



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Programa de Maestría y Doctorado en Historia
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Históricas

**HISTORIA Y CRÓNICA EN BENEDETTO CROCE:
UNA DISTINCIÓN GNOSEOLÓGICA Y ÉTICO-POLÍTICA**

T E S I S

QUE PARA OPTAR..POR. EL GRADO DE:
M A E S T R O E N H I S T O R I A

P R E S E N T A:
GUSTAVO MARTÍNEZ SANTIAGO

TUTOR: DR. RODRIGO DÍAZ MALDONADO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX, JUNIO 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

PARA AURORA

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar en primer lugar mi agradecimiento a mi asesor, el Dr. Rodrigo Díaz Maldonado. Sería necesario agregar un apartado completo a esta tesis para especificar todas las ocasiones, académicas y de todo tipo, en que he contado con su confianza, su ayuda generosa, su inteligencia, su consejo, su aprecio e incluso su tolerancia. Estoy en deuda también con mis sinodales, en orden alfabético, el Dr. Miguel Pastrana Flores, el Dr. Javier Rico Moreno, la Dra. Evelia Trejo Estrada y la Dra. Rebeca Villalobos Álvarez por el tiempo que dedicaron a la lectura de mi texto, aún con la carga de trabajo que regularmente tienen, por sus comentarios y exigencias. Por esta razón y, en general, por sus enseñanzas, sus conversaciones inteligentes, sus críticas y sus exigencias siempre con calidez, respeto y generosidad, son partícipes de lo que pueda haber en mí de crecimiento como investigador y académico.

Asimismo doy las gracias a mis profesores de la maestría, quienes con su experiencia, exigencias y enseñanzas fueron un importante apoyo para mi formación y crecimiento en el ámbito académico. No quisiera dejar de mencionar a mis compañeros por sus pláticas amenas, analíticas o más relajadas, pero siempre cálidas y sensibles; y en ocasiones también sus críticas. De manera específica, deseo manifestar mi aprecio hacia Ainhoa, Diego, Luz, Marcelino, y especialmente Ricardo, por la pasión que compartimos por lo histórico y por su amistad, nutrida por esa pasión. Sin duda, ellos dejaron su huella en este trabajo. Mi gratitud es también para mis alumnos de Historiografía General III y IV. Ellos han sido un importante estímulo para perseverar cada día en el estudio, con el fin de corresponder mínimamente a la confianza que depositan en mí. Agradezco también a Antonieta, abogada de formación, por su interés sincero en cuestiones humanísticas y por las felices, a menudo poco ortodoxas, pero siempre agradables e inteligentes conversaciones con ella sobre esos temas. Finalmente, deseo mencionar aquí a Diana Contreras, mi querida filósofa, cuyo inteligente interés en mi trabajo y su continuo aliento para impulsarme a seguir adelante es sólo una dimensión de nuestra profunda amistad y complicidad.

No podría olvidar a las personas que han sido un enorme apoyo para mí en distintos sentidos sin relación directa con el académico. A Stephanie Márquez, por su comprensión, apoyo, calidez, y por poner un sentido humano y bello a labores a las que cotidianamente se otorga un carácter preponderantemente económico. Asimismo, guardo un enorme agradecimiento y aprecio por Daniela Castañeda. Sin su encantadora sensibilidad, su apoyo, su tolerancia, la culminación de esta tesis habría sido más que difícil. En este mismo ámbito, mis amigos Eduardo, Itzel, Marilú, Marisol y Rebeca, conservarán siempre un lugar en mi corazón, por haber dado la forma de una vivencia humana inédita a las horas de trabajo que por su motivo se han hecho más alegres y más breves. A Xiomara y a Dulce, por su tolerancia hacia mis desvelos alterando el silencio que necesita su sueño, con mi escritura neurótica, y hacia el descuido, durante éste tiempo, de labores que me conciernen. Nuevamente a Xiomara por ser un estímulo, además del café, para levantarme (a tiempo) cada día, y cumplir lo más posible con las labores propuestas. En ambos casos, por el encanto de poder coincidir, así sea sólo en una parte de nuestro viaje por esta vida.

Para la descripción de mi mayor deuda simplemente no cuento con palabras. Se trata de la que tengo con mi familia: Sara Santiago y Marcial Martínez; Érika Martínez y mi pequeña Aurora Martínez, a quien dedico esta tesis. La biología ha sido el afortunado accidente que nos ha permitido toda una vida de convivencia, experiencias y amor, en cuyo dominio se inscribe también en parte esta tesis, pese a mi propia distancia en los últimos años del hogar familiar.

Doy, en fin, las gracias a la Universidad, que ha sido mi casa por lo menos durante la mitad de mi existencia. A ella debo muchas de las condiciones que han permitido, en la medida en que lo haya, el desarrollo de un pensamiento propio, con humanismo, crítico, y con ese sentido de humildad afinado por el reconocimiento de los propios límites, que es la primera condición para la superación de éstos, y para el desarrollo y realización de las posibilidades de aquel.

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
I ACERCA DE LA CULTURA FILOSÓFICA Y POLÍTICA ITALIANA, Y LA VIDA DE CROCE HASTA LA CONCEPCIÓN DE SU IDEA DE UNA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU	31
<i>Introducción</i>	33
<i>Sobre la vida de Croce hasta los inicios de su Filosofía del espíritu</i>	35
<i>Regímenes y la política práctica</i>	37
<i>Tendencias intelectuales y culturas políticas</i>	45
II LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU DE CROCE	61
<i>Introducción</i>	63
<i>La estética y la Filosofía del espíritu</i>	65
<i>Lógica</i>	81
<i>Economía y ética</i>	87
III HISTORIA Y CRÓNICA EN CROCE, COMO DISTINCIÓN TEÓRICA Y PRÁCTICA	101
<i>Introducción</i>	103
<i>El impulso de la historia en Croce</i>	106
<i>Las caras diversas de la distinción</i>	116
<i>Crítica de la distinción entre historia y crónica</i>	123
<i>Historia y crónica como distinción teórica</i>	123
<i>El carácter práctico de la distinción entre historia y crónica</i>	134
CONCLUSIÓN	153
BIBLIOGRAFÍA	166

INTRODUCCIÓN

Con este trabajo me propongo el objetivo de contribuir a un mejor entendimiento de la idea de la historia de Benedetto Croce. Considero que una vía para llevar a cabo lo anterior es el análisis de los fundamentos y la argumentación que sostienen la distinción del filósofo e historiador italiano entre los conceptos de *historia* y *crónica*. El filósofo elaboró tal distinción, en su forma más extensa, en *Teoria e storia della storiografia* (1916; primera edición, en alemán, *Zur Theorie und Geschichte der Historiographie*, 1915).¹

Sostengo que a partir del análisis mencionado resulta más claro el sentido concreto de aquello que Croce entiende por *historia*, partiendo del discernimiento entre lo que ésta es y lo que en principio no es, en términos teóricos y prácticos. En efecto, defiende la tesis de que la distinción entre historia y crónica es más que sólo gnoseológica, a saber, ético-política, y también ontológica. Con ella el autor no enuncia un ideal relativo de manera exclusiva a la naturaleza y las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, sino la separación fundamental entre dos formas de

¹ Indico aquí, para conocimiento de los lectores, los títulos de cada obra en su lengua original, acompañados del año de su primera edición. Sin embargo, tanto en el caso de los escritos de Croce como en el de la literatura crítica, me he servido de las ediciones españolas, siempre que las ha habido disponibles. Únicamente realicé las precisiones oportunas cuando lo considero más útil, para los fines de este trabajo, modificar algún vocablo o frase específica. Con fines de uniformidad, cuando los textos fueron escritos originalmente en italiano, pero no existe una versión publicada en idioma español, vierto el pasaje en cuestión a dicho idioma y transcribo el texto traducido en nota al pie. En el resto de las ocasiones cito en la lengua en la que se encuentra escrita la obra consultada. En consecuencia con lo anterior, utilizo, en el caso que motiva esta nota, la versión española: Benedetto Croce, *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Imán, 1953. Procederé de la misma forma en las notas que siguen.

intencionalidad ética, o bien, entre una intencionalidad auténtica y otra inauténtica. Luego, si se considera que para él intención es necesariamente acción, como se expondrá en el lugar correspondiente, los potenciales –o impotencias– políticos, e incluso ontológicos, correspondientes a la historia y a la crónica, resultan comprensibles.

Así pues, la elaboración de las connotaciones ético-políticas de la distinción croceana entre historia y crónica implica el discernimiento de otros tantos conceptos, problemas y sus relaciones mutuas. En la obra del filósofo dichos elementos aparecen frecuentemente de manera sólo implícita. De ahí que una apreciación cada vez más integral del conjunto requiere del análisis y exposición de esos elementos. Mediante tal procedimiento he procurado hacer más transparente la estructura teórica que sostiene tanto la distinción como la idea de historia que se pretende clarificar a partir de aquella. Un caso paradigmático de los conceptos y relaciones entre estos, que este trabajo se esfuerza en hacer explícitos, es la elaboración croceana de un análisis de las disposiciones de comportamiento² con que los individuos actúan en la historia o, incluso, contra ésta. Se trata de un análisis con miras a determinar el sentido fundamental de varias de esas disposiciones. Tal determinación se lleva a cabo con base

² Utilizo este término para englobar un conjunto de fenómenos de la conciencia, de naturaleza no meramente intelectual. Otros términos como vida afectiva, afectos, emotividad, emocionalidad, emociones, pasiones, sentimientos, impulsos, pulsiones, entre otros suelen nombrar, según la tradición filosófica de que se trate, sólo subconjuntos del espectro de dichos fenómenos, o bien, articularse entre sí, por ejemplo, en los términos de todo y parte o género y especie. Así, en un caso, como la llamada perspectiva del sentido común, los sentimientos y las pasiones pueden ser dos especies de la vida afectiva (débiles, las primeras; más intensas, las segundas); en otro, sin embargo, como el de la tradición aristotélica, los sentimientos nombran solo la parte psicológica de la emoción considerada como unidad estructurada de varios componentes. Todavía, en otras tradiciones, como la de William James, las emociones se reducen a sentimientos pensados como reflejos psicológicos de eventos fisiológicos y, por tanto, unas y otros pueden utilizarse como términos intercambiables. Asimismo, hay disposiciones del ánimo para las que el apelativo de emociones, sentimientos, afectos o pasiones es poco convincente. Es, por ejemplo, el caso de la voluntad, la volición, el deseo o la pasividad. En efecto, la cólera –una emoción– puede entenderse en la teoría de Aristóteles, al menos en parte, como un deseo de venganza. De ahí que en esa misma perspectiva la caracterización del deseo en abstracto como una emoción resulta demasiado vaga. Otro tanto sucede con la voluntad, que puede ser bien intencionada y amable, o bien, airada y hostil. En todos los casos, sin embargo, parece posible referirse a disposiciones, esto es, inclinaciones del sujeto con miras a pensar, expresarse, obrar o, en suma, actuar o evitar hacerlo de una manera determinada, dentro del ámbito de un conjunto de significados que otorgan un sentido específico a esa manera de comportarse.

en la concepción de las mismas como inclinaciones subjetivas propias de la proyección ético-política de los sujetos, es decir, como disposiciones fundamentalmente intersubjetivas.

Los hilos de esa reflexión se imbrican de tal manera en la trama del sistema, que lo atraviesan de extremo a extremo. Más aun, la teoría implícita a la que dan lugar es fundamental para comprender al menos una dimensión de la originalidad del pensamiento histórico de Croce. Así, constituye una vía para entender cómo en su sistema lo estético, lo conceptual, lo económico y lo ético son mucho más que los nombres de cuatro disciplinas con diferentes objetivos. Permite pues comprender dichas palabras como los términos que nombran componentes estructurales, a manera de disposiciones de la conciencia, de una filosofía de la diversidad, como necesidad de la unidad y la continuidad de la vida. Este avance en el discernimiento y reconstrucción de la teoría croceana de las inclinaciones o disposiciones del comportamiento y su función estructural respecto a la unidad del sistema puede considerarse como otro de los elementos que esta tesis se propone aportar al debate en torno a dicha teoría.

La estrategia argumentativa empleada en este trabajo parte, pues, de la clarificación de la distinción entre historia y crónica con miras a delimitar de manera más nítida del concepto de historia. A este respecto, cabe señalar que el procedimiento de clarificar un concepto mediante su distinción de aquello que fundamentalmente no es, es coherente con el que utilizó el propio historiador y filósofo. Croce empleó dicha estrategia para iluminar clara y distintamente aquellos conceptos a partir de los cuales nuestra mente puede predicar de manera legítima la realidad en la diversidad de lo que concibe. Un caso palpable de esta manera de proceder se encuentra, por ejemplo, en una de sus obras de madurez, *Poesía e non poesia* (1923).³ Ahí Croce, habiendo afinado la conciencia del talante propio de sus procesos de razonamiento, se aplica a la

³ *Poesía y no poesía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998 (col. Poemas y ensayos)

determinación de lo que en una obra o en un conjunto de ellas puede concebirse como poesía propiamente. Esto lo hace por medio de la clarificación de lo que en ellas es predicable como tal –poesía– dados los términos en que puede pensarse, distinguiéndolo de aquello respecto a lo que dicho predicado no puede ser más que producto del capricho, puesto que al ser pensado, no corresponde con el concepto nombrado por el término que se le impone. Con todo, aplicado específicamente al estudio de obras poéticas, este modo de proceder es consecuente con la teoría del error y su relación con la verdad que ya había sido expuesta de manera sistemática en la *Logica come scienza del concetto puro* (1909),⁴ y explicitada como método filosófico que orienta el razonamiento en el *Breviario di estetica* (1912). En efecto, por su...

[...] nexos estrechos con el error, la afirmación de la verdad es siempre un proceso de lucha, en la que se viene libertando el error del mismo error. De donde brota un piadoso pero imposible deseo, el que exige que la verdad se exponga directamente, sin discutir y sin polemizar, dejándola que proceda majestuosamente y por sí misma, como si tales paradas de teatro fueran el mejor símbolo para la verdad, que es el mismo pensamiento, y como tal pensamiento, siempre activo y en formación.⁵

De ahí que la respuesta de Croce a la pregunta “qué es el arte” en el sentido “de que el arte es intuición adquiere inmediatamente una significación particular a cuenta de todo lo que implícitamente niega y de lo que distingue el arte”. Y es así como surge la necesidad de indagar: “¿qué negaciones se comprenden en la respuesta? [...] La respuesta niega, ante todo, que el arte sea un fenómeno físico”.⁶ Consecuentemente con esta manera de entender el proceso de la reflexión filosófica respecto al arte, nosotros

⁴ *Lógica como ciencia del concepto puro*, México, Editorial Contraste, 1980

⁵ *Breviario de estética, cuatro lecciones seguidas de dos ensayos y un apéndice*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, S. A., 1938, p. 15

⁶ *Ibid.*, pp. 16-17.

podemos afirmar que *la respuesta de Croce a la pregunta “¿qué es la historia?” niega ante todo que la historia sea crónica.*

Así pues, en la distinción entre historia y crónica, como primer paso en la elaboración argumentativa de la que puede considerarse *de manera restringida* como su teoría de la historia, Croce deslinda a este último concepto de lo que ya desde el comienzo debe quedar claro que no es. En efecto, en *Teoria e storia*, trabajo en que desarrolla específicamente esa reflexión, dicho paso resulta una condición *sine qua non* tan sólo del recto y más fundamental entendimiento del tema acerca del cual estará tratando por el resto de la obra. De ahí la disposición de ese tema como primer capítulo del libro de Croce, mismo que constituye el punto de llegada de mi propio trabajo, a saber, en el tercer capítulo.

En efecto, si bien tal discernimiento resulta una condición necesaria para la teoría croceana de la historia en sentido restringido (es decir, en el de la obra que explícitamente tiene a la historia como su tema), esa teoría, tanto como aquel procedimiento de pensamiento empleado para su elaboración, para pensarla de hecho, se fundan en un sistema filosófico que los implica y es implicado por ellos. Dado el reconocimiento por parte del propio filósofo de la imposibilidad de aislar el contenido teórico de dicho sistema de sus motivaciones históricas concretas, solía referirse al mismo como sus “sistematizaciones”. Entendidas tales motivaciones como las experiencias vitales del filósofo, interpretadas a la luz de los recursos culturales, filosóficos y políticos de que disponía en su momento, constituyen el tema del primer capítulo de este trabajo.

Aquel sistema o, para decirlo con Croce, aquella sistematización suya es, en términos teóricos, el desdoblamiento del concepto mismo de la historia, que él entiende como la unidad del sistema. Evocando la parte medular de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, el filósofo italiano se refiere a dicho sistema como

“filosofía del espíritu”. En otras palabras, dicho lo anterior, es posible precisar que aun cuando la teoría de la historia, según decía antes, en sentido restringido se encuentra en *Teoria e storia*, en realidad, Croce entendió como una teoría de la historia la totalidad de su sistema. La preocupación por la historia permanece como melodía de fondo en todas y cada una de las partes de la filosofía del espíritu, conformada por una estética, una lógica, una economía filosófica y una ética, cuyo contenido e integración serán expuestos en este trabajo. Cada una de esas partes articula, hace comprensible y permite problematizar el concepto croceano de la historia. Y asimismo, dichos elementos –o momentos en la terminología de Croce– permiten determinar aquello que, con base en la cadena de preocupaciones y respuestas a las mismas que conducen a dicho concepto, requiere quedar excluido de éste; excluido, reiterando lo que se anotó antes, como un capricho en el que la predicación de ese concepto resulta filosóficamente impertinente, historia inauténtica, crónica presentada como lo que no es; en suma, *pseudohistoria*.

De ahí que una comprensión cabal de la historia y su distinción respecto a la crónica, en perspectiva croceana, requiere de una revisión sistemática, aunque necesariamente breve en tanto limitada a los propósitos de este trabajo, del contenido de las obras específicas que conforman la filosofía del espíritu, de la que me ocupé en el segundo capítulo. Tales obras son la *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902),⁷ la ya mencionada *Logica*, la *Filosofia della pratica. Economica ed Etica* (1908)⁸ y, desde luego, *Teoria e storia*. Asimismo, me he esforzado por no eludir los

⁷ *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general. Parte teórica*, pról. de Adelchi Attisani, trad. Ángel Vegue i Goldoni, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970

⁸ Existe una edición española: *Filosofía práctica en sus aspectos económicos y éticos*, trad. de la 3ra ed. italiana, prólogo y notas de Edmundo González Blanco, Madrid, Editorial Francisco Beltrán, 1926. Esta versión de la obra fue reeditada en Buenos Aires en 1942 por la Editorial Anaconda. He tenido noticia de la misma por Gonzalo Díaz Díaz y Ceferino Santos-Escudero, *Bibliografía filosófica hispánica (1901-1970)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982. Desafortunadamente no he podido tener acceso a tal traducción. De ahí que sólo he tenido en cuenta el texto italiano *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, 5 ed. revisada, Bari, Laterza & Figli, 1945, confrontando con éste la traducción inglesa, *Philosophy of the Practical. Economic and Ethic*, trad. del italiano de Douglas Ainslie, Londres, Macmillan and Co., 1913.

aspectos que pueden resultar problemáticos, sin la pretensión, que hoy no podría más que resultar ingenua, de darles una solución definitiva.

El análisis del primero de esos trabajos permite comprender cómo el desarrollo de una teoría de la historia surgió de la mano de la preocupación de Croce por elaborar de manera rigurosa el sustento teórico que le hacía falta para otorgar mayor profundidad y coherencia a la crítica de arte. Dicha reflexión le permitió percatarse de que, en el acto, no hacía más que construir filosóficamente el que era solo un momento, el estético, comprensible de manera cabal únicamente dentro de la plenitud de la vida de la conciencia a la que pertenecía. Mediante la incorporación del sentimiento, por vía de la estética, como estructural a la vida del espíritu en su forma inaugural, Croce afirma ya desde el inicio la voluntad anti-panlogista que, en su calidad de concepción de lo humano, le permitiría a la postre argumentar en contra del totalitarismo, en el ámbito de lo ético-político. Huelga decir que la crítica del panlogismo no quiere decir que el filósofo fuera apóstol de una actitud correspondiente al polo opuesto, a saber, del irracionalismo. La concepción del espíritu como unidad viva y por tanto diversa debía hacer patente la insuficiencia de la pura lógica para una comprensión plena del mismo; pero por esto mismo, no se trataba de anular la lógica, sino sólo de hacer manifiesto cuál era su ámbito de acción legítimo y también irreductible. En efecto, para Croce, sin pensamiento no hay acción y en consecuencia no hay historia. Dicho pensamiento es uno de los elementos fundamentales que se echa de menos en la crónica. Lo anterior requería, sin embargo, de una modificación interna de la lógica misma, asunto al que dedicó Croce la segunda de sus grandes obras, como se verá en su lugar.

Hacia su tercera obra, Croce retoma el hilo de la vida anímica para anudar la actividad teórica de las obras y momentos anteriores con la actividad práctica. Ésta era ineliminable para una filosofía como la de Croce, que aspiraba a ser de la pura inmanencia. En efecto, las necesidades de naturaleza económica de la vida de las personas en el mundo en que viven aquí y ahora, si bien no constituían la fuente prístina

de toda su vida, como en su opinión pretendía el materialismo histórico, tampoco podían declararse como irreales. La vida práctica es aspiración a lo útil o a lo bueno y puede entenderse como particular o universal, si bien ambas propiedades se requieren mutuamente para ser auténticas. En cualquiera de los casos, la vida práctica es acción y la acción es realización del espíritu en su integridad. El desarrollo de la teoría de la acción de Croce, y las nociones de voluntad y deseo relacionadas con ésta, permiten elaborar el vínculo entre teoría y práctica.

Las nociones de voluntad y deseo vinculan el segundo capítulo, dedicado al análisis de la filosofía croceana del espíritu y a cuyo contenido se acaba de hacer referencia, con el tercero. En efecto, en éste último se recupera dicho análisis para llevar a cabo una crítica nutrida conceptualmente de la distinción entre historia y crónica, y sus implicaciones gnoseológicas y ético-políticas, según aparecen en *Teoría e historia de la historiografía*. El vínculo entre teoría y práctica, entre pensamiento y acción, y la realización de la vida que ese vínculo permite, no suceden de manera automática como los eventos fisiológicos: se hacen en la historia y la historia se hace en ellos. Hay que estar atento e ir siempre en pos de ese vínculo y, en el acto, de la vida auténtica que es vida histórica. Pues también es posible el adormecimiento del ánimo: un momento de vacilación que puede prolongarse toda la vida, abstrayendo de la historia a quien se involucra en él y, cuando se convierte en una tendencia dominante socialmente, ir en contra de la historia y la vida humana misma. Ese momento es el momento del deseo; ese, en que el soplo de la historia, para usar las palabras de Croce, ha dejado de “vibrar en el alma”.⁹ La disposición del comportamiento en que el deseo consiste se expresa ética y cognitivamente en la actitud que produce crónicas.

El análisis croceano de las disposiciones de comportamiento intersubjetivo es relevante en lo que respecta a la distinción entre historia y crónica, y, en última

⁹ “vibri nell'animo”. Croce, *Teoría e storia della storiografia*, Bari, Laterza & Figli, 1920, p. 4.

instancia, para la mejor comprensión de su concepto de la historia como pensamiento y como acción o como preparación para la acción. Entre otros motivos, quizá aquí sea suficiente señalar el elemento en que lo anterior se delata de la manera más obvia. Me refiero a un aserto central en términos tanto de la teoría del conocimiento como de la argumentación ética en virtud de las cuales se realiza esa distinción: que la historia debe vibrar en el alma del historiador; en caso contrario es historia “muerta” o crónica. Huelga decir que aquella sentencia va mucho más allá de la afirmación simple de que la historia debe ser emocionante. Una expresión más transparente sería quizá decir que la historia es la disposición de la conciencia hacia la acción, o bien, no es historia.

Aquel conmoverse del alma, aquel vibrar, es la capacidad que tiene la actividad teórica de la historiografía, como disposición a la acción práctica en la historia. Estas implicaciones suyas se expresan ya desde los aspectos metodológicos en que el *vibrare* aparece como un “tener delante, inteligibles los documentos”,¹⁰ que no son cosas como fojas de papel con caracteres de tinta, sino las evidencias que encuentra la conciencia de su propia actividad. Sin embargo, se expresa también política y ontológicamente, en la usurpación, por parte de las crónicas, del papel creador de realidad que corresponde a la historia: pseudohistorias en que el tiempo sólo es duración y se prolonga cuantitativamente haciendo perdurar consigo las circunstancias vigentes.

Queda aún la pregunta: ¿si la sucesión entre los momentos, o disposiciones fundamentales de la conciencia, que constituyen la vida del espíritu, tiene forma de un círculo, debe existir una solución de continuidad que lleve de la práctica nuevamente a la teoría, justamente por los extremos en que finaliza la última y comienza la primera, a saber, la ética y la estética? A partir de los conceptos que elaboró el propio filósofo, he tratado de dar una respuesta coherente también a esta cuestión. Considero que en ésta respuesta puede encontrarse una clave sobre la explicación croceana del cambio

¹⁰ *Ibid.*, p. 11

histórico cualitativo, en contraste con la manera cuantitativa de concebirlo, propia de la crónica. Encuentro una vía para afrontar esta cuestión en el instrumental analítico proporcionado por la teoría de las disposiciones de comportamiento contenida en la filosofía del espíritu, en los términos a los que ya se ha hecho referencia, y que será desarrollada según sea necesario en diferentes partes de este trabajo. Parto de la propuesta de que, de la misma forma en que la teoría encuentra su contraparte complementaria en la práctica (momentos determinados), el sentimiento la encuentra en el deseo (momentos indeterminados o transitorios). En efecto, el momento indeterminado entre teoría y práctica y entre lógica y ética, es decir, el deseo, encuentra su contraparte y complemento en el otro momento indeterminado, esta vez entre práctica y teoría y entre ética y estética, del sentimiento.

La transición entre las disposiciones generales de la conciencia o “momentos”, elaborada de ésta manera, es igualmente consecuente con la defensa, por parte de Croce, de la continuidad histórica de los valores, cuya argumentación converge con su oposición al irracionalismo. En efecto, trayendo a cuento sus argumentos de la necesidad que tiene cada “momento” o disposición de la conciencia de fundarse en el anterior, pero sin ser el anterior causa del siguiente; de la irreductibilidad de cada uno de esos momentos; y de la función sustancial de la ética, consistente en resguardar la diversidad de la vida de la conciencia, la transición de la ética a la estética aparece como una estetización del espíritu objetivo (en el sentido de Dilthey), correspondiente a la unidad histórica, *desde* la ética. En otras palabras, aquello que queda reducido a formas creadas y por tanto con la posibilidad de ser sustituidas por otras creaciones, son las representaciones concretas de lo actual en un horizonte específico, dado el carácter cósmico de la intuición estética; así entendido, como espero demostrar en el lugar correspondiente, puede excluirse la estetización *de* la ética y la consecuente relativización de la misma. Como quizá pueda advertirse desde ahora, se trata de una peculiar versión de la teoría hegeliana de la liberación que lleva a cabo el espíritu

respecto a su enajenación en formas de conciencia concretas, entre las que la libertad aparece como valor perdurable. En Croce, la idea de libertad aparece indisolublemente unida a la de diversidad. Desarrollaré esta propuesta de manera más amplia hacia la parte conclusiva de este trabajo, donde me extiendo sobre la elaboración de la idea de liberalismo propia de Croce y algunos de los motivos de su íntima vinculación con la historia y su alejamiento respecto a la crónica.

Ahora bien, la comprensión más plena de los argumentos que sostienen la distinción entre historia y crónica no se ha logrado sino atendiendo también a otros libros de Croce, que no forman parte formal de la filosofía del espíritu, pero que contienen elementos que contribuyen a aclarar y completar su contenido. Es el caso de obras como *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1907),¹¹ donde el italiano va precisando los contornos de su propio pensamiento en la medida en que, a un tiempo, asimila y toma distancia del pensamiento del filósofo alemán; el trabajo autobiográfico *Contributo alla critica di me stesso* (1918),¹² del que me sirvo ampliamente, en el primer capítulo, para el comentario sobre las circunstancias en las que Croce produjo su sistema y que constituyeron importantes motivaciones en tanto problemas respecto a cuya demanda de solución surgió la filosofía croceana como respuesta; y el ya mencionado *Breviario di estetica*, en el que ofrece Croce una versión sintética de su pensamiento acerca de ese tema, con algunas precisiones a la *Estética* de 1902, además de importantes comentarios acerca de su método de reflexión filosófica.

Se consideran también los que podríamos llamar trabajos de su etapa pre-sistemática, es decir, aquel periodo en que aún no ha elaborado una filosofía a manera de sustento y explicitación “metodológica” de su producción historiográfica. Es el caso, por ejemplo, de *La Spagna nella vita italiana durante la rinascenza* (1917).¹³ Amén del

¹¹ *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Imán, 1943.

¹² En *Ética y política, seguidas de la Contribución a la crítica de mí mismo*, Buenos Aires, Imán, 1952

¹³ *España en la vida italiana durante el Renacimiento*, trad. José Sánchez Rojas, Madrid, Editorial Mundo Latino, c1920

interés que puedan tener por sí mismas o para otras investigaciones, las obras de este periodo contribuyen a identificar, por citar un caso, los problemas de método concernientes a la investigación histórica erudita, bien conocidos por Croce a raíz de haber sido él mismo uno de sus cultivadores más reconocidos; asimismo, permiten identificar preocupaciones de fondo que, si bien son sistemáticamente elaboradas en la etapa posterior, se encuentran ya latentes y, de hecho, motivan el viraje hacia tal nueva etapa. Otro grupo importante lo constituyen los trabajos como “La historia subsumida en el concepto general del arte”,¹⁴ aun no propiamente constitutivos de la filosofía del espíritu, pero a partir de cuyas intuiciones y revisión de los conceptos por medio de los cuales los elaboró, pudo el filósofo ir construyendo el que sería su pensamiento histórico más maduro.

Finalmente se encuentran las obras posteriores a *Teoria e storia*, tales como *La storia come pensiero e come azione*¹⁵ (1938) o la *Storia d'Europa nel secolo decimonono*,¹⁶ pertenecientes a una época en que la producción historiográfica de Croce adquiere un nuevo y gran impulso, pero ahora nutrida por la conciencia teórica desarrollada desde su periodo sistemático. En efecto, la historiografía constituye ahora asimismo una importante actividad que busca ser historia no sólo en la teoría sino en la práctica –y por tanto auténticamente en la teoría–, al esforzarse en contribuir al forjamiento de los destinos de Italia y Europa en el acto de pensarse a sí mismas. El horizonte de un liberalismo precisado a hacerse militante conduce a Croce, convertido él mismo en cabeza espiritual en la lucha contra el fascismo, a elaborar más explícitamente y matizar las connotaciones ético-políticas de su pensamiento, si bien

¹⁴ “La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte, memoria letta nella tornata del 5 marzo 1893 dal socio Benedetto Croce”, Nápoles, 1893.

¹⁵ Traducida al español como *La historia como hazaña de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942. En esto coincide con la traducción inglesa, que vierte la obra a dicha lengua como *History as the Story of Liberty*, trad. Sylvia Sprigge, New York, W. W. Norton & Co., 1941. Ambas versiones retoman el título que el propio filósofo puso sólo a uno de los capítulos del libro: “La storia come storia della libertà”, atendiendo al “dicho famoso de Hegel” pero, según Croce, “con diversa intención y diverso contenido” (p. 34).

¹⁶ *Historia de Europa en el siglo XIX*, Barcelona, Ariel, 1996.

éste en manera alguna se encontraba ayuno de aquellas desde su origen. En este contexto se insertan los textos reunidos posteriormente en su *Ética e política* (1931)¹⁷ y en la selección de ensayos traducida al idioma inglés y publicada con el título *My Philosophy*, de 1949.¹⁸ Así pues, si bien dichas obras rebasan los límites temporales concernientes a la obra en que Croce aborda el específicamente el tema de este trabajo, la luz que pueden arrojar *a posteriori* las connotaciones mencionadas, sobre el carácter mucho más que metódico o gnoseológico de la distinción entre historia y crónica, son notables, como se verá en su momento.

Desde luego, no ha sido mi intención llevar a cabo una reconstrucción de la genealogía del pensamiento de Croce y de todas o siquiera la mayoría de las obras en que se expresa. Este trabajo ya ha sido realizado de manera genial por autores que son hoy referencia obligada para el estudio del desarrollo del pensamiento histórico del filósofo italiano. A este respecto resulta imprescindible referirse al trabajo de Robert Caponigri, *History and Liberty: The Historical Writings of Benedetto Croce* (1955) ya añoso pero no por ello obsoleto, cuya nueva edición¹⁹ parece síntoma tanto del resurgimiento del interés por el pensamiento de Croce en la teoría de la historia actual, como de la vigencia que conserva por sí mismo el trabajo de Caponigri. En contraste, se echa de menos una nueva edición del trabajo de Gian N. G. Orsini, *Benedetto Croce: Philosopher of Art and Literary Critic* (1961),²⁰ cuyas agudas observaciones, fino análisis y minuciosa investigación van mucho más allá del mero asunto de la estética que tiene por objeto.

Entre los nuestros, la obra del filósofo argentino Leon Dujovne, *El pensamiento histórico de Benedetto Croce*, (1963),²¹ aun sin haber albergado pretensiones mucho

¹⁷ En *Ética y política... op. cit.*

¹⁸ *My Philosophy and Other Essays on the Moral and Political Problems of our Time*, London, George Allen & Unwin LTD, 1952.

¹⁹ Robert Caponigri, *History and Liberty: The Historical Writings of Benedetto Croce*, Routledge, New York, 2016

²⁰ Gian N. G. Orsini, *Benedetto Croce: Philosopher of Art and Literary Critic*, Southern Illinois University Press, 1961

²¹ Leon Dujovne, *El pensamiento histórico de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1963.

mayores a las de una monografía, sigue siendo de gran utilidad por la claridad de su exposición y la perspicacia de sus juicios. Cabe mencionar aquí brevemente otros estudios realizados en el ámbito iberoamericano. Por lo que respecta a España, la reflexión filosófica sobre la historia no se ha encontrado ayuna de la impronta del filósofo Napolitano. Un caso significativo es el de Miguel de Unamuno, quien se ocupó del estudio introductorio de la primera versión española de la *Estética*.²² Unamuno sostuvo un dialogo continuo con el filósofo italiano, no sólo de carácter intelectual sino también personal. Así lo muestra el hecho de que no sólo el escritor español tradujo y publicó trabajos de Croce, sino que envió los suyos propios a éste último, quien publicó algunos en *La crítica*.²³ Si bien se trata de la obra de un autor italiano, vale la pena mencionar aquí también otro estudio ya añoso, pero aún vigente hoy día: la obra en castellano de Benito Brancaforte, *Benedetto Croce y su crítica de la literatura española*, publicada en Madrid en 1972 y que cuenta con numerosas ediciones posteriores.

Con todo, como señala Francesc Morató, llaman la atención los, más bien, “escasos trabajos publicados en España recientemente sobre Croce”.²⁴ Uno que resulta relevante respecto al tema de mi propio estudio, en tanto que recupera las implicaciones políticas del pensamiento histórico croceano es “La conciencia europea ante la primera guerra mundial: Thomas Mann y Benedetto Croce” de Vincenzo Vitiello.²⁵ El análisis de Vitello no es precisamente benigno en su juicio sobre la dimensión práctica que el propio Croce dio a su teoría, cuanto se vio precisado a hacerlo ante los acontecimientos de la guerra. Sin embargo, tiene el mérito de llamar la atención sobre lo que, desde el punto de vista de quien escribe estas líneas, es una de las virtudes éticas del liberalismo en general; pero también uno de los puntos vulnerables del mismo, cuando requiere de

²² B. Croce, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, tr. José Sánchez Rojas, prólogo de Miguel de Unamuno, Librería de Francisco Beltrán, Madrid, 1912.

²³ Sobre este asunto ver Vicente González Martín, *La Cultura italiana en Miguel de Unamuno*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1971, especialmente el capítulo cuarto.

