Ibid., p.26

150

Ya en otras ocasiones nos hemos referido a la posición en extremo científicista de Engels, posición que influyó en algún sentido

en la interpretación positiva del marxismo dominante a principios de nuestro siglo. Al respecto véase Prestipino, G. El pensamiento filosófico de Engels. México: S.XXI, 1977

151

Korsch, K. Op.cit., p.34

152

Ibid., p.69

153

Ibid., p.166

154

Ibid., p.167

155

Idem.

156

Ibid., p.180

157

Los pocos comentarios que Gramsci hace de Lukács en los Quaderni revelan que sus referencias del marxista húngaro eran escasas y no siempre documentadas. Hay un pasaje, por ejemplo, en el que Gramsci aborda el problema de la distinción hombre-naturaleza en el materialismo histórico y en el que cita a Lukács pero no atreviéndose a hacer afirmaciones definitivas. Conviene citar este pasaje no sólo para ejemplificar este hecho, sino porque en él se aborda un problema que se examinará más adelante: "Es de estudiarse la posición del profesor Lukács hacia la filosofía de la praxis. Parece que Lukács afirma que se puede hablar de dialéctica sólo para la historia de los hombres y no para la naturaleza. Puede estar equivocado y puede tener razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre, está equivocado, porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía greco-cristiana; y también propia del idealismo, el cual, realmente, sólo consigue unificar y relacionar el hombre con la naturaleza, en forma verbal. Pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (también a través de la historia de la ciencia), ¿cómo

puede la dialéctica ser separada de la naturaleza? Quizá por reacción ante las teorías barrocas del Ensayo popular, Lukács ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo." Q11 p.303  
158

Una última cuestión. La relación que entre marxismo e historicismo se ha establecido para el caso de Lukács, Korsch y Gramsci abre, por la específica naturaleza de sus preocupaciones, un nuevo momento del historicismo, de la historia de la filosofía de la historia, diametralmente distinto a los historicismos que le precedieron. Sin embargo, la relación entre marxismo e historicismo no siempre fue entendida a la manera de Lukács, Korsch y Gramsci. Así por ejemplo el filósofo Karl R. Popper, desde una posición neopositivista, dedicó parte de sus esfuerzos a descalficar tanto a uno como a otro, al historicismo y al marxismo, a partir de una muy particular interpretación de ambos, interpretación de ninguna manera ajena de errores y críticas. Conviene señalarlo para contar con una referencia más de una peculiar visión del historicismo, visión en la que no podremos detenernos aquí. Consúltese al respecto los siguientes títulos: Popper, K. La miseria del historicismo. Madrid: Alianza, 1973; Mayorga, R. "El racionalismo crítico y la sociedad abierta (comentarios en torno a la polémica de Karl Popper contra el marxismo)" en Revista Mexicana de Sociología. México, año XLII, vol. XLII, num. 2, abril-junio 1980, pp.865-882; Kon, I. S. Neopositivismo y materialismo histórico. Mexico: Ed. de Cultura Popular, 1976.

159

Si se desea profundizar en la vida de Antonio Gramsci se recomiendan las siguientes lecturas: Fiori, G. Vida de Antonio Gramsci. Barcelona: Península, 1976; "Cronología de la vida de Antonio Gramsci" en Gramsci, A. Cuadernos de la cárcel. Edición crítica a cargo de Valentino Guerratana del Instituto Gramsci. México: ERA, 1981, tomo 1, pp.37-67.

160

Desde Palmiro Togliatti, el estudio de las relaciones entre Gramsci y Lenin ha dado lugar a múltiples interpretaciones. ¿Es Gramsci

un leninista o el leninista italiano?, ¿es un leninista puro o se separa de la línea de Lenin para ofrecernos un camino diferente hacia el socialismo? En un artículo citado con anterioridad, Francisco Piñón reconstruye esta problemática y llega, a la conclusión -con la cual consiento- de ~~que no es~~ posible considerar a Gramsci como un mero alumno aplicado de Lenin, como si Gramsci nada más se haya concentrado a seguir sus huellas y las haya, tan sólo, italianizado. Sin negar que Lenin ciertamente inspira algunas propuestas teórico-políticas en Gramsci, no se puede, a priori, reducir el pensamiento de este último a si es o no ortodoxo con respecto al leninismo, pues equivaldría a asumir una determinada posición no siempre contextualizada. Véase Piñón, F. Op.cit., pp.209-211

161

Al respecto Francisco Piñón ha comentado: "El destino de las 'interpretaciones' sobre Gramsci es, manifiestamente [...], un signo de contradicción. Y no es para menos. Podemos afirmar que, por lo menos en buena parte, la multiplicidad de interpretaciones sobre su pensamiento se han debido, en el pasado, a que no contábamos, antes de 1975, con una edición crítica de los Quaderni que nos mostrara el orden genético de los escritos gramscianos de la cárcel y, por consiguiente, su evolución intelectual". Piñón, F. Op.cit., p.219

162

Esta idea que aquí recupero constituye una hipótesis interpretativa de los Quaderni que Dora Kanoussi y Javier Mens sostienen en su libro: La revolución pasiva: una lectura a los Cuadernos de la Cárcel. México: UAP, 1985 (colección Ciencia Política 1)

163

Q16 [MS p.86]

164

Q16 [MS p.87]

165

Q16 [MS p.89]

166

Q16 [MS pp.91-92]

167

Q10 p.151

168

Véase la nota nueve del Q10 ("Introducción al estudio de la filosofía. Inmanencia especulativa e inmanencia historicista o realista"), pp.144-145

169

Véase la nota cuatro del Q10 ("Croce y Hegel"), p.140

170

Véase la nota treinta y uno del Q10 ("Puntos de referencia para un ensayo sobre Croce I"), pp.161-167

171

Q10 p.119

172

Véase la parte I del Q10 ("Puntos de referencia para un ensayo sobre Benedetto Croce"), pp.113-137

173

Véase Q10 pp. 125-127

174

Q10 pp.134-135. A propósito de esta cita, conviene retener aquí que para Gramsci no hay duda de que sólo un concepto abstracto, pobre en determinaciones, puede sostener que las instituciones privadas de la sociedad civil conforman la dirección hegemónica mientras que el aparato estatal se impone por coerción. La realidad histórica muestra que este reparto dicotómico es insostenible. Por ello se opone Gramsci a la disociación liberal de sociedad civil y sociedad política y dedica sus mejores esfuerzos a estudiar sus relaciones recíprocas. No hay separación orgánica entre consenso y fuerza. Nadie antes de Gramsci reflexionó desde una perspectiva revolucionaria sobre los efectos de los fenómenos culturales en el desarrollo de la historia, sobre la tarea de los intelectuales en la estructuración orgánica de la sociedad civil y el Estado, sobre los aspectos de la hegemonía y el con-



sentimiento como componentes del bloque histórico. Un estudio interesante sobre estos temas gramscianos puede encontrarse en: Pereyra, C. "Gramsci: Estado y sociedad civil" en Cuadernos Políticos. México: ERA, num. 21, julio-septiembre 1979, p.71

175

"La identificación de los conceptos que la filosofía de la praxis ha 'cedido' a las filosofías tradicionales, y a través de las cuales éstas han hallado un momento de rejuvenecimiento, debe ser hecha con mucha cautela crítica. Todo ello significa, ni más ni menos, que hacer la historia de la cultura moderna posterior a la actividad de los fundamentos de la filosofía de la praxis"

Q16 [MS p.88]

176

Véase Q16 [MS pp.86-94]

177

Véase Q16 [MS p.93]

178

Si se desea recurrir a las fuentes directas, pueden consultarse las siguientes obras: Pleyanov, J. Las cuestiones fundamentales del marxismo. México: Roca, 1974, pp.5-25; Bujarin, N. La teoría del materialismo histórico. México: S.XXI, 1981 (Cuadernos de Pasado y Presente num. 54)

179

Véase Q11 pp.281-285

180

Q11 p.293

181

"[...] lo que plantea la filosofía de la praxis [...] muestra cómo el prejuicio especulativo lo ciega y desvía. La filosofía de la praxis se deriva ciertamente de la concepción immanentista de la realidad, pero de ésta en cuanto depurada de todo aroma especulativo y reducida a pura historia o historicidad o a puro humanismo [...]. No sólo la filosofía de la praxis está conectada con el immanentismo, sino también con la concepción subjetiva de la realidad, precisamente en cuanto que la pone de cabeza, explicán-

dola como hecho histórico, como 'subjetividad histórica de un grupo social', como hecho real, que se presenta como fenómeno de 'especulación' filosófica y es simplemente un acto práctico, la forma de un contenido concreto social y el modo de conducir el conjunto de la sociedad para forjarse una unidad moral." Q10 pp.127-128

182

"La afirmación de que la filosofía de la praxis es una concepción nueva, independiente, original, aunque sea un momento del desarrollo histórico mundial, es la afirmación de la independencia y originalidad de una nueva cultura en incubación, que se desarrolla con la evolución de las relaciones sociales." Q16 [MS p.93]

183

Véase Q11 pp. 291-293

184

Conviene detenernos un momento en el pensamiento de Antonio Labriola ya que fue determinante para Gramsci. Conviene examinar las relaciones entre ambos marxistas italianos y ligarnos, con este pretexto, al exámen somero de la realidad italiana de la época, realidad italiana de las primeras décadas del siglo cuyas características culturales ilustran las más vivas preocupaciones tanto de Labriola como de Gramsci. Antonio Labriola recibe sus principales influencias de la Escuela Histórica de Nápoles y de la Escuela de la Psicología de los Pueblos, de ambas hereda el interés por el estudio de la historia. Lo que le importa a Labriola es interpretar la vida por los propios hechos sociales y económicos, los hechos se deben explicar por los hechos mismos, hay que "ir a la real novedad del mundo". Desde sus primeros escritos hasta sus célebres Ensayos sobre la concepción materialista de la historia, Labriola se interesó por la discusión sobre el "marxismo abierto", sobre las influencias de la filosofía hegeliana y sobre teoría del conocimiento y teoría de la historia. Labriola y Gramsci viven el primer momento del fascismo, el de su progresiva consolidación. El fascismo reivindicó

para sí (cosa desapercibida y por ende desaprovechada por el socialismo) los movimientos culturales "futurista" y "nacionalista" dominantes en la época. El primero de estos movimientos sostenía que la historia es obra de jóvenes y se hace "aquí y ahora", su lema clave, una vez adoptado por el fascismo, fué: "jóvenes, creatividad y guerra" (algunas interpretaciones sostienen que si Gramsci fue criticado por "voluntarista" o "bergsonian" fue precisamente porque Gramsci respiró estos aires culturales dominantes en Italia que reivindicaban para los sujetos la transformación del mundo, de cualquier manera, de ser este el origen de sus rasgos subjetivistas, Gramsci englobó esta visión en su concepción materialista histórica). Por lo que respecta al "nacionalismo", este movimiento implícitamente reivindicaba, como una necesidad "nacional", el gobierno de la burguesía; el nacionalismo que sólo puede consolidarse imperialistamente (guerra) está al margen de las clases y de los sindicatos: "Italia somos todos", "el Estado es lo que nos unifica" (como es lógico, Gramsci se opuso a esta visión y sostuvo la necesidad de crear una nueva cultura a través de una reforma intelectual y moral, el Estado es en realidad -dirá Gramsci- lo que nos divide). Labriola, y a través de él Gramsci, heredando estos movimientos culturales sus rasgos "subjetivos" y de "voluntarismo". Y Hegel vino a ser el complemento teórico de ello. Labriola se propuso aplicar la filosofía hegeliana a los problemas concretos y nacionales de Italia, había que recuperar la diáléctica real y el énfasis hegeliano a lo nacional. Para Labriola el Espíritu Absoluto de Hegel deviene, y si deviene es el mismo mundo el que deviene en una fase, es una manifestación (no degradación) del Espíritu Absoluto, pero este Espíritu Absoluto no es ya el Dios trascendente del cristianismo, el Dios de Hegel es el hombre, todo es divino, todo es natural y todo tiene valor en sí. Ligando a Hegel con el marxismo, Labriola plantea que lo único que existe es la historia que deviene hacia el comunismo, pero al marxismo hay que develarlo. Si bien el hombre es Dios porque