²⁴ Francesc Morató Pastor, “Estado y partidos en el pensamiento de Benedetto Croce”, *Res publica*, n. 5 (2000), p. 94.

²⁵ “La conciencia europea ante la primera guerra mundial: Thomas Mann y Benedetto Croce”, *Revista de Occidente*, n. 160 (Septiembre de 1994)

una defensa enérgica de su validez en momentos críticos en la práctica: la defensa del derecho a la existencia de diversidad de credos, asumiendo con la de éstos su propia parcialidad y su limitada validez. La tensión entre aquella virtud y esta vulnerabilidad se echan de ver precisamente en el juicio de Morató. En efecto, tras resumir este último que “Vitiello ve en ello [la defensa del argumento mencionado] poca solidez”, agrega: “Por mi parte, veo el límite de un pensamiento que se engrandece en tanto que no lo oculta”.²⁶

El pensamiento de Croce gozó de una recepción favorable en la filosofía en lengua española, particularmente en los casos de Argentina y México. Esto fue así sobre todo en el periodo de la guerra civil española cuando diversos intelectuales procedentes de dicha nación se establecieron en tierras americanas. En Argentina se llevó a cabo en ese periodo la traducción varios de los libros más conocidos del filósofo italiano, buena parte de ellos publicados por Editorial Imán. En las décadas siguientes, también se produjeron algunos trabajos críticos, entre los que destaca el ya mencionado de Dujovne, y se tradujeron otros más, como *Benedetto Croce: Filósofo de la libertad*, del italiano Renato Treves. En México, el pensamiento de Croce, sobre todo el relativo a la estética no era desconocido, aún con anterioridad a la llegada de los transterrados españoles. En efecto, en 1925, Samuel Ramos hacía notar, en el prólogo a su propia traducción del *Breviario de Estética*, que “a México fue importado Croce en los momentos efervescentes de la reacción antipositivista, por Antonio Caso”.²⁷

Todavía, la difusión del pensamiento del filósofo napolitano recibió un impulso decisivo con el arribo de los filósofos españoles en el transtierro, discípulos de José Ortega y Gasset. En los años siguientes verían la luz traducciones de algunas de las obras más fundamentales del Croce. Con todo, amén de los excelentes trabajos sobre el

²⁶ Morató, *op. cit.*, p. 94

²⁷ Samuel Ramos, *Obras completas III. Estudios de Estética. Filosofía de la vida artística*, prolog. Raul Cardiel Reyes, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 127

pensamiento historicista producidos en esta época, se echan de menos los estudios críticos dedicados específicamente al napolitano, como lo fue “Croce y el historicismo” de Leopoldo Zea.²⁸ Entre los trabajos algo más recientes, pueden citarse tesis como *Ética y política en el pensamiento de Benedetto Croce*, de Ariella Aureli,²⁹ cuyo tema resulta de interés para mi propio trabajo. Recién se publicó también el libro de Rebeca Villalobos, *Tres variaciones del historicismo en el siglo XX: Meinecke, Croce y O’Gorman*.³⁰ Si bien el pensamiento de Croce como tal no es el tema principal de esta obra, ocupa un lugar importante. La aparición de trabajos semejantes da continuidad a una de las tradiciones más importantes de pensamiento historiográfico mexicano, por lo menos desde Edmundo O’Gorman, hasta Álvaro Matute y sus alumnos; sin embargo, también debe entenderse a la luz del surgimiento de un nuevo interés manifiesto entre los críticos de diversos países por las aportaciones que en su momento hicieron pensadores históricos como Dilthey, Collingwood, Ortega y Gasset y, desde luego, Benedetto Croce.

Un caso significativo en este sentido es *History as Thought and Action* (2011) del crítico holandés Rik Peters.³¹ Retomando el título que dio Croce a uno de sus propios libros, el autor lleva a cabo una importante puesta al día del estado de la cuestión. Incluyendo sus propias y muy agudas consideraciones críticas de esos problemas, Peters, contribuye a definir con mayor nitidez los contornos de la reflexión filosófica del italiano acerca de la historia, estudiándola paralelamente a la de otros pensadores cercanos a él: Giovanni Gentile, Robin George Collingwood y Guido de Ruggiero. Así pues, este libro aporta una visión fresca, aguda y atenta a los debates actuales de los diversos problemas planteados por el estudio de Croce.

²⁸ Leopoldo Zea, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948.

²⁹ Aureli, Ariella, *Ética y política en el pensamiento de Benedetto Croce*, tesis de Licenciatura en Ciencias Políticas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1988

³⁰ Rebeca Villalobos Álvarez, *Tres variaciones del historicismo en el siglo XX: Meinecke, Croce y O’Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2017

³¹ Rik Peters, *History as Thought and Action. The Philosophies of Croce, Gentile, De Ruggiero and Collingwood*, Andrews, Exeter, 2013.

Los libros de Caponigri, Orsini, Dujovne y Peters, por lo demás, han hecho para mí de brújulas que en alguna medida me han preservado de ahogarme en el océano de obras que hoy constituyen la literatura crítica referente a la manera en que historiador-filósofo italiano entiende la historia. Mención especial merece también la aportación de Hayden White. En efecto, su hoy imprescindible *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (1973)³² si bien no tiene como finalidad estudiar específicamente el pensamiento de Croce, el capítulo que dedica a éste último resulta siempre agudo, desafiante y un gran estímulo para posteriores reflexiones. Coherente con su propia perspectiva, aunque su objetivo puede entenderse como el de comprender el pensamiento histórico de Croce, al concebirlo como la obra de uno de los “grandes maestros” de la “imaginación histórica” del periodo, White pone especial atención en su componente estético.

En todo caso, esto último no debe ponerse en segundo término si consideramos también, por ejemplo, que la reflexión estética fue en buena medida aquella que mostró al filósofo que la elaboración de un aspecto fundamental de la vida de la mente implica y demanda la de todos sus aspectos con igual carácter, en virtud de los cuales resulta concebible aquella con la realidad misma. De ahí que la consideración de estudios críticos del pensamiento estético de Croce sea ineludible. Al respecto, es posible traer a cuento nuevamente la obra ya mencionada de Orsini, quien pone el acento en el carácter trascendental que tiene la estética respecto a la totalidad del sistema del espíritu y como fundamento teórico de su actividad de crítico literario. Por lo que respecta a la importancia que tuvieron para la elaboración de mi propio trabajo, considero necesario

³² Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. Además del capítulo dedica a Croce en *Metahistoria*, White publicó otros estudios sobre el filósofo italiano: “The Abiding Relevance of Croce’s Idea of History”, *The Journal of Modern History*, v. 35, n. 2 (junio de 1963); “What is Living and What is Death in Croce Criticism of Vico” en *Gianbattista Vico: An international Symposium*, ed. Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1969. Este trabajo se incluyó asimismo en la compilación de artículos de White, *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1978. Y también “Croce and Becker: A Note on the Evidence of Influence”, *History and Theory*, v. 10, n. 2 (1971).

mencionar estudios como el de Angelo De Gennaro, “Croce and De Sanctis”.³³ En su artículo, De Gennaro analiza las deudas así como la distancia tomada por Croce respecto a quien considerara uno de sus principales maestros, De Sanctis, y ha sido de gran utilidad para mí en el discernimiento de las ideas estéticas que podrían ser engañosamente atribuibles al primero, pero que, tras un examen más detallado, y atento a sus matices, resultan no solo ajenas sino teóricamente contrarias a él. También aquí merece especial mención un pensador en nuestra lengua española, Benito Brancaforte, cuyo estudio de la teoría estética croceana *vis a vis* con su obra de crítico literario me ha resultado sumamente enriquecedor. El interés de *Benedetto Croce y su crítica de la literatura española* (1972)³⁴ se ha acentuado para mí aún más con el componente afectivo de centrarse específicamente en la crítica que realizó Croce de la literatura en dicha lengua, que incluye obras tan entrañables como *Don Quijote* o *La celestina*.

La filosofía práctica croceana contempla la economía filosófica, la ética y la política. El involucramiento activo del filósofo en la política italiana como funcionario del régimen liberal de Giovanni Giolitti y luego como opositor al fascismo ha motivado buena cantidad de estudios concernientes a dichos temas. Para un individuo empírico y finito –diría Croce– como quien esto escribe, la masa los de estudios concernientes a este rubro no ha sido menos inabarcable en su totalidad, que la dedicada a la parte teórica. Me limito, pues a enunciar los estudios que han sido especialmente relevantes para mí, con vista en el objetivo propio de mi trabajo. Quizá sea pertinente comenzar por el ya clásico libro de John Stuart Huges, *Consciousness and Society* (1958),³⁵ que él mismo concibe como un estudio de “historia intelectual”. Si bien el libro no trata en su totalidad acerca de Croce, el capítulo que le dedica es importante por su consideración del proceso de elaboración del sistema filosófico y sus modificaciones subsecuentes, en

³³ Angelo A. De Gennaro, “Croce and De Sanctis”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 23, n. 2 (invierno de 1964).

³⁴ Benito Brancaforte, *Benedetto Croce y su crítica de la literatura española*, Madrid, Gredos, 1972.

³⁵ John Stuart Huges, *Conciencia y sociedad: la reorientación del pensamiento social europeo, 1890-1930*, traducción del inglés por Luis Escolar Bareño, Madrid, Aguilar, 1972.

estrecha relación con las crisis intelectuales y políticas europeas de la época, que representaron sendos desafíos para el mismo. Esa consideración se ve enriquecida por los estudios y las relaciones de gran interés establecidas con otros pensadores sociales contemporáneos como Pareto, Mosca, Durkheim o Meinecke, cuyo estudio en conjunto suele ser escaso. Por el énfasis que pone en la relación entre práctica y teoría, debo mencionar aquí nuevamente el trabajo de Peters, de mayor densidad filosófica, pero haciendo uso de una prosa limpia y sumamente amable con el lector. Establezco un diálogo con dicha obra en diferentes partes de mi propio apartado sobre el asunto. También, me han resultado de interés los apartados que David Roberts dedica al pensamiento político del italiano en su *The Totalitarian Experiment in Twentieth-Century Europe* (2006)³⁶ concerniente sobre todo a la historia intelectual relacionada con los regímenes totalitarios, además de otros trabajos del mismo autor.

También aquí, una intelección lo más clara posible de lo que es y lo que no es una teoría filosófica específicamente política determina demanda prestar atención de los matices. El antifascismo de Croce no fue, en efecto, todo el antifascismo, mismo que dentro de la propia Italia tuvo al menos otra expresión, no liberal, sino la entonces denominada “accionista” –que no debe confundirse con el “actualismo”, según se acostumbraba llamar a la filosofía de Gentile. Amén de las posiciones políticas que de manera general pueden entenderse como contrarias al fascismo y en este sentido antifascistas (como el marxismo) el antifascismo liberal de Croce como movimiento político-intelectual activo contra el fascismo convivió y a menudo también polemizó con otro del mismo talante, a saber, el *accionismo* de Carlo Levi. Sin ser desde luego el tema de este trabajo, el oportuno discernimiento entre ambas tendencias contribuye a definir con claridad las posiciones políticas que resultan atribuibles y eventualmente fundadas en los principios filosóficos de Croce, de aquellos que no lo son. Este dimensión de la

³⁶ David Roberts, *The Totalitarian Experiment in Twentieth-Century Europe. Understanding the Poverty of Great Politics*, Routledge, New York, 2006.

actividad de Croce ha sido estudiada por David Ward en *Antifascismus: Cultural Politics in Italy, 1943-46* (1996).³⁷

Otro tanto sucede con el liberalismo. En principio, el intento de definir lo que ha de entenderse por liberalismo resulta en sí mismo muy complejo. Como liberales se han tenido posiciones tan variadas como, además de la de Croce, las de Isaiah Berlin, Norberto Bobbio, o John Rawls, amén de las clásicas de John Stuart Mill, Immanuel Kant y W. F. Hegel, por citar algunos casos, con las correspondientes argumentaciones destinadas por esos autores a sostener sus respectivas concepciones de aquel ideal político. Lo anterior, amén de los géneros de liberalismo que es posible concebir en una cultura política determinada. En el caso de Italia anterior al ascenso del fascismo, la historia política de la nación acostumbra dividirse en un periodo de predominio del liberalismo de derecha –que más o menos coincide con el liberalismo monárquico– propio del régimen surgido a raíz de la unificación, y otro del liberalismo de izquierda –o liberalismo republicano–, que a su vez distingue entre la izquierda tradicional, por ejemplo, de Mazzini, y la nueva izquierda de Giolitti. Del régimen encabezado por este último, si bien un tanto a regañadientes, fue breve colaborador el propio Croce. A propósito del complejo de culturas políticas identificables en la península antes y durante el fascismo me han sido de gran ayuda, además de la breve pero muy estimulante obra Norberto Bobbio, *Perfil ideológico del novecientos italiano* (1986),³⁸ trabajos como “Social and political cultures from 1860 to the present” (2001) de Anna Cento Bull.³⁹ En esta contribución, la autora presenta un actual y esclarecedor mapeo del mosaico de dichas culturas desde el periodo posterior a la unificación nacional italiana hasta nuestros días. Para el tema de la unificación misma, por cuanto atiende a la índole específica de la Estado-nación resultante de dicho proceso, me ha resultado de

³⁷ David Ward, *Antifascismus: Cultural Politics in Italy, 1943-46. Benedetto Croce and the Liberals, Carlo Levi and the Actionists*, New Jersey, Associated University Presses, Inc., 1996.

³⁸ Norberto Bobbio, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

³⁹ Anna Cento Bull, “Social and political cultures from 1860 to the present” en *The Cambridge Companion to Modern Italian Culture*, Cambridge University Press, 2001.

gran ayuda también libro de Daniel Ziblatt, *Structuring the State* (2006).⁴⁰ Y, por supuesto, no puede quedar sin mención *The Search for Good Government* (2000) de Filippo Sabetti,⁴¹ quien examina el difícil camino a través del cual los italianos –desde la unificación–, se han esforzado en la búsqueda de un orden político adecuado para su nación.

Por mi parte, considero posible y me esforzaré también en indicar de manera sintética ciertos vínculos entre algunas culturas políticas y sendas posiciones filosóficas. Me parece necesario aclarar desde ahora que no entiendo dichas relaciones como identidades lógicas. En cambio, las concibo como vínculos consistentes en que frecuentemente determinada perspectiva filosófica resultó particularmente favorable para argumentar en defensa de una dirección política específica, en una situación específica; sin embargo, esto no excluye que la misma perspectiva interpretada de manera diversa y, según los defensores de tal interpretación, correcta, pudiera funcionalizarse para favorecer la política opuesta. Quizá uno de los mejores ejemplos de lo anterior sea el de la filosofía hegeliana, fuente siempre abundante de argumentos por igual para comunismos, liberalismos modernos y también para fascismos, todos abrogándose la patente de su correcta interpretación. Desde luego, no excluyo que una perspectiva filosófica en particular a menudo puede tener como punto de partida una determinada concepción de la política; que la atribución de pertinencia a dicha concepción puede ser recuperada, de manera ya más o ya menos flexible, según ésta aparezca operativa para sujetos en situaciones entendidas por ellos como análogas; y que la revaloración de una concepción determinada de la política pueda ser, por tanto,

⁴⁰ Daniel Ziblatt, *Structuring the State: The Formation of Italy and Germany and the Puzzle of Federalism*, Princeton University Press, 2006.

⁴¹ Filippo Sabetti, *The Search for Good Government: Understanding the Paradox of Italian Democracy*, Montreal, McGill-Queen's University, 2000.

el motivo también de la revitalización de un pensamiento filosófico históricamente favorable a ella.⁴²

Por lo que respecta al caso específico del liberalismo de Croce, para un autor como Norberto Bobbio, la adscripción del pensamiento político del filósofo historicista a ese ideal político se muestra, sobre todo con anterioridad a su confesión de fe liberal frente al fascismo, problemática en varios puntos. En efecto, el libro de Bobbio es en buena parte una obra sobre la actividad político-intelectual de Croce y su recepción en Italia. Bobbio analiza dicho pensamiento con agudeza, sin dejar de expresar su afecto e incluso cierta veneración, pero también sus críticas apasionadas hacia el filósofo. A decir este autor, la presencia del filósofo italiano tuvo un peso decisivo sobre la cultura italiana del periodo, el mismo de la juventud de Bobbio, quien es también un referente importante de mi propia reflexión al respecto.

En efecto, en la parte conclusiva de este trabajo expongo asimismo las que me parecen implicaciones para la defensa de un ideal político específico, propias de la distinción entre historia y crónica; o, dicho de manera más extensa, de la importancia atribuida por Croce a distinguir en primerísimo lugar entre una falsa conciencia de la realidad, cuando la crónica usurpa el lugar de la historia, y otra auténtica y, de hecho, productora de esa realidad –y de ahí su alcance, más aún que performativo, ontológico– en la historia propiamente. Dichas implicaciones fueron hechas explícitas, y también matizadas por Croce a propósito principalmente de su lucha intelectual contra el fascismo; sin embargo, desde mi punto de vista, hay evidencia de que ya se encontraban en buena medida presentes desde el momento de su elaboración. Ellas motivaron de manera importante el emprendimiento de proyectos tan significativos como *La critica*,

⁴² En mi tratamiento de algunas de las tendencias filosóficas existentes en Italia desde la unificación, sigo en buena medida la exposición que encuentro clara y actualizada de Giacomo Rinaldi, “Italian idealism and after Gentile, Croce and others” en Richard Kearney (ed.), *Twentieth-century Continental Philosophy*, Routledge, New York, 2005 (Routledge History of Philosophy, VIII). Con todo, si bien convengo generalmente con el autor en las relaciones que establece entre varias de esas tendencias y otras tantas culturas políticas, matizo y agrego otras más, de manera que la responsabilidad por las interpretaciones expresadas finalmente en el apartado es únicamente mía.

publicación periódica surgida en 1903 y dedicada al estudio de la literatura y la filosofía italianas desde la unificación, en cuyo nombre expresaban sus artífices, Croce y su todavía amigo Gentile, la necesidad de despertar una conciencia que por entonces, sobre todo en la clase política, se empeñaba “en vestir al mundo en pañales”.⁴³ Sobre este asunto y el sentido de dicha expresión abundaré en el lugar correspondiente.

Por supuesto, no pretendo que sea lo mejor o siquiera la presunción de una perspectiva sustantivamente neutral en este punto. Tampoco creo que sea honesta. No sería consecuente si afirmara estar yo mismo más allá de lo político en sentido amplio. En efecto, definiendo también una posición tanto política como filosófica que considero acertadas, aunque seguramente parciales e imperfectas, y en consecuencia con las cuales concibo la historia como actividad que puede ser pensada de manera pertinente en ciertos términos y no en otros. En favor de tal posición, como respecto a cualquier otra, no es posible más que esforzarse en construir de manera continua una argumentación válida con las mejores razones posibles.

Resta aclarar que en las líneas anteriores he mencionado tan sólo las obras que quizá han tenido mayor peso en la elaboración del pensamiento cuya expresión se encuentra en este trabajo, pero que no son las únicas de las he echado mano. Huelga decir que mucho menos son las únicas que tratan los temas contenidos en el mismo. Varias más las podrá ver citadas el lector a lo largo del texto y muchas otras con seguridad han quedado sin citar, al resultarme ya imposible separar lo que pertenece a ellas y lo que ya es parte inseparable de mi propio pensamiento. Un ejemplo obvio de esto último son ante todo los grandes clásicos de la reflexión filosófica en torno a la historia, que han dejado en mí una huella imborrable: casos como el de un Kant, un Hegel y, de manera sobresaliente, el propio Benedetto Croce. Seguramente una cantidad aún mayor de estudios han quedado, en fin, irremediabilmente fuera de mi consideración. Espero

⁴³ “Introduzione”, *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce*, n. 1, 1903, p. 3.

pueda servirme como dispensa enunciar el hecho de que las mencionadas han sido aquellas obras que, entre las disponibles en el ámbito de mis limitantes cognitivas y materiales, han sido justo las que me han parecido demandadas por la especificidad de mi consideración de los problemas planteados.

Sin más preámbulos, deseo dejar ya a mis lectores la consideración crítica y, sin duda, también el mejor juicio sobre este trabajo.

**I ACERCA DE LA CULTURA
FILOSÓFICA Y POLÍTICA ITALIANA,
Y LA VIDA DE CROCE HASTA
LA CONCEPCIÓN DE SU IDEA
DE UNA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU**

Introducción

El objetivo de éste capítulo es aportar elementos que contribuyan a la comprensión de las propuestas teóricas de Benedetto Croce, como respuestas conceptuales a experiencias concretas, no puramente conceptuales. Tal como en su momento lo hizo notar Droysen, la manera en que los seres humanos concebimos el sentido de nuestro devenir en comunidad no puede más que encontrarse siempre orientada por ideales políticos ya más o ya menos conscientes y coherentes. En esta tónica, también la reflexión croceana estuvo siempre teñida por preocupaciones respecto a las condiciones necesarias de la mejor convivencia posible en el mundo: un mundo constituido por los seres pensantes que lo habitan y que no sólo cambia, sino que puede ocuparse de ese cambio suyo tornándolo en desarrollo, con miras a la continuidad de su vida. Así pues, Croce, no era partidario de la esperanza en el advenimiento de un mundo ideal y definitivo en un lejano futuro sino que defendía la necesidad de un cuidado continuo y autoconsciente de la historia, a partir de las condiciones operantes de hecho a cada momento. De ese cuidado hacía responsables a los artífices fundamentales de su historia, a saber, los propios seres humanos como comunidad política. Resulta, por tanto, comprensible que el suyo sea un tipo de pensamiento específicamente histórico.

Las luchas, las simpatías y las realizaciones intelectuales de Croce poseen una dimensión ético-política en sentido amplio. Con esto me refiero a una preocupación implícita por el talante de la convivencia y los conflictos específicos del presente y

también por la defensa de un ideal de vida y de convivencia considerado universalmente válido. Desde luego, esto no implica que haya sido su única preocupación ni necesariamente la más importante siempre para él mismo.

En este capítulo me ocupo sobre todo del primer aspecto, el de las circunstancias actuales, de la teoría y de la práctica, en que se desarrolló de la actividad filosófico-histórica de Croce. En esta actividad parece palpitar el aún no filosófico, pero vivo y sentido afecto hacia las formas estéticas, amorosamente cultivado en él desde pequeño por su madre. Es relevante asimismo la esmerada educación a la que tuvo acceso y que le permitió al pequeño Benedetto hacerse, desde muy temprano, de un amplio bagaje literario y filosófico. Converge también el sosegado catolicismo y la simpatía por la persona del rey (quizá más aún que por la monarquía como forma teóricamente específica de gobierno) que conoció en su entorno familiar, con anterioridad a la trágica muerte de sus padres y hermana. Posteriormente, Croce se alejaría a su modo de esas devociones. Así, podemos asistir también a su batalla intelectual en favor del inmanentismo y la responsabilidad ético-política de los seres humanos por una historia que sólo a ellos toca construir, dirigiéndose gradualmente hacia la explicitación de su ideal político como fe liberal. En efecto, la impronta de hábitos y valores adquiridos en la casa paterna, y posteriormente bajo el cuidado del tío Spaventa, abandonados o no, y las elecciones atribuibles a él como individuo con arbitrio propio, eran hábitos, valores y elecciones posibles en un horizonte específico. En éste conviven el liberalismo y sus variantes, el monarquismo, el socialismo y, andando el tiempo, también el sindicalismo y el fascismo; el positivismo, el idealismo, el tomismo, el romanticismo y otros credos. De tal horizonte tomó Croce las formas con que vistió aquellas experiencias propias y confeccionó, partiendo de dichas formas, otras nuevas para experiencias colectivas inéditas.

La pretensión que de enunciar “el contexto” en que piensa y actúa Croce resultaría hoy ingenua, al menos para las mentes de talante más crítico. Es por eso que

entiendo el contenido de este capítulo sin mayor pretensión que la de contener algunas notas a ese respecto. En consecuencia con los párrafos anteriores, se hace referencia a tres temas fundamentales: las tendencias del pensamiento y las culturas políticas más o menos generales de la época (particularmente aquellas con presencia en la cultura italiana, que tuvieron impacto en la concepción del mundo de Croce), y las experiencias vitales del filósofo hacia la elaboración de su sistema. Considero que estas últimas son dotadas de sentido concreto a la luz de aquellos elementos culturales. No intento ofrecer, con estas notas, un relato cerrado de la vida del filósofo.

*Sobre la vida de Croce hasta
los inicios de su Filosofía del espíritu⁴⁴*

Benedetto Croce contaba con sólo cuatro años en el momento en que tuvo lugar el proceso de unificación de Italia. Nacido en Pescasseroli, en la parte central de la península italiana, era hijo de una familia adinerada con extensas propiedades territoriales a cuya administración dedicaba su padre la mayor parte de su tiempo. En cuanto a su madre, Croce la recuerda con gran afecto al relatar cómo cultivó en él el aprecio por los libros. Ella “sentía también gran amor por el arte y los monumentos antiguos; a ella debo el despertar de mi interés por el pasado, en las visitas que hacíamos a las iglesias napolitanas, deteniéndonos largamente ante los cuadros y las tumbas”.

Matriculado en un colegio católico cuando era adolescente, y tras “fugaces impulsos de ascetismo”, afirma haber vivido una crisis religiosa personal, motivada por

⁴⁴ Croce, “Contribución a la crítica de mí mismo”, en *Ética y política, seguidas de la contribución a la crítica de mí mismo*, Buenos Aires, Eds. Imán, 1952, p. 312. Los datos biográficos de Croce referidos en este apartado proceden todos de esta obra, salvo en los casos en que se indique otra cosa.

las reflexiones filosóficas del director del colegio acerca de la religión. En el momento de escribir su primera publicación autobiográfica, cuando ya era un filósofo de fama, Croce opinaba que la religión había sido desde entonces gradualmente olvidada por él, hasta advertir “que no tenía ya la menor creencia”.

La familia Croce residía la mayor parte del tiempo en Nápoles, aunque era originaria de la región de los Abruzzos. Y en esa región al sur de Italia permaneció Benedetto casi toda su vida, con una trágica excepción. En el año de 1883, en la isla de Ischia, donde la familia pasaba sus vacaciones, un terremoto acabó con la vida de los padres y la hermana del futuro filósofo, al derrumbarse el hotel en el que se hospedaban. A su memoria dedicaría Croce su *Estética*, la primera obra que le diera renombre como filósofo. Rescatados de entre los escombros, Benedetto y su hermano fueron a vivir a Roma con su tío, el político Silvio Spaventa.

Croce comenta la desazón que experimentaba entre la agitada vida diplomática que tenía lugar en la casa de aquel familiar suyo, bajo cuya tutela además cursó, sin completar, la carrera de Derecho en la Universidad de Roma. El objetivo era que, al finalizar la carrera, Croce se incorporara a la misma actividad del tío. A este difícil periodo, que se prolongó hasta 1886, se refiere el filósofo italiano como un “mal sueño”. En ese año, tras abandonar la universidad, Croce estaba de regreso en Nápoles, donde se dedicó por un tiempo a administrar las propiedades familiares, tarea que dejó finalmente en manos de su hermano.

El joven Benedetto ingresó entonces “a una sociedad compuesta por bibliotecarios, archiveros, eruditos, curiosos, gentes honradas y afables, hombres en su mayoría ancianos o de edad madura que no tenían el hábito de pensar demasiado”. Con todo, el estudio de las antigüedades no fue obstáculo para su temprano interés por los temas filosóficos. En este ámbito, destacaban sus reflexiones sobre temas de estética, a la que encontraba directamente relacionada con la crítica literaria. Una primera síntesis

reflexiva, que conjuntaba su interés por el conocimiento del pasado y sus reflexiones teóricas sobre los fundamentos de la crítica literaria, se reflejó en la “memoria” que leyera y que causara sensación frente a sus compañeros de la Academia Pontaniana de Nápoles, en 1893, “La storia ridotta sotto il concetto generale dell’arte”. Destaca asimismo el pasajero entusiasmo pero permanente huella que hacia el año de 1895 dejara en él el marxismo, en buena medida gracias a la intervención del único profesor a cuyos cursos había asistido con gusto en Roma, y quien además “frecuentaba asiduamente la casa de Spaventa”: Antonio Labriola.

Recuperado el gusto por los temas históricos y literarios, pero ya con la impronta de las preocupaciones sociales y políticas, unida a su temperamento filosófico, es notable el contrastante juicio que emite respecto al que concibe como un nuevo periodo en su vida. Este último aparece para él marcado por la fundación en 1903 de su publicación periódica literaria, filosófica y política, *La crítica*; y no menos por su amistad con el filósofo Giovanni Gentile, director junto con él de dicha publicación, y en quien desde hacía algún tiempo encontraba una compañía espiritualmente más afín que la de sus antiguos camaradas eruditos. Croce caracteriza a ésta época de su vida como una de “madurez, o sea de acuerdo conmigo mismo y con la realidad”. A esto se podría agregar que también lo fue del desarrollo de su distancia intelectual y, a la postre, rivalidad espiritual y política respecto a aquel entonces amigo suyo. A ella pertenece la concepción y escritura del sistema filosófico que convirtió a su autor en la figura más notable en el ámbito intelectual italiano posterior a la unificación.

Regímenes y la política práctica

La llegada de Croce al mundo coincidió, pues, casi al punto con el alumbramiento del estado nacional italiano. En dicho proceso, la patria a un tiempo del universalismo humanista de Petrarca y de la maquiavélica razón de Estado, adquirió el acta de nacimiento en virtud de la cual sería distinguida por su individualidad como Estado-nación.

Con todo, un requisito previo para ello era precisamente el reconocimiento de la universalidad de la tal idea de nación. En virtud de su categorización en los términos de ésta, la personalidad de un cuerpo político estatal podía ser reconocida, entre otras cosas jurídicamente, en términos de igual a igual, con los mismos –al menos idealmente– derechos y obligaciones, por otras naciones. Esto, desde luego tenía importantes implicaciones para quienes legalmente se habían convertido en ciudadanos italianos, entre otras, la de si por ese motivo lo eran también de conciencia, o bien, cuáles eran los términos más convenientes por los que podían llegar a serlo. En cualquiera de los casos, para sus impulsores la unificación y por tanto distinción nacional no separaba a Italia del resto del mundo, sino que de hecho la integraba a éste soberana y por necesidad cautelosamente. En cuanto a Croce, el interés explícito por la política italiana no estuvo desde siempre entre sus preocupaciones más acuciantes. Cuando estudiante de colegio, “la veía ante mí como un espectáculo en que no se me ocurría participar activamente y en que comprometía mi sentimiento y mi juicio lo menos posible”. De cualquier modo, su vida transcurrió vinculada a un contraste continuo, dadas las condiciones sociales y políticas del lugar de su permanente residencia y también de su afecto, Nápoles, por un lado, y su condición personal, por otro.

Respecto a lo primero, quizá sea útil señalar que la Italia en general no ha solido ser considerada precisamente como paradigma de la virtud en el viejo continente. *V. gr.* Filippo Sabetti se refiere a la opinión negativa frecuente entre los europeos, y particularmente entre los británicos, respecto a lo que han considerado como la

falsedad, la corrupción, el egoísmo y, en general, el fracaso de los italianos en sus sucesivos intentos de darse a sí mismos un orden político eficaz. Y trae a cuento las palabras de un “brillante” profesor de New Haven: “Si los italianos no son realmente una raza inferior, son la mejor imitación que he visto de una”.⁴⁵ En ocasiones la diversidad de estados y regímenes políticos que han coexistido en la península italiana, hace pensarla como un espejo de la correspondiente diversidad europea. Y parece que sí lo ha sido al menos en la medida en que a los juicios despectivos de otros países del continente con respecto a Italia parece corresponder la opinión negativa que, por su parte, algunos de los propios italianos del norte pudieron expresar con referencia al sur. Esto fue así ya desde el contexto del mismo proceso en que Italia llegó a ser un Estado-nación unitario. Dicha opinión reflejaba en buena medida un contraste de tipo social entre el norte, entiéndase sobre todo lo que fuera el reino de Piamonte-Cerdeña, Lombardía y Venecia, los estados papales y desde luego Roma, así como los ducados centrales, por una parte; y el sur, Nápoles –incluyendo a Sicilia mientras ambas conformaron el “Reino de las dos Sicilias–”, por otra.

El “Jardín de Europa” no lo parecía tanto por sus tierras, de gran extensión como conjunto, pero muy inferiores en su calidad para el cultivo a las del norte, sobre todo en comparación con las muy ricas del valle del Po. A propósito, la extensión no era una característica sobresaliente de las tierras de los pequeños propietarios que dominaban la población napolitana, los cuales por lo general debían dedicar la mayor parte de su tiempo al trabajo en los grandes terrenos de un puñado de propietarios ausentes.⁴⁶ Ahí “las personas se están muriendo de hambre y viven peor que animales; la ley misma es un capricho, el progreso es retrogresión y vuelta a la barbarie, y en el nombre de Cristo

⁴⁵ Filippo Sabetti, *op. cit.*, p. 2. Amén de la evaluación que se pueda hacer de los juicios enfocados sobre el carácter ético -y que Sabetti se encarga de analizar- parece difícil concebir cómo podrían los italianos haber tenido la ocasión de mostrar su talento para la ciencia política aplicada, al menos mientras los pequeños estados que habrían de unificarse para integrar el estado italiano permanecieron bajo el dominio de potencias como España, Francia y el Imperio de los Habsburgo, que tomaron a la península como botín durante varios siglos.

⁴⁶ Anna Cento Bull, “Social and political cultures from 1860 to the present” en *The Cambridge Companion to Modern Italian Culture*, Cambridge University Press, 2001, p. 39

se oprime a un pueblo cristiano”,⁴⁷ opinaba Luigi Settembrini en 1847. Nápoles era la región más pobre de Italia y a menudo los viajeros, incluidos los italianos del norte, denunciaban la discutible moral de su plebe. Seguramente declaraciones como la de Massimo d’Azeglio, primer ministro de Piamonte entre 1849 y 1852, a saber, que unir el norte con el sur “es como si una persona sana se acostara con alguien que tiene viruela”,⁴⁸ tenían como fondo estas circunstancias. En cuanto a su condición personal, Croce no compartía la pobreza que después de la unificación seguía siendo propia de la mayor parte de los pobladores de esa patria, Nápoles, a la que se sentía tan arraigado; por el contrario, terrateniente de los Abruzos su propio padre, destacaba económicamente incluso entre el grupo de estudiosos a los que, tras la muerte de aquel, se vinculó intelectualmente, y cuya situación social y económica solía encontrarse por encima de la media.

En los últimos años de la Italia liberal hubo un acercamiento entre Croce y el régimen de Giovanni Giolitti. Una de las características de éste fue la recuperación y reforzamiento del *transformismo*, dinámica política que ya antes, durante el gobierno de De Pretis, había sido puesta a prueba por la “nueva izquierda”.⁴⁹ Como sucedía en términos más o menos generales con el resto de los regímenes que gobernaron Italia desde la unificación, el de Giolitti era un gobierno liberal. Por su pertenencia a la izquierda se encontraba más orientado hacia la democracia que hacia la monarquía constitucional impulsada por los liberales de derecha o moderados, dominantes en los primeros gobiernos de la Italia unificada.⁵⁰ En efecto, uno de los rasgos característicos

⁴⁷ Citado por Nelson Moe, *The View from Vesuvius: Italian Culture and the Southern Question*, Regents of the University of California, 2002, p. 135

⁴⁸ Citado por Moe, *op. cit.*, p. 168

⁴⁹ Cento Bull, *op. cit.*, p. 44

⁵⁰ Sabetti, Filippo. “The Liberal Idea in Nineteenth-Century Italy.” Trabajo presentado en el Annual Meeting of the American Political Science Association, agosto de 2001.

del periodo de Giolitti fue el fortalecimiento decisivo del parlamento frente al poder ejecutivo del monarca.⁵¹

Con todo, Giolitti se separaba también de la “vieja” izquierda por su sentido presuntamente más práctico, es decir, no dominado por ideas como “el pueblo uno e indivisible” de Mazzini durante el *Risorgimento*, consideradas por la “nueva” izquierda como abstractas y utópicas. Tal carácter práctico es el que ya ostentaba como propio el régimen de De Pretis, que diera fin al predominio de la derecha en el gobierno. Este primer periodo se había caracterizado sobre todo por los conflictos entre facciones políticas, todas ellas pertenecientes a las élites del país. Sin embargo, con Crispi, sucesor de De Pretis, la manera de gobernar manifestó un nuevo cambio de orientación. La unificación política de Italia había acentuado las diferencias regionales entre los habitantes de la península y entretanto se habían ido multiplicando los conflictos sociales. Además de los afanes por fortalecer la figura estatal mediante la adopción para Italia de la política exterior colonialista de las potencias europeas –¡era la época del imperialismo y la rebatiña del África!–, la administración de Crispi se caracterizó por el uso frecuente de la fuerza contra sus opositores ideológicos. En consecuencia con lo anterior, Crispi intentó atraer hacia el dominio directo del Estado a las masas del sur – Nápoles–, prescindiendo de sus líderes. Tales prácticas a menudo le han ganado a su gobierno la caracterización de autoritario y un importante precursor de Mussolini.⁵²

Giolitti recuperó y reforzó la estrategia política transformista de De Pretis, alejándose de las prácticas autoritarias de Crispi. Al contrario de éste último, el nuevo gobernante satisfizo muchas de las demandas, y en ocasiones hasta colaboró con el

⁵¹ Rafael Zurita Aldeguer, “La política en la Italia liberal a través de la historiografía reciente”, *Pasado y memoria. Revista de historia contemporánea*, Universidad de Alicante, n. 2, pp. 287-293

⁵² En 1896 el ejército italiano fue derrotado en el intento del gobierno de Crispi de convertir a Etiopia en un protectorado de Italia. Cento Bull, *op. cit.*, pp. 41-43. Aquella derrota fue considerada por muchos nacionalistas como una humillación y a la postre Mussolini se encargó de restituir a la nación lo que consideraba una dignidad imperial a la altura de las potencias europeas. Así lo celebra un cartel de la época del fascismo, en cuyo fondo se repite la frase “L’Etiopia e’ Italiana”, con la efigie triunfante del *Duce* en primer plano: “L’Italia ha finalmente il suo impero.”

fortalecimiento de grupos antagónicos al régimen, como los socialistas.⁵³ La “solución giolittiana [...] entendía la práctica política como el ejercicio de un poder de mediación entre centro y periferia donde los condicionamientos locales, favorecidos por el sistema electoral, obstaculizaban cualquier alternativa para la formación de mayorías parlamentarias”.⁵⁴ De hecho, el gobierno de Giolitti adoptó una actitud proteccionista general como medio para disminuir la distancia entre los diferentes grupos sociales.⁵⁵ El objetivo era lograr que ninguno de aquellos grupos se considerara excluido y de hacer posible una estabilidad que tuviera en consideración la irreductible diversidad política de Italia. Se trataba de atender los conflictos sociales en la práctica, esto es, sin postular necesariamente para tal fin una doctrina de la intervención estatal,⁵⁶ pero tampoco desentendiéndose de dichos conflictos esperando que la solución llegara sola a largo plazo como consecuencia natural del libre mercado.

De acuerdo con algunos estudiosos, desafortunadamente, la estrategia de Giolitti se volvió en contra del liberalismo mismo por varias razones probables favorecidas por las circunstancias. Primero, su concepción liberal de la naturaleza de la representación política, en la que los funcionarios electos no debían representar a ningún partido sino a la nación como un todo⁵⁷ y el temor a que la formación de partidos dividiera a los liberales mismos por la separación de sus facciones internas.⁵⁸ Esto habría motivado la prolongación de una condición ya presente desde el origen de Italia, a saber, la ausencia de un partido liberal consolidado que probablemente permitiera a los liberales sumar esfuerzos y confrontar con energía a otras fuerzas que hicieran peligrar al liberalismo como tal.⁵⁹ En segundo lugar, la política giolittiana de conciliación con grupos

⁵³ *Ibid.*, p. 44-45

⁵⁴ Zurita Aldeguer, *loc. cit.*

⁵⁵ Cento Bull, *op. cit.*, p. 44

⁵⁶ Característica que los teóricos atribuyen al llamado “estado benefactor.”

⁵⁷ Sabetti, *The search... op. cit.*, p. II

⁵⁸ Zurita Aldeguer, *loc. cit.*

⁵⁹ Cento Bull, p. 47 Como se anotará en su lugar, la formación y actividad de dicho partido solo se alcanzó a percibir posteriormente en su oposición al régimen fascista y era prácticamente sólo simbólica, si bien con un miembro y dirigente de enorme prestigio, el propio Benedetto Croce.

ideológicos contrarios por medio de la contribución a su fortalecimiento permitió que éstos se hicieran con recursos de todo tipo, suficientes para que llegado el momento intentaran con éxito derribar a un régimen con el que en el fondo no coincidían y cuya desaparición anhelaban.

Tras un periodo de reticencia sobre todo en las filas de los liberales de izquierda y la dimisión de Giolitti en 1914, bajo la administración del liberal de derecha Antonio Salandra,⁶⁰ Italia entró en la guerra por el bando de los aliados o *entente* en 1915.⁶¹ Fue también éste el momento, ante la entrada, ya a todas luces inminente, de Italia en la guerra, cuando Croce consideró que había concluido un periodo de elaboración de su filosofía. Esto le requería hacer un corte de caja respecto a su vida y su obra –en cierto sentido una misma cosa–, de modo que se apresuró a llevarlo a cabo en su *Contribución a la crítica de mí mismo*. La inseguridad ante las consecuencias que traería para Italia la entrada en una guerra de dimensiones inéditas, a la que algunos liberales intentaron sin éxito resistirse, hacía replantearse la pertinencia de las certidumbres hasta entonces construidas. Y al mismo tiempo se anunciaba como una ocasión para poner a prueba a éstas y a la capacidad de los occidentales para salir adelante. El 8 de abril de 1915, Croce se aproximaba a poner punto final a su *Contribución* advirtiéndolo:

Mientras escribo estas páginas ruge la guerra y es muy posible que envuelva también a Italia. Y esta guerra tan grande, cuyo curso y cuyas tendencias profundas son aun oscuras para nosotros, esta guerra que podrá suscitar una agitación general o un inerte entorpecimiento, ¿con qué afanes nos angustiará en el próximo porvenir? ¿Qué deberes nos señalará? El alma permanece indecisa y la imagen de nosotros

⁶⁰ Cento Bull, *Op. cit.* p. 48.

⁶¹ Éste último nombre fue el que adoptó antes de la Guerra el “campo armado” integrado por Inglaterra, Francia y Rusia, a los que durante la guerra se unió Italia. Esto a pesar de que originalmente la nación peninsular había firmado un tratado con el campo contrario, conformado por Alemania, Austria-Hungría y la propia Italia: la “triple alianza.” Durante la guerra, este frente, ya sin Italia pero con la adhesión del imperio turco, fue conocido como “las potencias centrales.”

mismos, proyectada en el porvenir oscila deformada, como reflejándose en el espejo de un mar tempestuoso.⁶²

Al final del conflicto, la nueva nación quedó económicamente exhausta y socialmente en crisis. El caos que había motivado la expectativa de la guerra, el ataque de los opositores socialistas, católicos e industriales, muchos de estos últimos liberales de derecha, e incluso algunos de izquierda, etc., hábilmente aprovechado por los nacionalistas radicales, terminó por desembocar en el colapso del régimen liberal. Éste había sido retomado brevemente por Giolitti en 1920, con Croce como ministro de educación. Con el desprestigio del transformismo, que condujo con él al desprestigio del propio liberalismo, los nacionalistas confiaban en que al final de cuentas lograrían atraerse las simpatías de industriales, católicos y liberales por igual con el objetivo de construir una nación fuerte. Esto no sucedía respecto al socialismo cuya final destrucción también se esperaba. La posibilidad de la intervención militar con el fin de restablecer el orden entraba en el juego al ser considerada en ese momento por muchos, incluidos inicialmente Giolitti y Croce, como indeseada pero única alternativa entre las disponibles a las circunstancias de desgobierno que se presentaban en 1922: se trataba de aquella representada por los procedimientos de quien había antes había sido expulsado de las filas del socialismo, a saber, Benito Mussolini y sus *fascios* de combate.⁶³

La vida de Croce estaría marcada a partir de entonces por su oposición política –siempre nutrida espiritualmente– a dicho régimen. Asimismo, predominaría en aquella etapa su producción explícitamente historiográfica sobre la filosófica, que había privilegiado en el periodo anterior. ¿Por qué? Permítaseme tratar del horizonte intelectual y los principios filosófico-sistemáticos vinculados a aquella escritura, elaborados en sus partes más fundamentales en los mejores tiempos –al menos en

⁶² Croce, *Contribución...* *op. cit.*, p. 347.

⁶³ Cento Bull, *op. cit.*, pp. 48-51

opinión de Croce– de la Italia liberal moderna.

Tendencias intelectuales y culturas políticas

Hacia el último tercio del siglo XIX y los primeros tres lustros del XX, cuando Croce dio forma a, y puso por escrito, los aspectos sistemáticos más generales de su pensamiento filosófico, coexistían en Italia diversas tradiciones intelectuales. Por ahora me limitaré a señalar y a caracterizar en rápidas pinceladas las que considero más destacadas en el ámbito filosófico italiano.

Destacan entre las tradiciones filosóficas señaladas la metafísica dualista asociada al catolicismo romano; el empirismo metodológico positivista; el idealismo de origen alemán pero interpretado de manera diversa por los filósofos italianos; la metafísica orgánico-esteticista de origen romántico y el materialismo histórico marxista, introducido según se dijo antes por Labriola.⁶⁴ Tratándose de un país como Italia, caracterizado durante milenios por la constante impronta de la Iglesia católica romana, no podría subestimarse la gran importancia que conservaba aún la metafísica dualista. Dicha concepción fue revitalizada en el siglo XIX por el padre Antonio Rosmini y adoptada por la Iglesia como su filosofía oficial. La metafísica dualista, o en términos más generales el catolicismo, tenía sus mayores devotos entre los grupos políticos más conservadores,⁶⁵ los cuales incluían no solo a buena parte de los terratenientes, sino también a muchas de aquellas familias pobres que mantenían con éstos últimos, al igual

⁶⁴ Robert S. Dombroski, “Socialism, Communism and other ‘isms’” en Zygmunt G. Baranski y Rebecca J. West [eds.], *The Cambridge Companion to Modern Italian Culture*, Cambridge University Press, 2004, p. 114

⁶⁵ Giacomo Rinaldi, *op. cit.*, pp. 289-290

que con los ministros eclesiásticos, una relación de tipo paternalista, sobre todo en las regiones bajas de los Alpes y en la Italia central.⁶⁶

Es bien conocida la oposición que mantuvo la Iglesia contra la unificación de Italia como un Estado-nación, oposición que promovía desde el púlpito, reforzando la tendencia de los fieles a no colaborar en la vida política nacional. Esta actitud se prolongó durante todo el periodo liberal, a pesar de intentos infructuosos como los de Giolitti y Croce –lo que motivaría a la postre el sarcasmo de Giovanni Gentile–⁶⁷ por conseguir un acercamiento. Sólo hasta el ascenso del fascismo, la institución eclesiástica mostró disposición a colaborar con el Estado italiano. La unificación nacional liberal, sin embargo, entraba en conflicto con los ideales universalistas –católicos, finalmente– de la religión encabezada por Roma; pero por otro lado hacía discutible la soberanía del papado sobre sus muy localizados dominios terrenales, incluidos tanto la propia Roma como aquellos históricamente adquiridos en la península, los llamados “Estados papales”. Este cuestionamiento aparecía tanto más acuciante puesto que aquel proceso había tenido como resultado no una formación estatal federal, como sucedió en el caso Alemán, sino una más bien unitaria.⁶⁸ De cualquier modo, de acuerdo con sus propias tradiciones intelectuales, los grupos católicos esgrimieron argumentos filosóficos metafísico-dualistas en defensa de sus principios éticos, en el fondo, también políticos.

Así lo hicieron principalmente para rebatir a aquellos que, creyentes de la infalibilidad humana del Estado-nación, cuestionaban las pretensiones de la Iglesia: a menudo, los pensadores idealistas. Según estos últimos, pues, las cosas sucedían a la inversa, es decir, el poder temporal de la Iglesia aparecía como el obstáculo principal para la unidad nacional. En efecto, a pesar de las juveniles reticencias del propio Hegel hacia la religión

⁶⁶ Cento Bull, *op. cit.*, p. 43

⁶⁷ Patrick Romanell, *La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, p. 48

⁶⁸ Sobre este asunto, sigo el análisis de Daniel Ziblatt, *Op. cit.*

–lo que en manera alguna es decir hacia Dios– y por tanto hacia el protestantismo como confesión religiosa, en su pensamiento era patente la deuda de fondo en que se encontraba con respecto a dicha confesión.⁶⁹ Para el caso que ahora nos ocupa, es posible señalar entre otras coincidencias el énfasis luterano en la iglesia universal articulada en virtud de la palabra de Cristo, y esgrimida en contra de la jerarquía eclesiástica romana que se hacía valer por el poder terrenal, incluido un ejército, como cualesquier reino secular. Huelga decir que esto no significa que Lutero o Hegel hayan sido liberales.

El catolicismo y el protestantismo comparten la referencia hacia San Agustín. Con todo, Lutero se percataba de que el rasgo distintivo de la doctrina de la Iglesia romana era principalmente su deuda con la filosofía de Santo Tomás, uno de los pilares más importantes del dualismo de Rosmini. De acuerdo con la doctrina luterana, el autor de la *Summa Teológica* no sólo sometió la palabra de Cristo al pensamiento del “pagano maldito”, Aristóteles, sino que incluso entendió mal a este último. Ciertamente, en claro contraste con el Agustín más maduro, cercano al determinismo estoico, Santo Tomás atribuía eficacia real al libre arbitrio individual. En tal entendido, la palabra de Dios funcionaría como guía o ayuda para la conducta de los hombres y, por tanto, para su salvación. La filosofía del estagirita tuvo una presencia importante en buena cantidad de aspectos del pensamiento tomista. Pero en este caso es notable particularmente la impronta de su ética de la *phronesis*. Ese, junto con la metafísica, había sido el aspecto del aristotelismo más detestado por Lutero. Aquel modo tomista de entender la relación entre la gracia de Dios y el libre arbitrio humano no podía más que resultar odioso para

⁶⁹ *V.gr.* en su estudio sobre la génesis del protestantismo en lengua alemana, Randall C. Zachman argumenta respecto a cómo “the generation after Reimarus and Lessing basically offered three distinct ways by which the symbolic language of revelation could be both interpreted and verified; by appealing to practical reason and morality (Kant), by appealing to speculative reason and knowledge (Hegel), or by appealing to the immediate self-consciousness of God and the inwardly certain fact of redemption by Jesus (Schleiermacher).” Zachman, “Protestantism in German-speaking Lands to the Present Day” en Alister E. McGrath and Darren C. Marks [eds.], *The Blackwell Companion to Protestantism*, Malden, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2004, p. 31

el predicador de Wittenberg. La razón es que consideraba que la consecuencia lógica de tal idea era la posibilidad en última instancia de prescindir de Cristo.

La idea luterana de la iglesia universal era evocada como representación concreta por el concepto hegeliano del espíritu absoluto. Al momento no me atrevería a afirmar que Hegel consideraba como meta *objetiva* de la historia la integración de los estados nacionales en un estado cosmopolita al menos similar al considerado ya por Kant como sólo una meta *formal*. Pero en todo caso, el Estado nacional era en Hegel una determinación evolutivamente ineludible del espíritu objetivo. Esta idea se articulaba a su vez con aquella de que el Estado, en general, era la determinación objetiva del espíritu absoluto en su libre devenir hacia la libertad, con independencia de qué fuera lo que viniera después en términos fenoménicos. En efecto, para el idealismo hegeliano, el espíritu –conciencia, concepto, libertad, Dios– era ya todo él en potencia en cada etapa que no obstante era siempre una de efectuación actual de sí mismo por sí mismo. En consecuencia, el Estado-nación en tanto que determinación conceptualmente necesaria del espíritu, era ya desde siempre predeterminado y al mismo tiempo libremente conformado, tanto como su conformación era necesaria para la libertad. Por razones análogas, *v.gr* Stefan Berger y Chris Lorenz han sugerido que

this dominant nation state oriented nineteenth century view of history could also be called ‘Hegelian’, because Hegel presented the state as the objective and conscious (*für sich*) institutional embodiment of the ‘spirit’ of a *Volk* alias a nation – of a *Volksgeist* – just like Herder had done before him.⁷⁰

Así, amén del credo político que pueda atribuirse al propio Hegel, el idealismo fue eficaz como fundamento filosófico proveedor de razones en defensa de los movimientos nacionalistas *específicamente liberales* del *Risorgimento*. La razón fundamental era consecuentemente la inminencia del Estado-nación, en el camino hacia

⁷⁰ Stefan Berger y Chris Lorenz, “National Narratives and their ‘Others’: Ethnicity, Class, Religion and The Gendering of National Histories”, *Storia della Storiografia*, n. 50, 2006, p. 60.

la liberación del hombre en tanto que tal, de las cadenas que se le imponían sometiéndole. Por el término Estado-nación se entienden aquí aquellas formaciones Estatales fundadas o presuntamente fundadas declaradamente en la identidad cultural o espiritual de los individuos sujetos a ellas, lo que excluye tanto los imperios como las monarquías patrimoniales.

Por eso mismo, el idealismo fue también eficaz para intentar neutralizar los argumentos con que la Iglesia (cuya influencia era considerable y que contaba con adeptos entre los miembros de todos los niveles sociales) se oponía a dicha operación política. El propio Bertrando Spaventa, tío de Croce y reconocido hegeliano del periodo anterior e inmediato a la unificación, alguna vez había sido un sacerdote católico.⁷¹ Pero también fue un liberal de derecha, que terminó por abandonar la jerarquía eclesiástica y que se encontró entre la clase política en cuyas manos quedó el primer gobierno nacional.⁷² Cabe recordar también la presencia que tuvieron en Italia aquellos pensadores alemanes cuya filosofía surgió como una reacción “realista” en contra del idealismo, como fue el caso de Herbart. Este último jugó un papel importante como interlocutor en el proceso de conformación del pensamiento de Croce.⁷³

En cuanto al romanticismo, considero necesario anotar al menos que si bien había pasado un tanto la época de su mayor apogeo, sus ecos aún se dejaban escuchar en la Europa de la segunda mitad del siglo XIX. Y lo mismo parece cierto en el caso de Italia, por más que diversos intelectuales de la península se esforzaban y se han esforzado por declarar al movimiento como ajeno a esa nación, sobre la que habría pesado mucho más la “herencia ilustrada”. Gina Martegiani expresaba una opinión más o menos común cuando afirmaba que “el romanticismo en Italia no existió”. Esta convicción se basaba en el argumento de que la literatura italiana del siglo XIX era un producto derivado de

⁷¹ Croce, *Contribución...op.cit.*, 313.

⁷² *Vid.* Stuart Huges, *op. cit.*, p. 149

⁷³ *Cf.* Croce, *Contribución...op. cit.*, p. 318

la cultura ilustrada.⁷⁴ Huelga recordar que tales diagnósticos no fueron por otra parte hechos al margen de polémicas de carácter político. En cualquiera de los casos, se trata de una tendencia cuya eficacia real es plenamente aceptada por Croce. En efecto, el historiador-filósofo entendió el romanticismo en dos sentidos principalmente, a saber, primero como intuición y pensamiento del desarrollo; y segundo, como sentimentalismo de carácter patológico. En cuanto al estudio crítico del sistema croceano, según la extensión con la que se defina lo romántico, se le ha atribuido un papel destacado ya en la idea misma de una “filosofía del espíritu”, o en detalles tan importantes como la atribución de “carácter lírico” a la obra de arte o su estética “expresionista”.

Políticamente, el romanticismo ha soportado las asociaciones más dispares, desde el conservadurismo y la reacción hasta la democracia y la anarquía, con las correspondientes polémicas respecto a cuál es en última instancia su auténtica implicación ideológica. En lo que a mí respecta lo concibo más bien como una experiencia emocional específica del mundo, de cuya evocación resulta un agregado de nociones y comportamientos coherentes sólo en virtud de tal evocación. De ahí que no se trate tanto de una tendencia intelectual como de un complejo anímico motivador de, y motivado por, nociones que se supone pueden manifestarse por igual en la filosofía que en la poesía, en la historiografía que en la pintura o en la música. Cabe decir que Croce tenía su propia posición al respecto. Según se ha señalado, distinguía entre romanticismo teórico o especulativo y romanticismo práctico, sentimental y moral; entre el romanticismo como actitud crítica y como impulsor de la idea de desarrollo, por un lado, y el romanticismo como sentimentalismo éticamente patológico, por otro. Quizá el motivo principal de su distinción en suma entre buen romanticismo y mal romanticismo se encontrara en las implicaciones que, según le parecía, tenía cada una

⁷⁴ Piero Garofalo, “Romantic Poetics in an Italian Context” en Michael Ferber [ed.], *A companion to European romanticism*, Malden, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2005, p. 238.

de dichas variantes para la acción ético-política. En efecto, se trataba bien de lo histórico como ámbito del valor de la construcción del hombre por sí mismo, o bien, de los balbuceos de brutalidad irracional progenitores de nacionalismos tan extremos como ridículos.⁷⁵ Un importante componente romántico puede hallarse en Ippolito Nievo, procedente del sur de la península, que en su momento participó en la expedición de Garibaldi, y que en sus obras intenta expresar la voz de todos aquellos italianos del sur impedidos para alzar la suya propia, pero que “atesoran dignidad y justicia en sus corazones”.⁷⁶ Asimismo se ha señalado el sentimentalismo exacerbado de Gabriele D’Annunzio, asociado también con el “decadentismo”,⁷⁷ quien hizo gala de su celo nacional radical al comandar una expedición para invadir Fiume, de donde fue expulsado por Giolitti en 1920,⁷⁸ cuando Croce se desempeñaba como ministro de educación. Cinco años antes había afirmado este último:

No recuerdo haber olvidado nunca, siquiera por un instante, la distinción que media entre los refinamientos sensuales y la finura espiritual, entre los impulsos eróticos y la elevación moral, entre el falso heroísmo y el deber estricto; tampoco presté nunca la más fugaz y sentimental adhesión a la ética que d’Annunzio sugería o decididamente predicaba, por más que en ocasiones admirara su arte.⁷⁹

Por lo que respecta al término “positivismo”, hoy apelativo oprobioso, provenía entonces de la pretensión de algunos pensadores específicos de reservar para sus propias propuestas teóricas una aspiración muy extendida: la de aquella certeza científica basada en el contacto constante con la experiencia libre de especulaciones, esto es, ideas basadas en el exclusivo ejercicio de la razón. En el caso de aquella

⁷⁵ Cfr. Croce, *Teoría e historia...op. cit.*, pp. 214-232 e *Historia de Europa en el siglo XIX*, Barcelona, Ariel, 1996, pp. 35-46

⁷⁶ Vid. Gian-Paolo Biasin, “Narratives of self and society” en *The Cambridge Companion to Modern Italian Culture*, Cambridge University Press, 2004, pp. 152-153

⁷⁷ *Ibid.*, p. 157

⁷⁸ Norman Lowe, *Guía Ilustrada de la historia moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 492.

⁷⁹ Croce, *Contribución...op. cit.*, p. 335.

dirección que pronto vino a auto-asumirse como depositaria de la “filosofía positiva”, es decir, como propiamente “positivista”, esa experiencia era la experiencia *sensible*, misma que requería ser ordenada racionalmente para producir conocimiento, sin separar nunca un elemento del otro. Asumida la validez universal del método de las ciencias naturales, considerado como el método científico sin más, la fundación en éste debía ser la condición de cualquier discurso que pretendiera el estatus de conocimiento; y a la inversa, todo conocimiento auténtico era accesible por medio de dicho método, por lo que ninguna realidad de hecho escapaba a su potencial cognitivo, incluido lo concerniente a las sociedades humanas. De ahí que Nicola Abbagnano se refiera al positivismo como “romantización de la ciencia”,⁸⁰ se entiende la ciencia natural, aludiendo a la asumida infinitud de sus alcances. Luego, buena parte de las ideas expuestas por los positivistas adquirirían el carácter de hipótesis sujetas a verificación y susceptibles de ser modificadas. La noción general de aquello en que debía consistir el método se encontraba, pues, entre los elementos que permanecían ante las hipótesis particulares, mediante las cuales cada auto-asumido científico intentaba explicar un determinado orden de fenómenos. Éstas adquirirían validez cognoscitiva en la medida en resultaran verificables y debían conservar su vigencia sólo mientras no fueran invalidadas por observaciones posteriores y nuevas investigaciones con base en aquel mismo método.

Quizá uno de los más célebres entre los pensadores positivistas italianos de la época fue Roberto Ardigò. Sin embargo, por su propia naturaleza, la fe en la ciencia propia del positivismo hizo muchos adeptos sobre todo entre los industriales del país.⁸¹ Esto en manera alguna es decir que todos los positivistas se identificaran ideológicamente con el liberalismo económico frecuentemente asociado con la

⁸⁰ Cfr. Abbagnano, “El positivismo social” en *op. cit.*, pp. 336-337 y Diccionario de filosofía, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 838.

⁸¹ Sobre el positivismo en Italia y su relación con el liberalismo y el marxismo ver Norberto Bobbio, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 15-32

economía industrial. Por lo común, éste tipo de “liberales” no querrían saber de sociedades positivas, religiones de la humanidad y otros artificios potencialmente autoritarios que sólo pondrían obstáculos a la acción de las leyes económicas del libre cambio. Así, pues, tampoco es posible afirmar que los propietarios industriales italianos hayan en general asentido con los ordenamientos políticos que los positivistas consideraban, a menudo más que hipotéticamente, como consecuentes con sus hallazgos sociológicos. En Francia, el propio Comte había estado muy lejos de ser un rico industrial y a menudo le resultó difícil ganarse el pan, situación que también esperaba desahogar el “curso de filosofía positiva” que dictó por varios años en su casa, por su propia cuenta y sin ningún apoyo institucional; pero esta situación era diametralmente opuesta a la de otro entusiasta del positivismo, el escocés Thomas Buckle, hijo de un magnate armador de barcos, que pudo dedicar la mayor parte de su tiempo al estudio y la investigación por placer, y también al ajedrez. Entre las consecuencias que a Comte la parecía se seguían, más que de sus descubrimientos empíricos, de sus premisas “metodológicas” estaba el proyecto de lo que podría caracterizarse como una dictadura industrial, que delata su cercanía, obviado que no su identidad, con el socialismo –llamado por Marx “utópico”– de Saint Simon.

Ciertamente, los industriales que dominaban en la región italiana del valle del Po deben haberse hallado muy a gusto con las bondades de la ciencia en una época de sucesivas revoluciones industriales, pues fue justo en esta zona, dotada además de las tierras más fértiles, donde pudieron observarse los mayores éxitos de la industrialización, sobre todo de la agricultura, en el país. A menudo se encontraban más vinculados con los liberales de derecha, por lo general hostiles a la democracia de masas, que gobernaron Italia en los primeros años de la unificación. Con todo, paralela a la industrialización fue la acentuación de los conflictos sociales, y fue en dicha zona también donde, tras un periodo de predominio de la cultura política anarquista,

tuvieron mayor presencia los movimientos socialistas y comunistas de trabajadores.⁸² El propio Antonio Labriola, asiduo visitante de la casa de los Spaventa, según recuerda Croce, aparece como testimonio ambiguo de la relación de fuerzas políticas en la región del norte de Italia. En efecto, Labriola se hallaba vinculado con los políticos conservadores del primer gobierno nacional, y fue él quien tras reconocer las que consideraba bondades del marxismo, se encargó de divulgarlo y de estimular el entusiasmo de los italianos, incluido el propio Croce, por el materialismo histórico.⁸³

A estas alturas casi nadie que conozca en alguna medida el estado de la cuestión de, y haya reflexionado con algún detenimiento sobre, términos histórico-políticos como anarquismo, liberalismo, socialismo, etc., o bien, filosóficos (históricos o no) como idealismo, empirismo o dualismo, y sus relaciones, tomaría a unos y a otras como algo más que tipos teóricos –para emplear una vieja noción weberiana– con los que no tiene por qué identificarse “la realidad”. Pero en el caso del sur de Italia, resulta particularmente difícil el emparejamiento del caso de Nápoles a finales del siglo XIX con algún término del catálogo de los “ismos”, aun si se intentan señalar oportunamente matices. De acuerdo con Cento Bull, todo lo más cercano a una cultura política, si se consideran los rasgos en cuestión como conjunto, es lo que cabe indicar como manifiesta inestabilidad, miedo, desconfianza mutua y lo que a menudo es difícil de caracterizar ya como bandidaje o como revuelta social, entre la masa de la población. Asimismo, se destaca la percepción ya entre los propios contemporáneos de una radical desigualdad en número y riqueza entre dicha masa y unos cuantos sujetos que tienen la mayor propiedad pero que frecuentemente no radican en la región.⁸⁴ Y no obstante, también de aquí son originarias grandes figuras del mundo intelectual italiano como Vico, De Sanctis y –sí se toma en cuenta no tanto el nacimiento sino la residencia–

⁸² Cento Bull, *op. cit.*, p. 39

⁸³ *Cfr.* Croce, *Contribución...op. cit.*, p. 324 y 336

⁸⁴ Cento Bull, *op. cit.*, pp. 39-40

también nuestro Croce, cuya actitud más tendiente al cosmopolitismo no obstaculizó la manifestación de cierto sentimiento de orgullo patrio.

Hacia la segunda mitad del siglo XIX Croce y Gentile compartían la misma preocupación respecto al estado de cosas que podría estar surgiendo tras la unificación de Italia. Sin duda, Croce se percataba de que esto no era mucho más que un proceso de disolución de las autoridades tradicionales, los imperios, las monarquías, la Iglesia, y con ellas el orden tradicional en favor de uno nuevo e incierto. Con todo, al surgimiento de la nación, unitaria e independiente de poderes externos, no parecía ser relativo un asentimiento de los ahora -por lo menos legalmente- ciudadanos italianos con la responsabilidad que simplemente no podían reusar respecto al rumbo de los destinos colectivos. Si no eran ellos mismos, los italianos, quienes se hacían cargo de dar una orientación armónica al devenir de la nación, no lo haría nadie: no lo podía hacer ya el emperador, no lo haría Dios, ni lo harían las infantilmente buscadas leyes eternas de la naturaleza y de la economía; tampoco lo harían las abstracciones lógicas y mucho menos lo haría la mera irracionalidad ni el azar. No al menos sin el sacrificio de la potencial libertad ya ganada. El defecto de tal responsabilidad no podría traer más que el naufragio de la nación en el desgobierno de los balbuceos de las masas y los intereses mezquinos de individuos particulares, en suma, en un caos espantoso para alguien como Croce, que concebía su propio interior como el de un silencioso, ordenado y blanco monasterio.

Croce se mostró en principio como un fuerte crítico del régimen liberal, que tomó las riendas del estado italiano tras la unificación. En esto parece haber estado involucrado el hecho de que por entonces, el liberalismo hizo mancuerna con el positivismo que, quizá coincidiendo con Droysen, fomentaba más bien una actitud fatalista respecto a la realidad. El positivismo reducía, en efecto, la realidad, que era ideal, a términos solamente económicos en virtud de cuya naturalización, y a cambio de una cómoda ilusión de estabilidad, hacía parecer imposible el moldeamiento por parte

del hombre de su destino propio. Una actitud política pertinente, a la que Croce en principio no dio nombre –y menos aún el de liberal, pues con éste se identificaba el grupo gobernante al que dirigía sus críticas– implicaba un empuje hacia adelante, mucho más cercano a la positividad de Lutero que a la cordial complacencia de un Erasmo. Dicha actitud se hace manifiesta en apasionadas declaraciones hechas en diversas ocasiones y con connotaciones nuevas a cada vez, pero que conservan siempre la impronta de una fuerza que trasciende al individuo, cuya dignidad consiste no en la celebración de su importancia individual sino en su participación en esa fuerza que lo supera, se alimenta con él, y a la que por tanto él mismo contribuye. Se profundizará acerca de este tema en el capítulo tercero.

Con todo, Croce se cuidó siempre de dejar bien claro que no rendía culto a la fuerza en abstracto privada de contenido, es decir, a la violencia física o de cualquier orden. Esto resultaría contradictorio con una posición que predicaba justamente el fundamento ideal de toda lo que fuera auténtico. A medida que fue dando mayor coherencia a su pensamiento, Croce fue aclarando también cual era la naturaleza de la fuerza a la que él se refería. Para comenzar, la fuente de esa fuerza, de ese empuje que echaba de menos en los liberales, engolfados en la política diaria, era para Croce la tradición. La tradición no era un conjunto de creencias reificadas y repetidas mecánicamente o por costumbre, sino el repertorio espiritual atesorado por los seres humanos y lo que ellos mismos han hecho de sí al día de hoy. En efecto, dicho repertorio permitía a los seres humanos continuar la labor creativa de sí mismos no al mero capricho o placer, que no es para Croce más que una forma de la utilidad privada de finalidad ética, sino modelando sobre de los límites y las posibilidades que se han dado. Esto garantizaba la renovación permanente de las creencias, pero asimismo su transición ordenada y orgánica. Así pues, para Croce, la tradición no sólo no es obstáculo para el cambio, sino por el contrario lo que permite el cambio auténtico que siempre es a la vez continuidad, a diferencia de la mera ruptura que no es cambio sino suspensión de la continuidad histórica en el ensueño de la brutalidad.

El impulso para la actividad crítica, en principio casi puramente teórica de Croce no era, por tanto, la ruptura con la tradición. Se trataba más bien del peligro que presentía respecto a tal ruptura tuviera lugar, por el consentimiento con la creencia de que la modificación del orden anterior significaba la posibilidad del comienzo de uno absolutamente nuevo, por decirlo así, desde cero. Este peligro procedía de la que consideraba una infantil e irresponsable creencia en que las leyes sociológicas o la irracionalidad pseudo-estética serían el nuevo demiurgo que introduciría su mano en el mundo salvando a los seres humanos sin que ellos asumieran la responsabilidad de hacerlo por si mismos a cada momento de su historia y de sus vidas.

De ahí que curiosamente, la preocupación de Croce por la práctica era más específicamente una preocupación ante la posibilidad que veía venir de que la práctica, como un caballo desbocado, operara sin el jinete de la teoría, que para él no era *sólo* el conjunto de categorías intemporales del pensamiento, sino en buena medida histórica. Esto explica también la urgencia a los intelectuales para hacerse partícipes de lo público, y su hostilidad a los eruditos. En la medida en que la inteligencia se alejaba de la práctica, ganaba terreno la posibilidad de imposición social de la práctica sin teoría, de la violencia que no es en realidad fuerza sino debilidad, del fingimiento de acción colectiva que es la política de plaza, que no es ni acción colectiva ni historia sino pseudohistoria. La fuerza tal como la entiende Croce es, pues, no la violencia sino el impulso espiritual que no determina sino anima una práctica, cualquiera que esta sea. La historia es precisamente la expresión y consistencia de la práctica de tal manera vitalizada.

El régimen liberal que vivía Croce no era sentido por él como un régimen republicano. Se trataba más bien de un régimen carente de la solidez, carente de unos principios espirituales que dieran cohesión a sus miembros, dividido. Esto lo hacía vulnerable a los ataques de quienes vieran en ello una oportunidad para hacerse con el poder. El liberalismo italiano requería un carácter más afirmativo, pues no se trataba simplemente de la implementación de un nuevo régimen en una nación ya consolidada.

El régimen debía consolidar la nación y además debía hacerlo en clave liberal. El liberalismo, pues, no podía tener ya entonces en Italia el carácter pacífico y confiado que podía ostentar en una república de hecho. Debía ser un liberalismo activo que no sólo operara de facto en un país nominalmente liberal, sino que construyera activamente a los ciudadanos italianos hasta entonces inexistentes. Este proceso quedó, ahora sí, roto y frustrado con el ascenso del fascismo. Estos requerimientos de una transición orgánica, un orden político racional, y la construcción de una ciudadanía apta para hacer viable ese orden, sentidos por Croce respecto al liberalismo italiano posterior a la unificación, como vimos, fueron un importante motivo de para que un “liberal por temperamento” como él se sintiera atraído por el pensamiento histórico alemán, cuyas virtudes performativas eran evidentes.