en él se conjuga alma y cuerpo, es un ente natural. Las ideas no bajan del cielo, en la base de las ideas están los factores sociales. Mientras que Hegel vino a darle a la historia (cosas que se van haciendo), a partir de equiparar la historia (universal) con el progreso de la conciencia de la libertad y que se reconoce en su necesidad, un sentido de totalidad, organicidad y concatenación, Marx concibió los grados de autorealización concreta del hombre. Al vincular de esta manera a Hegel con Marx, Labriola pretende rehuir cualquier interpretación tanto mecanicista o determinista como especulativa o abstracta. Es así que Labriola concluye que la historia es una tendencia ("las ideas no bajan del cielo"), la historia no puede encerrarse en patrones legalísticos, debe entenderse en una actitud hacia la objetividad teniendo en cuenta los hechos de cultura y el sentido de la historia (marxista), teniendo en cuenta al sujeto (concreto), rehuendo del fatalismo, el determinismo o el teologismo; hay que rehuir las explicaciones extremas del economicismo y del idealismo, hay que recuperar el producto todo del espíritu humano (que no son puras ilusiones) y además las ilusiones. No es difícil, por lo que aquí se ha dicho, advertir los lugares comunes entre las ideas sugestivas de Labriola y las adoptadas por Gramsci: 1) Ambos pensadores se preocupan por la fusión entre teoría y movimiento. 2) Sostienen que el desarrollo histórico (el propio capitalismo) plantea a cada momento problemas nuevos que exigen ser abordados con nuevas ideas. 3) Plantean una forma distinta de abordar la cuestión de los intelectuales en relación con la clase obrera y el partido, relación que pasa por los saberes contemporáneos (cultura): intelectuales-cultura-movimiento obrero. 4) De la relación entre partido-intelectuales derivan (todavía más en el caso de Gramsci) de manera directa al problema del Estado. 5) Afirman una concepción anti-finalista (no teológica) del desarrollo histórico: el desarrollo si va al socialismo pero ¿cómo? y ¿por qué?; de la lucha política depende la difusión del marxismo. El materialismo histórico

vincula el conocimiento y su historia (de la sociedad) con el desarrollo social (parte de este desarrollo) y, por otra parte, une la historia de la ciencia con la del trabajo. Dado que el marxismo es la conciencia de la historia en cuanto filosofía, lo único que puede hacer es prever morfológicamente en lo que ve y sólo si se convierte en arma espiritual de una práctica, sólo en este sentido puede prever, de ahí que el socialismo como movimiento y filosofía es un proceso único que persigue la realización integral del gobierno de los productores, y que implica la educación democrática del proletariado a través de los partidos. No es el "fin último" lo que asegura la identidad de la lucha del movimiento obrero. Puede haber unidad entre teoría y movimiento, pero no fusión per se entre materialismo histórico y movimiento obrero. El marxismo sería autosuficiente y capaz de ulteriores desarrollos porque siendo una concepción del mundo puede integrar a otras (reconoce la existencia de estas otras) y es única porque es propia de una clase social. El materialismo histórico tiene una progresividad ilimitada (no existen límites cognoscitivos). Es la forma unitaria de comprensión del desarrollo histórico al que tienden las disciplinas particulares. 6) Ambos sostienen la historicidad de las categorías. El conocimiento tiene que adecuarse a lo que sucede. Así por ejemplo, las leyes del desarrollo histórico no pueden ser sino "tendenciales" porque el desarrollo mismo es tendencial y sólo la actividad política lo puede trastocar. Mayores elementos sobre lo que en esta nota se ha examinado pueden encontrarse en: Paggi, L. Op.cit., pp.13-19; Vacca, G. Op.cit., pp.9-13, 45-64, 129-156; Labriola, A. La concepción materialista de la historia. México: ediciones El Caballito, 1973; Labriola, A. Pedagogía, historia y sociedad. Salamanca: Sígueme, 1975

185

Q11 p.293

186

En mi opinión, la refundación gramsciana de la filosofía de la

praxis opera en estrecha relación con la revaloración del concepto de relaciones sociales de producción. Así lo ha entendido también Leonardo Paggi quien afirma que para Gramsci la filosofía de la praxis "[...] tiende a evidenciar, con referencia a un específico texto de Marx, cómo sólo el concepto de relaciones sociales de producción puede ofrecer la fundación de la misma noción de política, ésta última entendida como subjetividad de un grupo social". Paggi, L. Op.cit., p.30

187

Al respecto Paggi ha comentado: "[...] la intención de Gramsci no es la de encaminar la elaboración positiva de una filosofía marxista, sino -mucho más simplemente- la de recuperar su concepto fundamental a través de la crítica de las aporías insitas tanto en algunas de las filosofías postmarxistas como en algunos desarrollos interpretativos del propio marxismo. Si por una parte la definición de historicismo absoluto lleva esencialmente a la sustancia de las mistificaciones de la filosofía crociana, por otra parte la de filosofía de la praxis tiene la tarea de restablecer las connotaciones esenciales de la 'real conquista del mundo histórico' que se verificó con Marx. El ámbito de su eficacia es la interpretación del materialismo histórico; lo que está en juego con la identificación del núcleo filosófico del marxismo es la posibilidad o no de comprender el alcance real del nuevo concepto de historia." Paggi, L. Op.cit., p.30

188

Véase Q10 pp.219-222

189

Q10 [MS p.40]

190

Desde 1920 Gramsci sostiene que todo elemento que interese al desarrollo de las fuerzas productivas debe desnudarse de toda apariencia técnica y debe valorarse en su significado político, justamente en cuanto forma parte de una más amplia unidad orgánica dada por el conjunto de las relaciones sociales. Gramsci,

A. "Produzione e politica", en L'Ordine nuovo, 24-31 de enero de 1920, año 1, num. 35, citado por Paggi, L. Op.cit., p.29

191

Q10 p.128

192

Q10 pp.127-128

193

La crítica a la concepción positivizada del materialismo histórico, en particular la crítica a Bujarin, realizada por Gramsci en el Q11, ha sido examinada por varios autores. En la presente investigación se recuperan algunas ideas de los siguientes textos: Paggi, L. Op.cit., pp.15-30; Vacca, G. "La teoría del..." Op.cit., pp.53-112; Saltalamacchia, H. Gramsci y el economicismo, inédito, mimeo, 35pp.; Pizzorno, A. "Sobre el método..." Op.cit., pp.41-64

194

Véase Q11 pp.247-258

195

Véase Q11 p.289

196

Cabe señalar que, la crítica gramsciana al concepto de ley de Bujarin no significa de ninguna manera una vanificación de la objetividad del proceso histórico, sino que insiste sobre la imposibilidad de confundir la teoría con el método de las generalizaciones sucesivas: "[...] la ley de causalidad, la búsqueda de la regularidad, normalidad, uniformidad se sustituyen a la dialéctica histórica. ¿Pero cómo de ese modo de concebir puede deducirse la superación, la 'inversión' de la praxis? El efecto mecánicamente no puede jamás superar la causa o el sistema de causa, en consecuencia no puede haber otro desarrollo más que aquel plano y vulgar del evolucionismo." Q11 pp.286- 291

197

Q11 pp.266-267

198

Q 11 pp.336-337

199

En un breve pero interesante estudio ya citado de Saltalamacchia se analiza la relación objetividad-subjetividad en Gramsci, vinculándola con los pares conceptuales estructura-superestructura y fuerzas productivas-relaciones sociales de producción. A decir de Saltalamacchia, en el determinismo la historia humana se reduce a un simple episodio de la historia natural y tiene como condición la supuesta posibilidad de conocer esa historia como un hecho objetivo, independiente de la voluntad de los hombres y de los hombres mismos. Gramsci se opone a esta concepción objetivista a partir de concebir al conocimiento como una relación entre lo conocido y lo cognoscente, relación que al gestarse se transforma con respecto a su situación previa, el conocimiento es siempre una relación activa (praxis) que ocurre desde el hombre. En consecuencia, el conocimiento es siempre subjetivo. La objetividad de lo conocido no es más que su aceptación compartida: intersubjetividad. El conocimiento y transformación de lo natural es siempre elemento de un proceso de relaciones interhumanas, y cuando las relaciones sociales son conflictivas, antagónicas, ese conocimiento es siempre efecto y parte de una relación de fuerzas; aparece en ellas como un recurso de poder. Las fuerzas productivas, efecto del conocimiento y apropiación de las relaciones de fuerza natural, son también ellas parte de las relaciones de fuerza características en cada una de las etapas de la historia humana. Es en el interior de estas relaciones de fuerza que Gramsci delimita los conceptos de "regularidad" y de "necesidad". Conviene citar aquí al propio Gramsci: "Concepto y hecho de 'mercado determinado'; esto es, revelación científica de que determinadas fuerzas decisivas y permanentes han aparecido históricamente, cuyo obrar se presenta tal vez con cierto 'automatismo', que consiente una cierta medida de predictibilidad y de certeza para el futuro de las iniciativas individuales que contribuyen con tales fuerzas luego de haberlas intuido o



revelado científicamente. 'Mercado determinado' equivale por lo tanto a decir 'determinada relación de fuerzas sociales en una determinada estructura del aparato productivo', relación de fuerzas garantizada (esto es hecho permanente) por una determinada superestructura política, moral, jurídica." (Q11 p.325) La interpretación que Saltalamacchia hace de esta cita consiste en afirmar que Gramsci asegura objetividad a la estructura porque supone la permanencia, en líneas generales, de una determinada relación de fuerzas mientras exista una estructura epocal. Es esa permanencia lo que atribuye a lo económico un carácter de dato "objetivo" en relación a los diversos enfrentamientos políticos coyunturales. Para Gramsci, el momento de la "estructura" no es pues ajeno a la relación de fuerzas entre las clases, como lo es en el determinismo. Para Gramsci, siguiendo con esta interpretación, la estructura de relaciones debe ser vista como permanente durante un período y que, por eso, durante ese período toma las características de lo "objetivo", análogas al del "automatismo de las ciencias naturales". Durante este período la estructura es "objetiva" (previsible, etcétera) desde la perspectiva de las acciones humanas coyunturales y parciales, determina el marco de posibilidad de las acciones humanas. Llegado a este punto de su argumentación, Saltalamacchia se pregunta: ¿hasta donde permanecen asociados en Gramsci (bloque histórico) lo económico=estructural=objetivo y lo ideológico y político=superestructural= subjetivo? A diferencia del economicismo, responde Saltalamacchia, con el uso de la dicotomía estructura/superestructura Gramsci se refiere más que a una línea de determinaciones, a la relación entre lo "permanente" y lo "transitorio", aspectos que se determinan por su nivel de abstracción. La lucha de clases recorre ambos momentos y encuentra en cada uno de ellos recursos de poder singulares. La distinción estructura/superestructura estaría señalando aspectos diferentes de todo acontecimiento social (económicos por un lado e ideológicos o políticos por el otro). Todos manteniendo un aspecto material (=estructura) y un aspecto ideológico y/o político (esto es, superestructural).