Por tanto, qué habremos de decir respecto al credo político específico de Croce, cuya pronta identificación de parte nuestra con el liberalismo a partir de sus propias afirmaciones, pertenecientes sobre todo al periodo de entreguerras, sería evasiva de los problemas y la polémica que ha suscitado. Y qué del propio liberalismo al que se ha hecho ya referencia a propósito de la “Italia liberal” emergente del proceso de unificación nacional, a continuación del *Risorgimento* y anterior al fascismo, pero sin aclarar gran cosa qué ha de entenderse por aquello de “liberal”. Quizá lo más pertinente sea avanzar un tanto sobre los rasgos del propio pensamiento de Croce. Dicha tarea nos pondrá en mejores condiciones de dar una respuesta a las preguntas por los motivos de la imbricación fundamental de lo histórico en su filosofía; por la motivación mucho más que metodológica de su distinción entre historia y crónica, y por el ideal político implícito en esa filosofía.

II LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU DE CROCE

Introducción

En el capítulo anterior se han esbozado algunas de las motivaciones individuales y colectivas, éticas y políticas, intelectuales y prácticas, del pensamiento histórico de Croce. Su teoría de la historia es en buena medida (aunque no exclusivamente, como podrá apreciarse en el capítulo tercero de este trabajo) una teoría de la conciencia, que se realiza en la diversidad de la experiencia. De ahí su punto de partida, haciendo énfasis en la historia como conocimiento. Resulta necesario comprender esa conciencia en sí misma, con el fin de clarificar su carácter de conciencia específicamente histórica. Paso, pues, a la exposición sistemática de su filosofía del espíritu y sus puntos de partida teóricos.

Para Croce, la aventura de la conciencia humana, su aparición, no en el mundo sino con el mundo, comienza con su recreación en el reino de las puras formas. La conciencia se hecha a la mar del cosmos sobre la barca de su dimensión lírica. Así, privada de todo concepto, inaugura la comprensión de tal mundo, que es expresión de esa experiencia suya, esto es, por obra del sentimiento. La intuición estética es una condición del carácter histórico de la conciencia, en tanto que hace posible la concepción de un mundo que se recrea continuamente: que puede ser desarrollo creativo, antes mera duración en un tiempo que se prolonga cuantitativamente. Aquel momento estético es una disposición que la conciencia no ha de perder sino con riesgo

de su propia vida.

Ahora bien, con la mira puesta en otros fines suyos, dicha conciencia elabora las formas en conceptos, claros y distintos. El fin de esta última actividad no es otro que esta conceptualización misma, en virtud de la cual se aporta otra condición de la posibilidad de la historia, tanto como la historiografía: la de ser pensada. La lógica en que se realiza el pensamiento es contemplación-elaboración de lo real como orden. No obstante, sin ella resulta imposible aquello opuesto a la contemplación: la práctica. Pero lejos de ser un movimiento que opera en abstracto, la práctica no es para Croce otra cosa que el ejercicio de estar con el mundo; en otras palabras, es la necesidad tomar responsabilidad de lo que haya de ser la propia existencia y lo que el mundo venga a ser por la inclusión de aquella en éste. Es posible renunciar, y se renuncia, de hecho, con frecuencia, a dicha responsabilidad; incluso se impulsa a otros a renunciar a ella: la conciencia naufraga así en el deseo, entre las dos orillas de la acción, sin ser acción, sino mera expectación ante las condiciones existentes. Se trata de la indeterminación práctica de la conciencia, esto es, del deseo como su disposición de comportamiento actual. En la medida en que trasciende esta disposición, no obstante, el espíritu se realiza en la teoría por la práctica y realiza el bien en lo útil.

Como probablemente ya se habrá advertido, y espero quede evidente a lo largo de éste capítulo y el posterior, en este trabajo se propone que la filosofía del espíritu de Croce incluye una teoría de las disposiciones de comportamiento, propias de la conciencia. Y esta teoría permite explicar las transiciones entre los diferentes “momentos” de dicha conciencia, a manera de actitudes identificables en la vida práctica de los seres humanos. En otras palabras, no se trata de estados o eventos psicológicos, lo que sería incoherente con la perspectiva del filósofo. Ciertamente, dada la naturalización de la conciencia que suponía la psicología, la incorporación de dichos motivos a manera de estados de ese tipo, como parte constitutiva del sistema, implicaría una recaída en el dualismo. Como se verá adelante, en este capítulo, la perspectiva

dualista resultaba inaceptable para Croce. Así pues, las “actitudes” mencionadas se entienden aquí más bien como disposiciones hacia tipos de comportamiento específico en los términos de actitudes ético-políticas diferenciadas.

En efecto, en esa teoría, dichas disposiciones se realizan como sentimiento, deseo, voluntad; su alcance aparece como el del puro lirismo individual o como aprehensión cósmica; promueven la contemplación, la pasividad o la acción de la voluntad. En virtud de la conexión entre esas expresiones de la conciencia, la elaboración teórica de la vida anímica cumple la función de vincular asimismo la vida teórica (estética y lógica) y la práctica (economía y ética) en términos relacionales. De ahí que dicha teoría aparece en este capítulo entreverada en la exposición analítica de cada parte de la filosofía del espíritu con el fin de hacer patente la manera en que se encuentra articulada en ella contribuyendo a establecer su unidad estructural. La dimensión relacional del sistema es coherente con la manera particular en que Croce entiende la dialéctica, como se verá en el apartado dedicado a la lógica. Como ahí podrá advertirse también, la dialéctica entendida de manera relacional explica una peculiaridad del vínculo entre teoría y práctica en el pensamiento del filósofo, a la luz de la cual será posible, a la postre, comprender la idea de la historia como pensamiento y acción, y su diferencia de fondo con la crónica.

La estética y la Filosofía del espíritu

El interés por lo estético, tal como lo entiende Croce, se encuentra íntimamente vinculado con el propio por lo individual, como principio de la expresión estética. Ésta se manifiesta en el lenguaje, y especialmente en su realización más acabada: la poesía y,

en general, el arte. Al filósofo le importa especialmente llamar la atención sobre el estatus de lo estético, lo único, como una modalidad fundamental y por tanto ineliminable de lo real. En efecto, la realidad de lo único es ineliminable por reducción de lo que eso único es, a simple caso de una generalidad. Esto iría en perjuicio de una concepción integral del mundo y de la conciencia que lo concibe. Despojar a esa conciencia de su disposición estética, para Croce, es lo mismo que atentar contra su propia vida. La razón es que lo anterior implicaría la mutilación de una de las condiciones necesarias para la realización de esa vida. En esto le va a la filosofía la posibilidad del inmanentismo, es decir, la negación de cualquier realidad que escape o trascienda a la conciencia; pero, sobre todo, les va a los seres humanos la posibilidad de ser auténticos artífices del mundo y, con esto, de sí mismos: el mundo que ellos mismos son, hacen y habitan.

Concebir lo único es propio de la fundamental entre las facultades de la conciencia: la *intuición*. Ésta, como la kantiana, es de formas; pero a diferencia de las kantianas, las formas de Croce no están limitadas a espacio y tiempo. Estos términos refieren para él más bien categorías intelectuales que propiamente formas. “En *algunas* intuiciones se puede encontrar la espacialidad y no la temporalidad; lo contrario, en otras. Pero allí donde se encuentran las dos, el aperebirlas es *reflexión* posterior”.⁸⁵ Las intuiciones de Croce, en cambio, son puestas como unidades irreductibles, irrepitibles e ilimitadas, por el obrar del espíritu mismo: “lo que se intuye en una obra de arte no es espacio ni tiempo, sino carácter o fisonomía individual”.⁸⁶

La intuición es siempre expresión y más auténtica intuición es en la medida en

⁸⁵ Croce, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general. Parte teórica*, pról. de Adelchi Attisani, trad. Ángel Vegue i Goldoni, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970, p. 88

⁸⁶ *Ibid.*, p. 89. La percatación de ésta manera de entender la forma, con todo, no fue algo que escapara a Kant, y se ocupa de ella sobre todo al reflexionar sobre el *juicio estético* –no casualmente vinculado al juicio *teleológico*– en la *Crítica del juicio*. Sin embargo, dada la terminología –que desde luego tiene toda una razón de ser sobre la que no puedo extenderme aquí– que emplea en la *Crítica de la razón pura*, particularmente en el caso del uso específico del binomio categórico estética-intuición, el contraste, tal como lo entendió el propio Croce, resulta necesario.

que es una unidad más consciente, esto es, expresada y por tanto acabada. De ahí que, como antes se afirmó, se manifiesta de manera preferente en el arte y en la poesía. De hecho, es ella quien permite discriminar el verdadero arte, la verdadera poesía, de lo que es mera ilusión –imitación mecánica– o cualquier otra cosa.

Si por imitación de la naturaleza se entiende que *el arte estriba en representaciones mecánicas que constituyen duplicados más o menos perfectos de objetos naturales, ante las que se renueva el mismo tumulto de impresiones que producen los objetos naturales*, la proposición es, evidentemente errónea. Las estatuas de cera pintada que simulan seres vivientes y ante las que nos detenemos estupefactos en los museos del género, no nos dan intuiciones estéticas. La ilusión y la alucinación nada tienen que ver con el dominio calmo de la intuición artística.⁸⁷

El ámbito de la filosofía que se ocupa de determinar las condiciones del momento estético del espíritu,⁸⁸ que es la intuición, es justamente la estética. Ésta es la idea dominante en la *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general* (1902), primera obra del que sería considerado como conjunto articulado de su Filosofía del espíritu.

El transcurso de la elaboración de la filosofía de Croce guarda una elegante coherencia con los principios a partir de los cuales él mismo llegó a explicar el proceso del conocimiento. Varios de los componentes más importantes, en este caso de su pensamiento sobre la estética, se encuentran ya en buena medida implícitos en sus primeras obras. Sin embargo, tales elementos solo consiguen ser argumentados y por tanto integrados coherentemente en el sistema una vez que Croce logra identificarlos claramente en su especificidad. En el caso que nos ocupa, lo anterior se logra cada vez

⁸⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁸⁸ Sobre especificar espíritu *humano* puesto que desde un principio Croce explícitamente no acepta la cooperación, ni siquiera puramente analítica, de ningún otro como Dios, etc. De ahí, su posición inmanentista en los términos en que se especificó arriba. *Cfr. Contribución... op. cit.*, p. 336.

que la intuición de la intuición se hace más expresa, posibilitando su mejor determinación conceptual, pero ya no estética sino lógica. Esto hace comprensible, al menos en los términos del propio Croce, la observación de Orsini:

The theory of art as expression is already outlined in a book of 1893. The lyrical intuition, announced in the Heidelberg lecture of 1908, was already formulated in the first draft of the *Logic* (1905). The first formulation of expression as an a priori synthesis is dated, even by some Italian scholars, in 1912, but it is to be found in the *Logic* of 1908. The cosmic intuition is dated 1918, but it is already found in a book which goes back to 1915.⁸⁹

En efecto, si bien la teoría de Croce sobre la intuición como expresión constituye el argumento formal de la *Estética* de 1902, sostiene Orsini que “en 1883 [en ‘La historia subsumida en el concepto general del arte’, el filósofo] ya había alcanzado su famosa conclusión de que la expresión es la ciencia de la belleza”.⁹⁰

Asimismo, dicho estudioso de la obra de Croce data la idea de la intuición lírica tres años antes de su enunciación explícita por Croce en el Congreso de Filosofía de Heidelberg de 1908. En efecto, de acuerdo con Orsini, dicha idea aparecía ya en la memoria titulada *Lineamientos para una lógica como ciencia del concepto puro*, publicada en 1905. La idea consistía en hacer del *sentimiento* el contenido de la *intuición*, en virtud de la cual el espíritu se libera de dicho sentimiento *expresando* su *forma*. Ésta última operación es consustancial a la intuición. Así pues, el sentimiento no es entendido por Croce en el sentido de epifenómeno psicológico surgido como reflejo de un evento fisiológico. Consiste, más bien, en la actividad del espíritu mismo, efectuación suya. Por su parte, Dujovne ha hecho notar la presencia de la dicha idea

⁸⁹ Gian N. G. Orsini, *Benedetto Croce: Philosopher of Art and Literary Critic*, Southern Illinois University Press, 1961, p. 8.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 15

también en la *Filosofía de la práctica*, publicada el mismo año del referido congreso.⁹¹

En cualquiera de los casos, lo que es de notar es que la *aceptación* de integrar el sentimiento como parte constitutiva de la intuición tiene lugar precisamente cuando Croce elabora el segundo ‘momento’ entre los que habrían de llegar a constituir su Filosofía del Espíritu. Lo anterior sucede al percatarse de que lo concebido no es sólo una estética, sino un sistema completo en potencia, requerido e implicado por aquella. Tal segundo “grado”, lógico, no sólo completa sino retroalimenta, redondea, la concepción que Croce se había formado de la estética. Esta aparecía ahora como primer grado o momento en la diversificación de la conciencia. Arriba no usé la palabra “concepción” sino “aceptación” para subrayar el hecho de que el propio Croce no contemplaba el “sentimiento” *en general* como un elemento original de su estética, sino incluso como cierta idea corriente, al menos entre los intelectuales. En efecto, “se suele admitir que el pensamiento envía, como a propio antecedente, a la sensación”.⁹² Habitado a la crítica como condición necesaria para su aceptación de cualquier pensamiento, Croce no podía admitir en la *Estética* de 1902 la idea del sentimiento como “antecedente del pensamiento”. Esto habría constituido, según el estado de su filosofía de esa época, un suicidio epistemológico, al conceder que el conocimiento se encuentra fundado en un principio psicológico, natural, fenoménico respecto a una cosa en sí cuya aprehensión es imposible para la conciencia. En efecto, *v. gr.* en su *Contribución a la crítica de mí mismo* (1915), Croce acepta que la primera *Estética* había aun un residuo de dualismo. Se entiende por este último término la aceptación de la existencia de dos especies diferentes de sustancias, a saber, las corpóreas y las espirituales.

Y ciertamente, en esta última obra el filósofo distinguía entre las realidades del espíritu, a las que –insistía– pertenecía el arte, y las naturales, esto es, de la materia: la

⁹¹ Leon Dujovne, *El pensamiento histórico de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1963, p. 26-27.

⁹² Croce, *Lógica como ciencia del concepto puro*, México, Ediciones Contraste, 1980, p. 29

necesidad, el instinto, con las que no se le debía confundir:

De este lado del límite inferior [de la intuición] está la sensación, la materia informe que el espíritu no puede aprehender en sí misma, como mera materia, y que posee solamente con la forma y en la forma, pero de la que postula el concepto precisamente de un límite.⁹³

El problema era que en el acto Croce aceptaba la coexistencia de las dos realidades o, dicho en otras palabras, de un orden del ser que escapaba al espíritu y tenía realidad propia, si no superior al menos paralela a la de la conciencia. La insistencia en la postulación atribuida a la conciencia de “un límite” para señalar tan sólo negativamente eso que en sí mismo, positivamente, es inaprehensible para ella remite indudablemente a la *cosa en sí* kantiana. El fantasma de dicha “cosa” aletea aún sobre toda la *Estética*, v. gr.:

El contenido es, sí, transformable en forma, pero hasta que no se transforme no puede tener cualidades determinables; *de esto no podemos saber nada*. Resulta contenido estético, no antes, sino cuando se ha transformado efectivamente.⁹⁴

Ahora bien, espacio y tiempo, “formas” en la terminología kantiana, permitían al filósofo de Königsberg anclar la intuición a la sensibilidad ante el mundo externo de la cosa en sí. Pero ya que, según Croce, “nosotros tenemos intuiciones sin espacio y sin tiempo”, abría ya también desde la *Estética* la posibilidad de conceder a los seres humanos la efectuación de intuiciones no sensibles. Estas consistían para Kant en *intuiciones intelectuales*, estaban reservadas a Dios, y no se encontraban determinadas por espacio y tiempo. En efecto, para el autor de las tres Críticas las intuiciones intelectuales eran aquellas en virtud de las cuales Dios pondría el mundo en el acto mismo de pensarlo, de *concebirlo*, si bien en términos inaccesibles para el hombre; éste

⁹³ Croce, *Estética*, op. cit., p. 89.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 101

se encontraba limitado a experimentar esa creación que implicaba a Dios como idea, mediante las intuiciones sensibles. Como intuiciones de una conciencia, la divina, las intuiciones intelectuales eran nómenos; como entorno para el hombre puesto en ellas, y en el que la conciencia de aquel encontraba su límite, *eso* era la cosa en sí.

Con la concesión croceana de la posibilidad de intuiciones no sensibles, esto es, no determinadas por las “formas” kantianas del espacio y el tiempo, a la conciencia humana, se concedía pues al hombre la facultad de poner el mundo en el acto de concebirlo. Croce se aproximaba a esta conclusión en términos análogos a aquellos en que lo habían hecho los idealistas, por lo menos desde el espinosista Salomón Maimon, Reinhold y el mismo Hegel. En efecto, la posibilidad del idealismo había tenido lugar cuando Reinhold, pretendiendo explicar a Kant, había reducido la cosa en sí a concepto con el fin de hacer de ella objeto de reflexión filosófica.⁹⁵ Con esto truncaba radicalmente la intención kantiana, pues la cosa en sí no era un concepto entre otros acerca del cual se pudiera ejercer el entendimiento filosófico. Por el contrario, se trataba justamente de aquello nombrable sólo negativamente y en lo que la filosofía misma encontraba sus límites, ante lo que únicamente podía ser objeto de fe. Puesta la cosa en sí en la mente de los hombres en virtud del concepto, la conciencia humana misma devenía en creadora de lo real mediante la determinación a cada momento de aquello que de sí misma permaneciera aún indeterminado. En Hegel, sin embargo, lo determinado, lo *finito*, se explicita como lo falso, como aquello puesto por el espíritu pero en lo que el espíritu no se agota como pretende en su enajenación. Lo verdadero auténtico es la *infinitud* de la razón misma que, dado que el espíritu es sujeto, es *libertad*. El espíritu absoluto, la vanguardia de la conciencia, atraviesa por tres estadios en cualquiera de los cuales es plenamente espíritu. Sin embargo, el nivel de conciencia alcanzado respecto a esa su plenitud, respecto a sí mismo es distinto en cada uno de

⁹⁵ Sobre este asunto ver Abbagnano, “La polémica sobre el kantismo” en *La filosofía del romanticismo*, Barcelona, Editorial Hora, 1994, (Historia de la Filosofía, III), p. 9-25

ellos. El primero es el arte; el segundo, la religión revelada, y el tercero y superior es la filosofía, síntesis de los anteriores. En todos opera la razón infinita que el espíritu ya es desde siempre pero no su percatación absolutamente racional y libre de esa su libertad racional. Lo estético tiene una consistencia, representa un tipo de conciencia en sí mismo, no es filosófico pero el potencial racional que le es propio presupone a la filosofía.

La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel consagra una sección específicamente al tema del espíritu, la cual trata a su vez del espíritu subjetivo (la manifestación de lo espiritual en el individuo), el espíritu objetivo (la manifestación de lo espiritual en la colectividad histórica representada por el Estado) y el espíritu absoluto: “identidad, que es tanto eternamente en sí, cuanto debe tornar y es tornada en sí; es la única y universal sustancia como sustancia espiritual; la división (el juicio) en sí y en un saber, para el cual ella es como la sustancia”.⁹⁶ Esa sección es la “Filosofía del espíritu” y tal es el mismo nombre que adoptó Croce para su propia sistematización. En efecto, cualquier reforma fundamental del sistema hegeliano debía llevarse a cabo justamente en esta parte nuclear suya. La modificación profunda de cualquier detalle sólo podía venir como consecuencia de dicha operación.

La profundización de Croce en su propio pensamiento y en las ideas de Hegel permitió al filósofo italiano, al menos según su propia opinión, salvar el dualismo y avanzar por el camino propiamente idealista. A partir de la asimilación, de ese pensamiento y, en virtud de ello, también distanciamiento, pudo dar sustento a la *Estética* dentro de un sistema en que ella resultaba coherente y necesaria. Desde el punto de vista idealista, el espíritu absoluto “es la única y universal sustancia como sustancia espiritual”. Así lo asienta ya confiadamente en su *Breviario de estética*, publicado por primera vez en lengua inglesa, en 1912, donde sintetiza las ideas que

⁹⁶ Wilhelm Friedrich Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, México, Juan Pablos Editor, S. A., 1974, p. 382.

había venido articulando en torno al asunto en los años anteriores: “comprender la relación de intuición y expresión [que no son de carácter conceptual] vale tanto como superar el materialismo [posición según la cual lo único verdadero es la materia] y, a la vez, el dualismo espiritualista”, para el que es real la materia pero también el espíritu, irreductible a aquella.⁹⁷ Con este logro teórico, Croce pudo dar un paso más en su teoría estética sin temer subsumir la filosofía del espíritu en una naturaleza, que desde entonces carecía de realidad, ni abatir la vitalidad del espíritu reduciéndolo a una razón en cuya exclusividad no podría subsistir. La del sentimiento como antecedente del pensamiento aparecía ahora como...

[...] una doctrina que no tendríamos dificultad en hacer nuestra cuando, por otra parte, se le dé un doble sentido. Es decir, en primer lugar, que la sensación sea concebida como algo activo y cognoscitivo, como acto cognoscitivo, y no ya como algo informe y pasivo, o ciertamente activo, pero de actividad viviente y no teorizante. Y, en segundo lugar, que sea tomada en su pureza, independiente de toda reflexión y elaboración lógica: como simple sensación, y no como percepción, la cual [...], no por ser presupuesta, presupone la actividad lógica o se identifica directamente con ella. Con esta doble aclaración, la sensación activa, cognoscitiva e irreflexiva, deviene únicamente sinónimo de representación o intuición...⁹⁸

En el acto, pues, el sentimiento se revelaba en unidad sintética con la intuición-expresión.

En Hegel, sin embargo, lo que *aparentemente* escapa al espíritu, como el sentimiento o como el propio arte dada su superficial materialidad lo hace sólo en virtud de aquello que de indeterminación *racional* subsiste actualmente en él. En otras palabras, el espíritu en sí, cuando se revela cabalmente como nada más que su identidad

⁹⁷ Croce, *Breviario de estética*, cuatro lecciones seguidas de dos ensayos y un apéndice, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, S. A., 1938, p. 10

⁹⁸ *Lógica*, *loc. cit.*

consigo mismo, no es otra cosa que razón. Para Croce, sin embargo, lo anterior es un exceso panlogista, reduccionista de la diversidad que ya hemos visto le era tan preciada. He aquí su separación de Hegel: lo que aparentemente escapa al espíritu dado que éste es razón desde el punto de vista del panlogismo, para Croce es simplemente lo que se inscribe en otro momento de la diversidad que constituye su actividad.⁹⁹ En efecto ésta última es siempre espiritual sin que lo espiritual pueda –ni deba sino con riesgo de su propio ser– reducirse a lo racional.

Croce debía ahora argumentar, en virtud de la estética, a favor de la diversidad en la unidad del espíritu; y debía al mismo tiempo fundar su idea de lo estético como legítimamente espiritual, sin ser racional. Esto lo hizo mediante la disposición, no de una línea progresiva como le parecía que sucedía con la exposición hegeliana de las manifestaciones del espíritu absoluto, sino de un círculo. En éste, ambos momentos –el estético y el lógico– aparecen alternativamente como antecedentes y subsecuentes, tanto recíprocamente como en lo respectivo a otros momentos ya no teóricos sino prácticos¹⁰⁰ de un devenir que siempre es el del espíritu mismo en su integridad.¹⁰¹ La idea de ese trayecto circular, seguramente inspirada en Vico, no se entiende, pues, como arbitraria o tomada eclécticamente de una autoridad, sino como implícita en el que fue el punto de partida propio de Croce. De ahí que en su momento me refería a un camino análogo y una conclusión *análoga* a los del idealismo alemán; pero no idénticos. Croce no parte del interés por la fundamentación de la filosofía como él mismo observa y aprueba que hiciera Hegel. Su propio principio –el de Croce– debe buscarse más bien en la inquietud por demostrar filosóficamente el carácter propio e irreductible del arte (que él solía identificar sobre todo con la poesía) a otras formas de actividad espiritual.

⁹⁹ Este pensamiento constituye una de sus diferencias más importantes con Giovanni Gentile, quien no solo aceptaba, sino defendía al “acto puro” como el único verdadero acto. En ocasiones Croce utiliza la expresión “vida del espíritu” precisamente para enfatizar la diversidad tanto teórica como práctica del mismo; sin embargo, dado el uso que hace, de manera particular en la próxima cita, de la expresión “actividad viviente” en oposición a “actividad teorizante” me ha hecho preferir la expresión “actividad” común a ambas a “vida” restringida ahí a lo práctico.

¹⁰⁰ Adelante se especificará la consistencia y disposición concreta de cada parte.

¹⁰¹ *Lógica*, p. 80

Le parecía que esto era posible en virtud de la fundamentación hegeliana de la filosofía misma por el establecimiento del método que le es propio, a saber, la dialéctica. La determinación de la consistencia clara y distinta de lo estético constituyó la preocupación filosófica de origen y el punto de partida de la reflexión teórica de Croce. A partir de ella se aplicó a la intelección de un sistema completo que integraría como sus momentos a ramas distintas de la actividad del espíritu, actividad que llegó a constituir para él toda realidad.

En “los años del liceo”, señala Croce, “leí y releí las obras de De Sanctis y de Carducci” y del primero “aprendí algunas ideas que me sirvieron para encauzar mi juicio literario”.¹⁰² A partir de su obra, Croce se había percatado desde adolescente de que “el arte no es trabajo de reflexión y lógica ni producto artificial, sino una forma espontánea y pura que brota de la imaginación”. Esta idea, aunque aprendida entonces “de manera harto general”¹⁰³ ya no lo abandonaría. De Sanctis se encontraba estrechamente vinculado con Hegel y a la postre Croce pudo dar cuenta de ello al “advertir que el mejor idealismo [comparado con el teológico de Spaventa que más bien le había hecho alejarse de la filosofía idealista] de Vico y Hegel se había incorporado a mi sangre junto con la teoría de De Sanctis sobre el arte”.¹⁰⁴ Esto aún antes de conocer directamente el pensamiento del filósofo alemán. En efecto, la concepción de De Sanctis del arte como fantasía, en oposición a la mera imitación pasiva de lo elaborado en términos de naturaleza por el entendimiento procede de Hegel: “el arte es esencialmente arte bello; ha debido, pues, existir allí donde la fantasía, la facultad de dar forma constituye el órgano supremo, allí donde Dios no es conocido como espíritu universal; por tanto, entre los griegos, donde la universalidad divina era intuida en la forma de la subjetividad natural”.¹⁰⁵

¹⁰² Croce, *Contribución...op. cit.*, p. 316

¹⁰³ *Ibid.*, p. 332

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 337

¹⁰⁵ George Wilhelm Friedrich Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid, Tecnos, 2005, p. 194

Pero aun así, De Sanctis no había preferido la filosofía a la poesía. Esta, como vimos, aunque pertenecía también como arte al espíritu absoluto, era junto con la religión superada y subsumida por la filosofía, la consistencia más alta de aquel, según Hegel. En efecto, para De Sanctis, casi repitiendo a Hegel de manera literal, la fantasía, como para Croce la intuición, era el órgano de la facultad de dar forma; pero a diferencia de Hegel no “ha *debido* existir *allí*” exclusiva o principalmente en el estadio evolutivo del espíritu, representado por la civilización griega, que así lo demandaba pero que estaba destinado a claudicar en favor de otro posterior. No, dicho órgano era más bien uno propio de la vida del espíritu que es la de la conciencia, *siempre*; su función no podía ser cumplida por, ni por tanto él mismo subsumido en, el concepto.

Hegel applies the dialectic to all the manifestations of life or universe. But De Sanctis cannot resist restricting it: he applies it only to the world of literature. Turning away from the metaphysical Hegelianism that he had espoused in his youth, he focuses his partial Hegelianism on the world of Dante, Boccaccio, and others. Thus De Sanctis represents Boccaccio as the antithesis of Dante; Ariosto as the synthesis of Boccaccio's art; the Italian literature of the nineteenth century (Manzoni, D'Azeglio, Balbo, Gioberti) as the thesis; the Italian literature of the same century (Mazzini, Niccolini, Berchet) as the antithesis; Giusti and Leopardi as the synthesis.¹⁰⁶

Intuición y concepto no eran los estadios inferior y superior en el devenir progresivo de *oposiciones* dialécticas de un espíritu identificado con su razón, sino dimensiones *distintas* de uno identificado con su plenitud.

Ya vimos que los idealistas alemanes habían incorporado la conciencia del hombre con la de Dios al poner en la primera las intuiciones intelectuales, reservadas al segundo por Kant, en virtud de haber convertido el concepto límite, negativo, de la cosa en sí en concepto positivo. Si el arte era el primer grado del espíritu absoluto para

¹⁰⁶ Angelo A. de Gennaro, “Croce and De Sanctis”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 23, n. 2 (invierno de 1964), p. 229

Hegel, ello no hacía al espíritu menos racional sino sólo menos consciente de su propia racionalidad. Pero Croce –partiendo de De Sanctis en los términos que hemos referido– separa lo estético de la línea evolutiva de lo racional y lo dota de una consistencia no preparatoria sino paralela a la de la filosofía, dejando a lo estético como primer momento espiritual pero sin ser ya en potencia racional. Luego, la intuición humana, aunque ya no podía ser sensible, no devenía intelectual sino estética *per se*. De tal manera, la instauración del mundo, por definición espiritual, dejaba de ser un acto lógico destinado a progresar hacia sí mismo, deviniendo en uno poético susceptible de favorecer y verse favorecido por el desenvolvimiento paralelo de otros actos de calidad distinta pero del mismo espíritu. Como para los románticos, pues, el creador croceano es poeta, pero ese poeta, a diferencia del de aquellos, no es Dios sino el hombre, creador e inevitablemente único responsable de lo que haga de sí mismo. Además, este creador de sí mismo de Croce es, sí, poeta, pero no sólo eso, sino también necesariamente filósofo, hombre práctico y sujeto moral velando por no confundir entre las funciones que cumple cada una de tales dimensiones suyas con miras al mantenimiento de la vida.

Asimismo, identificación de la mente de Dios con, si bien no reducción absoluta a, la mente del hombre en el concepto había tenido para los hegelianos la consecuencia de hacer del espíritu un principio a un tiempo ontológico y gnoseológico. El espíritu se hace él mismo al conocerse y se conoce al pensarse, y se realiza en las conciencias que empíricamente consideradas son de individuos finitos, pero en el espíritu son una sola: la de Dios mismo que piensa y se piensa realizándose en ellas. Dicha teoría fue adaptada por De Sanctis para argumentar sobre la posibilidad de la crítica de arte. En *La crítica literaria* (1894), obra que siguió a “La historia subsumida...”, Croce había citado las palabras de aquel: “En relación con el artista... el crítico es semejante a un artista en relación con la naturaleza. Exactamente de la misma manera que un artista reproduce la naturaleza, aunque con diferentes medios y objetivos, un crítico reproduce el arte, si

bien con diferentes procesos y fines".¹⁰⁷ Si la obra de arte es una, a saber, la intuición del artista (esta idea llevará Croce al punto de la negación de los géneros literarios y artísticos en general),¹⁰⁸ había que dar una respuesta a la cuestión de cómo hacer accesible dicha intuición para el crítico. Sólo a partir de ello podría ejercer su labor de crítica efectivamente de arte, y no de la madera, el óleo, la tinta, el papel, el sonido y demás materiales. En realidad, estos no la constituyen sino que han sido constituidos por ella al haber devenido en determinaciones de la forma. La respuesta desde el punto de vista espiritual que aportaba el idealismo era aplicable a la estética desde el punto de vista también espiritual pero no panlogista, de Croce: no se trataba en realidad de la repetición de la intuición del artista por el crítico, sino de la misma intuición que en tanto espiritual no está sujeta a las determinaciones del tiempo y el sujeto empíricos.¹⁰⁹

Croce presumía que la racionalidad de semejante sistema se fundaba en una lógica que había superado a la hegeliana. Así lo había hecho al corregir su reduccionismo dialéctico del pensamiento a la oposición, reintegrándole aquel tipo de pensamiento que Hegel había proscrito: el de lo distinto. Así, respetando la distinción que hacía único e irreductible a cualquier otro a cada momento espiritual, la dialéctica dejaba de operar entre estos para restringir su aplicación al ámbito que le era propio. Dicho ámbito era el del enriquecimiento gradual de la conciencia acerca del contenido de cada uno de esos momentos en sí mismo. La operación dialéctica entre conceptos distintos resultaba falaz ya que la contradicción no era otra cosa que la propiedad intrínseca de todo concepto en sí mismo, no respecto a otro concepto diverso a él.¹¹⁰ Desde luego, el enriquecimiento de la conciencia sobre la especificidad de sus distintos momentos implicaba el de la unidad de que formaban parte. Sin embargo, para Croce, si realmente se trata de momentos del espíritu y por tanto coherentemente históricos,

¹⁰⁷ Citado por Benito Brancaforte, *Benedetto Croce y su crítica de la literatura española*, Madrid, Gredos, 1972, p.68.

¹⁰⁸ Croce, *Estética...op. cit.*, p. 120-122

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 89

¹¹⁰ En la sección correspondiente se abundará sobre la *Lógica* de Croce

el avance de alguno de ellos con posterioridad a los otros no podía constituir sino una patología. Ésta podría terminar por abatir a la unidad espiritual histórica en cuestión, tal como le parecía a Croce que habría sucedido con el fascismo, donde la economía había avanzado de manera enfermiza sobre los otros ámbitos.

En la sistematización de Croce, cada uno de los ámbitos de la actividad, intrínsecamente espiritual, remite constantemente al resto, pero no se encuentran relacionados evolutivamente de uno a otro. Esto aun cuando la conciencia es susceptible de progreso dialéctico respecto a cada uno de esos ámbitos suyos en sí mismo y a todos como unidad espiritual sincrónica. La actividad del espíritu está conformada por cuatro momentos que se dividen a su vez en un par teórico (los momentos estético y lógico) y otro práctico (los momentos económico y ético). Inscritos en un círculo, no existe jerarquía entre dichos momentos ni es cada uno consecuencia del anterior sino tan sólo la condición que requiere el siguiente para realizarse. Una concepción filosófica no surge como consecuencia de una intuición, pero requiere de la intuición pues esta es el único material en el que aquella puede realizarse como actividad específica; recíprocamente, sólo la reflexión filosófica permite discriminar acertadamente aquello en que consiste la intuición, lo estético, si bien los objetos estéticos son espirituales específicamente no racionales. La ética no es determinación de la economía pero no hay ideal moral que pueda realizarse de otra manera que en las actividades económicas que las personas realizan todos los días, y que sólo son realmente económicas, esto es verdaderamente útiles, a la luz de la ética. Tales momentos no son las características propias de uno u otro objeto empírico, esto es, no hay un tipo de *cosas* que sean *per se* arte y otras que sean *per se* lógica. Se trata más bien de disposiciones de la actividad del mismo espíritu que realiza objetos, ya filosóficos, ya artísticos, ya económicos, teóricos o de conocimiento, o bien, prácticos o de voluntad, y que no existen *per se* más allá de esa su actividad. La actividad teórica es contemplación, pero surge del material y estímulo de la vida práctica, mientras que sin la primera esta última carecería de toda

comprensión, con lo que no sería ni actividad ni práctica de nada. Hay un puente entre el momento lógico y el económico que instituye el vínculo de la teoría a la práctica, pero asimismo uno que lleva de la ética a la estética y, por este medio, de la práctica a la teoría. El sistema mismo es una elaboración filosófica, lógica, que determina conceptualmente en qué consiste de manera específica lo estético, pero amén de que su materia es una intuición que tiene valor por sí misma, se expresa en lenguaje que, en tanto que tal, no es lógico sino estético, aunque haya que indagar aun si la obra tiene la perfecta individualidad expresiva requerida para ser arte.

Aunque la idea de dicho sistema no la tenía Croce tan clara desde el principio, brotó como una flor de varios pétalos a partir de la diversidad que encontró implícita en la posibilidad misma de algo tal como lo estético.¹¹¹ Lo estético apareció en este sentido, en la vida intelectual de Croce, de manera parecida a aquel elemento misterioso rankeano que brota en una unidad vital –un pueblo o una época histórica– que es su cuna pero respecto a la cual resulta extraño (el periodo de Croce llamado por él “filológico”), termina por acarrear su disolución y se convierte en el germen de una unidad nueva y acabada, aunque en sí misma dinámica (su periodo sistematizador). La filosofía del espíritu o círculo del espíritu de Croce surgió, pues, requerida por su concepción estética, que demandaba un entorno conceptual *ad hoc* para poder ser. Y a la inversa, dicho entorno nace como aquel en que dicha estética devenía imprescindible, necesaria como una de sus condiciones de posibilidad. Como había dicho Goethe, “toda forma de vida tiene derecho a principios que no la eliminen”.¹¹²

¹¹¹ En la *Estética* de 1902 ya se encuentra la idea de la filosofía del espíritu como un todo y es ahí donde se expone en la circularidad y con los elementos descritos en el párrafo anterior que la caracterizan, con motivo de distinguir lo que corresponde o no y la manera con que se articula con la intuición-arte como conocimiento teórico. Sin embargo, la dedicación de un volumen especial a cada uno de los grados o momentos del círculo, y de la historia como conclusión e identidad con la filosofía aparece con la *Lógica* (1905), p. 206-237.

¹¹² Frase de exquisita sencillez y gran densidad poético-filosófica, recuperada también por Nietzsche, en la que a mi parecer se encuentra ya algo muy cercano, pero sin tanto aparato, a la teoría de los sistemas “autopoieticos”.

Lógica

Como vimos, la preocupación teórica de la que partió Croce fue la de fundamentar filosóficamente la consistencia específica de lo estético como distinto y no subordinado a lo racional, a lo práctico ni a lo moral. Así pues, dado que lo requerido teoréticamente para tal fin era una argumentación y no un poema –recuérdese que lo estético para Croce es también teórico– esos principios que debían evitar la eliminación del aserto croceano respecto a la estética debían ser lógicos.

Esto no significa que la filosofía se identifique absolutamente con la lógica: “lo que es presupuesto por el pensamiento lógico no es presupuesto en filosofía, la cual no admite presupuestos y debe pensar y demostrar todos los conceptos que establece”.¹¹³ En efecto, la lógica, “ciencia del concepto puro” debe dar por hecha la intuición pues ella es su condición de posibilidad: hay intuiciones, luego hay conceptos y la lógica es posible. “El concepto, si no estuviera en las representaciones mismas, no estuviera en ninguna parte: estaría en otro mundo que no se puede pensar, y, por tanto, no existe”.¹¹⁴ Una determinada lógica puede ser rechazada o modificada si resulta filosóficamente insostenible, como en el caso que postule como lógicos conceptos que dado su carácter ajeno a la realidad resulten pensamientos vacíos. En cualquiera de los casos, Croce mismo se propuso la corrección de la lógica hegeliana.

Como estudio filosófico, la lógica no aspira a la determinación de fenómenos empíricos. Debe comenzar por la determinación de los conceptos en su pureza fundamental, así como la estética debe establecer lo que es puramente intuición sin contaminación alguna de otros elementos como el concepto y viceversa. Los caracteres

¹¹³ Croce, *Lógica...op. cit.*, p. 31

¹¹⁴ *Ibid.*, *loc. cit.*

propios del concepto son la expresividad, la universalidad y la concreción. La *expresividad* “afirma que el concepto es acto cognoscitivo y excluye que sea meramente práctico, como se pretende en diversos sentidos por los místicos y por los arbitraristas o ficcionistas”.¹¹⁵ Esta característica fundamenta la pertenencia de la lógica al momento teórico del espíritu, aunque el rechazo de lo “meramente” práctico apunta a que, sin ser lógico en cuanto tal, lo práctico no es totalmente carente de lógica. El predicado de *universalidad* afirma que el concepto “es un acto cognoscitivo *sui generis*, el acto lógico, y excluye que sea intuición, como quieren los esteticistas, o que sea grupo de intuiciones, según es afirmado en la doctrina de los arbitraristas y ficcionistas”.¹¹⁶

Si bien las proposiciones lógicas se disponen en lenguaje, y el enunciado en cuanto tal es expresión estética, en la medida en que lo es, no se trata de lógica. En efecto, la disposición estética de la conciencia realiza el lenguaje como expresión formal de un sentimiento individual, es decir, de manera distinta al carácter de dispositivo codificador de categorías que le otorga la lógica. De manera análoga, una obra literaria puede contener y a menudo contiene enunciados que en abstracto contienen proposiciones lógicas, pero siempre que se considere estéticamente estas se diluyen en la unidad de la intuición que la obra constituye. Por otra parte, las intuiciones no son articulables lógicamente sin perder su carácter precisamente de intuiciones. Por último, el carácter de *concreción* señala que “el acto lógico universal es a la vez pensamiento de la realidad y excluye que él pueda ser universal y vacío, universal e inexistente, según es sostenido también en la doctrina de los arbitraristas”.¹¹⁷ ‘Evolución’, por ejemplo, según Croce, es un concepto. Esto es así dado su carácter teórico, es decir, no derivado de generalizaciones a partir de observaciones consideradas fenoménicas desde un punto de vista práctico sino de una síntesis *a priori* lógica; es universal puesto que no se agota en representaciones particulares, como Sócrates, o tipos de ellas, como gallina, sino que

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹¹⁶ *Ibid.*, *loc. cit.*

¹¹⁷ *Ibid.*, *loc. cit.*

es aplicable a todo lo real; por último, es concreto, pues es predicable de cada representación individual.¹¹⁸

Hay también falsos conceptos, pseudoconceptos que no son propiamente objeto de estudio de la lógica cuyo fin, según vimos, es la determinación del concepto puro. Sin embargo Croce considera necesario tratar acerca de ellos precisamente con el fin de evitar falacias lógicas. Los pseudoconceptos son aquellos que resultan de la división arbitraria del concepto y sólo poseen uno de los dos caracteres propios del éste, que es siempre universal-concreto. Son pseudoconceptos las categorías que emplean las ciencias particulares, en donde son útiles, pero no la filosofía, en la que resultan falsos. Los pseudoconceptos son empíricos cuando conservan del concepto sólo el lado concreto como la rosa, el gato o la casa, o bien, abstractos cuando poseen solo universalidad como los del triángulo y del movimiento libre.¹¹⁹

Los auténticos conceptos son, o bien, distintos, o bien, opuestos. Distintos en cuanto nombran diferentes aspectos de la realidad, y así se distingue la belleza, de la verdad, de lo útil, del bien moral; opuestos en cuanto a la posibilidad lógica de cada distinto en cuanto a sí mismo, y así la belleza sólo es concebible en oposición o como negación de la fealdad, la verdad en oposición o como negación de la falsedad, lo útil en oposición o como negación de lo inútil y el bien moral en oposición o como negación de perversidad. Se ha dicho antes que el concepto en su pureza es indivisible y que de su división resultan los pseudoconceptos, de manera que “la multiplicidad de los conceptos no se puede referir sino a la variedad de los objetos que en aquella forma son pensados. El concepto de bondad no es el de belleza, es decir, el uno y el otro son *lógicamente* un mismo acto; pero el aspecto de la *realidad* que el primero directamente designa, no es el aspecto designado por el segundo”.¹²⁰ Aquí sólo hay que insistir en que

¹¹⁸ *Ibid.*, pp. 52-55.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 39-51

¹²⁰ *Ibid.*, p. 54

no se trata de *cosas* empíricas.

Croce rechaza la lógica formal dado que falazmente y mutilándolo aplica el análisis lógico al lenguaje, el cual, aunque es portador de los conceptos, tiene una naturaleza propia que no se identifica con la de aquellos. En efecto, como se apuntó en su lugar, el estudio del lenguaje corresponde a la estética, no a la lógica. Así, concibe su propia lógica dentro de la tradición, pero no la formalista sino la dialéctica de Hegel, no formalista kantiana, la aristotélica pero no de los *Analíticos*, sino de la *Metafísica* y también de la platónica. La parte medular de la empresa hegeliana era la de su preocupación por determinar el método de la filosofía. La “parte vital” que merecía ser conservada era “la original concepción del concepto, del universal concreto, con la dialéctica de los contrarios y la teoría de los grados de la realidad”.¹²¹ En efecto, el “grito de júbilo de Hegel” había sido su principio de que...

la unidad verdadera y concreta no es otra cosa que la unidad o síntesis de contrarios; no es inmovilidad, es movimiento; no es estatismo sino desenvolvimiento. El concepto filosófico es universal concreto y por tal razón es pensamiento de la realidad tal cual es, una y múltiple, divisa e indivisa. Solamente así la verdad filosófica responde a la verdad poética y solamente así, también, el ritmo del pensamiento responde al ritmo de la realidad.¹²²

El grito de júbilo en favor de la síntesis de contrarios, vindicadora del movimiento permanente que es el ritmo mismo de la realidad, no deja de evocar el grito de guerra del que es desenlace, pues en la búsqueda de la verdad “la batalla está empeñada y no se puede volver a la paz sino con la victoria”. De ahí que sean “bienvenidas las contradicciones y las dudas y la conciencia dolorosa de las antinomias; bienvenida la guerra si ella es necesaria para alcanzar la verdad completa y segura de sí”.¹²³ Expresada

¹²¹ *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*, p. 181

¹²² *Ibid.* p. 24

¹²³ *Ibid.* p. 22

en términos menos dramáticos, como observa Rik Peters, la batalla de contradicciones en que se manifiestan las dudas se traduce efectivamente en método de investigación filosófica consistente en un trayecto de preguntas y respuestas.

Sin embargo, había que rechazar en ella “todo panlogismo y toda construcción dialéctica de lo empírico; reconocer la autonomía de las varias formas del espíritu, aun en su necesaria conexión y unidad”.¹²⁴ En efecto, el error fundamental de la metafísica, según Croce, era el *filosofismo*, esto es, la pretensión de que el desarrollo inmanente del concepto por sí sólo podía ofrecer una explicación suficiente de la realidad objetiva. Como había dicho Kant, cuyas palabras reproduce Croce, “los conceptos sin intuiciones son vacíos y las intuiciones sin conceptos son ciegas”, si bien, como vimos, el filósofo napolitano modifica profundamente el sentido del tipo de intuiciones a las que, en la “Estética trascendental”, hacía referencia el de Königsberg.

La consecuencia que saca Croce es que el conocimiento auténtico no está conformado ni por la pura universalidad del concepto ni por la copia de las representaciones sensibles particulares, sino por juicios individuales, en los que se predicen categorías universales respecto a hechos históricos concretos. De ahí que andando el tiempo preferiría describir su perspectiva filosófica, no como idealismo, sino como “historicismo absoluto”, señalando con ello el aserto de que “la vida y la realidad son historia y nada más que historia”¹²⁵ Sin embargo, como apunta Dujovne, ya desde la *Lógica* Croce comenzó a expresar...

la idea de que la historia no sólo era una cosa más conceptual que una simple forma de arte [como había asegurado inicialmente en “La historia subsumida en el concepto general del arte”], sino que, en realidad su importe era la suma del conocimiento humano. Y el elemento conceptual entraba en ella a través de la

¹²⁴ *Ibid.* p. 24

¹²⁵ Croce, *La historia como hazaña de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 53

filosofía, que podía describirse como el cuerpo de juicios humanos hechos sobre su propia historia. Así que Croce no impuso la historia a la filosofía como Hegel había hecho; incluyó la filosofía en la historia como metodología del último [sic].¹²⁶

Por lo demás, en Croce, la idea de distinción no sólo tenía aplicación sistemática en la articulación de un sistema filosófico considerado en abstracto. Como vimos, hundía sus orígenes en su gusto por el arte y concretamente por la poesía. Pero, como veremos, dicho gusto era de un tipo específico, y la que Croce encontraba como forma de pensamiento fundadora de la autonomía del arte emanaba asimismo de una ética que encontraba en la distinción la garantía de un ideal civilizatorio. En cualquiera de los casos, la herbartiana *distinción* había llegado en Croce para paliar los excesos de la hegeliana *oposición*, de esa *guerra bienvenida si ella es necesaria para alcanzar la verdad*.¹²⁷

La integración de ambas perspectivas permite finalmente a Croce esbozar una ontología, el que tanto lo opuesto como lo distinto resultan necesarios para la vida del espíritu. A partir de la dialéctica de pregunta y respuesta, lo indeterminado va recibiendo su determinación. La determinación de la intuición es pues un preguntar por sus relaciones universales, por el lugar que demanda en la unidad de lo real, y los términos en que dicha unidad la demanda a ella misma para colmar esa su coherencia. Así, ellas mismas –las intuiciones– devienen en componente necesarios del cosmos, pues de lo contrario no integrarían su unidad sino que serían meros agregados de ella; en ese acto, negarían la unidad de lo real mismo al constituir *algo* que sustancialmente le escapa y por tanto un regreso al dualismo. Indeterminadas lógicamente, las intuiciones son pues, para Croce, posibilidades que se vuelven reales en cuanto son pensadas al recibir la mencionada determinación, esto es, al predicarse conceptualmente. En efecto, la realidad, análogamente a la concepción kantiana del

¹²⁶ Dujovne, *op. cit.*

¹²⁷ *Cfr. Croce, Contribución...op. cit.*, p. 335

cosmos como idea de la razón, sólo viene a ser en cuanto se concibe la coherencia por la que resulta implicada. De ahí que dicha predicación de las intuiciones no lleve a cabo una operación meramente *intelectual* de establecimiento de relaciones categoriales accesorias entre percepciones, como sucede con la lógica formal. Más bien, ella que realiza una operación ontológica al estatuir la realidad misma, la existencia, en ese acto.

Economía y ética

Se afirmó arriba que teoría y práctica son disposiciones de la actividad del espíritu, que es uno y el mismo. Esto parecía sugerir una dificultad, pues si en ambos casos se trata de actividad, por qué no llamar práctica también a la teoría. Dado que lo material no existe más que en el espíritu mismo, la distinción no puede partir de un presunto carácter material de la actividad que se realiza en el momento práctico y el espiritual de la actividad teórica. En efecto, la distinción sería irracional, pues el todo no puede ser sólo una parte de él mismo y, en cualquiera de los casos, aceptar la materialidad de la actividad económica y en virtud de esto entenderla como práctica constituiría una recaída dualista.

De hecho, esta era una de las principales objeciones que opondría Gentile a la que llamaba despectivamente “filosofía de las cuatro palabras” de Croce.¹²⁸ De acuerdo con Gentile, lo que hacía insostenible al sistema croceano era el hecho de “interponer un ‘hiato’ entre las actividades teóricas y prácticas del espíritu” introducida según él, por el marxismo que –como se apuntó al principio– Croce había abandonado tras someterlo a crítica. Aun así, el otrora amigo de Croce y filósofo del *actualismo*, que el

¹²⁸ Romanell, *op. cit.*, p. 28

régimen fascista pretendería adoptar inicialmente como su filosofía oficial, procedía a diagnosticar el motivo del mal que, según su parecer, aquejaba a la Filosofía del espíritu: “por no haber llegado a la raíz misma de la enfermedad del ‘materialismo histórico’ de Marx, el virus está en vuestro sistema filosófico en su forma más sutil, como teoría de los distintos”.¹²⁹

Desde mi punto de vista, amén del papel que en ello haya desempeñado la mediación marxiana,¹³⁰ en realidad la operación de Croce consistió en cierta recuperación del kantismo y el aristotelismo, en virtud de la cual pudo repensar a Hegel. Básicamente, Croce aprobó la idea hegeliana de la vida del espíritu avanzaba a través de “grados” pero reprobó que esos grados se pensarán como naturaleza de la dialéctica. En ésta no se avanzaba un trayecto vital, que para Croce es orgánico –en el sentido de Aristóteles–, sino que se realizaba solamente una operación lógica. De manera semejante, cual han notado los filósofos analíticos estudiosos del pensamiento kantiano, el carácter *a priori* de los juicios que interesan al autor de las Críticas, no tiene el sentido de *anterior* a la experiencia, sino de *independiente de o con independencia de* la experiencia. Aquellos componentes que se sintetizan no son “momentos”, sino componentes atemporales del conocimiento que enuncia.

Así, los contrarios cuya síntesis es el concepto, en Croce, no son momentos del concepto como en Hegel, sino condiciones lógicas del sólo acto de pensarlo. Y en esto no sólo coincidía con Kant, sino con la forma en que también Lutero había pensado que operaba la oposición en el mundo. En efecto, según observa James Arne Nestingen, “en vez de intentar resolverlos en una síntesis, Lutero dispone juntas tesis y antítesis y les permite coexistir. De hecho, se deleita en la oposición remarcando los polos de la dialéctica de manera que, aun cuando parecen mutuamente excluyentes, de hecho,

¹²⁹ *Ibid.*, p. 15

¹³⁰ Althusser, *v. gr.* sostenía que Marx debía mucho más a Kant que a Hegel. *Vid. La Revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967, especialmente Prefacio y Capítulo 7. Por mi parte, no me arriesgaría a suscribir el ‘más’ pero sí creo que su deuda kantiana es también considerable.

ambos son verdaderos y se acreditan mutuamente.”¹³¹ Para Croce no es posible pensar el *ser* sin el *no ser*, ni viceversa, pero resulta falaz conceder que después del momento de ser haya habido un segundo momento que no fuera, y que ambos reciben aun su síntesis en uno tercero de *movimiento* que los resuelve en sí. En realidad, concluía, la única verdad de todo concepto es la del cambio que es él mismo. El error de Hegel no se había debido a la incapacidad ni a la mala fe, condiciones a las que de hecho en ningún caso se deben los errores, sino a su apresuramiento. Ese error era lo que provocaba que en la filosofía hegeliana del espíritu, siendo el arte, la religión y la filosofía respectivamente los “momentos” *dialécticos* –tesis, antítesis y síntesis– del “espíritu absoluto”, el arte no tuviera más que desaparecer *negado* por la religión, y ésta negada y superada (negación de la negación) por la filosofía. Para Croce, en cambio, arte, lógica –ya no el espíritu absoluto sino sólo un momento de él–, economía y ética eran aun momentos pero no (imposiblemente) dialécticos sino orgánicos de la conciencia. Es posible que Gentile permaneciera más fiel a Hegel e incluso –según opina algún crítico– diera mayor coherencia al idealismo hegeliano a partir de Hegel mismo.¹³² Pero Croce, si bien habiendo partido de Hegel, aunque no exclusivamente, construyó y argumentó su propia filosofía.

Queda aún la cuestión de en qué términos hay que distinguir entre actividad y práctica para que la distinción entre teoría y práctica en la actividad de la conciencia o espíritu adquiera validez. Creo que con el antecedente de la explicación que acaba de desarrollarse, el asunto será algo más sencillo de comprender. Para Croce, el conocimiento es una actividad, pero así como no todo conocimiento es conocimiento lógico sino que puede ser también estético, no toda actividad es teórica sino que puede ser práctica. Además, lo utilitario no agota el ejercicio de la práctica sino que ésta puede

¹³¹ “Instead of attempting to resolve them into a synthesis, Luther sets out thesis and antithesis and lets them stand. In fact, he delights in the opposition, pushing out the poles of the dialectic so that while they appear to be mutually exclusive, they in fact are both true and so qualify one another”. Nestingen, *op. cit.*, p. 248.

¹³² Rinaldi, “Italian idealism...” *op. cit.*, 295

perseguir en última instancia el bien moral. En suma, estética y lógica, los momentos de la forma teórica, constituyen respectivamente el estudio de la intuición como conocimiento de lo individual, y el del concepto como conocimiento de lo universal.¹³³ Y economía y ética son los momentos de la forma práctica y tienen también como sus motivos característicos a lo individual, la una, y a lo universal, la otra. Pero no se trata aquí de conocimiento sino de volición, a saber, de la utilidad en la economía y del bien moral en la ética.¹³⁴

El tránsito de la forma teórica de la actividad de la conciencia o espíritu a la forma práctica efectúa “como un *momento intrínseco* de cada acto volitivo nuestro: el momento del desvarío, del miedo, de la inercia, de la locura. El momento de la pasividad”. Se trata de una voluntad de lo imposible, de una voluntad imposible, es decir, del deseo que así define Croce, y por tanto tal momento es también “el momento del deseo”.¹³⁵ El deseo “ya no es contemplación”, con lo que explicita Croce su carácter no teórico y por tanto distinto del sentimiento, como vimos, propio de la intuición. No es contemplación “sino pensamiento”, pero sabida la especificación anterior, se trata de pensamiento contradictoriamente no teórico. Y sin embargo, el deseo “tampoco es voluntad: en el proceso volitivo representa lo que no puede ni debe quererse”. En suma,

No puede volver a ser mera contemplación o pensamiento porque el espíritu ha pasado ya esa etapa y no hace dos veces el mismo camino; y sin embargo no es voluntad, puesto que no acepta las condiciones de la voluntad y quiere sin querer. Contradicción que carece de realidad por sí sola y designa precisamente el paso de la teoría a la práctica; más aún es ese paso mismo.¹³⁶

¹³³ Croce, *Estética...op. cit.*, p. 85.

¹³⁴ *Ibid.*, 133-134 y 141

¹³⁵ La palabra empleada por Croce es ‘desiderare’. Es importante conservar esto en mente puesto que permitirá distinguir los distintos términos que constituyen la que podemos llamar fenomenología croceana de la vida volitiva. Vid. Croce *Ética e política*, Bari, Laterza, 1967, pp. 11-14.

¹³⁶ Croce, “Ética y política”, en *Ética y política, seguidas...op.cit.*, p. 15

Aquí hay que llamar la atención sobre la teoría croceana de la voluntad; o mejor, su teoría de la identidad de –lo que llamaré– la “volición”¹³⁷ y la acción. En efecto, hay que ser cuidadoso en distinguir el carácter de ese concepto frente al del ‘momento del deseo’ al que nos acabamos de referir, por un lado, y a la noción de voluntad entendida como impulso irracional que puede hallarse como como oscura motivación aun de la razón,¹³⁸ por otro.

Insistiendo en la cita realizada antes, el deseo es tan sólo “un momento intrínseco de cada acto volitivo nuestro”; de ahí que, así como el espíritu no se agota en ninguno de sus momentos separado del resto, así tampoco la voluntad es aun propiamente tal en el momento del deseo. Aún el “simple deseo no carece de efectos, si acaso es posible (como se dice eficazmente) consumirse en deseos”.¹³⁹ Sin embargo, como asienta en otro lugar Croce, en “la esfera moral, este momento antitético del desear es bien conocido como la tendencia utilitaria, y por tanto egoísta, que enfrenta la fuerza ética y es vencida por ella”.¹⁴⁰ Así pues, los efectos del deseo permanecen

¹³⁷ Empleo, por tanto, la traducción literal de la palabra “volizione” que utiliza Croce (*Filosofia della Pratica... op. cit.*, pp. 46-54) y que actualmente suele traducirse como “conación.” En mi manera de proceder, coincido con la decisión del traductor inglés de verter aquel vocablo como ‘volition’. La razón es que, según el contexto en que aparece, dicha palabra tiene una connotación distinta a la ‘volontá’, cuya traducción por la palabra española ‘voluntad’ es más común. En efecto, de acuerdo con la versión en línea de la Enciclopedia Italiana di Scienze, Lettere ed Arti, del Istituto Giovanni Treccani, el término ‘volizione’ “designa el acto de la voluntad, el proceso en el cual aquella se manifiesta: se identifica con la voluntad cuando ésta es considerada como acto puro, mientras que se distingue de la voluntad cuando ésta se concibe como una facultad o forma espiritual, que es extrínseca a la volición individual.” (“volizione s. f. [der. di *volitivo*, sul modello del fr. *volition*]. – Termine filosofico designante l’atto della volontà, il processo nel quale essa si manifesta: si identifica con la volontà quando questa sia considerata come puro atto, mentre se ne distingue quando il volere sia concepito come una facoltà o forma spirituale, la quale si estrinsechi nelle singole volizioni. Il termine è usato talora anche nel linguaggio letter. e in contesti di tono elevato: atto di volizione, atto di volontà.” www.treccani.it/vocabolario/volizione/). Así, pues, mientras que la “volición” (volizione) refiere el la unidad de la acción y la voluntad manifiesta en ella, “voluntad” (volontá) puede referir a la intencionalidad abstractamente considerada, esto es, con independencia de la acción.”

¹³⁸ Tal, por ejemplo, la posición del irracionalismo de un Giovanni Papinni, de acuerdo con Norberto Bobbio, “una especie de exaltación mística de la acción por la acción, que habría debido dar al nuevo Hombre-Dios la posesión del mundo y que con mucho más justicia hubiera podido llamarse ‘activismo’ (como efectivamente será llamado cuando se conozcan sus frutos).” Los ‘frutos’ a los que el autor se refiere entre paréntesis son, desde luego, aquellos que esta forma de irracionalismo aportaría al fascismo. Sobre esta y otras variantes del irracionalismo italiano, y sus correspondientes implicaciones políticas, Bobbio, *Op. cit.*, pp. 61-80.

¹³⁹ “[...] il semplice desiderare non è senza effetti, se è possibile struggersi (come efficacemente si dice) in desiderii.” (p. 48), *Filosofia della Pratica... op. cit.*, p. 48.

¹⁴⁰ “Nella sfera morale, questo momento antitetico del desiderare è ben noto come la tendenza utilitaria, e perciò egoistica, che fronteggia la forza etica e ne è vinta.” (*Etica e politica... op. cit.*, p. 13.)

limitados al ámbito del sólo individuo abstracto, que se *consume* a sí mismo en el *egoísmo*, por lo que tienen un carácter epifenoménico, carente de eficacia en la realidad que, como se verá en su lugar, es histórica.

En cambio, la voluntad propiamente es identidad con la acción. Dicha identidad es el argumento por el que Croce se propone demostrar la vinculación entre teoría y práctica, en correspondencia con la identidad teórica entre intuición y expresión. Al igual que en este último caso, volición y acción resultan inconcebibles por separado. Desde esta perspectiva, la volición misma implica, por ejemplo, el movimiento físico pues, como sostiene Croce, no nos proponemos primero movernos y luego nos movemos, sino que ambas acciones son por necesidad una sola.

No hay duda de que, no ya como mediador sino directamente, Marx ejerció una poderosa atracción sobre Croce. Pero en el fondo, lo que hizo el pensamiento de aquel fue, más bien, encauzar inquietudes para las cuales el filósofo napolitano lo consideró, al menos por algún tiempo, como el vehículo *ad hoc*. En lo que se refiere a lo específicamente económico, Croce atizó con Marx su sentido de que el pensamiento surge de necesidades de la vida práctica y constituye un instrumento de acción en el mundo. No obstante, así como reprobó las pretensiones totalitarias de la lógica y el panlogismo, en Hegel, también rechazó lo que le parecía economicismo en Marx.

Lo que Croce designa como económico, e incluso buena parte de los términos en que lo entiende no está ausente en Hegel. Sin embargo para este último, como puede esperarse, lo económico podría ser todo menos uno de los “grados” o “momentos” del espíritu absoluto mismo, sino sólo su pura negatividad en general. Para Hegel, lo económico es el ámbito de lo útil. Son los procedimientos ejecutados expresamente con miras a la satisfacción de necesidades o deseos de objetos particulares y finitos; las necesidades materiales de los materialistas. Económicos son, según Croce, los estudios que llevan a cabo las ciencias naturales y las “exactas” como la matemática, además de

las sociales, no del todo ilegítimas en la medida en que sus cultivadores sean conscientes de su función meramente económica. Es necesario aclarar que dichos estudios no constituyen la *economía como conocimiento filosófico*, que es conocimiento auténtico, pues ellos no son en realidad conocimiento. Más bien, las ciencias naturales forman parte de esos procedimientos señalados arriba que constituyen *lo económico*. La economía filosófica se encarga, en cambio, de determinar la naturaleza de dichas disciplinas y la de los pseudoconceptos, acumulaciones artificiales de la experiencia, que ellas tienen por objeto. Asintiendo con el “empirocriticismo” de Mach y Avenarius, Croce sostenía que los conceptos y leyes de las ciencias positivas carecen de verdadera universalidad y necesidad, y consisten en “abreviaciones” de un agregado casual de sensaciones, formuladas solo a causa de su utilidad práctica, es decir, por la economía de esfuerzo mental que resultaba de ellas para los científicos.¹⁴¹

Y el prejuicio que asigna una especie de primacía de practicidad [esto es, de la acción que, si bien teórica, es también el conocimiento] a las ciencias naturales nace de la idea vulgar de que la única práctica de la vida es la de comer, beber, vestir y habitar, olvidando que el hombre no vive solamente de pan, y que aun el pan mismo es alimento espiritual si aumenta fuerza a la vida espiritual.¹⁴²

A final de cuentas, la utilidad misma cobra su pleno sentido en la persecución del bien moral, y sólo en ella aparece como verdadera utilidad. El bien no se encuentra incorporado en las instituciones sociales cuya cúspide es el Estado, como es el caso de Gentile y Hegel, sino que kantianamente su ámbito es el de la vida privada y las

¹⁴¹ Cfr. Rinaldi, *op. cit.*, 296 y Croce, *Lógica...op. cit.*, 49-50

¹⁴² *Lógica*, p. 239. Las resonancias bíblicas, “no sólo de pan vive el hombre” y el pan como cuerpo de Cristo y por tanto ya más que mero alimento material, son evidentes. Con todo, hay que tener en cuenta que Croce no valora lo religioso en los términos de la religión cristiana en cuanto tal, sino en los de la continuidad espiritual, de lo vivo que hay en ella, en su filosofía y en el espíritu actual en general. Asimismo destaca la enunciación de las necesidades materiales y la “fuerza” con que Marx se refería al trabajo del hombre, que había sido cosificado por su reducción factor de la producción de mercancías y mercancía en sí mismo. Desde luego, estas connotaciones no escaparían a quien había sido un miembro activo del movimiento socialista marxista en Italia y autor de varios volúmenes sobre el materialismo histórico.

relaciones sociales que los individuos pueden establecer y establecen libremente.¹⁴³ Pero la ética no se aplica al sólo individuo, pues es volición de lo universal y “me parece inútil formular sobre la vida propia un juicio universal”.¹⁴⁴ En efecto, “fuera del todo que integra, el individuo es muy poca cosa”. El bien no puede más que realizarse en las acciones prácticas, en la persecución de lo que cada uno quiere en su vida diaria, pero es auténticamente bien y auténticamente útil cuando tales acciones se llevan a cabo con vista en el bien común. Incluso, solo así resultan prácticas verdaderamente útiles, pues del bien común depende que un determinado bien sea, en última instancia, beneficioso y no sólo placentero.¹⁴⁵

Con lo anterior Croce se acercaba significativamente, en el plano político, al liberalismo de John Stuart Mill. Sin embargo, ello no debe obstar para que reconozcamos en el pensamiento político del filósofo de los Abruzzos también otros elementos que hacen del suyo un liberalismo de tipo muy especial. Ciertamente, Croce parece haber tenido en ocasiones que sosegar ciertas tendencias suyas, no típicamente democráticas, para llegar a ser plenamente un exponente del liberalismo humanista. Asimismo, el momento ético, a diferencia de los anteriores de la Filosofía del espíritu, no tiene un contenido concreto, sino que su papel es el del cuidado de mantener a cada uno de ellos en su propio ámbito de acción coordinado con el resto, para evitar la invasión o usurpación de unos por otros, lo que llevaría y lleva cuando así sucede a la totalización de la vida en uno solo de sus aspectos:

Ahora bien, la acción que mantiene dentro de sus confines a las actividades singulares, excitándolas a ejercer cada cual su oficio propio, que de tal modo se opone a la disgregación de la unidad espiritual, que garantiza la libertad, es la que hace frente al mal y lo combate en todas sus formas y gradaciones, y se llama

¹⁴³ Rinaldi, *op. cit.*, p. 313

¹⁴⁴ Croce, *Contribución...op. cit.*, p. 309.

¹⁴⁵ Croce. *Estética...op. cit.*, pp. 144-146

actividad moral.¹⁴⁶

Él momento ético, para Croce, evita que una historicidad mal entendida como mera contingencia, por tanto finalmente epifenoménica, pueda anular elementos orgánicos del espíritu que se enriquecen pero no podrían cambiar sin perjuicio de su vida misma. Tales las categorías de lo bueno, lo verdadero, lo útil y lo bueno.

Las categorías no cambian, ni siquiera con el cambio que se llama enriquecimiento, porque ellas mismas son las que operan el cambio, pues si el principio del cambio cambiara también, el movimiento se detendría. Lo que cambia y se enriquece no son las eternas categorías, sino nuestro concepto de las categorías que va recogiendo en sí todas las nuevas experiencias mentales, de modo que nuestro concepto, por ejemplo, del acto lógico, ha ganado en malicia y defensa más de lo que tenía en Sócrates y Aristóteles, y, sin embargo, tales conceptos, más pobres o más ricos, no serían conceptos del acto lógico si la categoría de “lógicidad” no permaneciera constante e identificable en todos ellos.¹⁴⁷

Dichas categorías deben resguardarse contra la pretensión de declararlas meras representaciones, como pretenderían un esteticismo que negándolo todo es incapaz de construir nada, pues se ha impedido él mismo la legitimidad de hacerlo; el acto seguido del anterior es declarar que toda acción es válida por el mero hecho de ser, si se le quiere llamar así, acción de una mente absoluta cuyos actos aparentemente diversos son mera ilusión. En efecto, si todo en cuanto producto del mismo acto es bueno, entonces nada es bueno” y no hay más que la ciega voluntad por la voluntad.¹⁴⁸

Así pues, la concepción del mundo de Croce comienza por lo individual y en ese mismo

¹⁴⁶ Croce, *La historia como hazaña*, *op. cit.*, p. 28-29.

¹⁴⁷ *Idem.*

¹⁴⁸ Romanell, *op. cit.*, pp. 32-33

acto pone la primera y fundamental condición de que esa concepción sea una específicamente histórica. En el propio Kant, la intuición intelectual, y en el acto creadora del mundo fenoménico, se encontraba reservada a Dios. Él era el único artífice de las intuiciones intelectuales y con ello de la cosa en sí que tenía el hombre por mundo. En Hegel, tal tipo de intuición se concede al hombre, haciendo coincidir ambas conciencias en la historia, pero conserva su carácter 'intelectual'. Como hemos visto, en Croce, el acto teórico por el que se realiza una intuición espiritual, pero ya no específicamente intelectual, otorga a la conciencia concretamente humana la misma potencia ontológica reservada en Kant a Dios, y al hombre-Dios en Hegel. En efecto, las intuiciones espirituales, específicamente estéticas, de Croce, no son otra cosa que las únicas intuiciones posibles, a saber, las de la conciencia humana misma, aquellas en que se realiza la libertad y la creatividad de las personas: de ahí su insistencia a un tiempo en la inmanencia y en la individualidad.