Para Gramsci habría aspectos superestructurales en la conformación de la actividad económica (producción, distribución, cambio y consumo) y habría aspectos estructurales en la actividad política o ideológica. Contribuyendo todos ellos a explicar la dinámica de las relaciones sociales; del conflicto entre las clases en una determinada formación social. Aunque a mi juicio acertada, la de Saltalamacchia no es la única interpretación sobre estos temas. Otra línea de interpretación afirma que Gramsci es un teórico del "voluntarismo economicista", en tanto seguiría manteniendo la distinción entre lo económico (=objetivo e independiente de la voluntad) y lo superestructural (=subjetivo, voluntario y consciente). De cualquier manera esta discusión rebasa las pretensiones de este trabajo, me conformo con apuntar algunas de sus vertientes para que el lector juzgue por sí mismo.

200

Q11 p.297

201

Esta última cuestión ha suscitado diversas interpretaciones y más de una crítica a Gramsci. Dentro del conjunto de estas interpretaciones me inclino por la de G. Vacca. A decir de este autor, el núcleo epistemológico del marxismo consiste para Gramsci en la historización de todas las abstracciones determinadas. Y es esto precisamente lo que distingue la forma científica del marxismo de cualquier otra ciencia. A decir de Vacca, Gramsci rechaza la idea de que de las diversas ciencias se pueda destacar un mé todo científico válido en sí y aplicable mecánicamente. En todo caso lo que existe es una "metodología genérica y universal" como patrimonio acumulado y transmisible de experiencias y técnicas, espor lo tanto un dato histórico y no un método abstracto de ciencias abstractas. Y como dato histórico tiene que ver con el ámbito que conecta la historia de las ciencias a la historia de la sociedad. De ahí que para Gramsci también el problema epistemológico de la ciencia demanda ser encuadrado en forma histórica. Siguiendo con la interpretación de Vacca, para Gramsci el

desarrollo de las ciencias es constitutivo del capitalismo y a sus pretensiones. El materialismo histórico se relaciona con ellas de manera continua. Las ciencias han producido la unificación de los científicos que representan el máximo desarrollo de las fuerzas productivas (ciencia=fuerza productiva) y han producido el método que posibilita su unificación. La ciencia ha sido un elemento de conocimiento que ha contribuido a unificar el "espíritu", a volverlo más universal. Pero para que pueda llegar a término su oficio debe ser incorporada en el proceso de unificación histórica y política del género humano, del cual se ocupan el movimiento obrero y el marxismo. Mientras que las ciencias naturales examinan parcialmente la materia, en relación a sus particularidades, el materialismo histórico considera las propiedades de la materia como producto de la actividad concreta de las ciencias. Es un dato histórico no separable de las prácticas científicas. El materialismo histórico considera esas propiedades sólo en cuanto se vuelven "elemento económico productivo". La materia no se debe considerar como tal sino como social e históricamente organizada para la producción, por lo mismo, la ciencia natural debe ser considerada como una categoría esencialmente histórica. Vacca concluye su interpretación señalando que la crítica gramsciana a la sociología lo lleva a afirmar la autonomía del marxismo, en el sentido de que las condiciones de posibilidad del conocimiento de las relaciones sociales antagónicas de producción que a través de las luchas políticas y de clase propiciarían el salto de la "cantidad a la calidad" son ante todo condiciones políticas de tal posibilidad, o como el mismo Gramsci lo dijo: "Es cierto que la filosofía de la praxis se realiza en el estudio concreto de la historia pasada y en la actividad actual de creación de nueva historia. Sin embargo es posible hacer la teoría de la historia y de la política [autosuficiencia y núcleo epistemológico del marxismo], ya que si los hechos son siempre particularizados y mutables en el flujo del movimiento histórico, los conceptos pueden ser teorizados; de otro modo no se podría ni siquiera saber qué es el no

vimiento y la dialéctica, y se caería en una nueva forma de no minimalismo." (Q11 p.299). En suma, concluye Vacca: "La producción de un propio método de conocimiento es, pues, en primer lugar, un problema político. Es un problema que toma la forma-partido y al mismo tiempo implica la formación de los 'intelectuales or gánicos' de la clase obrera, justo con el proceso de formación de una realidad económica y productiva, en la cual sea posible recomponer unitariamente teoría y práctica, de acuerdo al postulado político-esencial del marxismo." (Vacca, G. "La teoría del..." Op.cit., pp.85-112). He querido resumir aquí la interpretación de Vacca por considerarla acertada con respecto al pro blema tratado, y porque se liga con otras cuestiones importantes que no será posible abordar aquí, pero que habría que consi derar.

202

El problema de la distinción entre filosofía de la praxis y ciencias naturales en Gramsci también ha sido analizado por Leonardo Paggi. Exponer algunas de sus observaciones nos permitirá te ner una visión más completa de lo que se ha querido decir aquí. Paggi sostiene que en la crítica a los revisionismos Gramsci se esfuerza por delinear los límites de la filosofía marxista, que no significa ni mucho menos delinear los nuevos límites del mun do y dar una conciencia teórica más completa de las contradicciones que actúan en el mismo. La única función de la filosofía marxista es la de hacer las contradicciones existentes lo más evidentes posible, no puede agregar ni quitar nada. En este senti do, así como la economía clásica dió lugar a una "crítica de la economía política", esta crítica no implicaba una nueva ciencia pues nuevo no era el conjunto de hechos económicos que criticaba, a lo sumo nueva era la forma de encararlos. Reconocer sus lí mites es evitar cualquier malinterpretación. Para Paggi hay en Gramsci una clarísima distinción entre el contenido de cientifi cidad reivindicado por el marxismo y el concepto naturalista de ciencia. El marxismo en cuanto ciencia tiene la única función de indicar todo lo que es posible antes o independientemente de ca

da hecho o conjunto de hechos. independientemente de toda verificación. Mientras la tarea de la ciencia es la de establecer leyes sobre la base de un conjunto de hechos ya existentes, el marxismo, en cuanto teoría de las contradicciones, tiene como tarea establecer sólo las posibilidades. La ciencia, según el modelo naturalista, es ciencia de los hechos. La filosofía, la crítica, hace transparente los hechos y hace entrever detrás, más allá de los mismos, la posibilidad, pero sólo la posibilidad, de un nuevo conjunto de hechos y se puede prever sólo en la medida en la que se actúa y se actúa sólo en la medida en que se modifica el conjunto de los hechos existentes; los mismos que hacen posible con su "relativa permanencia" el establecimiento de leyes de causa y efecto y el hacer previsiones. Redescubrir los límites de la filosofía como límite del mundo significa entonces redescubrir todo el espacio que debe dejarse a la "praxis" en cuanto actuación de la posibilidad objetiva de modificar no cada uno de los hechos del mundo, sino el mismo límite del mundo. La filosofía de la praxis descubre el rol de la subjetividad. La cientificidad del marxismo consiste entonces en individualizar como posible aquello de lo que la ciencia de los hechos no sospecha siquiera su existencia. En el fondo lo que Gramsci está haciendo -concluye Paggi- es restablecer la naturalidad y los límites de la "previsión" teórica, lo que significa no sólo descubrir nuevamente el papel decisivo de la voluntad (el ser en la historia) sino en el plano del análisis, colmar ese vacío dejado por una interpretación economicista del materialismo histórico, que partía de una interpretación científicista de la previsión de Marx. Paggi, L. Op.cit., pp.58-81

203

En la nota titulada "La ciencia y la cultura" y en otras cercanas recogidas en el volumen Los intelectuales y la organización de la cultura, Gramsci advierte que el problema de una ciencia de la naturaleza debe plantearse como el problema de la unión entre ciencia y filosofía. En la sociedad burguesa, sostiene, la disidencia entre ciencia y filosofía se basa en las limitaciones

mismas de la cultura burguesa en tanto expresión de una sociedad dividida en clases. Para la filosofía de la praxis, por el contrario, no puede haber tal disidencia por cuanto la filosofía y la ciencia se encuadran en una visión "total" de la realidad, que corresponde a una forma de cultura que no es ya expresión ideológica de los intereses de una determinada clase social, sino de toda la humanidad, y que ha superado el presupuesto clasista de la sociedad burguesa. Conviene citar al propio Gramsci: "Las corrientes filosóficas idealistas (Croce y Gentile) han de terminado un primer proceso de aislamiento de los intelectuales (en las ciencias naturales o exactas) del mundo de la cultura. La filosofía y la ciencia se han separado y los científicos han perdido mucho de su prestigio. Otro proceso de aislamiento se ha debido al nuevo prestigio adquirido por el catolicismo y por la formación del centro neoescolástico. De modo que encontrando se los científicos "laicos" contra la religión y con la filosofía más difusa, no pueden sustraerse a su propio embotamiento y a una "desnutrición" de la actividad científica que no puede desarrollarse aislada del mundo de la cultura general." Q15 [I pp. 56-57]

2C4

Q11 pp.266-269

205

Hay implícito en estas últimas argumentaciones un problema que no escapa a Gramsci: ¿Por qué en un determinado momento el pensamiento marxista se ligó con la concepción mecanicista y positivista de la ciencia? Gramsci sostiene que este hecho coincide con un período de la lucha social, en que el proletariado no había asumido aún una función hegemónica en la sociedad de la época, y la ideología marxista reencontraba, por lo tanto, en el determinismo científico, el instrumento para justificar su fe en la inevitabilidad del progreso que debería haber determinado naturalmente un cambio de las relaciones sociales. No obstante, agrega Gramsci, el actual es un período en que, por razones opuestas, la actitud del marxismo y de las filosofías burguesas coinciden

respecto al valor que se le asigna a la ciencia. El fetichismo científico positivista, aceptado por ciertos sectores del pensamiento marxista del siglo pasado, es compartido por la burguesía de la época, la cual, en el determinismo mecanicista de la ciencia positiva, encuentra la manera de elevarse como fuerza natural, como orden constituido. Para Gramsci, el determinismo mecanicista del positivismo representa la ideología cultural de la burguesía, el acmé de la potencia política y económica, entre la primera y la segunda mitad del siglo pasado, a tal punto que ella está totalmente interesada en la afirmación del dominio del hombre sobre la naturaleza, mediante la potencia técnica y la organización industrial en un momento en que, convertir la ciencia en el fundamento esencial de toda la visión de la realidad significaba oponerse, al superfluo y vacío espiritualismo de la época de la Restauración y afirmar, por consiguiente, una nueva Weltanschauung más coherente con los intereses de la nueva clase industrial y comercial. Pero no pasa mucho tiempo que la cultura burguesa reniega las concepciones positivistas y se retira hacia posiciones totalmente distintas. El empiriocriticismo y el idealismo expresan este cambio de actitud, por el cual el fetichismo de la ciencia del período positivista, la cultura burguesa o, al menos, gran parte de ella, lo ha sustituido con el escepticismo frente al valor objetivo de la conciencia científica. Esto se explica por el cambio producido en la estructura económica y social. La burguesía imperialista de la primera mitad del siglo XX ha repudiado el fetichismo científico sustentado por la cultura burguesa liberal del siglo anterior para retirarse hacia las ideologías culturales más convenientes a la nueva posición reaccionaria y conservadora por ella asumida con relación al proletariado. Pero, precisamente por esto, precisamente porque el proletariado ha asumido, a pesar de las dictaduras fascistas, en este siglo XX, una función revolucionaria mucho más importante y decisiva para el curso de la historia de la que él ha tenido en el siglo anterior, el marxismo -concluye Gramsci- debe repudiar el mecanicismo científico. Más referencias

sobre las implicaciones históricas que en la argumentación gramsciana explican la posición del marxismo ante la ciencia, pueden encontrarse en: Sabetti, A. "La relación hombre-naturaleza en el pensamiento de Gramsci y la fundación de la ciencia" en Togliatti, Luporini, et.al. Op.cit., pp.226-235

206

Q11 p.309

207

Cfr. Paggi, L. Op.cit., p.39

208

Véase por ejemplo Q11 pp.283-284

209

Q11 p.284

210

Cfr. Paggi, l. Op.cit., pp.40-41 y Bobbio, N. "Notas sobre la dialéctica en Gramsci" en Togliatti, Luporini, et.al. Op.cit., pp. 129-141

211

Q24 [MS p.48]

212

Cfr. Paggi, L. Op.cit., pp.49-50

213

Q10 p.135

214

"Se puede emplear el término catarsis para indicar el paso del momento meramente económico (o egoísta-pasional) al momento ético-político, o sea la elaboración superior de la estructura en superestructura en la conciencia de los hombres. Esto significa también el paso de lo 'objetivo a lo subjetivo', y de la necesidad a la libertad. La estructura de fuerza exterior que reduce al hombre, lo asimila en sí, lo hace pasivo, se transforma en medio de libertad, en instrumento para crear una nueva forma ético-política, en origen de nuevas iniciativas. La fijación del momento 'catártico' deviene así, me parece, en punto de partida para toda la filosofía de la praxis; el proceso catártico coincide con



la cadena de síntesis que son resultado del desarrollo dialéctico [...]” Q10 p.142

215

Sobre estos temas pueden consultarse los siguientes trabajos:

Althusser, Badaloni, Bobbio, et.al. Op.cit.; Vacca, G. El marxismo y... Op.cit.; Togliatti, Luporini, et.al. Op.cit.

216

Con esta interpretación, la idea de regularidad en la historia en el sentido que es entendida por Gramsci logra su más acabada formulación. No se trata, para Gramsci, de descubrir una ley metafísica de "determinismo" y tampoco de establecer una ley general de causalidad, se trata de evidenciar cómo en el desarrollo histórico se constituyen fuerzas relativamente permanentes que actúan con una cierta regularidad y un cierto automatismo. De igual manera, esta interpretación de las relaciones de fuerza tendencialmente regulares bajo ciertas condiciones, deriva al problema político del marxismo, plantea la historicidad del marxismo en tanto ligado con la perspectiva de una sociedad en transición. Véase la nota "Libertad y 'automatismo' [o racionalidad]" Q10 pp.143-144

217

"El punto fundamental: cómo nace el movimiento histórico sobre la base de la estructura [...] éste es el punto crucial de todas las cuestiones nacidas en torno a la filosofía de la praxis, y sin haberlo resuelto no se puede resolver el otro de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza [...]. Las proposiciones del Prefacio a la crítica de la economía política [...] deberían ser analizadas en toda su magnitud y consecuencia. Solamente sobre este terreno puede ser eliminado todo mecanicismo y toda huela de milagro supersticioso, debe ser planteado el problema del formarse de los grupos políticos activos y, en último análisis, también el problema de la función de las grandes personalidades de la historia". Q11 pp.336-337

218

Los investigadores Dora Kanoussi y Javier Mena han estudiado con profusión la importancia que adquieren en Gramsci las tesis marxistas del Prólogo de 1859. Es de aquí de donde Gramsci deriva a una original teoría del intelectual y de la hegemonía, o lo que sería en terminos leninistas de la revolución: teoría del Estado y de la organización. Pero también deduce de ellos una dialéctica que forma el contenido real del movimiento histórico: la revolución pasiva. Kanoussi, Dora y Javier Mena. Op. cit., pp.77-79

219

La categoría de revolución pasiva ha sido objeto de una exhaustiva investigación por parte de Dora Kanoussi y Javier Mena. Entre otras conclusiones, subrayan la centralidad de dicha categoría en el conjunto de la obra carcelaria de Gramsci, así como sus repercusiones en la teoría de la historia y de la política: "[...] la revolución pasiva es la clave para la comprensión del pensamiento gramsciano. Hay identificación entre el significado de la revolución pasiva y el contenido global de los Cuadernos de la cárcel. Y por ello insistimos en que es imposible entender al Gramsci de los cuadernos sin tomar en cuenta esta categoría clave. Lo que es más, ella permite probar en lo concreto el ritmo, la traductibilidad de sus conceptos en los tres niveles: la revolución pasiva es una categoría histórico-política que no tiene sentido sino se entiende su carácter filosófico. Peculiar relación entre historia y lógica, entre estructura y superestructura, la revolución pasiva se constituye en el centro, la característica más sobresaliente del marxismo gramsciano para el que el historicismo 'absoluto' consiste en que la teoría del Estado es teoría de la historia y de la política." Kanoussi, Dora y Javier Mena. Op.cit., pp.79-80 .

220

Véase ibid., pp.74-110

221

"[...] para Gramsci el modo clásico de formación del Estado burgués es el proceso revolucionario francés de 1789. Este es 'clásico' y universal en el sentido de que constituye una ruptura, un parteaguas en la historia de Occidente, que la divide en dos épocas distintas. Es también clásico porque 'ha creado una mentalidad', porque se ha constituido en una nueva concepción del mundo que inaugura una nueva civilización. Además es clásico por el radicalismo único de los jacobinos que no ha sido superado por ninguna otra historia nacional." "El valor histórico de los jacobinos 'fundadores del nuevo Estado' y 'encarnación del PrincipedeMaquia velo', está dado por haber sido capaces de dar fisonomía estatal a la burguesía: de que ésta pudiera rebasar los intereses 'corporativos' haciendo su expansión la de la sociedad en su conjunto; elevando a la masa de la nación a un grado más alto de civilización y cultura, acorde con las exigencias de las nuevas fuerzas productivas. La claridad de la Revolución Francesa, en cuanto que 'creó una mentalidad' consiste, para Gramsci, en la fundación de un nuevo Estado con la participación de las masas. Esta claridad encontrará una verificación, a un nivel más alto, en otro espacio histórico, con los bolcheviques, quienes con justa razón se reclaman los herederos históricos de los jacobinos. [...] el 'modelo' jacobino no fue tal. Creó, sí, una mentalidad pero no fue repetido en la historia nacional de los demás países europeos. Estos siguieron pautas que si bien fueron determinadas por él, tu vieron otro carácter. La formación del Estado burgués en todos los demás casos sigue caminos distintos al jacobino, aunque conserva los mismos fines. Estos 'distintos caminos' por su esencial repetibilidad constituyen el 'modelo' de formación del Estado burgués, que Gramsci llamará la revolución pasiva o revolución-restauración". Ibid., pp.87-90

222

Véase la nota "la historia como biografía nacional" en Q19 [R pp.96-98]

223

Kanoussi, Dora y Javier Mena. Op.cit., p.95

224

Además del Q19, el desarrollo de estos temas puede encontrarse en la nota 61 del Q10 "Puntos para un ensayo crítico sobre las dos Historias de Croce: la de Italia y la de Europa", pp.231-234 así como en las notas "La concepción del Estado según la productividad (función) de las clases sociales" y "Relación histórica entre el Estado moderno francés nacido de la revolución y los otros Estados modernos" ambas del Q1. pp.188-189 y 189-190 respectivamente.

225

Kanoussi, Dora y Javier Mena. Op.cit.. p.103

226

"Si es cierto que el progreso es dialéctica de conservación e innovación y la innovación conserva el pasado superándolo, es también cierto que el pasado es cosa compleja, un complejo de vida y muerte, donde la elección no puede ser hecha arbitrariamente, a priori, por un individuo o corriente política." Q10 p.130

227

Gramsci desarrolla estos temas en el Q22 mismo que aún no ha sido traducido al castellano en la versión crítica, pero cuyo contenido, al menos la mayor parte, puede encontrarse en el volumen uno de la versión temática: Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno.

228

Q10 pp.144-145

229

Q11 pp.305-306

230

Estos temas han sido tratados magistralmente por: Giovanni, Biagio De. La teoría política de las clases en "El Capital". México: S.XXI. 1984 (en especial el apéndice titulado "Forma de la crisis y teoría de la hegemonía") y Felice, Franco De. Introducción a: Gramsci, A. Americanismo e fordismo (Q22). Torino: Einaudi, 1978, pp.VII-XXXIV

**A P E N D I C E**

## EL HISTORICISMO MARXISTA EN LA DISCUSION POSTGRAMSCIANA.

(Breves notas sobre un debate filosófico)

1. La refundación filosófica del marxismo operada por Gramsci, el así llamado "historicismo absoluto", directa o indirectamente, inspiró los problemas a partir de los cuales se conformó el marxismo italiano en las últimas tres décadas<sup>1</sup>. La relación Hegel-Marx, la dialéctica y la realidad objetiva de la contradicción, la relación estructura-superestructura, son tan sólo algunos de los temas que, inicialmente esbozados por Gramsci, definieron no sólo al marxismo italiano, sino a buena parte del marxismo occidental. Seguir la evolución del historicismo absoluto, la recuperación de sus propuestas, la crítica de sus soluciones, la incorporación de su discurso, en la discusión postgramsciana es por ello una tarea ardua y compleja, supone un seguimiento cauteloso de diversos autores y corrientes dentro del marxismo. Por sí sólo, el tema bien podría ser objeto de una investigación de tesis. De cualquier manera, hecha esta consideración, juzgo importante referir aquí,

aunque sea de manera indicativa, algunas de las más significativas direcciones del debate. La reconstrucción del mismo debe permitirnos valorar con mayores elementos la contribución gramsciana al marxismo actual. De ser el caso, la crítica a la crítica estaría indicando que lejos de agotarse, el debate continúa abierto.

2. En el seno del marxismo se le han dirigido al historicismo marxista importantes ataques. En este empeño ha destacado de manera singular el francés Louis Althusser<sup>2</sup>. Como sabemos, para Althusser, la teoría marxista contiene dos disciplinas teóricas diferentes: una ciencia (designada por su teoría general: el materialismo histórico) y una filosofía (designada por el término materialismo dialéctico y que para Althusser enuncia la cientificidad del materialismo histórico). Lo que define la obra marxista es la creación de esa ciencia de la historia<sup>3</sup>. La comprensión de la obra científica de Marx exige, por lo tanto, la aplicación de los mismos conceptos epistemológicos e históricos que les aplicamos a ellos. Para Althusser, los elementos constitutivos de una ciencia son: un objeto materialmente existente, una teoría y un método. La ciencia, sin embargo, debe fundamentarse en los siguientes puntos<sup>4</sup>. 1) Lo real existe independientemente de su conocimiento, es decir, existe un mundo exterior que la ciencia intenta conocer y que proporciona a la ciencia su verdadero objeto. 2) Lo real sólo es cognoscible por una práctica teórico-cienti-

fica, lo que equivale a afirmar que lo que la ciencia estudia no es la realidad exterior, tal como aparece en la percepción sensual cotidiana, sino un objeto teóricamente definido, por medio del cual pretende captar el mundo real. Hay que aceptar la existencia de una verdadera ruptura entre el conocimiento sensible y el conocimiento científico. 3) La aparición de una nueva ciencia significa, sobre todo, el descubrimiento-producción de un nuevo sistema de conceptos que definen un objeto de investigación sistemática, sin el cual no puede haber conocimiento científico. 4) Una diferencia básica entre ciencia e ideología es que la primera consiste en un sistema abierto de preguntas sobre su objeto, cuyas respuestas no están prejuzgadas, en tanto que la segunda se caracteriza por ser la expresión de intereses, la traducción de necesidades en pseudo-conocimiento. Sólo la ciencia conoce (=produce), la ideología reconoce (=descubre). 5) No puede darse ninguna prueba exterior de la verdad de una ciencia. La verificación de las proposiciones científicas es parte de la práctica científica. Si el conocimiento es producción no puede ser "revelación".