La irrepetibilidad era un rasgo que compartían tanto las visiones que defendían la trascendencia como las que se inclinaban por la inmanencia de lo real. Sin embargo, en las primeras esa irrepetibilidad era propia de Dios y por tanto tomaba la forma de la exclusividad. Dios era la única fuente de lo auténticamente real y, frente a él, cualquier otra pretendida realidad no podía ser más que apariencia. Sin embargo, desde un punto de vista inmanente, la irrepetibilidad era propia de todo aquel acto de conciencia que contara con la facultad de predicar la existencia, en principio, al concebirla espiritualmente, esto es, al instituir su posibilidad intuyéndola y expresándola estéticamente. De ahí que la individualidad de la intuición y de su expresión más acabada, la obra de arte, son al mismo tiempo proyecciones del carácter de la conciencia misma. En efecto, ésta es individuación inmanente y lo concreto, por tanto, es su condición fundamental. "De la misma forma, [señala Robert Caponigri] se reconoce lo individual y lo concreto no como la antítesis o negación sino como la condición y la

realidad de lo 'universal', que toma forma concreta por completo en cada individuo".¹⁴⁹

El proceso en virtud del cual las intuiciones de lo individual pueden devenir en los motivos de un ordenamiento al que es posible llamar cosmos, si bien se manifiesta en principio tan sólo como una actividad lógica, tiene una relevancia que trasciende a la mera lógica. Recurriendo nuevamente a Caponigri:

The individualism and personalism of the Renaissance conception of man did not decline in solipsism and egotism; it possessed an effective counterprinciple in the conception of history. Thought the creative work of spirit is initiated in the solitude of the individual consciousness, it finds completion –that is, actualization and expression– only beyond the limits of that consciousness, in the world of history. Expression, that is, socialization and historical projection, is the necessary term of the life of spirit. History is thus the existential projection of individual spirit and constitutes the primitive community of free spirits.¹⁵⁰

El individuo se integra en la historia en la medida en que no permanece como un mero espectador parado a la orilla del río, ni introduciéndose en la corriente se deja simplemente arrastrar por aquella; es decir, los seres humanos son históricos en la medida en que efectivamente actúan. Pero actuar efectivamente implica por necesidad pensar y de ahí que el pensamiento es una condición *sine qua non*, tanto de la acción como de la historia según veremos en el capítulo siguiente.

El pensamiento mismo, pues, adquiere una relevancia de carácter ético y ontológico *en la historia*. En el último caso, instituida la posibilidad de algo mediante su intuición estética, la predicación de su existencia se consuma en el momento de su puesta en el orden del cosmos mediante un acto lógico, el juicio histórico que lo enuncia

¹⁴⁹ A. Robert Caponigri, "The Ethical and Sociological Bases of Italian Politics: Sturzo and Croce", *Ethics*, v. 59, n. 1 (octubre de 1948), pp. 43-44.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 44-45.

como universal-concreto. Al respecto señala Caponigri:

Beyond the individual man, the person, the concrete universal of humanity, there is no reality, no principle of reality. In this manner the value of the individual, his primitive and inalienable value as the historical concretion of the totality, the universality of the humanity, of human spirit, is established; he is not merely a value but the principle of value and of the real.¹⁵¹

El estético individuo, historizado por obra de su universalización lógica, que sintetiza aquella individualidad con esta universalidad adquiere, junto a la potencia antes predicada respecto a Dios, la responsabilidad que de Él también fuera propia. A este respecto, Santino Cavaciuti observa que...

[...] la interpretación de Croce sobrepasa los límites de la pura “objetividad” hegeliana cuando nuestro filósofo intenta ‘asignar’ una esencial curvatura a tal dialéctica, llevándola o “volviéndola a llevar” (según el explícito dictado crociano) a una dimensión profundamente ética. De hecho, escribe: “da gozo haber insistido en llevar la Dialéctica a la categoría práctica de la vitalidad, contra la cual la ley moral brilla en los ánimos, oponiéndose con el placer individual, y crea verdaderamente la vida humana”.¹⁵²

De ahí que, según observa ese mismo autor, “el descubrimiento hegeliano de la Dialéctica se presenta según Croce como un ‘descubrimiento de alta ética’”.¹⁵³ Así entendida la ética se presenta como medida de la responsabilidad cósmica y ontológica humana, que Croce sintetizaría con la expresión más breve pero conceptualmente más densa de responsabilidad histórica.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁵² Santino Cavaciuti, “Benedetto Croce y el problema del mal en el horizonte del pensamiento hegeliano”, *Zibaldone. Estudios italianos*, v. II, n. 4 (julio de 2014), p. 53.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 54.

**III HISTORIA Y CRÓNICA
EN CROCE, COMO DISTINCIÓN
TEÓRICA Y PRÁCTICA**

Introducción

Con la explicitación y clarificación conceptual, en el capítulo precedente, de las producciones y los actos éticos y gnoseológicos cuya diversidad constituye la conciencia, podemos aproximarnos aún más a la explicitación de la naturaleza profunda de la distinción historia-crónica. Como ya se advertía en la introducción al capítulo anterior, la teoría de la historia de Croce no consiste exclusivamente en una gnoseología o epistemología, para utilizar el término kantiano. En efecto, se trata también en una teoría explicativa de la historia. Sin embargo, tiene la siguiente peculiaridad: comprende que en y por el acto de explicarla, ella misma genera esa historia que explica, en los términos en que la explica. Quizá esta no es una implicación exclusiva de la concepción de la historia de Croce, sino en buena medida de toda concepción auténticamente histórica del devenir.

La simiente de la idea de historia como actividad instauradora de realidad se encuentra ya en Spinoza, como identidad entre Dios, actividad y mundo; y posteriormente, en el idealismo historicista del siglo XIX, entre Dios, actividad e historia. Croce advirtió que ese carácter activo como componente fundamental de la experiencia de lo histórico es susceptible de ser identificado con sus manifestaciones más impresionantes, si bien con el peligro de ser engañosas: el sentimiento nacionalista, la pasión de la redención humana por y en el trabajo, del materialismo histórico, el activismo sindicalista y, en fin, la enormidad de una historia con derecho a aplastar al individuo, bien poca cosa si se considera que en ella se realiza la humanidad toda. Pero si se acepta lo anterior, identificando la actividad con el impulso, solo resta caminar

algunos pasos más para abrir la puerta al irracionalismo, como en su momento lo notó Giovanni Gentile. Con todo, el aprecio por las ideas claras y distintas que Croce había aprendido de Herbart, semejantes a los elementos que conforman la limpia arquitectura de una catedral clásica, según la atinada observación de Stuart Huges, era uno de los componentes de su propia visión del mundo que le preservaban de adoptar dicho irracionalismo. De ahí la importancia no sólo lógico-abstracta sino también ético-política de la idea de distinción. La vida humana no era posible con el solo gobierno de la pasión, o cualquiera de sus facultades, sobre el resto. Como había enseñado Kant, las intuiciones sin pensamiento son ciegas, de la misma manera en que el pensamiento sin intuiciones es vacío.

De ahí la importancia de especificar la idea de la historia como acción defendida por Croce, en consecuencia con su teoría de la acción en general, según aparece en la filosofía de la práctica, cuyo análisis se realizó en el capítulo II. El objetivo es distinguir entre esa idea y de la del impulso pasional, como factor fundamental de la historia. En efecto, por ese acto es posible discernir entre la posición del filósofo y la propia del irracionalismo. Tales son los argumentos que se desarrollan en la primera parte de este capítulo. A partir de tal desarrollo, se comprende por qué, para Croce, el carácter de actividad creadora propio de la historia no solo no excluía sino que demandaba como elemento indispensable al pensamiento lógico.

Esto era ya evidente para Kant, cuando notaba que no tenemos manera de saber si en términos fenoménicos la historia se dirige real e inequívocamente a la conformación de una sociedad cosmopolita, pero no podemos más que pensarla como si tuviésemos certeza de ello, pues en esa certeza le va buena parte de su posibilidad de realización. Pero el hecho es que, entre los filósofos de su época, es en Croce en quien ya no se trata sólo de una implicación, sino de un componente explícitamente elaborado de su teoría de la historia. De ahí que la historia no sólo es un tipo de conocimiento sino el más fundamental entre ellos, pues por su medio los seres humanos constituyen y son

responsables por la realidad que construyen. Como conocimiento, pues, la historia requiere una gnoseología, pero como creación de realidad, esa gnoseología requiere ser asimismo explicativa de los términos en que por su medio dicha realidad se efectúa.

Un corolario de lo anterior es que creamos el tipo de realidad que pensamos. Y así como el pensamiento histórico construye él mismo la realidad, un pensamiento ahistórico como la crónica construye, o mejor dicho, renuncia a asumir su responsabilidad en la construcción de la realidad que vive. De tal manera se resigna al papel de instrumento de cualquier autoridad que se apropia de esa facultad como su patrimonio propio. En otras palabras, la disposición moral involucrada en la concepción de crónicas como sustitutos de la historia, si bien no promueve positivamente el autoritarismo, al menos sí lo hace en términos negativos al renunciar a su libertad de participar en la construcción del mundo que habita. Así pues, como ideal político, la manera en que Croce concibe lo histórico implica un conjunto de principios por los que idealmente la vida puede tener continuidad, condición *sine qua non* de que, asimismo, tenga historia. Dichos principios se encuentran íntimamente relacionados con el ejercicio del lenguaje como atributo a la vez creativo y comunicativo humano. La realidad que crea la historia, su potencia ontológica, es pues implícitamente común, como lo es el lenguaje que la efectúa. La historia es pues realidad en que se coordina, como diría Weber, la acción referida a los otros: acción política en sentido amplio, esto es, no como actividad partidista, sino como actividad creadora de sentido y con sentido únicamente en la interacción expresivo-comunicativa de los sujetos que conforman la comunidad.

Sin embargo, amén de los procesos gnoseológicos distintos que constituyen ya historias o ya crónicas, resta exponer de manera explícita como esos procesos se traducen efectivamente en explicaciones del cambio histórico que, por tanto, aparece sustancialmente como un cambio en la conciencia humana. El carácter relacional del vínculo entre lógica y economía, y por tanto entre teoría y práctica, en cuyo intermedio

flota indefinido el “momento del deseo”, proporciona una clave al respecto. En efecto, dicho carácter, además de permitir que dicho vínculo articule una coyuntura interior a cada ciclo de lo que el filósofo llama la vida del espíritu, posibilita el nexo entre la ética y la estética, es decir, entre práctica y teoría, y, con esto, de un ciclo con otro. En esta articulación, la continuidad se realiza nuevamente a través de una configuración y una función específica de la vida anímica, tal como se propone al final del capítulo.

El impulso de la historia en Croce

Como se indicó en el capítulo precedente, en su crítica a la filosofía del espíritu de Croce, Giovanni Gentile se refería al “hiato” introducido por el primero entre teoría y práctica. Esta observación tenía una motivación real. Procedía en parte, sí, del marxismo, pero Gentile aún hacía énfasis en una connotación muy específica del mismo presente en el pensamiento Croce:

Esa distinción abstracta y empírica entre pensamiento y acción fue el origen de su ‘filosofía irracionalista’, asimilada como apoyo por nuestros contemporáneos fáusticos, al finalizar el siglo. Semejante elemento original de ‘activismo’ del lado de la práctica viró más tarde al polo opuesto de ‘intelectualismo’ del lado de la teoría. Los extremos se tocan.¹⁵⁴

El razonamiento de Gentile resulta de gran interés pues aporta elementos para comprender la génesis de la política del pensamiento filosófico de Croce, a quien a menudo se conoce por su rechazo radical del irracionalismo y su oposición al fascismo. Considero que ambas cosas son ciertas, pero asimismo ambas requieren importantes

¹⁵⁴ Romanell, *op. cit.*, p. 18

matices que surgen de su íntima relación con esfuerzos específicos de aprehensión de la realidad, entendida por Croce como sustancialmente histórica. Tomando como aliciente la observación de Gentile, en los apartados siguientes estudio sucesivamente los dos aspectos a los que se dirige su crítica de la filosofía de Croce: primero, aquel que motiva el cargo de irracionalismo y, segundo, el referente a la acusación de abstraccionismo y empirismo motivada por la insistencia croceana en la idea de distinción. Finalmente, argumento respecto al fundamento y las consecuencias de lo anterior respecto a la distinción tanto epistemológica como ético-política que hace Croce entre historia y crónica.

Lo primero es esforzarse por comprender el alcance que tiene en la filosofía de Croce aquella predicación específicamente histórica de lo real. Considero pertinente comenzar señalando que aquella disciplina consistente en el estudio de minucias textuales, que en cierto sentido ha sido de casi todos los tiempos al menos desde el periodo alejandrino, y que constituye la acepción más popular del término filología, se encontró en condiciones propicias para cobrar notoriedad en el siglo XIX. En efecto, esto sucedió en asociación con el sentimiento romántico, entre el aprecio y la nostalgia, por la vida de otros tiempos y por la tradición. Croce advierte en este tenor que “el placer que sentía al avocar las imágenes del pasado servía de desahogo a mi fantasía juvenil”. Pero la notoriedad de los estudios filológicos obedecía también al celo de aquel entonces por elevar al estatus de ciencias a aquellas disciplinas que parecían contar con el potencial para ello. El filósofo italiano pudo compartir este mismo celo, como se acusa en su relato de cómo “esas asiduas y fatigosas investigaciones me imponían una disciplina formal que ponía al servicio de la ciencia”.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Croce, *Contribución...op. cit.*, p. 321

En lo que concierne a la formación de su filosofía histórica, resulta aquí de interés la asociación natural que establece posteriormente entre aquel periodo suyo como filólogo, por un lado, y su estudio de lo local, de las antigüedades napolitanas, por otro:

Con la publicación de esos libros creí cerrar un periodo de mi vida; sentía que a partir de ese momento debía hacer algo más serio e “íntimo”, según mi expresión entonces habitual. Y como no había dado aun con la verdadera y última razón de mi descontento, empecé a buscar esa seriedad, esa intimidad en un nuevo trabajo mediante el cual me proponía salir del estrecho círculo de la historia municipal para elevarme hasta la historia nacional. Pero no proyectaba estudiar la historia nacional desde un punto de vista *político* sino como historia *moral* (esos eran los términos que entonces empleaba); *no debía ser para mí una crónica de acontecimientos sino una historia de los sentimientos y de la vida espiritual de Italia* a partir del Renacimiento.¹⁵⁶

El alejamiento por la “repugnancia” que había llegado a producirle su lograda “saciedad” de “las anécdotas, las curiosidades y los detalles de la erudición” corría parejo con el correspondiente a la estrechez de lo local. En efecto, parecía entonces que era lo nacional ahí donde había que ir a buscar lo que de más “serio” e “íntimo” podía haber en las obras humanas, aquello cuya elevación de sentimientos y espíritu lo hacía asunto de historia y no de mera crónica. A nadie escapará la comunión que existe entre semejante ideal y la fe nacionalista, durante un tiempo vinculada fuertemente, y de manera notable en Italia, al credo liberal. En otras palabras, si bien el viraje que operó en el pensamiento y actitud de Croce hacia su obra hecha y por hacer fue ciertamente personal, se encontraba motivado en buena medida por inquietudes que no se agotaban en lo personal. Esto plantea varios problemas concernientes tanto al desarrollo del

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 321-322. Cursivas mías.

pensamiento de Croce, como a su vinculación con determinados movimientos y formas de actividad política.

Considerado sólo desde el punto de vista de las influencias personales, León Dujovne, por ejemplo, vincula a Croce más de cerca con la tradición filosófica napolitana de Vico, que con el alemán Hegel. Sin embargo, creo que una valoración de mayor alcance en ese punto debe considerar no sólo el aspecto de las lecturas y las influencias de persona a persona, sino de las motivaciones que se encuentran detrás o junto a la predilección por uno u otro tema, por uno u otro autor, etc.¹⁵⁷ En el caso de Croce, ciertamente él mismo da fe de su lectura de Vico con anterioridad a Hegel. Pero no se trataba sólo de Vico, ni la sola lectura de Vico y otros italianos, tampoco concebibles por sí mismos en abstracto, hubieran bastado para que Croce pusiera manos a la obra para la confección de un sistema filosófico como el que desarrolló. Antes se han señalado algunas de las doctrinas de que tuvo conocimiento ya desde sus tempranos años como estudiante, entre las que menciona por ejemplo la filosofía de Herbart, la de un Labriola “discípulo” de éste y todavía no marxista, y las elaboraciones de un tío Spaventa que se encontraba entre los hegelianos más señalados de aquella Italia en que el idealismo había hecho fortuna.

Pero amén de esto, ahora hemos visto que el viraje de Croce de la “filología” a una historia que –si bien aún no tenía teóricamente claro en qué consistía– sabía más alta y profunda, y de lo local hacia lo nacional, coincidía justamente con su despertar a lo político. Entonces vinculaba aquello que de espiritual encontraba en esto último a la reflexión moral. Sin embargo, su posterior concepción de la historia ético-política delata aquel despertar como uno a la explicitación de lo político en sentido amplio. Su actividad filosófica parecía en cierto sentido la continuación de ese Croce a quien “no le ocurría participar activamente” en la vida pública, se entiende, en un hogar emplazado

¹⁵⁷ Dujovne, *op. cit.*, pp. 17-18

en Nápoles, cuyos padres se habían encontrado a gusto con el “buen rey”,¹⁵⁸ y eran católicos de corazón. Como se asentó en el primer capítulo, la Iglesia había encargado en aquellos días de desalentar desde el púlpito a estos últimos respecto a la participación en la vida nacional. Aun así, nos dice, “durante ciertos retornos a mí mismo emprendía la lectura de algún libro de filosofía (casi siempre alemán porque Spaventa me había inculcado la fe en el ‘libro alemán’ y Labriola la había robustecido)”.¹⁵⁹ Asociado íntimamente el idealismo en Italia al movimiento pro-unificación nacional, la inmersión intelectual de Croce en lo que su tío llamaba el “libro alemán” ya lo era, quizá sin que él mismo diera cuenta propiamente de ello, inmersión en la conciencia política del mundo en que vivía.

La nueva orientación hacia la historia nacional, más íntima y más profunda que el estudio filológico, que la crónica de las antigüedades locales, no era pues solamente un cambio de tema, sino la percatación de una forma de *actividad teórica* que no era *posible* para las generaciones anteriores: la nación italiana unificada que –señalábamos antes– nació casi al mismo tiempo que Croce. Con el *sentimiento* de apremio que lo poseía hacia aquel viraje de su pensamiento y de su obra, proyectó en 1892 la escritura de ese libro aún hoy leído por los especialistas, *España en la vida Italiana del Renacimiento*. En efecto, la historia *moral* nacional “exigía un conocimiento particular de las relaciones entre la historia italiana y los pueblos extranjeros”.¹⁶⁰ Tal preocupación, sin duda, evoca una idea cara al pensamiento histórico-político nacionalista europeo, por ejemplo, del Ranke de las naciones y los estados, los grandes poderes nacionales modernos y su organicidad civilizatoria mutua.¹⁶¹ La búsqueda de

¹⁵⁸ Croce, *Contribución...op.cit.*, p. 313

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 320.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 322.

¹⁶¹ Pese a las habituales caracterizaciones de Ranke como un conservador intrínsecamente pasivo, no está de más advertir la connotación activa de su idea de grandes potencias, procedente de Fichte. *Cfr.* Gooch, *Historia e historiadores en el siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1942. Esa idea era siempre susceptible de autorizar la legitimidad de la fuerza cuando se considerara en peligro la subsistencia nacional como lo reconociera Meinecke en *La catástrofe alemana*, casi al final de sus días. *Cfr.* Stuart Huges, *op. cit.*

un método que permitiera a Croce escribir una historia bajo esta nueva perspectiva fue lo que le condujo a estudiar “muchos libros italianos y alemanes sobre la filosofía y el método de la historia”.¹⁶² Esto último no resulta muy extraño si recordamos, primero, la confianza que había aprendido a depositar en el “libro alemán”, según se indicó en el capítulo I; segundo, que la cultura filosófica contemporánea a la que se encontraba más cercano había sido precisamente la del idealismo; y tercero, que en aquella época, pensar en la vanguardia en lo concerniente a metodología histórica era casi lo mismo que hacerlo en el pensamiento alemán.

Todavía, fue en el contexto de aquella preocupación que “leí por primera vez la *Ciencia nueva*”,¹⁶³ obra que llevaba alrededor de un siglo de haber visto la luz, sin haber determinado la escritura de ningún sistema como el de Croce y sin haber sido tan extensamente aprovechada como lo fue en dicho sistema. En lo que respecta al estado nacional, Italia tampoco se encontraba ayuna de pensadores cuyos trabajos podían contribuir a proporcionar argumentos útiles con vista en las nuevas inquietudes. *La idea de razón de Estado* de Meinecke haría explícita posteriormente su inspiración en un florentino, a saber, Nicolás Maquiavelo, en cuyo pensamiento encontraba el digno antecesor, por ejemplo, de la acción de Federico el Grande o de Bismark, y no en un prusiano. De ahí el título principal original de esa obra, *Maquiavelismo*.¹⁶⁴ Pero incluso antes que Meinecke, Croce atribuyó al autor de *El príncipe* “el mérito de haber descubierto la autonomía de la política, y de pertenecer a la misma historia del pensamiento por cuenta propia y con mayor derecho que tantos fríos filósofos escolásticos”.¹⁶⁵

¹⁶² Croce, *Contribución...op.cit., loc. cit.*

¹⁶³ *Idem.*

¹⁶⁴ Meinecke, *La idea de razón de Estado en la edad moderna*, traducción del alemán por Felipe González Vicen, Estudio preliminar por José Luis Díez del Corral, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983

¹⁶⁵ Croce, *Ética y política...op. cit., p. 256*

El aprecio tanto por Maquiavelo como por lo nacional había sido compartido por De Sanctis para quien lo individual fundaba por igual la estética que la nacionalidad. El mismo motivo por el que una obra de arte resultaba tan preciado e irrepetible producto del espíritu humano se encontraba detrás del valor espiritual de la nacionalidad. De ahí la reflexión de Angelo De Gennaro: “¿Por qué admiraba De Sanctis el arte de Maquiavelo? Veía en él al hombre patriótico, moral, valeroso”.¹⁶⁶ Sin embargo, sobre al arte de Monti escribía De Sanctis:

La naturaleza le había concedido las cualidades principales del artista: gracia, pasión, armonía, destreza... pero se trataba de facultades vacías, poderosas máquinas privadas de impulso... Carecía de la seriedad de un contenido que fuera profundamente meditado y sentido... Le faltaba el carácter del impulso moral...¹⁶⁷

A decir de De Gennaro, en la *Historia de la literatura italiana* de De Sanctis, la asociación arte-nación-momento histórico se hace explícita:

This *Storia* manifests a definite communion between the literature of Italy and its political, religious, and social manifestations. De Sanctis expresses this view in an intensified form by reiterating that Italian literature is the intimate history of the religious political-social Italy. For him Dante is the voice of the Middle Ages; the liberal Foscolo is the expression of the Italian Risorgimento; the superficial Metastasio is the representation of his contemporary society.¹⁶⁸

En efecto, para De Sanctis, la obra de arte era la expresión de un sentimiento. Esto no parece muy distinto a lo que, hemos visto, opinaría el propio Croce en un segundo momento de su obra madura. Lo que sí difiere es que, en De Sanctis, a través de ese

¹⁶⁶ “Why does De Sanctis admire the art of Machiavelli? In him he saw the patriotic, moral, courageous man”. De Gennaro, *op. cit.*, p. 228

¹⁶⁷ “Nature had given him the first qualities of the artist: grace, passion, harmony, facility... but these were empty powers, powerful machines deprived of impulses.... He lacked the seriousness of a content that was profoundly mediated and felt; he lacked the character that is the moral impulse.” Citado por *Idem*.

¹⁶⁸ *Idem*,

sentimiento la obra artística aparecía vinculada a la vida práctica significada en todo caso por la unidad histórica en que el artista se hallaba inmerso. Por sí sola tal afirmación de sabor aún romántico no necesariamente contravenía la impronta de la práctica de otro escritor que desde muy temprano “leí y releí” –afirmaba Croce– además de De Sanctis: las actitudes violentas y batalladoras de Carducci.¹⁶⁹

Es importante anotar que De Sanctis había recuperado la cuasi-identificación hegeliano-espinosista de la conciencia del hombre con la conciencia de Dios con miras a fundar la posibilidad del ejercicio de la crítica de arte. Desde luego, tratándose de la fantasía estética esa coincidencia no podía darse exactamente en los mismos términos en que sucedía con la hegeliana razón. Pues bien, cabe ahora considerar la no-identificación entre pasión e impulso, en virtud de la cual, en la cita de arriba, Monti poseía la primera, pero no el segundo. La pasión, como energía del individuo resulta insuficiente; el impulso, procedente de algo fundamental y vivo, moral, potente, que pone en acción al individuo que ya posee las “cualidades del artista”, sin identificarse con él solo; se trata de la fuente de las grandes creaciones que, sin embargo, no expresan más que a esa fuente misma en su unidad, la historia, cuyo elemento sustancial al momento actual es la nación.

La fecha de los estudios que conformaron *España en la vida italiana...* “debe fijarse en los años que he apuntado”, de 1892 a 1894. Croce asegura que “entonces fue realmente concebido y preparado, y así lo doy ahora con más variaciones de forma que de fondo y de substancia”.¹⁷⁰ De ésta manera el filósofo marcaba el carácter histórico de la obra, mismo que distanciaba a ésta de la perspectiva que defendía ya su autor al momento de escribir el prólogo de 1915, para su publicación. Pero por más que tal perspectiva hubiera variado o madurado para entonces, por lo que llevamos visto, 1892

¹⁶⁹ Croce, *Contribución...* *op. cit.*, 316

¹⁷⁰ Croce, *España en la vida italiana durante el Renacimiento*, trad. José Sánchez Rojas, Madrid, Editorial Mundo Latino, c1920, p. 15

había sido un parteaguas, un momento crítico en el desarrollo del pensamiento de Croce. Y su sentimiento de necesidad de un cambio interior, de un cambio espiritual había estado acompañado de la acuciosidad que cobraba el tema de lo nacional en su propia conciencia.¹⁷¹

Ahora bien, soy de la opinión que ese sentimiento que inicialmente vinculó a Croce afectivamente con lo nacional continuaba animando y encontraba aún más auténtica expresión en aquel posterior que Croce describe como semejante al de “alguien que, habiendo pasado la juventud, se enamora por primera vez y observa en sí mismo el misterioso proceso de la nueva pasión”; aquel “sentir de nuevo que mi espíritu todo se encendía, al punto de no poder apartarme de esos pensamientos y esos problemas que se ramificaban sin cesar”; aquel sentimiento, en fin, de que “el curso de la historia tiene el derecho de arrastrar y arrollar a los individuos”.¹⁷² Pero ya no era –al menos no explícitamente– el impulso nacional: se trataba del marxismo. Otro tanto cabe decir de algunas expresiones suyas de simpatía por Sorel, el teórico francés del sindicalismo y de la violencia revolucionaria como superación de la teoría.¹⁷³

En cualquiera de los casos, basta echar una ojeada al *Manifiesto del Partido Comunista*, que se cocinó en la incandescencia de la víspera revolucionaria, para comprobar que el marxismo apela abiertamente a la violencia, con la muerte inevitable de muchos o todos los capitalistas, que de cualquier forma ya serían pocos dada la acumulación en manos de unos cuantos y la conversión de muchos burgueses a las filas del proletariado, vaticinada por su artífice. Asimismo, parece que era difícil evitar el sentimiento respecto a un determinismo indiferente a la razón en la declaración de que en cierto sentido el *crecimiento de fuerzas materiales*, carentes de conciencia, a menos que se les atribuya algún extraño carácter místico insostenible *filosóficamente*, el que a

¹⁷¹ Quizá no esté de más hacer la observación de que fue ese mismo año cuando Giolitti asumió el cargo de primer ministro italiano, tras vencer en las elecciones a sus opositores políticos.

¹⁷² Croce, *Contribución...* *op. cit.*, p. 324

¹⁷³ Sobre la relación entre Sorel y Croce ver Bobbio, *op. cit.*, especialmente pp. 101-103.

final de cuentas hacía ineludible la acción si los hombres querían seguir existiendo sobre la faz de la tierra, independientemente de lo que *pensaran*. En todo lo anterior ha de buscarse el irracionalismo que Gentile remite al Croce de aquella época. En mi opinión, en el caso de la simpatía por Sorel, expresaba nuestro filósofo más cierto asentimiento con el impulso hacia la acción propio de aquel autor, que la aportación propiamente de algún elemento original por parte de éste a su pensamiento. Asimismo hay que tener en cuenta que el marxismo de Croce era cercano a Antonio Labriola, conocido por su interpretación más bien “humanista”¹⁷⁴ de aquella doctrina.

Antes se había hecho referencia a los términos en que tuvo lugar el contacto del filósofo italiano con el materialismo histórico. Ahora sólo me ha interesado esbozar algunos de los trazos del que considero el basamento en una manera de pensamiento de naturaleza muy específica propio también de aquel entusiasmo marxista de Croce. Este aliento cuya expresión en entusiasmo marxista fue sólo una de sus manifestaciones fue a un tiempo continuo y diferenciado: revelación de la profundidad espiritual de lo nacional, “visión de una palingénesis del género humano, redimido por el trabajo y en el trabajo”¹⁷⁵ del materialismo histórico, y finalmente no ya la participación nuestro historiador en el talante que tenía ese sentimiento en los filósofos y metodólogos de la historia alemanes, en Vico o en Marx, sino su manifestación específicamente croceana. Tal manifestación se expresó en la obra y cobró carácter teórico en el pensamiento de quien, al cabo de ir determinando lo que permanecía obscuro, al cabo ir elaborando las respuestas a cada pregunta surgida en el proceso de intentar comprender la realidad comprendiéndose en ella, vino a revelarse como filósofo no a pesar, sino justamente por ser historiador.

¹⁷⁴ Rinaldi, *op. cit.*, p. 297.

¹⁷⁵ Croce, *Contribución...op. cit.*, p. 325.

Las caras diversas de la distinción

El carácter original de obra filosófica de Croce había comenzado a delinearse desde el año siguiente al primer gran impulso, en 1893. El interés de Croce en la filosofía había estado latente en sus estudios de estética con Labriola y sobre todo en la lectura de De Sanctis: “Lo que para mí era una verdadera fuente de interés y me inducía a filosofar, suscitándome una avidez de luz, eran los problemas de arte, de la vida moral, del derecho y más tarde de la metodología histórica, o sea del trabajo que me proponía cumplir”.¹⁷⁶ Y fue a partir de dichos estudios que Croce dio un sesgo personal a la perspectiva histórica que había esbozado siguiendo a los filósofos y metodólogos históricos alemanes y a Vico. El resultado: “La historia subsumida en el concepto general del arte”. En ese trabajo, Croce se preguntaba por la naturaleza del conocimiento histórico y concluía declarándolo una forma de arte. En esto verían, paradójicamente, los irracionistas una fundamentación de su pretensión de que no era la razón sino la creatividad irracional la que llevaba las riendas de la historia. Tal la razón de que Gentile no se refiera al irracionalismo como tal como propio de Croce, sino a su “*filosofía irracionalista*”, asimilada como apoyo por nuestros contemporáneos fáusticos”. Se refiere a escritores tales como Giovanni Papini, conocidos por sus extravagancias “filosóficas” que llagaban a promover el culto al demonio y al asesinato, de los que, si bien Croce se distanciaba, los veía al menos con simpatía dado su ataque anti intelectualista contra el positivismo, destinatario de toda su mayor hostilidad.¹⁷⁷

Como sea, en “La historia subsumida...” Croce expresó en términos teóricos explícitos un talante propio que ya se delataba historiográficamente en su *España*.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 326.

¹⁷⁷ *Cfr.* Bobbio, *op. cit.*, pp. 124-125

Había sido ésta, según dijimos, en buena medida el producto de cierta solicitud de lo nacional y su atribuida organicidad; pero Croce se negaba a realizar “afirmaciones demasiado genéricas”, maniqueas, derivadas de la “pereza” de los historiadores, en lo concerniente a los dos siglos “de la dominación territorial y de la hegemonía política española en nuestro país”. Por el contrario, denunciaba que...

en la historia se han tratado estos temas, en los aspectos político y militar, desde el punto de vista de la aversión a un periodo de nuestra vida nacional que se distinguió por su servidumbre bajo el yugo del extranjero, descuidándose adrede el estudio de las *múltiples relaciones* entre los dos pueblos, o como se dice hoy, de los *múltiples influjos culturales* que los dos pueblos ejercitaron recíprocamente.¹⁷⁸

De manera coherente con tal posición, tampoco veía alguna superioridad entre las naciones en juego y se deslindaba de cualquier balbuceo sobre cuestiones como la raza, por lo que invitaba al lector a que,

sin repetir cosas trilladas sobre la España romana y la España cristiana primitiva, y sin detenerme demasiado en las disputas sobre el carácter de los escritores iberorromanos, que estaban contagiados (según una teoría literaria que se ha desarrollado muchas veces) del morbo conceptista, metafórico, transmitiéndolo a los escritores de su raza, que luego supieron inocularlo a los italianos del siglo XVII, estudiemos las invasiones bárbaras que se formaron en Italia y en España, pueblos que luego habían de ligarse con *múltiples y estrechos lazos de relación*.¹⁷⁹

Quizá uno de los rasgos de la personalidad intelectual propia de Croce se encuentre en el uso de aquel término que aparece insistentemente –y que he enfatizado– en las anteriores dos últimas citas: “múltiples relaciones”, “múltiples influjos culturales”, “múltiples y estrechos lazos de relación” entre los pueblos español e italiano, en oposición a visiones *exclusivamente* centradas en lo político –estatal– y

¹⁷⁸ Croce, *España en la vida italiana...op. cit.* p. 18. Cursivas mías.

¹⁷⁹ *Ibid.* p. 19.

militar, y reduccionistas de aquellas relaciones a una cuestión de *carácter racial*, por ejemplo, de los iberorromanos.¹⁸⁰ Lo múltiple e incluyente, en suma, por oposición a lo único y excluyente. Esto parece confirmarse, en parte, en la manera en que Croce se deslinda del tipo específico de hegelianismo predicado por Spaventa, a cuya influencia habían atribuido los críticos el desarrollo de su filosofía:

La razón fundamental de mi escasa simpatía hacia las obras de Spaventa estaba en la honda diversidad de nuestras naturalezas. Pues Spaventa provenía de la Iglesia y la teología; el problema trascendental, el único, diría casi, fue siempre la relación trascendental entre el Ser y el Conocer, el problema de la trascendencia y la inmanencia. En cuanto a mí, [...] hallé muy pronto la calma en una especie de inconsciente inmanentismo, sin interesarme por otro mundo que el mío, el que habitaba realmente, y sin sentir directamente y en primer lugar el problema de la trascendencia.¹⁸¹

Ya he argumentado sobre mi posición de que a la reiteración de la idea de irreductibilidad de lo múltiple por parte de Croce hay que remitir su insistencia en la autonomía del arte. Ese arte que Croce había comenzado a amar de la mano cálida de su madre,¹⁸² y cuyas meditaciones al respecto “subsistían desde los años del liceo,

¹⁸⁰ La de “carácter” era una de aquellas nociones que se encontraban de moda en el siglo XIX. Pero justamente por esta razón hay que ser cuidadoso respecto a su empleo por tal o cual autor, en tal o cual horizonte intelectual. “Carácter” desde Aristóteles hace en general referencia a la disposición de ánimo típica de un sujeto, que puede ser valorada positiva o negativamente. Pero su uso difiere, por ejemplo, cuando se usa en clave política liberal por un John Stuart Mill en cuyo pensamiento tiene una consistencia ética, atribuible fundamentalmente a la responsabilidad del sujeto, en contraste con el llamado darwinismo social –lo cual no implica que el propio Darwin hubiese aceptado tal vulgarización de su teoría– y su atribución principalmente a una “herencia” en la que se mezclan de manera oscura lo biológico y lo metafísico. En cualquiera de los casos, los pensadores del siglo XIX hicieron un uso selectivo, con notas que van de la síntesis al eclecticismo, de los sentidos atribuidos a ese término por las diferentes tradiciones filosóficas.

¹⁸¹ *Contribución...*, *op. cit.*, p. 336.

¹⁸² *Vid supra* p. 141. La vuelta a esta experiencia referida por Croce no obedece únicamente al objeto un efecto de estilo por parte mía. He cuestionado muchas veces sus textos con el fin de identificar ese punto en que debió haber saltado la chispa que encendió su interés luego inextinguible por el arte y la estética, anterior propiamente a su elaboración conceptual como lo irreductiblemente único. Croce no es explícito, al menos en lo que conozco, respecto a ese punto y se limita en general a señalar que así era y a describir como se expresaba. ¿Tenía que serlo? Recurriendo inevitablemente a mi propia experiencia, cuando muchas veces me pregunto por los motivos que se hallan detrás tal o cual motivación de mis empeños, descubro que aquellas no necesariamente se presentan con las luces multicolores de lo serendípico, sino que pueden partir del interés adherido a ellas por detalles tan sencillos como la calidez de una voz, una mano, una presencia en la que uno alguna vez

cuando leía a De Sanctis”.

Como vimos, no se trataba simplemente de estética sino de una estética muy específica que en sí misma tuvo desarrollos subsecuentes. Y De Sanctis no fue al respecto sólo un nombre importante en el pensamiento de Croce. Era el representante de un ideal ético y civilizatorio –diría por mi parte, intrínsecamente político en sentido amplio–, implícito en dicha concepción de lo estético. A la postre, frente a la agresividad que le había entusiasmado de Carducci, Croce se quejaba de que en sus años de colegio “muy poca atención presté a su mesurada y exquisita disposición moral” de De Sanctis. Como señala Orsini respecto a Croce, “la esencia de su estética es la autonomía de la facultad poética, y la esencia de su crítica [literaria] es la aplicación práctica de ese principio”.¹⁸³ La aguerrida defensa del arte (que era defensa de la individualidad) y la defensa de la individualidad (que era defensa del arte) fue capaz de motivar la creación de un sistema filosófico completo, una concepción integral del mundo que implicaba un modo específico de comportarse dado tal mundo. Esto indica que en dicha defensa se encontraba en juego algo que para Croce iba mucho más allá de la corrección de una opinión errada acerca del arte como algo que sencillamente le agradaba. Croce no contemplaba esa inquietud suya de manera solipsista, sino que encontraba empatía con, y pretendía continuar y criticar, la actitud ya presente en Francesco De Sanctis, ese hombre “sencillo, popular, cercano a las cosas, siempre en vivo intercambio con la vida real”,¹⁸⁴ al que atribuye importancia decisiva en su propia vida espiritual.

Los irracionalistas de derecha –los de izquierda eran los sindicalistas–, tantos de los cuales aplaudirían el ascenso del fascismo, pudieron servirse de la defensa estética

pudo depositar toda su confianza. Y así, percatándome que la comprensión de Croce –como la de cualquier ser humano– no puede partir de la que sería triste reducción de su humanidad a la filosofía, creo en ocasiones comprender más fluidamente por qué el arte pudo convertirse de amigo de la infancia en íntimo confidente de los problemas que más le inquietaban durante el resto de su vida, y cuya reducción a lo irracional, presente ya en los románticos, y francamente bestial en los irracionalistas italianos, debía resultarle repugnante.

¹⁸³ “the essence of his aesthetic is the autonomy of the poetic faculty, and the essence of his criticism is the practical application of this principle” Orsini, *op. cit.*, p. 4.

¹⁸⁴ *Contribución... op.cit.*, p. 337

de la historia por Croce, para impulsar la suya propia de los derechos de la sinrazón frente a la razón.¹⁸⁵ ¿Pero con cuánta seriedad se puede tomar la creencia de alguien que se precia por su irracionalidad, en una fundamentación filosófica de esa su antifilosofía? La propia filosofía de Gentile fue arrumbada en el cajón de las cosas inútiles cuando el régimen fascista, identificado sin más con el culto a la persona del *Duce*, pudo prescindir de la necesidad de ofrecer cualquier explicación razonable de su autoridad.¹⁸⁶ Y por su interés propiamente filosófico, Croce no podía ser irracionalista:

Todos ellos, los imperialistas, los místicos, los estetas, bajo diversos nombres y máscaras, dejan translucir una fisonomía constante. Son todos obreros de la misma industria: la gran industria del vacío. Recogen la materia prima, la someten a una refinación, la hacen pasar por sucesivos grados de elaboración, la reducen a la forma de manufacturas, la disponen para muestra en vitrinas y la entregan a los compradores atrapados. ¿Qué es lo que quieren? ¡Quién sabe...! Esa fábrica del vacío, ese vacío que quiere hacerse pasar por lleno, no cosa que se presenta entre las cosas y quiere sustituirlas y dominarlas, es la “insinceridad”.¹⁸⁷

En su momento, como recordaría años más tarde, la urgencia de Croce era blindar a la historia del peligro intelectualista del positivismo. Esto requería de una argumentación compleja y el primer paso fue identificarla con el arte, baluarte por excelencia de lo individual.

Junto a la simpatía por De Sanctis se encontraban, en efecto, las aspiraciones más íntimas del propio Croce. “Yo soy liberal por temperamento”, diría más tarde. Su idea de distinción, como ya tuvimos la oportunidad de explicar, no era irracionalista sino organicista. Justamente, el irracionalismo es más bien aquel en que, por haber abolido

¹⁸⁵ Sobre ese heredero de los despojos del romanticismo que fue y es el nada romántico irracionalismo, y sus connotaciones (anti-) políticas, ver Bobbio, *op. cit.*, 61-80.

¹⁸⁶ *Ibid.* pp. 209-222

¹⁸⁷ Citado por *Ibid.*, p. 125.

toda lógica, deviene el espíritu, la conciencia, incapaz de dar cuenta incluso de su creatividad. De ahí la asociación cartesiana de la distinción con la claridad: las ideas claras y distintas, cuyo valor había comprendido Croce a través de las enseñanzas de Herbart. La distinción croceana se hacía eco de la renuencia de De Sanctis a conceder a su, por otro lado, maestro Hegel, la reducción dialéctica del arte a razón. Y posteriormente, la insistencia en esa tipo de distinción se revelaba también contra la pretensión inversa de diluir la razón en una presunta “actividad pura” –según quería Gentile. Aquí se encuentra el sentido de la otra afirmación de éste último, citada al principio de este apartado, a saber, que en Croce el “elemento original de ‘activismo’ del lado de la práctica viró más tarde al polo opuesto de ‘intelectualismo’ del lado de la teoría”. La actividad pura de Gentile que pretendía ser puro espíritu, en su anulación de lo claro y distinto terminaba por ser, tal como lo juzgaba Croce, puro capricho, puro voluntarismo, y en suma, puro *autoritarismo*. Por ese camino, Croce se fue aproximando, al precio de los duros sinsabores que no sólo él sino muchos italianos tuvieron que soportar por parte de un régimen conducente a la nada, a satisfacer las demandas lo que llamó su “temperamento” liberal.

En efecto, la actitud de Croce no fue siempre tan liberal como suele darse por hecho. En 1905, en plena actividad de escritura de su Filosofía del espíritu, aceptaba que “el horror contra el positivismo [...] aquel horror mío llegó a ser tan violento que por varios años llegó a sofocar incluso las tendencias democráticas que siempre han sido naturales en mi ánimo”. Pero basta echar una ojeada a sus escritos durante la guerra para percatarse de que en su corazón no había dejado de palpitar del todo aquel sentimiento aristocrático que asomaba nuevamente en momentos de crisis. Él mismo reconocía que “incluso hoy [1905] la fraseología positivista de ciertos demócratas italianos me hace brotar ímpetus de conservador”.¹⁸⁸ Se trataba de ese sentimiento cuya flama no podía ocultarse en aquellas palabras de Hegel presuntamente limitadas a una

¹⁸⁸ Citado por *Ibid.*, p. 127

exposición teórica adornada con metáforas, que citábamos al final de la sección sobre la lógica. En los años bélicos anotaba Croce:

Llamar a la guerra, llamar a esta religiosa hecatombe a la que la vieja Europa se ha ofrecido confiada en el porvenir y mirando a los hijos de sus hijos, llamarla (como acostumbran los humanitarios y los masones) “resto de barbarie y supervivencia de instintos sanguinarios”, es juicio tal, que bastaría para poner en claro la incurable inferioridad, la poquedad, lo obtuso de la forma mental masónica.¹⁸⁹

En aquella Gran Guerra muchas personas vieron, y de ello no escapó Croce, la batalla entre dos ideales civilizatorios: los democráticos de las potencias occidentales y los espirituales de las potencias centrales. El rechazo de Croce a las generalidades del intelectualismo positivista que abolía las diferencias, correspondía en buena medida al propio hacia la democracia occidental que pretendía uniformarlo todo aboliendo las necesarias oposiciones sociales.

Ciertamente, [escribe Croce] es preciso también protestar contra el vulgo, definirlo, satirizarlo, rechazarlo con violencia. Es bueno desahogarse, la paciencia tiene sus límites. Pero después de hacer todo eso (y pocos lo han hecho tan bien como Mann), el vulgo subsiste: subsiste porque obra (a su modo, se entiende) y cumple sus múltiples funciones, entre ellas también la de estimular y acrecentar, en la aristocracia, la conciencia aristocrática.¹⁹⁰

Croce no veía en esto la condición de la lucha de clases que en la dialéctica marxista hubiera conducido a su desaparición, sino el estado necesario del movimiento histórico que no puede realizarse sino por la irreductible y constante oposición. Según comenta Bobbio, prolongada la guerra en lo que asemejaba una eternidad, ya nadie parecía conservar la convicción de que en uno u otro frente se defendía un ideal, y la

¹⁸⁹ Citado por *Ibid*, pp. 131-132

¹⁹⁰ Citado por *Ibid*, pp. 128-129

guerra aparecía como lo que era: un hecho enorme, sangriento y bruto que devoraba todo a su paso sin más razón que su sinrazón misma.¹⁹¹

Como sea, el liberalismo en el siglo XIX y más aún en la generación de De Sanctis no se hallaba peleado con el nacionalismo sino por el contrario anclado a éste. Tan nacionalista como liberal era, por ejemplo, en Alemania, para citar a otro historiador, Gustav Droysen. Lo que había surgido, sobre todo a partir de la exasperada lucha de las élites monárquicas, autoritarias e imperiales por la subsistencia de sus respectivos estados con el apoyo de la masa del pueblo, después de las revoluciones de 1848 y antes de la Primera Guerra mundial, era el nacionalismo de derecha y el socialismo de Estado cuya sentida posibilidad había horrorizado en su momento a Jacob Burckhardt. Aquel nacionalismo fanático que motivó el primer acercamiento no totalmente confiado, y separación posterior de Croce cuando mostró su peor cara, no era ya el nacionalismo que había defendido De Sanctis en paralelo con el arte. No es que Croce fuera hostil al Estado nación como tal, pero lo consideraba sólo un dispositivo económico para fines útiles. La historia se convirtió cada vez más en el símbolo de la diversidad irreductible de la experiencia, imposible de someter a sistemas absolutos, en otras palabras, totalitarios. No es casual que el caballo de combate contra el fascismo no haya sido ya la reflexión filosofía formal, sino sobre todo la historiografía filosófica.

Crítica de la distinción entre historia y crónica

Historia y crónica como distinción teórica

¹⁹¹ *Ibid.* pp. 176-177

Croce se introduce en el tema de la distinción entre historia y crónica¹⁹² partiendo de la afirmación del hecho de la contemporaneidad de la historia. Aserto que, hay que aclararlo desde ahora, no tiene que ver con la interpretación vulgar que suele hacerse de él, en el sentido de que la historia es meramente subjetiva, opinión nacida de los requerimientos de la ocasión y, por ese camino, finalmente persuasividad, retórica en el mal sentido, sofistería. Hablando “con estricto rigor [advierte Croce] sólo debería llamarse contemporánea a la historia que nace de modo inmediato en el acto que se viene cumpliendo, como conciencia del acto”.¹⁹³ Por ese camino, el filósofo, consciente o no de ello –seguramente consciente–, parte del sentido más fundamental de la palabra historia, a saber, el de investigación. Investigación entendida a un tiempo como proceso de indagación de la verdad, y representación de la ejecución de ese proceso, condición *sine qua non* de que él sea precisamente una actividad en la que se persevera con vista en un fin. Nótese que Croce parte del axioma de que la historia es conciencia y que lo investigado no es la copia de hechos cuyo resumen se hace en una eventual exposición ni la exposición es como los caracteres dispuestos en un vehículo físico, sino el hecho cognitivo mismo de concebir como actividad propia la concepción de esos hechos. La idea es tanto más comprensible si traemos a cuento la Filosofía del espíritu que la fundamenta, cuya exposición se realizó en el capítulo anterior. En este sentido la historia, que es conciencia, es atemporal en tanto que actividad espiritual; actividad que elabora racionalmente el pasado antes intuido como representación.

Pero vayamos paso a paso. Descartada la posibilidad de la historia “pasada” al explicitar su calidad de acto espiritual, procede el filósofo a especificar el proceso por el que se realiza la conciencia, que es histórica, en la mente del historiador. Esto es lo que podríamos llamar la gnoseología croceana de la historia. Para el caso, no importa si como representación la conciencia tiene como su contenido algún hecho cuya

¹⁹² A menos que se indique lo contrario, todas las citas de este apartado proceden del capítulo “Historia y crónica” de *Teoría e historia... op. cit.*, pp. 11-22.

¹⁹³ *Ibid.* p. 11.

ocurrencia se predica como localizada empíricamente hace un minuto o dos milenios. El hecho es que la representación en sí y para el acto de pensarla no puede más que ser en la mente, con independencia de cuando y donde esté el sujeto finito que se atribuye en propiedad la mente. En todo caso, en palabras de Croce, es “condición” de la conciencia histórica “que el hecho cuya historia se elabora vibre en el alma del historiador”. La traducción literal del *vibrare* italiano como “vibrar” resulta poco orientadora al respecto.¹⁹⁴ El sentido de esta frase de Croce se entiende mucho mejor si se utiliza la palabra “conmover”¹⁹⁵, misma que desde mi punto de vista conserva tanto el sentido de desplazamiento desde el estado de indiferencia como de sentimiento del *vibrare* de Croce: “es condición de ella, como de la primera, que el hecho cuya historia se elabora *conmueva* el alma del historiador”.¹⁹⁶

Algunos lectores pueden experimentar cierta desilusión si asumen que Croce sencillamente está apelando al sentido común y nada filosófico de que los acontecimientos que cuenta un relato histórico deben ser emocionantes para que el receptor se interese en ellos. Esta es una verdad sólo a medias, puesto que efectivamente Croce se esfuerza en no olvidar nunca al hombre real como sujeto en última instancia de sus teorizaciones. Y por lo demás, los lugares comunes en tanto que concebidos por seres humanos, si bien de manera burda, por lo general tienen su motivación en una situación real. Pero las palabras de Croce van más allá del mero lugar común. En efecto, sostengo que esa afirmación se encuentra rigurosamente fundada en su teoría del contenido lírico de la intuición estética, que aplicó a la crítica literaria, y en

¹⁹⁴ El original italiano dice: “Come dell'altra, condizione di essa è che il fatto del quale si tesse la storia, *vibri* nell'animo dello storico...” Croce, *Teoría e storia della storiografia*, Bari, Laterza & Figli, 1920, p. 4. Cursivas mías. El sentido que atribuyo aquí a la expresión “conmover” no es de generar compasión o simpatía. Me refiero más bien al uso de la palabra para indicar la afectación del estado acostumbrado de algo o alguien, como cuando se dice que una persona ha sido sacada de su zona de confort o cuando un edificio fue conmovido por un sismo. En ambos casos, la estructura del tópico en cuestión (de los hábitos de pensamiento o acción de un individuo o del sistema de pesos y soportes que solían mantener en pie a la construcción) ha sufrido una modificación importante.

¹⁹⁵ Ver definición en diccionario María Moliner, *Diccionario del uso del español*, Madrid, Gredos, 1998, v. 2

¹⁹⁶ *Idem*.

su teoría de la distinción lógica. A continuación argumento en favor de dicha posición.

En el lugar correspondiente quedó asentado que la filosofía de De Sanctis supone la incorporación de la mente humana en la mente de Dios, pero por el lado de la estética, y que eso le había permitido sentar la posibilidad de la crítica literaria. Y en palabras de Croce,

El crítico puede ser un genio en pequeño; el artista un gran genio; aquel puede necesitar la ayuda de éste para alcanzar una cierta altura. Pero la naturaleza de ambos tiene que ser la misma. Para juzgar a Dante tenemos que elevarnos a su nivel. Empíricamente, que conste bien claro esto: ni nosotros somos Dante ni Dante es nosotros. Sin embargo, en el momento de la contemplación y enjuiciamiento nuestro espíritu es uno con el del poeta; en ese momento, él y nosotros nos volvemos uno.¹⁹⁷

El crítico, como todo aquel que auténticamente aprecie el arte, tiene que ejecutar la intuición que, si lo consigue, no será del artista ni de ambos sino la pura intuición misma en la conciencia sin determinación de la finitud empírica del sujeto individual. Lo anterior aparece con toda claridad en la posición de Croce respecto a las polémicas eruditas que debaten si tal o cual obra es producto de uno o más autores. Para traer a cuento un ejemplo de la literatura en lengua española, asienta Croce: “Soy uno de los muchos no dispuestos a convencerse de que *La Celestina* haya sido escrita por dos autores... Aun cuando los autores fueran materialmente dos, espiritual y poéticamente sólo ha habido uno”.¹⁹⁸

Desde la perspectiva de la filosofía del espíritu, según vimos, no hay nada ajeno a la conciencia. En otras palabras, el hecho histórico no es experimentado empíricamente por el historiador, sino que constituye en principio una posibilidad que la conciencia misma intuye. La intuición nace con el sentimiento que es su contenido, al

¹⁹⁷ Citado por Brancaforte, *op. cit.*, p. 39

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 119

cual ella expresa. La historia, para Croce es pensamiento, pero el pensamiento es imposible sin su contenido que es la intuición, sin la cual no es conocimiento integral sino solo eso, lógica, el método en abstracto del conocimiento auténtico. Así, el contenido del conocimiento que es la historia como síntesis de pensamiento e intuición, comienza como la intuición misma, esto es, con la expresión de un sentimiento que procede de la propia conciencia. En otras palabras, el hecho que conmueve el alma del historiador no es aquel que desde fuera de ella, empíricamente, le emociona. Se trata, en cambio, de aquel que brota en el alma misma, como sentimiento intuido en que la conciencia, no del historiador como sujeto empírico sino la conciencia sin más, expresa desde sí misma.

Pero por qué suerte de entelequia el historiador hace de brotar de la conciencia el hecho, predicando no que es sólo su fantasía –en el sentido de De Sanctis–, acto poético sin más, sino que se trata de hecho histórico. La respuesta es el documento. La representación por sí sola no es el hecho histórico que, sí es realmente tal, es conocimiento. La historia, decíamos, es pensamiento. El pensamiento otorga a la representación su historicidad al pensarla y, *en cuanto pensamiento*, superarla. La intuición en sí misma es insuperable, como intuición única no puede subsumirse en un proceso sino que tiene valor universal. Tal la razón del rechazo de Croce a la idea de De Sanctis del arte como expresión de una unidad histórica. Todavía, afirma “el carácter ‘universal’ o ‘cósmico’ de la poesía.”, con lo que la intuición artística no expresa una unidad en el devenir histórico sino cada una de ellas la posibilidad, pues la intuición lo es de lo posible, de toda la historia. Esto en virtud de la obra creativa de la vida humana concreta, realizada en la sustancial plasticidad del sentimiento en tanto que espiritual:

Se ve al sentimiento, no aplastado sino contemplado por obra de la poesía, difundirse en círculos cada vez más amplios sobre el reino del alma, que es el reino del universo, resonando una y otra vez: alegría y tristeza, placer y dolor, energía y lasitud, gravedad y frivolidad, y así sucesivamente, están vinculados entre sí y se

conducen mutuamente a través de matices y gradaciones interminables; de tal manera que el sentimiento, al tiempo que preserva su fisonomía individual y su original motivo dominante, no se agota ni se restringe a este motivo original. Una imagen cómica, si es poéticamente cómica, lleva consigo algo que no es cómico, como en el caso de Don Quijote o Falstaff; y nunca la imagen de algo terrible, en poesía, carece de un elemento expiatorio de elevación, bondad y amor.¹⁹⁹

El documento es entendido como la materia (recuérdese que la intuición-expresión es la forma que tiene como su materia al sentimiento) apropiada por la forma con que la conciencia se reintegra actualmente un contenido elaborado de sí y por sí que remite a toda la unidad de sí misma. Se trata, en efecto, de un contenido del que sólo no era actualmente consciente, y con cuya reintegración se enriquece a sí misma. Tal el sentido de que Croce considere equivalente la solicitud de que “el hecho cuya historia se elabora” conmueva, como vimos, la conciencia del historiador, por un lado, y la usual “en la labor histórica” de que “tengamos delante, inteligibles los documentos”, por otro. Por eso, “la inteligencia [de los problemas tratados por los filósofos clásicos] no se adquiere con la mera lectura de sus obras, sino repitiendo en nosotros mismos, bajo el aguijón de la vida, nuestro propio drama mental”.²⁰⁰

En realidad no existen documentos *per se* fuera de la conciencia que los estatuye como tales, como *sus* documentos, y de ahí que las narraciones que hacen referencia a sucesos del pasado entendidos en términos empíricos carezcan, *en tanto que tales*, de

¹⁹⁹ “Feeling, not crushed but contemplated by the work of poetry, is seen to diffuse itself in widening circles over all the realm of the soul, which is the realm of the universe, echoing and re-echoing endlessly: joy and sorrow, pleasure and pain, energy and lassitude, earnestness and frivolity, and so forth, are linked to each other and lead to each other through infinite shades and gradations; so that the feeling, while preserving its individual physiognomy and its original dominating motive, is not exhausted by or restricted to this original character. A comic image, if it is poetically comic, carries with it something that is not comic, as in the case of Don Quixote or Falstaff; and the image of something terrible is never, in poetry, without an atoning element of loftiness, goodness and love”. Croce, “Benedetto Croce on aesthetics (aesthetics)”. Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online. Encyclopædia Britannica Inc., 2014. Web. 03 Oct. 2014 <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1990551/Benedetto-Croce-on-aesthetics>>. Escrito originalmente por Croce para la Enciclopedia Británica, de cuya versión en línea procede el texto citado, este artículo se publicó nuevamente con el nombre de *Aesthetica in nuce*.

²⁰⁰ *Contribución...op. cit.*, p. 327.

valor histórico. Lo adquieren, en cambio en la medida en que ellas mismas aparecen no como noticia de algo *percibido* por su artífice original en términos psicológicos, sino como ellas mismas *expresión* de una posibilidad de ser, que al encontrarse como documentos “delante, inteligibles”²⁰¹ por el historiador, no son ya de aquel artífice, sino de la conciencia en él y en el historiador; de manera análoga a como, vimos, la celestina era el mismo acto poético aun cuando pudieran ser dos sus autores. Después de todo, el carácter científico, esto es de conocimiento confiable, de la historia proviene de su independencia de la subjetividad individual. En este sentido podemos comprender incluso la aspiración, ya historicista, rankeana a la imparcialidad, a menudo mal entendida por sus críticos menos serios, quienes pretenden que Ranke la hacía depender empíricamente del método, ignorando la dependencia profunda del método respecto al pensamiento y la fe luterana del historiador alemán.

La íntima conexión del lenguaje como expresión –esto es, siempre que no sea reducido a caracteres fonéticos o cualquier otra determinación empírica-- con la gnoseología de la historia de Croce, se delata por su preferencia por los ejemplos de fuerte contenido estético para ilustrarla:

¿Cómo podría componer una historia de la pintura quien no viese y gozase las obras cuya génesis se propone exponer críticamente? ¿Cómo sería inteligible para quien no poseyese la experiencia artística presupuesta por el autor? ¿Cómo se haría una historia de la filosofía sin disponer de las obras, o al menos de los fragmentos de las obras, de los filósofos? ¿Cómo escribir la historia de un sentimiento o de un uso, por ejemplo, de la humildad cristiana o del honor caballeresco, sin poseer la *capacidad de revivir*, o mejor aún, sin lograr *revivir efectivamente* estos particulares estados de ánimo?²⁰²

Según vimos, el trabajo del crítico literario tiene como su condición de posibilidad

²⁰¹ *Teoría e historia...op. cit.*, p. 11.

²⁰² *Ibid.* p. 13.

realizar en él la intuición del artista. Puesto que fue posible para Dante es actual para la conciencia y por tanto ejecutable por Croce. El documento cumple su función estética cuando toca el alma del historiador en virtud de la solicitud de un problema presente. Pero su *revivencia* no es todavía la crítica ni tiene la misma calidad que ella. Si el trabajo del crítico consistiera en expresar lo que expresó el artista, sería él mismo artista. La expresión de un poema de Petrarca es ese mismo poema; es imposible dar cuanta de ella describiéndola. El ejemplo más obvio es, quizá, la música; imposible revivir la experiencia musical a partir de la descripción del concierto al que se asistió. Nada más alejado a Croce que aquella –¿afortunada o tristemente?– célebre frase de Baxandall según la cual los historiadores del arte no estudian cuadros sino descripciones de cuadros.²⁰³ Para Croce, el crítico no estudia descripciones de obras de arte: eso sería justamente la pseudohistoria escrita a partir de crónicas que no tienen enfrente, inteligible, el documento, y por tanto crónica ella misma, disfrazada de historia por su título. De ahí que un crítico si lo es realmente no puede más que ser un historiador, que hace experiencia de la obra integrándola en su conciencia, como conciencia humana, y así se encuentra en condición de expresar un juicio respecto a ella. Lo que el crítico escribe no puede ni pretende sustituir a la obra de arte, sino que es sólo un intento irremediablemente defectuoso de enriquecer su apreciación. No pretende calificar a una obra como mejor o peor de otras, pues el contenido artístico no es cuantificable, aunque sí puede discriminar entre una auténtica intuición y una mera imitación mecánica, acumulativa de elementos tomados de la experiencia empírica y sin integración orgánica interna.

Con esto podemos pasar a la revisión precisamente de lo que, para Croce, distingue a la crónica de la historia. Según el filósofo, la distinción...

entre historia y filología, nos disuade por su parte de buscar, como se ha

²⁰³ Cfr. Michael Baxandall, *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento*, Barcelona, Gustavo Gili, 2000

acostumbrado hasta ahora, los precedentes de la historiografía greco-romana en la práctica de componer listas de magistrados y agregarles noticias de guerras, tratados, envíos de colonos, festividades religiosas, terremotos, inundaciones, etcétera, en los anales y en los anales de los pontífices, y en los archivos y museos constituidos en los templos, y hasta en los clavos cronológicos fijados en las paredes, acerca de los cuales disertó Perizonio. Estas cosas son extrínsecas respecto de la historiografía, y no constituyen el precedente de ésta, sino el de la crónica y la filología: la cual no nació por primera vez en el siglo XIX o XVII, o, si se prefiere en el periodo alejandrino, sino que es de todos los tiempos, porque en todo tiempo los hombres anotan sus recuerdos y procuran mantener intactas, restaurar y acrecentar esas anotaciones.²⁰⁴

Croce no entiende, pues, la crónica como un género historiográfico, o como una cierta manera de escribir acerca del pasado en un periodo específico de la historia. Tampoco como un antecedente genealógico de la historia. Para comprender en qué consiste lo que Croce entiende por crónica es fundamental acudir nuevamente a su estética filosófica. En efecto, la crónica es aquella exposición de acontecimientos que no puede ser actualizada espiritualmente por el historiador a causa de que éste carece de la intuición de la que dicha exposición surgió como crítica, pero distinta a aquella intuición...

O si se prefiere, [las crónicas son] vacías de contenido determinado, porque aquí no se niega que, al pronunciar el nombre de un pintor, pensemos en algún pintor, y aun en un pintor ateniense, y, al pronunciar la palabra *batalla*, o Elena, pensemos en una batalla, y aun en un combate de hoplitas, o en una hermosa mujer, hasta similar a alguna de las que nos son familiares por las figuras de la plástica helénica. Pero podemos pensar indiferentemente en uno u otro de los innumerables hechos que esos nombres recuerdan; y por ello su contenido es indeterminado, y esta

²⁰⁴ *Teoría e historia... op. cit.*, p. 18.

indeterminación de contenido constituye su vacuidad.²⁰⁵

La existencia de la pintura constituye la prueba de que, en efecto, esa obra fue pintada. Con todo, no es la existencia de la pintura material la que otorga verdad a las afirmaciones historiográficas, que sin ella son cronísticas, sino el hecho de que a partir de que es posible la consideración de esa pintura misma de que se habla, es posible también pensar esas afirmaciones dotadas de un sentido histórico, con un contenido histórico específico. En otras palabras, aquellas afirmaciones solo pueden ser verdaderas en tanto sean coherentes con la consideración de las creaciones (espirituales) que refieren, en el espíritu del lector que da vida a la historiografía al darle lectura o del historiador al escribirla. Las pinturas, pues, aparecen como la huella de esa actividad respecto a la que la indagación de su sentido es condición de la posibilidad de dar respuesta a un problema presente. Así, la crónica es tal en tanto permanece como presunta crítica de una intuición ausente, separada del problema respecto al que surgió como respuesta.

Antes afirmamos que el crítico no podía ocupar, en tanto que crítico, el lugar del poeta, y dado que la intuición que constituye la obra de arte es por definición única, sería imposible que hiciera de reproductor de la misma ya que en todo caso siempre sería su productor, pero no como él en tanto sujeto individual sino como conciencia humana. Sin embargo, también afirmamos que el crítico sí podía discriminar entre una verdadera obra de arte y cualquier otra... cosa. En efecto, lo que resulta de la puesta mecánica de un elemento a continuación del otro que en el caso del arte era la despectivamente llamada por De Sanctis imaginación y por Croce imitación pasiva de la naturaleza, en oposición a la *fantasía* del primero y la intuición por el segundo, es la misma que existe, para Croce, entre crónica (acumulación voluntariosa y mecánica de hechos) e historia como juicio en el que se predica un concepto universal de una

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 15

intuición individual.

El carácter práctico de la distinción entre historia y crónica

Cuando hago referencia al “carácter práctico” de la distinción mencionada no pienso en la manera en que el pensamiento del filósofo tuvo su manifestación en acontecimientos específicos, en caso de que fuera posible: esto incluiría, por ejemplo, su conducta general como ciudadano italiano, su desempeño como servidor público en el gobierno liberal de Giolitti, o como opositor activo al régimen fascista. Se trata, más bien, de indagar, amén de la existencia de una teoría política explícitamente elaborada por Croce, cuáles son las implicaciones políticas de su concepción de la historia. Así considerado, el resultado de dicho análisis no tiene por qué coincidir, por ejemplo, con alguna forma política, liberal o no, empíricamente representada por tal o cuál régimen. Tampoco necesita hacerlo con alguna doctrina política específica que no sea la que puede inferirse del propio discurso de Croce. Con todo, ese análisis puede ayudarnos a sopesar la medida en que el o los ideales políticos del filósofo, son compatibles, cercanos o contrarios a los implicados por aquellos regímenes o argumentados por estas teorías. Esto, desde luego, sin olvidar los cuestionamientos ínsitos en el horizonte historiográfico de la época, en que las preocupaciones del napolitano encontraron no pocos de sus motivos.

Huelga decir que todo lo anterior aplica también para aquellas formas de pensamiento y acción (o ausencia de estos) que, desde su punto de vista, a pesar de ellas pretenderlo, no cuentan como historia para Croce. Éste es el caso de las crónicas. Hemos visto que, aunque la crónica era acumulación mecánica, no era propiamente un mecanismo con miras a una utilidad real como en el caso de las ciencias naturales. Vimos que la filología era una disciplina que el mismo Croce había desempeñado. A este respecto, recordaba, “la filosofía hegeliana turbaba mi pudor de erudito”.²⁰⁶ La filología era precisamente la disciplina que en su tiempo, dando continuidad a una tradición que

²⁰⁶ *Contribución*, 337

se remontaba hasta la época alejandrina, se encargaba de elaborar crónicas. Se trataba del cultivo profesional de la erudición, entendida, en uno de sus sentidos, como una actividad preocupada por salvaguardar una tradición considerada valiosa. Esto incluía como una de sus tareas más importantes la restitución de textos antiguos a su estado prístino, resguardando así las fuentes de dicha tradición, de las adulteraciones posteriores. La datación exacta del lugar y el tiempo de la producción de cada documento, mediante la llamada “crítica de procedencia” era una operación de suma importancia a este respecto. Es justo decir que ni ésta era la única tendencia en la práctica de la filología, ni por lo general se deba de manera pura en quienes la practicaban.

En la segunda mitad del siglo XIX, la profesionalización e institucionalización de la historia, que tuvo su origen en Alemania, se había internacionalizado, sobre todo hacia las grandes potencias: Francia, los Estados Unidos, Inglaterra y hasta el Japón.²⁰⁷ En Francia, *v.gr.* Charles Seignobos afirmaba que los tipos de exposición propios de la historia científica eran las *monografías* en las que “hay que seguir, en cuanto sea posible, el orden cronológico, porque es en el que se está seguro de que los hechos ocurrieron y en el que se deberán buscar las causas y los efectos”.²⁰⁸ O bien, los *repertorios*, en los que...

²⁰⁷ Acerca de este tema ver Georg G. Iggers, “The Professionalization of Historical Studies and the Guiding Assumptions of Modern Historical Thought” en Lloyd Kramer y Sarah Maza [eds.], *A companion to Western historical thought*, Malden, Oxford, Blackwell Publishers Ltd,

²⁰⁸ C. V. Langlois y C. Seignobos, *Introducción a los estudios históricos*, Editorial La Pléyade, 1972, p. 225-226. En manera alguna pretendo expresar aquí un juicio maniqueo sobre el “positivismo” de los autores o sobre la estrechez intelectual de su perspectiva historiográfica. Existen los suficientes y siguen reproduciéndose desde la popularización de los dichos de Febvre por algunos seguidores de la llamada Escuela de los Annales. Aquí sólo traigo a cuento esta obra como documento de un ideal historiográfico que, sin embargo, a mi ver, también intentaba por sí mismo hacerse cargo de un problema. Considero pertinente expresar al menos algunas palabras sobre mi posición al respecto. A mi parecer, el mencionado objetivo consistió en salvaguardar la independencia del pensamiento histórico frente al intento de generalización del método de las ciencias naturales a todas las áreas del conocimiento, por un lado, pero evitando toda concesión a la metafísica que encontraban así en la teología y la filosofía como, en general, en las formas narrativas de exposición. No obstante que en su momento intentaron defender su propia perspectiva apelando argumentos como el del diltheyano Simmel la empresa entró en un callejón en el que las únicas opciones eran, permanecer ahí eternamente, u optar por una alternativa que posibilitara su desarrollo, antes afrontando que huyendo del componente metafísico. No obstante, aun esta por elaborar un estudio a profundidad de sus premisas y de su obra teórica.

[...] se reúne una masa de hechos comprobados, de cierto género, según un orden destinado a hacer que se encuentren con facilidad. Si se trata de hechos fechados con precisión [se insiste], el orden cronológico es el indicado. [...] Si se trata de hechos no fechados con seguridad o simultáneos, que no pueden colocarse en orden sucesivo, se impone el orden alfabético.²⁰⁹

La amable condescendencia con que Seignobos, autor de las líneas anteriores, consideraba que las “*historias*, destinadas a dar el *relato* de los sucesos [...] no han dejado de tener razón de ser”²¹⁰ delata el carácter contradictorio de la pretensión de convertir a las monografías cronológicas y los repertorios en los auténticos tipos de exposición histórica científica: la historias son más científicas en la medida en que no sean historias. La definición croceana de pseudohistoria, como crónica presentada falsamente como historia²¹¹ no era sólo teórica o abstracta, sino que hundía sus motivaciones en la realidad de la práctica histórica profesional de su tiempo.

Pero las preocupaciones de Croce iban más allá de la realidad restringida de una profesión. Seignobos no hacía distinción sustancial entre la historia *magistra vitae* y aquella dirigida a la acción defendida en el siglo XIX por los alemanes, sobre todo, aunque no exclusivamente, de la escuela prusiana.

Ved Mommsen, Droysen, Curtius y Lamprecht. Es que estos autores, al dirigirse al público tienen intención de influir sobre él. Su deseo de producir gran impresión les lleva a prescindir algo del rigor científico y a volver a los hábitos condenados de la antigua historiografía. Ellos, tan escrupulosos y minuciosos cuando se trata de afirmar pormenores, se abandonan en la exposición de las cuestiones generales a sus naturales tendencias, como el común de las gentes. Se declaran por unos o por otros, censuran, aplauden, matizan, embellecen, se permiten consideraciones

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 227.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 229.