Esbozado este inicial marco referencial, cobra sentido el ataque que Althusser dirige al historicismo marxista. Para el filósofo estructuralista, el marxismo no tiene nada que ver con el historicismo<sup>5</sup>. Su ataque se va a dirigir, precisamente, contra quienes han pretendido convertirlo en un historicismo. En su opinión, dicha lectura historicista se apoya en una errónea interpretación de determinados textos marxianos, aquéllos en los que



la influencia hegeliana era marcada. Es deudora de Hegel, por ejemplo, aquella idea de que para conseguir un conocimiento objetivo en el terreno de la historia la "conciencia de sí" de un presente debe criticarse y, de este modo, alcanzar la "ciencia de sí". En este caso -argumenta Althusser- el presente posee el privilegio histórico de producir su propia crítica, su propia ciencia, en el seno de la propia conciencia de sí. El planteamiento lleva a definir al marxismo como la misma Historia que toma conciencia de sí. Este es -afirma Althusser- el caso del "historicismo absoluto". Gramsci no sólo considera, con Hegel, que existe un primado epistemológico y ontológico, totalmente legítimo, del presente sobre el pasado, sino que también subraya el papel práctico de la teoría marxista en la historia real. El marxismo posee la conciencia de la penetración en las "concepciones del mundo" en la vida práctica de todos los hombres, y no sólo en la de los filósofos, porque incluye en la teoría misma la reflexión sobre su incidencia en la historia. Althusser advierte que homogeneizar de esta manera las concepciones del mundo y el marxismo lleva a la reducción de ambos a ideologías. He ahí el problema, pues para Althusser la identificación de la ciencia de la historia con la historia real significa reducir el objeto (teórico) de la ciencia de la historia a la historia real, lo cual equivale a confundir el objeto de conocimiento con el objeto real, lo que da lugar a una suerte de "empiricismo ideológico": la identificación de práctica histórica y práctica teórica no corresponde a la realidad de la ciencia

moderna sino a una cierta ideología de la misma. El historicismo absoluto repite en sentido inverso el determinismo economicista: ahora es a la estructura a la que se le cargan los atributos de la superestructura. En suma, concluye Althusser, el historicismo absoluto deviene ideología, su lectura es inocente, es la lectura inmediata de la esencia en la existencia. Para Althusser, por el contrario, la relación histórica de un resultado con sus condiciones debe concebirse como una relación de producción y no de expresión. Ni el mundo ni la historia son libros abiertos por los que baste con dejar resbalar la mirada. Verlo así es asumir una concepción empiricista del conocimiento, un mero juego ideológico de palabras sobre lo real. Al historicismo se le combate con ciencia, más concretamente, con la ciencia de la historia.

Otra crítica que Althusser dirige al historicismo marxista tiene que ver con el componente humanista de éste. Para Althusser, la forma correcta de plantear la cuestión del sujeto de la historia sería afirmando que los hombres concretos son necesariamente sujetos en la historia, pero no son los sujetos de la historia. Es decir, que los hombres (en plural) son acti- vos en la historia, como agentes de diferentes prácticas, sin que ello signifique que sean los "sujetos", en el sentido de "libres", "constituyentes" o "fundantes" de nada, porque, a fin de cuentas, ellos actúan dependiendo de unas relaciones de producción y de reproducción que les conforman así. Reducir, como lo hace el

historicismo absoluto, las relaciones de producción a simples relaciones humanas, permite sostener que los "actores" de la historia son los autores de su texto, los sujetos de su producción. Para Althusser, por el contrario, la historia no tiene, en el sentido filosófico del término, un Sujeto, sino un motor: la lucha de clases<sup>6</sup>. Lo que constituye a los individuos son sus condiciones materiales estructurales. Reducir todo a voluntades es un sinsentido, pues por definición éstas son cambiantes; libres e irrepetibles. Cuestión que conduce a la desracionalización de la historia. La alternativa -piensa Althusser- es reivindicar el conocimiento científico de lo histórico-social.

Probablemente, cuestión que veremos después, la crítica de Althusser al historicismo absoluto parte de una lectura no siempre exacta de Gramsci. La de Althusser es una interpretación que no está libre de imputaciones. Independientemente de ello, lo significativo de su intervención consistió en prefigurar los polos opuestos de un debate que subsiste hasta la fecha. Estamos en presencia de dos concepciones del marxismo, vale decir, de dos marxismos: uno que reivindica su actuación, su devenir política, el historicismo absoluto, y otro que justifica su cientificidad, el estructuralismo; uno que pone el acento en el sujeto activo, y otro que acentúa el sujeto cognoscente; uno que parte de la historia que se realiza conscientemente, y otro que subordina el accionar humano al desarrollo de las estructuras determinantes<sup>7</sup>.

3. En el caso de Italia, la suerte del historicismo marxista fue particularmente interesante. Tras un desarrollo importante, se observa su crisis derivada de una reanudación del materialismo dialéctico (diamat) adoptada por la escuela soviética. El marxismo italiano de los sesentas centra la discusión en la problemática de Gramsci relativa a los intelectuales, a la cultura y a la filosofía de la praxis. Más que por intereses teóricos y científicos, se inclinó por intereses históricos y críticos. La filosofía marxista no se concebía como un materialismo dialéctico, sino como historicismo y teoría política. Por otra parte, el problema de las relaciones Marx-Hegel ocupó un lugar preponderante en el debate. Si de definir la especificidad del marxismo se tratase deben examinarse dichas relaciones.

Uno de los marxistas italianos más importantes de este primer momento es sin duda Galvano Della Volpe<sup>8</sup>. En sus primeros escritos, Della Volpe busca concretar una lógica histórica capaz de resolver la relación racional-real sin anular uno de los dos términos. En la tentativa, Della Volpe radicaliza el historicismo absoluto de Gramsci, pues sostiene que Marx, antes que cualquier otra cosa, fundamenta la doble identidad historia-ciencia y ciencia-historia, lo que presupone la reducción de toda ciencia al estatuto de superestructura. La abstracción determinada o científica se produce al mismo tiempo como relación social humana, que es, a su vez, relación entre la sociedad y la naturaleza. En este sentido, ya que la relación social del hombre con

el hombre es el principio fundamental de la teoría, la ciencia de la lógica se constituye en la misma relación de unidad-distinción que une entre sí a la conciencia y al ser social; la lógica cae, pues, en la ciencia de la historia, porque la ciencia de la historia se reduce a la historia real según el postulado historicista. Althusser, como vimos, cuestiona de esta orientación su imposibilidad de pensar la práctica científica en general, y en particular la del marxismo mismo.

Otro desarrollo significativo en esta misma orientación es la del filósofo italiano A. Banfi. En su libro Principi di una teoria della ragione<sup>9</sup>, Banfi examina, reevaluándolo, el racionalismo. La razón no es un absoluto, sino un instrumento que hace problemática cualquier dogmatización de la experiencia, que resuelve en sí misma, como parcial, cualquier sistema formado, cualquier metafísica: no se trata de ofrecer una sistematización exhaustiva de la realidad y del saber, sino una sistematización racional del saber que no es ni una clasificación esquemática ni una reducción unitaria, sino una explicación históricamente exacta y racionalmente convincente que vuelve a conducir a una matriz común a todas las distinciones y diferenciaciones entre ciencia y filosofía. La filosofía no es superciencia ni saber absoluto, sino que es conciencia de la relatividad de la problematicidad, de la dialéctica viva de lo real: filosofía y ciencia se piensan como dos momentos del saber, ocupando la primera el polo racional y la segunda el de la experiencia: el saber científico es irremplazable y necesario.

En la misma línea abierta por Della Volpe y ya teniendo presente la intervención althusseriana, el filósofo italiano Lu cio Colletti <sup>10</sup> ofrecerá una de las más sugestivas interpretaciones de la relación Hegel-Marx y el problema de la dialéctica. En su opinión, el marxismo entra en conflicto con la ciencia en dos sentidos: a) porque pretende que la realidad es internamente contradictoria, es decir, constituye una unidad de "ser" y "no ser": todas las cosas incluyen su propia contradicción; b) porque como consecuencia de ello, pretende también que -al estar la realidad así constituida- sólo la dialéctica, es decir, la lógica de la contradicción, está en condiciones de entenderla (mientras que la lógica no contradictoria, en la medida que excluye la contradicción, proporcionaría una falsa imagen de la realidad). En ambos casos, el conflicto con la ciencia es total. Efectivamente, la ciencia no sólo ignora la lógica dialéctica, sino que considera que las contradicciones -lejos de ser una característica positiva de la realidad- constituyen un indicio claro de la existencia de errores subjetivos, es decir, de la influencia de las hipótesis teóricas adoptadas: hipótesis que, al entrar en contradicción con los hechos, son reformadas o abandonadas. Colletti advierte una diferencia fundamental entre "contradicción dialéctica" y "oposición real". Marx pensó su análisis como una obra científica, aunque para llevarlo a cabo hiciese uso de la dialéctica. No se hace ciencia de la dialéctica, en el caso de Marx sucede lo contrario porque su concepto de ciencia es hegeliano: ciencia como saber "esencial". El marxismo nació como ma

terialismo histórico. Introducir el materialismo en la historia significa introducir el principio de "causa" y expulsar el finalismo y la teleología de la historia, rechazar toda concepción proyectiva del curso de la historia. Ahora bien, advierte Colletti, Marx hereda la teoría de la alienación de Hegel, teoría que implica finalismo y dialéctica, por lo que es incompatible con la exigencia de la explicación causal y científica. Esto significa que hay en Marx dos elementos mutuamente incompatibles: ciencia y dialéctica, ciencia y alienación, explicación causal-científica y escatologismo histórico. Con respecto de Althusser, Colletti señala que, aunque por un lado efectivamente repudia como "ideológico" el tema del humanismo y elimina todo elemento de finalismo histórico, hasta el punto de atribuir a Marx una concepción de la historia como "proceso sin sujeto", por otro lado, continúa considerando esencial en la obra de Marx la dialéctica como ciencia de las contradicciones. Colletti comparte con Althusser el que se objete que en Marx realmente se encuentra una concepción dialéctica, y el que se considere que para Marx la lucha de clases no se trata de una "oposición real" de fuerzas contrarias enfrentadas, sino de fuerzas vinculadas entre sí por un conflicto de tal modo que, en ese mismo conflicto, lejos de destruirse o anularse mutuamente (como ocurriría si se tratase de una "oposición real") se reproducen constantemente en su misma conflictividad; y el que en esa lucha hay unidad en la división y división en la unidad, que la unidad y la división son una misma cosa. Lo que debe cuestionarse a Althusser es su posición

contradictoria: dice ser enemigo de la alienación porque es enemigo del finalismo; y dice ser enemigo de ambos porque conoce bien su incompatibilidad con la ciencia. Sin embargo acepta la dialéctica de Marx. De lo cual se deduce -concluye Colletti- que Althusser no se da cuenta de que la teoría de la dialéctica y la teoría de la alienación son la misma cosa y que adoptar una creyendo eliminar la otra es una empresa contradictoria y vana.

Todos estos desarrollos teóricos inspirados en el historicismo marxista declinaron al borde de los sesentas. Cuestión que se explica por una paulatina recuperación y aceptación en el seno del marxismo italiano de algunas de las tesis de Althusser. Tal es el caso de Cesare Luporini<sup>11</sup>. Procedente del idealismo kantiano y del existencialismo heideggeriano, Luporini ha reconocido la importancia del movimiento del materialismo dialéctico reivindicado por Althusser y ha elegido situarse no en la línea del antropologismo historicista, sino en la que niega una fundamentación al materialismo histórico diferente del materialismo dialéctico mismo, el cual no fundamenta tanto como defiende, ilustra e interpreta.

4. El debate, empero, no concluye ahí. Varios marxistas italianos como Rino Dal Sasso, Nicola Badaloni, Luciano Gruppi y el propio Galvano Della Volpe, desarrollaron una fundamentada crítica a las posiciones althusserianas con lo que, indirectamente, revaloraban al historicismo marxista de Gramsci.



En respuesta a una carta de Althusser<sup>12</sup>, Rino Dal Sasso<sup>13</sup> criticaba a éste el haber construido su crítica al historicismo marxista a partir de una inexacta y descontextualizada lectura de Gramsci. Dal Sasso cuestiona a Althusser su pretensión de reducir el adjetivo "absoluto", con el que Gramsci define "su" "historicismo", a un expediente para evitar el relativismo. En realidad, refuta Dal Sasso, ese adjetivo nació en Gramsci sólo en relación a Croce: "historicismo especulativo" el de Croce, historicismo absoluto (o científico) el marxista. Althusser parece ignorar que los textos de Gramsci significan un permanente acoso al historicismo especulativo y que ninguna formulación de Gramsci es nunca reductible perfectamente al crocismo, mucho menos su pretendido carácter relativista. Sólo una lectura atenta de Gramsci permite descubrir que para éste la articulación de las ciencias, no puede sino derivar de una visión dialéctica del mundo, donde el momento de las ciencias encuentra autonomía y al mismo tiempo sus límites, como autonomía y límites encontrará también el momento de la política. Pero esto permanece oculto para Althusser.

De los múltiples escritos del importante marxista italiano Nicola Badaloni sobre los temas en debate<sup>14</sup> es posible destacar las siguientes ideas. Para Badaloni la racionalidad dominante en las ciencias en un cierto período no puede ser fijada como una esencia, como una calidad, sino que, desde el punto de vista de la filosofía, debe entenderse como un sistema de tensiones operantes en forma dialéctica que afecta a las concepciones del mundo

do existentes. La determinación de estas tensiones crea el problema de una relación entre la racionalidad dominante en las ciencias y las tensiones prácticas que le corresponden. Althusser desatiende este momento dialéctico y sólo se ocupa de la racionalidad dominante en las ciencias. Esta unilateralidad le impulsa por un lado a la tentación de construir, usando la teoría, una verdadera metahistoria de conceptos puros, y por el otro lado, a acentuar de modo paradójico el principio de que la conciencia que una época tiene de sí misma es enteramente falsa. A diferencia de Althusser (para quien la relación de la filosofía con la política es una relación con concepciones del mundo, mientras que la relación con la ciencia es una relación con la racionalidad científica), para Badaloni, en correspondencia con las ideas de Gramsci, el problema de la vinculación con la política también afecta, desde el punto de vista de la filosofía, a la racionalidad científica. Althusser no lo ve de esta manera porque define como científico todo contexto en el que es dejada de lado la intencionalidad humana y subjetiva, de ahí su antihumanismo y su antihistoricismo. Empero, desde el punto de vista de la filosofía, la racionalidad científica impone reestructurar la dimensión de la subjetividad en una dirección revolucionaria y El capital de Marx, debido justamente a su científicidad, establece una determinada tensión con la política. La conciencia revolucionaria se enriquece con la racionalidad científica y hace de ésta un modo de fracturar la estructura capitalista. La crítica de Althusser a Gramsci se vuelve insustancial: si la cienti

ficidad fuera exclusiva, vale decir, sino mediara en la relación con la praxis, entonces la determinación en el interior de una cierta formación social sería absoluta, lo que equivale a defender -crítica Badaloni- la muerte misma del hombre.

Un tercer autor que interviene en el debate, es el filósofo italiano Luciano Gruppi<sup>15</sup>. Para Gruppi, en el modo en que Gramsci considera el problema de la objetividad y de la naturaleza existen inflexiones idealistas, pero ellas son superadas por cómo se despliega concretamente su pensamiento, por la crítica a la que somete el historicismo crociano, por su permanente referencia a la base de clase, económica, de la historia, de la sociedad y de la cultura. Debido a como Gramsci vincula las ciencias a la técnica, al trabajo, a la praxis humana, coloca su visión epistemológica en un marco materialista. Es cierto -concede Gruppi a Althusser- que en Gramsci la reflexión sobre la relación entre ciencia y superestructura es un tanto apresurada, pues es de apreciarse una asimilación de la primera a la segunda (cuestión inaceptable pues las adquisiciones científicas son válidas en tanto superan las posiciones de clase), pero es igualmente cierto -cuestión en la que Gruppi se aleja de Althusser- que las ciencias no pueden ser comprendidas si se prescinde de su relación con la estructura y con la superestructura. Las relaciones de producción, en efecto, dan impulso a ciertas investigaciones científicas y a otras no; se establece también una relación directa entre fuerzas productivas y ciencias. Además, la superestructura -las ideologías dominantes- condicionan a su vez el de

sarrollo científico. En este sentido, piensa Gruppi, la relación ciencias-naturaleza y filosofía-ciencias puede ser planteada correctamente allí donde la filosofía es concebida como una visión de conjunto de la relación hombre-sociedad-naturaleza y como capacidad de ubicar en esta relación la función de las ciencias. El momento unificador está dado por la praxis. Para Althusser, no es el caso de Gramsci, esta unidad se rompe: se produce una escisión entre la relación filosofía-ciencias y la relación filosofía-política. La filosofía se reduce a epistemología y no es concepción del mundo. La concepción del mundo está en relación con la política (praxis), pero no con la filosofía y las ciencias. En Althusser se pierde la noción revolucionaria de praxis: de la praxis que es revolucionaria, transformadora, en la medida en que es científicamente válida y capaz de probar su propia validez en su propia capacidad transformadora.

La revaloración del historicismo marxista operada en estos y otros autores se ligó con un verdadero resurgir del pensamiento de Antonio Gramsci. El motivo: la publicación en 1975 de la versión crítica de los Quaderni a cargo de V. Gerratana. La nueva publicación permitió descubrir cuestiones hasta entonces desapercibidas. Resultan particularmente reveladores en este sentido los trabajos de Leonardo Paggi y de Giuseppe Vacca<sup>16</sup>.

5. El historicismo marxista en la discusión postgramsciana, cuyos más significativos desarrollos se han indicado aquí, pone de manifiesto cuando menos tres cuestiones. En primer lugar, revela que la trascendencia de Gramsci en el marxismo contemporáneo fue determinante. El marxismo italiano de los sesentas y los setentas se constituye sobre la base de varias de las problemáticas sugeridas por el historicismo absoluto. En segundo lugar, de ninguna manera se advierte consenso en las interpretaciones que sobre el historicismo marxista se han realizado. Aunque han habido acercamientos pertinentes, prevalece una gran confusión sobre el significado último que Gramsci confería al término. Por último, el historicismo marxista se ha convertido en uno de dos polos de un debate filosófico en el seno del marxismo, debate que si bien logró sus máximos desarrollos a finales de los sesentas y principios de los setentas, dista mucho de haberse agotado. En los últimos años, las ciencias sociales se han visto fuertemente influidas por el enfoque estructuralista, ya sea o no marxista. En el caso del historicismo marxista, sus propuestas también han sido incorporadas en las ciencias sociales, aunque su más significativa recuperación se ha dado en el terreno político, como clave para la praxis concreta.

Resultaría una tarea excesiva, por el momento lejana de mis objetivos, juzgar la pertinencia de las diversas intervenciones en el debate. A lo sumo, podría agregar otros elementos a la discusión, precisamente aquéllos que se desprenden de la investigación realizada.

Notas del Apéndice

1. Cf. Althusser, Badaloni, et. al. Actualidad del pensamiento político de Gramsci. Barcelona: Grijalbo, 1977 (teoría radical Núm. 13); Instituto Gramsci. El marxismo italiano de los años sesenta. Barcelona: Grijalbo, 1977; Tosel, André. "El desarrollo del marxismo en Europa Occidental desde 1917" en Belaval, Yvon (dirección) Las filosofías nacionales siglos XIX y XX. México: Siglo XXI, 1976 (col. Historia de la filosofía núm. 9) pp.284-453.

2. Al respecto son particularmente significativos los siguientes trabajos: Althusser, Louis. La filosofía como arma de la revolución. México: Siglo XXI, 1981; Althusser, Louis. Para leer el capital. México: Siglo XXI, 1981; Althusser, Louis. La revolución teórica de Marx. México: S. XXI, 1981

3. "Si me pidieran un breve resumen de la tesis esencial que he intentado defender en mis ensayos filosóficos, diría: Marx fundó una nueva ciencia, la ciencia de la historia" Althusser, L. Elementos de autocritica. Barcelona: Laia, 1978.

4. Véase Althusser, L. Para una crítica de la práctica teórica (Respuesta a John Lewis). México: S. XXI, 1974

5. Véase "El marxismo no es un historicismo" en Althusser, L. y Balibar, E. Para leer el capital. Op.cit., pp. 130-157.

6. Althusser, L. Para una... Op. cit., p. 54

7. Gonzalez Rojo ha llegado a decir que el estructuralismo de Althusser constituye un "recalentamiento" del neopositivismo, incorporado al marxismo. Gonzalez Rojo, E. Teoría científica de la historia. México: Diógenes, 1982, pp. 270-272. Otras críticas al estructuralismo de Althusser pueden encontrarse en: Roies, A. Lectura de Marx por Althusser. Barcelona: LAIA, 1974 y en Mandel, E. Brohm, Poiron, et. al. Contra Althusser. Barcelona: Mandrágora, 74.

8. Consúltense los siguientes trabajos: Della Volpe, G. Logica come scienza stórica. Roma: Riuniti, 1971 y Della Volpe, G. Problemas actuales de la dialéctica. Madrid: A. Corazón, 1971.

9. Roma: Riuniti, 1967.

10. De Colletti pueden consultarse los siguientes trabajos: Il marxismo e Hegel. Bari: Laterza, 1969 y La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo histórico. México: Grijalbo, 1979.

11. De Luporini pueden consultarse los siguientes trabajos: "Notas para una discusión entre filósofos marxistas en Italia" en Della Volpe, Cerroni, et.al. La dialéctica revolucionaria. México: UAP, 1977, pp. 25-30, y "Dialéctica marxista e historicismo" en Luporini, Sereni, Glucksmann, et.al. El concepto de formación económico-social. México: S.XI, 1973, pp.9-54

12. Publicada en Badiou, Alain y Althusser, L. Materialismo histórico y materialismo dialéctico. México: S.XXI, 1983, pp. 67-73.

13. "Método de lectura" en Badiou, A. Y L. Althusser. Op.cit. pp.73-76

14. De Badaloni pueden consultarse los siguientes trabajos: Marxismo come storicismo. Milano: Feltrinelli, 1975; Il marxismo di Gramsci: Dal mito alla ricomposizione politica. Torino: G. Einaudi, 1975.

15. Gruppi, L. "La relación hombre-naturaleza" en Badiou, A. y L. Althusser. Op.cit. pp.82-87

16. Paggi, L. Le strategie del potere in Gramsci. Roma: Riuniti, 1985. Vacca, G. El marxismo y los intelectuales. México: UAS, 1984.

BIBLIOGRAFIA



- Abbate, Michele. La filosofía de Benedetto Croce e la crisis della societe italiana. Torino: Einaudi, 1973
- Accarino, Bruno. Galvano della Volpe: Scienza positiva e teoria della storia. Bari: DeDonato, 1977
- Aguilar, Luis. "Max Weber la política después de las ilusiones". Nexos. México, año IV, enero 1981, num. 38, pp.3-12
- Althusser, Louis. La filosofía como arma de la revolución. México: S.XXI, 1981 (Cuadernos de Pasado y presente num.4)
- Althusser, Louis. Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Medellín: PEPE, 1978
- Althusser, Louis. Polémica sobre marxismo y humanismo. México: S.XXI, 1968
- Althusser, Louis. La revolución teórica de Marx. México: S.XXI, 1981
- Althusser, Badaloni, et.al. Actualidad del pensamiento político de Gramsci. Barcelona: Grijalbo, 1977 (teoría radical 13)
- Althusser, L y Etienne Balibar. Para leer el capital. México: S.XXI, 1981
- Althusser, Colletti, Buci-Glucksmann, et.al. La crisis del marxismo. México: UAP, 1979
- Althusser, Foucault, et.al. Claves del estructuralismo. Buenos Aires: Calden, 1969
- Anderson, Perry. Las antinomias de Antonio Gramsci. Barcelona: Fontamara, 1981
- Anderson, Perry. Consideraciones sobre el marxismo occidental. México: S.XXI, 1979
- Andrade Carreño. La filosofía de la ciencia neo-positivista y el problema del método. (Un análisis de la propuesta de metodología científica del "Círculo de Viena") Tesis, FCPyS, UNAM, México, 1983
- Antoni, Carlo. Dallo storicismo alla sociologia. Firenze: Sansoni, 1973
- Ardiles, O. "El pensamiento dialéctico-marxista en la Alemania de los años veinte". Stromata. Universidad del Salvador, San Miguel Argentina, año XXIX, oct-dic. 1973, num.4 pp.447-490

- Aron, Raymond. Dimensiones de la conciencia histórica. Madrid: Ed. Tecnos, 1962
- Aron, Raymond. Introducción a la filosofía de la historia. Buenos Aires: Ed. Losada, 1946
- Aron, Raymond. Los marxismos imaginarios, de Sartre a Althusser. Caracas: Monte Avila, 1969
- Auciello, Nicola. Socialismo ed agemonia in Gramsci. Bari: DeDonato, 1974
- Badaloni, Nicola. Marxismo come storicismo. Milano: Feltrinelli, 1975
- Badaloni, Nicola. Il marxismo di Gramsci: Del mito alla ricomposizione politica. Torino: G. Einaudi, 1975
- Badiou, A y L. Althusser. Materialismo histórico y materialismo dialéctico. México: S.XXI, 1980 (cuadernos de Pasado y Presente num. 8)
- Bagu, Sergio. Tiempo, realidad social y conocimiento. México: S.XXI, 1980
- Baldau, Attilio. Gramsci come storico; studi sulle fonti dei Quaderni del carcere. Bari: Dedalo libri, 1978
- Balibar, Etienne. Cinco estudios marxistas sobre materialismo. Buenos Aires: Editor 904, 1977
- Bautista, D. "Consideraciones sobre metodología en la historia de las ideas políticas". Política. Caracas, vol. 5, 1976
- Bedeschi, Giuseppe. Introducción a Lukács. México: S.XXI, 1974
- Bertrand, M. El marxismo y la historia. México: Nuestro Tiempo, 1981
- Bloch, Marc. Introducción a la historia. México: FCE, 1981
- Bobbio, Norberto. Diccionario de política. México: S.XXI, 1981 (dos tomos)
- Bochenski, I.M. La filosofía actual. México: FCE, 1977 (Breviarios num. 16)
- Boggs, Carl. El marxismo de Gramsci. México: Premia, 1980
- Bordieu, P. Problemas del estructuralismo. México: S.XXI, 1967

- Boudon, Raymond. Para qué sirve la noción de estructura. Madrid: Aguilar, 1972
- Braudel, Fernand. La historia y las ciencias sociales. Madrid: Alianza, 1968
- Broccoli, Angelo. Antonio Gramsci y la educación como hegemonía. México: Nueva Imágen, 1977
- Buci-Glucksman, Ch. "Del consentimiento como hegemonía: la estrategia gramsciana". Revista Mexicana de Sociología. México: num. 41 (2), abr-jun 79, pp.379-389
- Buci-Glucksman, Ch. Gramsci y el Estado. México: S.XXI, 1978
- Buci-Glucksman, Vacca, Portantiero, Macciocchi. Gramsci y la política. México: UNAM, 1980
- Bujarin, N. Teoría del materialismo histórico: ensayo popular de sociología marxista. México: S.XXI, 1981 (cuadernos de Pasado y presente, num. 54)
- Buzzi, A. R. La teoría política de Gramsci. Firenze: Nova Italia, 1973
- Canedo, A. Un estudio sobre las dos versiones de la "Ciencia Nueva" de J.B.Vico. México: UNAM, 1981
- Cansino Ortiz, C. "Historicismo, ¿filosofía de la historia? Notas para un debate metodológico". Ponencia al ciclo Charlas Filosóficas organizado por el Depto. de Filosofía de la UAM-Iztapálapa, noviembre 1986 (mimeo)
- Cansino Ortiz, C. "El historicismo en Gramsci. Un tema a discutir". Ponencia al seminario internacional Gramsci y América Latina organizado por el Instituto Gramsci de Roma, Ferrara, Italia, septiembre 1985 (mimeo)
- Cansino Ortiz, C. "Los problemas teóricos del historicismo. Una propuesta metodológica". Crítica. Revista de la Universidad Autónoma de Puebla, num. 31, 1987
- Cansino Ortiz, C. "Relevancia y trascendencia de la noción de historia en la filosofía de la Ilustración". Trama. Revista del Colegio de Historia de la FFyL, UNAM, México, primavera 1987
- Carr, E. H. ¿Que es la historia?. Barcelona: Seix Barral, 1981
- Cassigoli, A. y Carlos Villagrán. La ideología en los textos: antología. México: Marcha editores, 1982 (3 volúmenes)

- Cassirer, Ernst. Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura. México: FCE, 1963
- Cassirer, Ernst. Las ciencias de la cultura. México: FCE, 1965
- Cassirer, Ernst. El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas. México: FCE, 1980, vol. IV
- Castells, M. y E. De Ipola. Epistemología y ciencias sociales. México: UAM-Iztapalapa, 1983
- Cera, G. Materialismo e filosofia della storia. Bari:DeDonato, 1976
- Cerroni, Umberto. Crisi del marxismo? Roma: Riuniti, 1978
- Cerroni, Umberto. Lessico gramsciano. Roma: Riuniti, 1978
- Cerroni, Umberto. La libertad de los modernos. Barcelona: M. Roca, 1972
- Cerroni, Umberto. Metodología y ciencia social. Barcelona:M. Roca, 1971
- Cerroni, Umberto. La teoría de las crisis sociales en Marx. Madrid: A. Corazón, 1975
- Cerroni, Umberto. Teoría política y socialismo. México: Era, 1975
- Chesneau, Jean. ¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores. México: S.XXI, 1977
- Code, L. "The importance of historicism for a theory of knowledge". Intenational Philosophical Quartely. num. 22(2), 1982, pp.157-174
- Colletti, Lucio. La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo histórico. México:Grijalbo, 1980
- Colletti, Lucio. El marxismo del siglo XX. Barcelona: Fontamara, 1983
- Colletti, Lucio. El marxismo y Hegel. México, Grijalbo, 1980
- Colletti, L. y V. Guerratana. El marxismo y Hegel. México: UAP, 1977
- Colligwood, Robin G. Ensayos sobre la filosofía de la historia. Barcelona: Barral, 1970

- Collingwood, R. G. Idea de la historia. México: FCE, 1984
- Coutinho, Carlos. El estructuralismo y la miseria de la razón. México: ERA, 1973
- Coutinho, Carlos. Introducción a Gramsci. México: ERA, 1986
- Croce, Benedetto. El carácter de la filosofía moderna. Buenos Aires: Imán, 1959
- Croce, Benedetto. Il concetto de la storia. Bari: Laterza, 1960
- Croce, Benedetto. Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Bari: Laterza, 1958
- Croce, Benedetto. Ética y política, seguidas de la contribución a la crítica de mí mismo. Buenos Aires: Imán, 1952
- Croce, Benedetto. Filosofía e storiografía. Bari: Laterza, 1949
- Croce, Benedetto. La historia como hazaña de la libertad. México: FCE, 1979
- Croce, Benedetto. Logica come scienza del concetto puro. Bari: Laterza, 1920
- Croce, Benedetto. Materialismo storico ed economia marxista. Bari: Laterza, 1927
- Croce, Benedetto. La storia come pensiero e come azione. Bari: Laterza, 1949
- Croce, Benedetto. Teoría e historia de la historiografía. Buenos Aires: Imán, 1953
- Crúz, Manuel. El historicismo. Barcelona: Montesinos, 1981
- Degrand, A. "Revolutionary humanism and historicism in modern Italy" Review of Politics. Chicago, U.S.A., num 44(4), 1982, pp.636-637
- Delgado M. Arturo. "Interpretaciones de la ideología y la historia según los neopositivistas y los marxistas". Cathe-dra. Monterrey N.L. nums. 4/5, junio 1976, pp.7-27
- Destler, C. M. "Benedetto Croce and italian fascism" The journal of Modern History. December, 1952, vol. XXV, num. 4, pp.382-390
- Dilthey, Wilhelm. Introducción a las ciencias del espíritu. México: FCE, 1980

- Dilthey, Wilhelm. El mundo histórico. México: FCE, 1982
- Dilthey, Wilhelm. Teoría de la concepción del mundo. México: FCE, 1978
- Dominguez, Rafael, Julio Hubard, et al. Introducción a la filosofía de Hegel. México: FFyL/UNAM, ediciones populares, 1983
- Dujovne, L. El pensamiento histórico de Benedetto Croce. Buenos Aires: Santiago Rueda, 1968
- Febvre, L. Combates por la historia. Barcelona: Ariel, 1970
- Felice, Franco De. Introducción a Gramsci, A. Americanismo e fordismo (Q.22). Torino: Einaudi, 1978, pp.VII-XXXIV
- Femia, Joseph. "Hegemony and consciousness in the thought of Antonio Gramsci". Political studies. Oxford, vol. XXIII, num. 1, march 1975, pp.29-48
- Ferrater Mora. Diccionario de filosofía de bolsillo. Madrid: Alianza, 1983
- Fiori, Giuseppe. Vida de Antonio Gramsci. Barcelona: Península, 1968
- García Baca, Juan David. Humanismo teórico, práctico y positivo, según Marx. México: FCE, 1965
- Giannantoni, G. Il marxismo di Galvano della Volpe. Roma: Riuniti, 1976
- Giovanni, Biagio De. La teoría política de las clases en "EL Capital". México: S.XXI, 1984 (Biblioteca del pensamiento socialista)
- Glucksmann, André. Althusser: Un estructuralismo ventrílocuo. Barcelona: Anagrama, 1971
- González Mijares, Juan José. Positivismo y dialéctica; teoría radical y teoría crítica. Tesis, FCPyS, UNAM, 1978
- González Rojo, Enrique. Teoría científica de la historia. México: Diógenes, 1982
- Gramsci, Antonio. Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. México: S.XXI, 1981 (Biblioteca del pensamiento socialista)
- Gramsci, Antonio. Cuadernos de la cárcel. Edición crítica del Instituto Gramsci a cargo de V. Guerratana. México: ERA, 1981-1986 (cuatro primeros tomos)

- Gramsci, Antonio. Cuadernos de la cárcel. (En seis volúmenes). México: ed. Juan Pablos, varias reimpresiones
- Gramsci, Antonio. Escritos políticos (1917-1933). Introducción de Leonardo Paggi. México: S.XXI, 1981 (cuadernos de Pasado y presente)
- Gramsci, Antonio. Lettere dal carcere. Torino: Einaudi, 1978
- Gramsci, Antonio. Scritti Giovanili 1914-1918. Torino: G. Einaudi, 1972
- Grissoni y Maggioni. Leer Gramsci. Madrid: Zyx, 1974
- Gruppi, Luciano. El concepto de hegemonía en Gramsci. México: Cultura Popular, 1978
- Hegel, G.W. Introducción a la historia de la filosofía de la historia. Madrid: ed. de la Revista de Occidente, 1965
- Held, D. "Praxis and method. A sociological dialog with Lukács, Gramsci and the early Frankfurt School" Sociological Review. num. 28(3), 1980. pp.628-685
- Hernández, J. "Acerca del debate entre positivismo e historicismo en la Alemania del siglo XIX". Diciembre 1984 (inédito) mimeo., 30 pp.
- Hervitz, Noemí y L. A. De la Garza. "Del historicismo y los historicistas" Revista de la Universidad de México. México: UNAM, mayo 1980, pp.28-30
- Hervitz, Noemí y L.A. De la Garza. "Pensar históricamente". Revista de la Universidad de México. México: UNAM, vol. XXXIV, num. 11, agosto 1980, pp.31-35
- Heussi, K. Die krisis des historismus. Tübingen: Mohr, 1932
- Hobabawn, Eric. et.al. El pensamiento revolucionario de Gramsci. México: UAF, 1978
- Hobabawn, Eric. et.al. Revolución y democracia en Gramsci. Barcelona: Fontamara, 1976
- Hoffman, J. Crítica a la teoría de la praxis. México: Nuestro Tiempo, 1977
- Huppert, G. "Renaissance Background of Historicism". History and Theory. California State, num. 5(1), 1966. pp.48-60
- Imaz, Eugenio. El pensamiento de Dilthey, evolución y sistema. México: FCE, 1976

- Instituto Gramsci. El marxismo italiano de los años sesenta. Barcelona: Grijalbo, 1977 (colección "teoría y realidad" num.11)
- Jocteau, Gian Carlo. Leggere Gramsci: una guida alle interpretazioni. Milano: G. Feltrinelli, 1975
- Kann, Me. "History, philosophy and culture in the young Gramsci" Studies in comparative communism. num. 13(2-3), 1980, pp. 250-266
- Kanoussi, Dora y Javier Mena. La revolución pasiva: una lectura a los Cuadernos de la Cárcel. México: UAP, 1985 (colección ciencia política 1)
- Kofler, Leo. Historia y dialéctica. Buenos Aires: Amorrortu, 1974
- Kon, I. S. El idealismo filosófico y la crisis del pensamiento histórico. México: Ediciones de Cultura Popular, 1978
- Kon, I. S. Neopositivismo y materialismo histórico. México: Ediciones de Cultura Popular, 1976
- Korsch, Karl. La concepción materialista de la historia y otros ensayos. Barcelona: Ariel, 1980
- Korsch, Karl. Marxismo y filosofía. México: ERA, 1971
- Korsch, Karl. Teoría marxista y acción política. México: S.XXI, 1979
- Kosik, Karel. Dialéctica de lo concreto. México: Grijalbo, 1982 (colección teoría y praxis, 18)
- Kuhn, S. La estructura de las revoluciones científicas. México: FCE, 1971
- Kuntz, P. G. "Dialectic of Historicism and antihistoricism" Monist, Emory University. Atlanta, num. 53(4), 1969, pp. 656-669
- Labriola, Antonio. La concepción materialista de la historia. México: ed. el Caballito, 1973
- Labriola, Antonio. Del materialismo histórico. México: Grijalbo, 1971
- Labriola, Antonio. Pedagogía, historia y sociedad. Salamanca: Sígueme, 1975
- Laclau, Ernesto. Política e ideología en la teoría marxista. México: S.XXI, 1978



- Landau, M. "Positivism, historicism and political inquiry objectivity". American Political Science Review. vol. 66, num. 846, 1972
- Laso, José María. Introducción al pensamiento de Gramsci. Prólogo de G. Bueno, Madrid: Ayuso, 1973
- Lecourt, Dominique. Filosofía, ciencia, y política. México: Nueva Imágen, 1980
- Lefebvre, Georges. El nacimiento de la historiografía moderna. México: Roca, 1975
- Lefebvre, Henri. Problemas actuales del marxismo. Córdoba: Ediciones NEGELKOP, 1965
- Lowy, Michel. "Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales". Sobre el método marxista. México: Grijalbo, 1974
- Lowy, Michel. "Notes on Lukacs and Gramsci". Homme et Société. num. 35-3, 1975, pp.67-73
- Lukács, Georg. El asalto a la razón. México: Grijalbo, 1984
- Lukács, Georg. Historia y conciencia de clase; estudios de dialéctica marxista. México: Grijalbo, 1969
- Lukács, Georg. El marxismo ortodoxo y el materialismo histórico. México: Grijalbo, 1978
- Luporini, Sereni, et.al. El concepto de formación económico social. México: S.XXI, 1973 (Cuadernos de Pasado y presente num. 39)
- Macciocchi, María Antonieta. Gramsci y la revolución de Occidente. México: S.XXI, 1975
- Macciocchi, María Antonieta. Per Gramsci. Bologna: Il Mulino, 1974
- Mandel, Ernst, et.al. Contra Althusser. Barcelona: Mondragora, 1975
- Marcuse, Herbert. Ontología de Hegel y teoría de la historicidad. Barcelona: Martínez Roca, 1970
- Mardones, J. M. y N. Ursúa. Filosofía de las ciencias humanas y sociales. México: Fontamara, 1985
- Marx y Engels. La ideología alemana. México: Grijalbo, 1970

- Matteucci, Nicola. Antonio Gramsci e la filosofia della prassi. Milano: Giuffrè, 1977
- Heinecke, F. El historicismo y su génesis. México: FCE, 1982
- Merker, Nicolao. "Problemi di una storiografia filosofica marxista". Critica marxista. Roma, año II, num. 2 marzo-abril 1973, pp.73-102
- Mondolfo, Rodolfo. El humanismo de Marx. México: FCE, 1973
- Mondolfo, Rodolfo. Marx y marxismo; estudios histórico-críticos. México: FCE, 1960
- Morris, Wesley. Toward a new historicism. Princeton N. J: University, 1972
- Mouffe, Chantal. "Gramsci and marxist theory". American Historical Review. num. 85(4): 1027, 1980
- Nicol, Eduardo. Historicismo y existencialismo: la temporalidad del ser y la razón. México: FCE, 1981
- Núñez Tenorio, J. Humanismo, estructuralismo y marxismo; Sartre, Althusser y Marx. Caracas, Facultad de Humanidades y Educación, 1976
- Olgíatti, F. Benedetto Croce e lo storicismo. Milano, 1953
- Olmedo, Raúl. "Desfilosofar el concepto historia" Historia y sociedad. num. 17, 1978
- Paggi, Leonardo. Le strategie del potere in Gramsci. Roma: Riuniti, 1984
- Passmore, J. "Poverty of historicism revisited" History and Theory. num. 14(4), 1975, pp.30-47
- Pereyra, Carlos. "Gramsci: Estado y Sociedad Civil". Cuadernos Políticos. num. 21, julio-septiembre 1979, pp.65-75
- Pereyra, Carlos. El sujeto de la historia. Madrid: Alianza Universidad, 1984 (AU 376)
- Pereyra, Carlos. "Marxismo e historia". Cattedra. Monterrey, N.L. num. 2 ene-mar 1975 pp.121-126
- Piccone, P. "Gramsci's hegelian marxism" Political Theory. num. 2(1):32, 1974
- Piñón, Francisco. "Tras la huella de la filosofía de Gramsci". Critica de la economía política. México, num. 18/19, enero-junio 1981, pp.201-226

- Pleyanov, J. Las cuestiones fundamentales del marxismo. México: Roca, 1974
- Pleyanov, J. El papel del individuo en la historia. México: Grijalbo, 1974
- Popper, Karl. La miseria del historicismo. Madrid: Alianza, 1973
- Portantiero, Juan Carlos. "Gramsci y el análisis coyuntural (algunas notas)". Revista mexicana de sociología. México, num. 41(1), ene-mar 1979, pp.5-73
- Portantiero, Juan Carlos. Los usos de Gramsci. México: S.XXI, 1977
- Portelli, Hugues. Gramsci y el bloque histórico. México: S.XXI, 1974
- Portelli, Hugues. Gramsci y la cuestión religiosa. Barcelona: Laia, 1977
- Prestipino, Giuseppe. Da Gramsci a Marx: Il blocco logico-storico. Roma: Riuniti, 1979
- Prestipino, Giuseppe. El pensamiento filosófico de Engels. México: S.XXI, 1979
- Rickert, E. Ciencia cultural y ciencia natural. Madrid: Espasa Calpe, 1965 (colección Austral num. 347)
- Rolea, Albert. Lectura de Marx por Althusser. Barcelona: Estela, 1971
- Romanell, Patrick. La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico. México, COLMEX, 1976
- Rossi, Pietro. "Ideological valances of 20th-century historicism". History and Theory. num. 14(4), 1975, pp.15-29
- Rossi, Pietro. Storia e storicismo nella filosofia contemporanea. Milano: Lerici, 1959
- Rossi, Pietro. Lo storicismo tedesco contemporaneo. Torino: G. Einaudi, 1979
- Sabag, Lucien. Marxismo y estructuralismo. México: S.XXI, 1969
- Sainz Chávez, Luis Ignacio. Reflexiones sobre la categorización del concepto historia. Tesis, FCPyS, UNAM, 1983
- Saltalamacchia, H. "Gramsci y el economicismo". Inédito, mimeo.

- Sánchez Rivera, Virginia. La filosofía de Gramsci. Tesis. FFyL, UNAM, marzo 1984
- Sánchez Vázquez, Adolfo. Ciencia y revolución: el marxismo de Althusser. Madrid: Alianza, 1978
- Sánchez Vázquez, Adolfo. Filosofía de la praxis. México: Grijalbo, 1980
- Schmidt, Alfred. El concepto de naturaleza en Marx. México: S.XXI, 1983 (Biblioteca del pensamiento socialista)
- Schmidt, Alfred. Historia y estructura: crítica del estructuralismo marxista. Madrid: A. Corazón, 1973
- Schnädelbach, H. La filosofía de la historia después de Hegel. El problema del historicismo. Buenos Aires: Alfa, 1980
- Schumpeter, J. Historia y análisis económico. México: FCE, 1971
- Shaff, Adam. Estructuralismo y marxismo. México: Grijalbo, 1976
- Shaff, Adam. Historia y verdad. México: Grijalbo, 1981
- Shafi, Adam. Marxismo e individuo humano. México: Grijalbo, 1967
- Shaterman, Elena. "Problemas del análisis estructural en la historia". Historia y sociedad. nums. 13-14, año. IV, julio-diciembre 1968
- Szacki, J. "On so-called historicism in social sciences". Quality & Quality. num. 5(2), 1971
- Texier, Jaques. Gramsci, teórico de las superestructuras; acerca del concepto de sociedad civil. México: Cultura Popular, 1975
- Timpanaro, Sebastiano. Praxis, materialismo, estructuralismo. Barcelona: Fontanella, 1973
- Togliatti, Luporini, Della Volpe, et.al. Gramsci y el marxismo. Buenos Aires: Proteo, 1965 (Biblioteca de Ensayos Contemporáneos)
- Trejo, Wonfilio. La filosofía de Dilthey. Tesis de maestría en Filosofía. FFyL, UNAM, 1958
- Vacca, G. El marxismo y los intelectuales. México: UAS, 1984

- Vera y Cuspinera, M. "Retorno al idealismo. Neokantismo y neohegelianismo". La Filosofía. México: UNAM, 1979 (colección Las humanidades en el siglo XX, num. 5) pp.37-57
- Vilar, Pierre. Althusser, método histórico e historicismo. Barcelona: Anagrama, 1972
- Vilar, Pierre. Crecimiento y desarrollo. Barcelona: Ariel-historia, 1982
- Vleeschauer, H. La filosofía alemana de Leibniz a Hegel. México: S.XXI, 1980 (colección Historia y filosofía, vol. 7)
- Vogt, Joseph. El concepto de la historia de Ranke a Toynbee. Madrid: Guadarrama, 1974 (Punto Omega sec. Historia 116)
- Volpe, G. La dialéctica revolucionaria. México: UAP, 1977
- Waismann, Abraham. El historicismo contemporáneo: Splenger-Troeltsch-Croce. Buenos Aires: Nova, 1960
- Walsh, W. H. Introducción a la filosofía de la historia. México: S.XXI, 1971
- Windelband, Wilhelm. La filosofía de la historia. México: UNAM, 1958