²¹¹ Croce, *Teoría e historia...op. cit.*, p. 23.

personales, patrióticas, morales o metafísicas. Y, sobre todo, se aplican, con todo el talento que les ha correspondido en suerte, a hacer labor de artista, y al hacerlo, los que no tienen talento resultan ridículos, y el talento de los que lo tienen resulta afeado por la preocupación del efecto que quieren producir.²¹²

De ahí su celebración del que había llegado a convertirse en el hábito científico de la historia profesional en Europa, hacia el último tercio del siglo XX: “desde hace ya varios años se han separado y constituido las *formas científicas de exposición histórica*, en armonía con la concepción general de que *el fin de la historia no es agradar, ni dar preceptos prácticos para guiarse en la vida, ni conmover, sino saber simplemente*”.²¹³ Durante el periodo Alenjandrino la actitud propia del erudito ya había sido considerada con escarnio. Para muchos que veían el trabajo de los filólogos de la biblioteca alejandrina desde fuera, la impresión que quedaba era la de una tarea mecánica propia de quienes no tenían más que enajenarse en los enunciados ajenos por ser incapaces, debido a un adormecimiento de su capacidad de discernimiento, de enjuiciar a aquellos y enunciar los propios. Las burlas hacia Filetas (c330-c280 a. C.) como ser enfermizo,²¹⁴ las de Timoteo a los “emborrionadores de papiros” de la “pajarera de las Musas”, esto es, del Museo y su biblioteca, que presentan a “los filólogos en cuanto personas como separados de la vida, como bichos raros”,²¹⁵ muestran que juicios semejantes no fueron meras novedades del siglo XX.

Aun así, las críticas de Croce estaban motivadas por un diagnóstico específico respecto a ciertas características éticas y civilizatorias que le parecían características del trabajo filológico. En efecto, como escribe Rik Peters,

El estudio de Croce acerca de las ‘pseudohistorias’ se basa en su teoría del error, tal

²¹² Langlois y Seignobos, *op. cit.*, p. 232

²¹³ *Ibid.*, p. 224.

²¹⁴ Pfeiffer, *op. cit.*, I, p. 172

²¹⁵ *Ibid.*, p. 54

como aparece en la *Lógica*, pero aquí [en *Teoria e storia*] Croce llama la atención sobre el fracaso de las pseudohistorias desde el punto de vista práctico. Por ejemplo, la historia filológica, que confunde la búsqueda e investigación de fuentes con la verdadera historia, no puede ser una base adecuada para la acción.²¹⁶

Ciertamente, Croce observaba que los buenos hombres que producían las pseudohistóricas crónicas, que “no tenían el hábito de pensar demasiado”, los “filólogos” de los que él llegó a separarse, tampoco eran muy dados a actuar. No siendo ya propiamente teóricos, no llegaban a ser prácticos:

La náusea asalta los pechos y el tormento que aflige a los contempladores, a las almas rectas y buenas, es el tormento de la impotencia, que ve el daño y la ruina pero no encuentra medio de oponerles obstáculos o remediarlos. Mejor no mirar, mejor no pensar, mejor encerrarse en sí mismos, o en un estrecho círculo de familiares y amigos.²¹⁷

Quizá, por ello, la crónica como objeto perteneciera a aquel momento incierto del deseo, entre el momento teórico y práctico, al que antes se hizo referencia:

conocemos a los sabios de la historia que se apartaron del pueblo a que pertenecían para consagrarse a los estudios, que no anhelaban ni buscaban más que la inmovilidad propicia a su quietud: una paz cualquiera aunque proviniera de manos del déspota, si este podía ofrecerla.²¹⁸

Impacientes ante la dificultad de la vida práctica, los historiadores filólogos evitaban la propiamente teórica que, en tanto crítica, conduce a aquella. La crónica es producto de una afición a disecar palabras en su unidad mecánica, preocupación por conservar las

²¹⁶ “Croce’s account of the ‘pseudo-histories’ is based on his theory of error in the *Logica*, but here [en *Teoria e storia*] Croce stresses the failure of the pseudo-histories from a practical point of view. For example, philological history, which confuses the search and research of sources with true history, can never be a proper basis for action”. Peters, *op. cit.*, p. 183-184

²¹⁷ Croce, *Ética y política...op. cit.*, p. 143

²¹⁸ *Ibid.*, *loc. cit.*

palabras recibidas en cuanto tales, ignorante de su carácter espiritual activo en sí mismo. Cuando no pretende ser más que eso, crónica, cumple una función al menos para la persona de sus cultivadores.

Por su parte, el talante propio de la historia no consiste en una mera apreciación subjetiva de sus efectos estimulantes en tanto repertorio de modelos de conducta, como *magistra vitae*, sino que es una propiedad intrínseca a su propia naturaleza. Este carácter activo de la historia recibe su fundamento teórico de la doctrina de la identidad de la “volición” (*volizione*) y la acción, y el carácter performativo del pensamiento que tiene como su corolario, según se revisó en la sección correspondiente a la ética, por un lado, y en la manera específica que tiene Croce de concebir el método filosófico, tratada en el apartado sobre su filosofía de la lógica, por otro.

En efecto, abstractamente universal cuando se considera en su pureza, el pensamiento se hace actual aplicado a las intuiciones, que son concretas. En el acto, ya sin apelar analíticamente ni al puro pensamiento vacío e inerte ni a la intuición ciega e irreal, se realiza la historia. Ésta última es propiamente la realidad, no como *res* estática ni como capricho de la imaginación, sino como actividad continua de determinación de la existencia, por la integración de lo indeterminado al pensamiento que la concibe (lógica). Aquí surge el nexo de la lógica con la ética en la historia, pues “el individuo es consciente de que, cuando actúa, no persigue algo cualquiera, sino la colocación de nuevos elementos en la realidad universal”²¹⁹. De lo que se sigue que, en tanto el individuo no persigue algo indeterminado, es decir no pensado, y al no ser lo determinado estático, su persecución del fin es el proceso mismo de irlo determinando con el pensamiento de manera indisoluble con la actividad que persevera hasta su realización. En otras palabras, tal proceso es asimismo la realización de la actividad práctica, en el mundo, y por tanto no la actividad particular de una *sustancia* llamada

²¹⁹ “L’individuo è consapevole che, operando, egli non mira ad altro se non a porre nuovi elementi nella realtà universale.” (p. 51)

intelecto, sino universal de la única e inmanente realidad que es la conciencia, donde teoría y práctica *conviven*. El problema de fondo, pues, del ideal “científico” de los historiadores filólogos era, para Croce, que no se limitaba a alimentar el aislamiento de la cosa pública en los filólogos mismos, sino que convertía a la crónica en usurpadora de la función ético-política, que por su naturaleza era también ontológica, de la historia propiamente.

Regresando a Peters, la historia según Croce “solo puede expresar juicios positivos; un juicio negativo es solamente signo de que algún suceso no ha sido bien comprendido”.²²⁰ Con todo, este razonamiento constituye también una máxima moral, por la que Croce muestra su deuda con una característica muy peculiar de la filosofía alemana e incluso, mediada por ella, con el cristianismo en su versión luterana.²²¹ Y por ella también, una de las dificultades que se revelan en el celo liberal de Croce, pero que en cierta medida es un tema que ha ocupado continuamente la reflexión sobre el liberalismo en general.²²² Antes tratamos por extenso las manifestaciones de ese “impulso” expresado continuamente y con formas sucesivas en la filosofía de la historia de Croce, en el que Gentile veía un componente irracionalista. Como vimos desde ese momento, en virtud de la teoría de la distinción lógica, y –en el apartado dedicado a la filosofía práctica y los párrafos anteriores al que ahora se lee– por la elaboración del impulso como “volición”, de la que el pensamiento resulta inseparable, el cargo de irracionalismo resulta por lo menos discutible.

²²⁰ “can only express positive judgements; a negative judgement is only a sign that some event has not been understood”. Peters, *op. cit.*, p. 61

²²¹ Se trata de la traducción de la actividad de la conciencia, que en Lutero es de Dios y se manifiesta en los creyentes en la fe de Cristo, en militancia. Con esto me refiero a la defensa o predicación activa de una posición con miras no en hacer énfasis en la dignidad de esa posición junto a otras, sino en la derrota final de éstas y su propia victoria. En efecto, el cristianismo luterano no sólo fue uno que predicara la fe cristiana, sino que buscaba la abolición de la falsificación de esa fe, a saber, por el catolicismo y el papa, identificado con el anticristo, en el contexto de una trama escatológica en la que se entendía a sí mismo y al tiempo en que vivía. La primera gran batalla moderna del humanismo con la teología en este sentido fue librada en la polémica entre Erasmo y Lutero.

²²² Por ejemplo, es todavía uno de los problemas afrontados por la más reciente de las grandes filosofías políticas liberales, la de John Rawls.

Resta todavía hacer una aclaración en este punto. En *Teoría e storia...*, Croce afirma que lo que se registra en las crónicas son “palabras vacías y palabras vacías son sonidos o símbolos gráficos que los representan, y que se mantienen unidas y se conservan, no por un acto de pensamiento que las piensa (en cuyo caso se llenarían pronto), sino para un acto de la voluntad, que estima ciertamente oportuno conservar esas palabras para ciertos fines suyos, por vacías o semivacías que sean”.²²³ Y por si cupieran dudas aun reafirma: “la historia [es] contemporánea, y la crónica, la historia pasada; la historia es con precisión un acto de pensamiento, la crónica un acto de voluntad”.²²⁴ En este punto podría suceder una confusión considerando que, según se ha dicho, en la historia se realiza justamente la unidad de voluntad y acción, de teoría y práctica, que se encuentra ausente en la crónica. Y asimismo, voluntad y pensamiento aparecen aquí como términos antinómicos, cuando antes se ha señalado enfáticamente que la voluntad, por cuanto idéntica a la acción, es inconcebible sin el pensamiento.

Con todo, el asunto no resulta tan complicado, como podría parecer a primera vista, si tomamos en cuenta los sentidos en que se utiliza la palabra “voluntad” (*volontà*) en lengua italiana y en el vocabulario del propio Croce. La voluntad, como vimos,²²⁵ puede designar, en efecto, la unidad de acción e intención de llevarlo a cabo, como sucede en *Etica e politica*, y en este caso es sinónima de “volición”, vocablo utilizado ella *Filosofia della pratica* para hacer referencia también a esa idea. Es en este sentido que la voluntad aparece tan inconcebible sin el pensamiento, por cuanto lo es sin la acción. Sin embargo, a diferencia de “volición”, la palabra “voluntad” se utiliza también para

²²³ Transcribo en este caso el original italiano con el fin de hacer visible al lector el vocablo que utiliza el filósofo para designar lo que se traduce como voluntad. “Rimangono le vuote parole, e le vuote parole sono suoni, o segni grafici che li rappresentano, ed esse si tengono insieme e si mantengono, non per un atto di pensiero che le pensi (nel qual caso sarebbero tosto riempite), ma per un atto di *volontà*, che stima opportuno a certi suoi fini serbare quelle parole, per vuote o semivuote che siano.” (*Teoria e storia... op. cit.*, p. 9). Cursivas mías.

²²⁴ “[...] la storia [è] contemporanea, e la cronaca, la storia passata; la storia è precipuamente un atto di *pensiero*, la cronaca un atto di *volontà*” (*Ibid.* p. 10). Cursivas mías. Rik Peters ve en la doctrina de la contemporaneidad del pasado, además del último desarrollo de la identidad de historia y filosofía establecida en la *Logica*, la base metafísica de las soluciones croceanas a los problemas de la naturaleza el método y el valor de la historia. *Vid.* Peters, *op. cit.*, p. 62.

²²⁵ *Vid supra*, p. 76

designar la voluntad como facultad abstracta, independiente de las acciones concretas. En este sentido, coincide justamente con el “simple deseo” cuyo carácter de “momento de la volición” –o voluntad entendida en tal sentido–, es decir, de aún no voluntad auténtica, está dado justamente por su talante tan abstracto como el individuo egoísta, apartado de la historia, en el que domina.

En suma, hay un elemento fundamental que no es compartido por la historia y la crónica. Ese elemento es el pensamiento, condición de posibilidad de la primera; ausente en la segunda. Pero el pensamiento es asimismo la condición de la acción, en la medida en que ésta guarda una relación de identidad con la voluntad, misma que constituye el pensamiento de un fin, esto es, su elemento teleológico, como se anotó en el capítulo II. El pensamiento completa el predicado de existencia al integrar en el orden del cosmos, en virtud del acto de pensarlo mediante el juicio individual, aquello instituido por la intuición estética como posible. El *vibrare* por el que el historiador re-efectúa como su propio drama mental la individualidad histórica expresada en los documentos, que por ese motivo requiere tener frente a sí, visibles (se entiende, no como observación empírica, sino como susceptibilidad que tiene la expresión, que queda como huella de una acción, de conmover a, o permitir que, la conciencia haga nuevamente experiencia de ella), instituye nuevamente la posibilidad existencial de esa individualidad. Y ésta recibe su consumación como existencia espiritual (que es el carácter de toda existencia auténtica) mediante el juicio histórico. Lo anterior se debe a que el juicio histórico funda dicha existencia como necesidad o como condición de posibilidad de la resolución de un problema, resolución sin la que la unidad de lo real-histórico no se completaría y por tanto no sería.

Pero la historia no solo es pensamiento sino también acción. Esto es así pues en la acción se reúne tanto la voluntad o pensamiento de un fin, como los medios movilizados para conseguirlo. Por eso, historia es, por ejemplo, el pensamiento de lo que se desea escribir unido al acto mismo de escribirlo, perseverando en ello hasta la

consecución de dicho fin. De tal manera, el conocimiento histórico efectúa la existencia fuera de la determinación empírica del tiempo, de aquello que empíricamente se realizó en el pasado. Mientras tanto, la acción por definición histórica realiza, en tanto que lo piensa, aquello que lleva a cabo. Y esto lo hace dejando la expresión social (universal) de esa acción individual (concreta) como evidencia de una de sus individuaciones, que en su conjunto son idénticas a la vida y unidad de esa conciencia. De ahí que el carácter histórico de la acción histórica es asimismo la medida de los términos en que es posible su conocimiento y viceversa; es decir, la posibilidad del conocimiento histórico es la medida de la posibilidad de la acción histórica.

La crónica es entendida por Croce, no como una suerte de escrito histórico o de texto en general, sino como la expresión que resulta de una tipo específico de disposición de la mente, y cuya apariencia empírica puede ser diverso. La razón de lo anterior es que es la mente la que establece el carácter de los objetos que concibe y no estos los que demandan de la mente una configuración requerida por ellos. En otras palabras, el acto de concepción de la mente precede a lo existente (a la cosa en sí) y no a la inversa.²²⁶ Ayuna de pensamiento, es decir, de una reactualización del sentido de los actos que refiere, con miras a la resolución un problema, la crónica no enuncia acciones propiamente (si no es mediante la arbitraria afirmación de que se trata de tales), ni es acción en sí misma. En efecto, por lo que hemos visto la auténtica acción, que es histórica tiene un carácter creador. El cronista no re-efectúa los estados realizados de la conciencia con miras a superarlos en la solución de un problema. En la historia, hemos visto que dicha solución requiere y abarca esos estados, recreando la unidad histórica a cada vez. No actuar es lo mismo que no crear, por lo que dicho personaje no hace más que registrar pasivamente una realidad que da por hecha y en cuya construcción él no

²²⁶ Cabe aclarar que esto no significa una reversión del giro copernicano de Kant. En el caso de éste último, la mente también precede, pero no a lo existente en sí, sino a los objetos espacio-temporales que conforman el mundo fenoménico, es decir, de lo que aparece ante los sentidos, construido sobre la base de la realidad auténtica que es la cosa en sí. Ésta, a pesar de que no se puede saber en qué consiste en sí misma, precede a todos los demás elementos.

participa. El cronista o la conciencia que concibe anales desea en efecto algo, y es por eso que pone manos a la obra en la confección de su cronología; pero su deseo es impotente desde el momento en que él mismo se determina a serlo. En efecto, ese deseo no es la voluntad y acción para que algo pase. Se trata, más bien, de la impaciencia por salir ileso de lo que pueda pasar, habiendo reconocido la absoluta impotencia propia y de todo individuo para imponerse al indiferente transcurrir de un tiempo reducido a su dimensión fenoménica.

En los tiempos de la amistad de Croce con Gentile, ambos compartieron la actitud crítica hacia el infantilismo, la autocomplacencia, la espera a que las cosas marcharan bien por sí solas debido a una suerte de bondad cósmica. Tal como ellos lo veían, esto se debía en parte a que las personas que entonces llevaban las riendas del régimen liberal italiano, no asumían su responsabilidad por el devenir de la nueva nación. Así lo expresaron ambos en *La Critica*, donde, no obstante, hacían patente que tal no era un malestar exclusivo de los políticos, sino que requería una revisión de la bases de la cultura italiana en su totalidad. La colaboración de Croce con el régimen de Giolitti, según vimos también, muestra que por lo menos que con la “nueva izquierda” se encontraba algo menos a disgusto que con la derecha liberal. Asimismo, en compañía de Norberto Bobbio, leímos algunas líneas, por las que al parecer aquello que Croce apreciaba más de Giolitti y sus correligionarios no era principalmente su posición democrática.

De cualquier modo, Croce compartía con Gentile su convicción sobre la necesidad de hacerse responsable de hacer ser una realidad que en ausencia de providencia divina, únicamente a los hombres compete construir. Eso era lo que había hecho que su separación de los filólogos fuera en buena medida el mismo acto que su vinculación con Gentile. Croce, manifestó aun dicha preocupación con un talante más propio en su *Filosofía della pratica*:

Todo hombre de acción, todo hombre activo en el bien, es oposición a aquella apartada actitud en que la acción se suprime para dar paso al acontecer, a un mundo irrealizado que se considera ya hecho, los brazos se cruzan y los campos son abandonados.²²⁷

Había algo, empero, que lo distinguía de Gentile; algo indeterminado que no se reveló en su realidad sino hasta que fue pensado a conciencia en el difícil devenir de sus discusiones, mismas que terminaron en el fin de su amistad y en la clarificación de su respectiva adscripción a ideales políticos irreconciliables.

En la *Filosofia della pratica*, el individuo parece ocupar el lugar protagónico, no obstante las iniciales afirmaciones de Croce en el sentido de que la historia tenía derecho a arrollarlo, y otras posteriores respecto a su insignificancia histórica. Andando el tiempo, Croce concilió a su manera ambos aspectos, con lo que el individualismo liberal pudo convivir con la responsabilidad ontológica en la construcción de la historia, que no era posible atribuirse a la voluntad del sujeto individual. Y pone las bases para la solución de este problema mediante la introducción de una nueva distinción, ahora entre la volición y el acontecimiento. En efecto, “si la volición coincide con la acción, no puede coincidir con el acontecimiento”.²²⁸ Y con una frase, con cierta resonancia del noumeno kantiano, agrega: “la acción es el acto del individuo, el individuo es el acto de la totalidad; la voluntad es del hombre, el evento de Dios”.²²⁹ Desde luego Croce no pretendía hacer aquí una concesión a la teología:

La volición del individuo es, por así decirlo, la contribución que aporta a las voliciones de todos los demás seres del universo; el evento, el agregado de todas las voluntades y la respuesta a todas las preguntas. En esta respuesta está incluida y

²²⁷ “[...] ogni uomo volitivo, ogni uomo di attiva bontà contraddice a quell'atteggiamento unilaterale onde si sopprime la volontà per l'accadimento e, immaginando come fatto un mondo non fatto ancora, si piegano le braccia o si diserta il campo” (*Filosofia della pratica...op. cit.*, p. 51).

²²⁸ “La volizione coincide con l'azione, ma non già con l'accadimento” (*Ibid.*, p. 49).

²²⁹ “la volontà è dell'uomo, l'accadimento è di Dio” (*Idem.*)

absorbida la propia voluntad del individuo, que hemos tomado y contemplado solo. Luego, si queremos hacer depender la voluntad del acontecimiento, y la acción de la sucesión, debemos comprometernos a hacer depender un hecho de otro hecho, del cual el primero es una parte constitutiva, colocando entre los antecedentes de la acción cuál es su consecuencia, entre las cosas dadas las que deben ser creadas, lo desconocido con lo conocido, el futuro en el pasado.²³⁰

Así, el acontecimiento no es portador de la enormidad de la historia que aplasta al individuo sino la eficacia de la articulación de cada voluntad, que mantiene la mirada puesta en el todo, con el resto. De ahí que el individuo histórico no coincida con el individuo abstracto, en que domina el momento del deseo, es decir, el productor de crónicas. Este, considero, era el matiz que, aun aceptando el carácter activo de la historia, mantenía a Croce por el camino del liberalismo. Y al mismo tiempo, lo distanciaba cada vez con mayor nitidez de otro que reservando la eficacia histórica a la actividad, pero de una masa indiferenciada, o bien, de un solo individuo extraordinariamente dotado, o bien, a un grupo de ellos, habría apuntado a una senda harto diversa. El desarrollo de las reflexiones de Gentile parecía ahora converger en la desaparición del impotente liberalismo; las de Croce en la necesidad de sacudir las conciencias de los liberales, mostrándoles que el liberalismo no era una sustancia dada y eterna en el mundo, sino que había que construirlo continuamente confrontando y sumando a sus filas lo que de aprovechable hubiera en otros credos, como una religión. Croce supo entonces que, habiendo sido siempre un “liberal por temperamento”, lo era ahora realmente por su pensamiento.

En efecto, las preocupaciones políticas de Croce se encuentran en buena medida

²³⁰ “[...] la volizione dell' individuo è come il contributo ch'esso reca alle volizioni di tutti gli altri enti dell'universo; e l'accadimento è l'insieme di tutte le volizioni, è la risposta a tutte le proposte. Nella quale risposta è compresa e risolta la volizione stessa del singolo, che avevamo tolta a contemplare da sola. Se dunque si volesse far dipendere la volizione dall'accadimento, l'azione dal successo, si verrebbe a far dipendere un fatto da un altro fatto di cui il primo è un costituente, ponendo tra gli antecedenti dell'azione ciò che ne è il conseguente, tra le cose date quelle da creare, nel conoscibile l'inconoscibile, nel passato il futuro.” (*Idem.*, 49-50)

incorporadas en su pensamiento histórico y filosófico. Para Hegel la historia había sido el drama universal representado por el diálogo del espíritu consigo mismo, a partir del cual clarificaba su propia idea. En cierta medida, se trataba de un dialogo filosófico llevado al nivel del devenir todo en que las cosas humanas revelaban su racionalidad en última instancia, y que en ello abarcaba al cosmos entero. Pero dado que Croce no hacía del concepto (así tuviera la forma provisional de arte, como sucede en la filosofía del espíritu de Hegel) el sustituto de la vieja cosa en sí, es decir, de la materia a determinar por la razón misma, ni tampoco concedía que dicha materia fuera algo más que espíritu, el lugar de aquello presto a determinarse racionalmente era ocupado en su perspectiva por la forma individual, la intuición estética. Cabe recordar, con todo, que esa forma no es otra cosa que lenguaje en su calidad poética, de manera que el devenir que obtiene su materia a partir de esa forma también concebible como una conversación. Sin embargo, en este caso, se trata de una conversación cuya intención no persigue en principio fines específica y exclusivamente filosóficos o determinantes racionales de aquello cuya racionalidad todavía no se ha revelado. Su fin consiste en la especificación de posibilidades cuya racionalidad tendrá que construirse en tanto consigan *expresarse*. Lo que ha sucedido, lo actual, es inevitable pero lo que sucederá no tendrá que suceder forzosamente; su carácter está vinculado a lo actual pero de manera creativa.

El diálogo cósmico no consiste, pues, finalmente, en una cadena de argumentos determinados rigurosamente por el trayecto de razonamiento que despliegan, sino en la enunciación de diversas alternativas o posibilidades puestas intuitivamente a cada vez. El contenido de estas intuiciones no puede ser más que el sentimiento surgido en la estetización desde la eticidad, (recuérdese que dado el círculo del espíritu, el momento estético con que comienza un nuevo círculo es subsecuente al momento ético con que termina el anterior) de un ciclo ya agotado del espíritu. Con base en ese sentimiento apresado y expresado en formas poéticas diversas, el pasado vivido que lo posibilitó queda superado y de dichas formas pueden desarrollarse racionalizaciones

(lógicas) alternativas y no inevitables, ya más o ya menos exitosas en la práctica (económicas), ya más o ya menos favorables a la vida (éticas). Es necesario argumentar con algún detalle más sobre este punto.

No hay lógica sin intuición, sin expresión, sin lenguaje, no entendido en términos de habla o escritura articulada susceptible de análisis empírico. La lógica misma en la medida en que expresa realiza lo estético, si bien no es tal realización el sentido en que ella es lógica. La lógica, pues, requiere la estética, pero es distinta de ella. Esto se comprueba en el hecho de que...

[...] el puro fenómeno, ingenuamente puro, es representación del arte; los nómenos, en cuanto conocidos, son a la vez fenómenos; los valores concretos son hechos; lo hechos, tomados sin determinación alguna de valor y universalidad, se reducen a puros fenómenos.²³¹

La estética, pues, no es un aparecer el espíritu de la nada; el espíritu, la conciencia, no es aparición alguna sino el eterno trabajo de sí misma sobre sí misma, que es una en su diversidad. En virtud de ello, la conciencia no es eterno presente cual si se amputara de ella el cambio, manteniendo la pura continuidad de una unidad indiferenciada. En tal sentido no sería ni siquiera continuidad, puesto que ésta requiere conciencia de la diversidad en el tiempo, y una conciencia que no advierte la diversidad no es capaz de concebir su propia continuidad y ni siquiera a sí misma: es una pura abstracción del filosofismo, no lo real y vivo. ¿Qué es, pues, aquello que la conciencia, siempre una, toma de sí como su materia, diversa a cada vez, *en el primer momento de su existencia*? Es volición ya no práctica e intuición aún no teórica. Será útil parafrasear las palabras de Croce respecto al “paso” de la actividad teórica a la práctica, pero ahora aplicadas al propio de la práctica a la teórica en el inicio de un nuevo ciclo en la vida de la conciencia. En éste tránsito, la actividad de la conciencia no puede volver a ser mera

²³¹ *Lógica*, p. 328

volición o práctica “porque el espíritu ha pasado ya esa etapa y no hace dos veces el mismo camino”; y sin embargo no es teoría, puesto que no acepta las condiciones de la teoría y piensa sin pensar. Tal contradicción, que “carece de realidad por sí sola”, es el paso de la práctica a la teoría, de la ética a la estética y, en el acto, del final de un ciclo al comienzo de uno nuevo.

En efecto, considero –y quizá sea esta una de las tesis más osadas de este trabajo– que la contraparte del “momento del deseo”, según nombraba Croce al “paso” de la teoría a la práctica, es justamente el carácter “lírico” del arte, el que ahora podemos llamar “momento del sentimiento”, que en su lugar enfatizábamos como distinto del deseo. Eso que no es voluntad, pero aun no es pensamiento es, en efecto, sentimiento. Contrario al deseo, que quiere imponerse al espíritu, el sentimiento es producido por él como expresión de su perseverancia en realizarse, en seguir siendo conciencia viva. La estetización *desde* la ética no significa, como erróneamente se podría inferir y de ahí la acuciante necesidad de aclararlo, la estetización *de* la ética, la reducción de los valores al capricho –como podría querer una posición irracionalista– o la atribución a los mismos del carácter de meramente representaciones culturales –como pretenderían los empiristas de nuestro tiempo, no muy alejados de los primeros. Es en la ética misma que el espíritu se impulsa hacia la estética cuando aquella, que es *actividad positiva*, se ve reducida a una moralidad concreta que constituye su *estatización* –así, con “a”– *restrictiva* y que por tanto debe ser superada. La moralidad concreta no es ella misma la estetización –con “e”– desde la ética sino el motivo de dicha estetización que realiza el espíritu para posibilitar su continuidad como actividad creativa y autocreativa. La estetización desde la ética es la propia del todo en tanto concreto del espíritu en su ciclo anterior; el todo cuya organicidad, no en un ciclo específico sino permanentemente, la ética se encarga de cuidar. El sentimiento que la informa, pues, es *v. gr.* nostálgica aprehensión de un modo de ser del espíritu que ha cumplido su misión y ahora tiene que marchar, y regocijo en la posibilidad que se vislumbra, a su vez, como continuidad

de esa obra.²³² De ahí que la afirmación de que la intuición lírica más acabada que es el arte “contiene al cosmos en su seno”, se encontraba, desde mi punto de vista, en buena medida implícita ya desde la concepción inicial del *círculo* del espíritu, que implicaba la necesidad de dar cuenta del tránsito *histórico* entre los momentos ético y estético.

Lo anterior significa que la *cosa* kantiana no se ha vuelto *en sí* razonable. Ha dejado de ser ajena a la conciencia –en oposición a Kant– no para devenir igual a la razón –como quería Hegel– ni tampoco subsumiendo en su locura a la razón, como querían los irracionalistas; en cambio, se ha vuelto sentimiento que ya es expresión de la conciencia misma, dejando de ser ajena a ella, y haciéndose susceptible de ser no anulado sino comprendido por la razón. La comprensión del sentimiento, siempre individual, es la racionalidad concreta que no lo diluye en abstracciones genéricas, sino que lo aprehende en un orden propio, y que en ocasiones gusta llamarse hermenéutica. En efecto, el diálogo que los hombres de carne y hueso, con su creatividad, su razonamiento, sus necesidades prácticas y sus ideales, entablan con los hombres del pasado y de otros pueblos, y la manera en que éstos por su parte entendían o entienden y viven la realidad –incluida la carne y los huesos– tiene como su condición la capacidad de aprehender esa “manera” como una forma, sin imponérsela. No porque sea o haya sido equívoca o irracional en sí misma, sino porque es necesario ver lo que hay de forma en ella y, de hecho, a través de ella, en la nuestra propia para, lejos de abatirnos al imponernos la una o la otra como la verdad –que es la conciencia misma– definitiva, ponernos en condición de recrearnos a nosotros mismos partiendo de sus posibilidades de intuición individual e irrepetible, que al pensarla por nosotros mismos, también es nuestra.

²³² El sentimiento en cuestión no tiene que ser agradable y de hecho el principio estético no es el placer. Ese sentimiento que encierra una unidad –o en su caso un vacío– espiritual humana, puede encontrarse cercano –pues los términos empíricos empleados para definir un sentimiento son sumamente defectuosos, y el sentimiento solo es definible en la expresión de la intuición que él es– al horror, como en el caso del Guernica de Picasso.

CONCLUSIÓN

I

El origen y sentido del pensamiento histórico y ético-político de Croce se comprende mejor cuando pensamos en la diversidad de elementos que aparecen como importantes motivaciones suyas. Podemos pensar, por ejemplo, en el amor por las expresiones de la creatividad humana que el filósofo aprendió a amar desde su infancia en la vida familiar. Esa experiencia, con todo, no fue sólo experiencia sin más, sino una experiencia hecha en su forma concreta a la luz de la cultura, el conjunto de representaciones disponibles, a las que tuvo acceso y eligió según sus propias necesidades y temperamento. Como pudimos ver en el primer capítulo, esas experiencias estuvieron mediadas desde muy temprano por la lente de autores como Carducci y De Sanctis. De ellos, Croce conservó una huella importante en su pensamiento, tomó distancia crítica, los abandonó o complementó con nuevas visiones a lo largo de su vida. Aquel aprecio por el valor de las irrepetibles obras, que atestiguaban sobre la dignidad del hombre tuvo su primera expresión en el cultivo de la filología. Se trataba de una posibilidad importante en un horizonte en el que tal disciplina adquiriría el estatus de una profesión e incluso de una ciencia.

De temperamento reflexivo e inquieto, al parecer, pronto se percató Croce de que la creatividad, la donación humana hecha por aquellos literatos y artistas con sus obras, en cuya conservación se esmeraba el filólogo, no se correspondía con la pasividad con que el filólogo mismo se apartaba con “pudor de erudito” a la orilla de la corriente de la vida. En Giovanni Gentile, nuestro filósofo sintió encontrar un espíritu afín. Activo, pujante, analítico, decidido a no resignarse ante lo que encontraba de mediocre, inacabado, perfectible, en la sociedad de su tiempo, Gentile atizó el sentido crítico de

Croce. Y una de las cuestiones justamente críticas para quienes hacía sólo algunos años se habían convertido en ciudadanos italianos era tanto el estado de cosas reinante, como el más conveniente para la nación de la que hora formaban parte. Ambos encontraban mucho que cambiar en el primer caso y no poco que hacer en el segundo.

Croce estaba dotado de una amplia cultura literaria y conocía las cuestiones que se debatían desde el Risorgimento respecto a cuál sería la mejor estructura política para el gobierno de la joven Italia. Asimismo, se encontraba preocupado por la actitud que le correspondía asumir según la calidad de efectivamente ciudadano que, como al resto de los italianos, le había atribuido un régimen caracterizado como liberal. A la unidad política italiana no parecía corresponder la unidad social y esta se veía más bien comprometida por el regionalismo y la desintegración. Convencidos de la mediocridad de dicha clase, cuya irresolución mantenía a la península en un estado de inmovilismo, fundaron *La critica*. Desde el primer número de la publicación denunciaron la actitud renuente a asumir de manera integral la responsabilidad que les correspondía a los funcionarios públicos, pero asimismo expresaron su comprensión de que el asunto iba más allá de estos. Se trataba de un problema civilizatorio y de ahí que la crítica de la cultura italiana desde la unificación resultaba urgente.

La crítica de la cultura política italiana era en buena medida la de las actitudes del pensamiento que se jugaban la hegemonía en la dirección de los destinos sociales, no al nivel de la política diaria sino al mucho más fundamental de la conciencia. La construcción de los ciudadanos italianos era en buena medida la construcción de la conciencia política de los italianos. Una de aquellas actitudes de pensamiento era aquella en que dominaba la lógica formal. Como las otras paralelas a esta, el formalismo lógico estaba lejos de tener el sentido de una inofensiva teoría del pensamiento, o la realidad en general o, específicamente, de la intersubjetividad humana, esto es, de la política. El aspecto más crítico de tales posiciones, era que al contemplar el mundo a partir de ellas, éste era investido a su imagen y semejanza, y la conducta de los hombres

condicionada por tal convicción. El racionalismo, cartesiano, geométrico, con su énfasis en las ideas claras y distintas, por sí mismo y limitado al ámbito de la ética, solía conducir al dogmatismo y la rigidez moral, como en el caso de Herbart. Pero como una concepción integral del mundo en mancuerna con la perspectiva empirista, se empeñaba en identificar la manera de pensar la realidad en general con la que era propia de la matemática y los fenómenos naturales. Tal disposición del pensamiento fomentaba una actitud fatalista ante la gran máquina del mundo que reducía los hechos humanos a relaciones discretas dadas entre magnitudes, acabando con el sentido de la dignidad espiritual del individuo y por tanto con el de la responsabilidad individual histórica en la creación de tal mundo. Desde luego, un corolario de lo anterior era el fomento de conflictos orientados únicamente por la defensa de intereses materiales mezquinos e inmediatistas.

En términos más seculares, aquella actitud era favorable a la democracia de masas, al populismo que incrementaba el poder político del líder en la medida en que prometía más satisfacciones en sentido material. Si bien esto no parecía negativo por sí mismo, ciertamente lo era en tanto que el bienestar entendido en ese sentido estrecho era proporcional a la pauperización progresiva de las conciencias, según lo había diagnosticado también Alexis de Tocqueville. Desde el punto de vista de Croce, lo anterior podía nivelar en algún sentido el poder económico de la gente o incrementar el poder político de líderes carismáticos que sabían encauzar a su favor las necesidades y carencias materiales, sobre todo, de los menos favorecidos en ese sentido. Pero la democracia populista de masas nunca podría alimentar espiritualmente las conciencias individuales en pro de la acción colectiva humana digna. Antes que creer y actuar en consecuencia con la responsabilidad histórica que correspondía a cada uno con vista en el resto, los miembros de las masas se limitaban a creer en la benignidad del líder, cuya clientela representaban, y que les prometía protección como conjunto, además de un paraíso de igualdad material. En efecto, la virtud de la democracia se encontraba en su

“radicalismo y su franqueza”, pero llevada a sus últimas consecuencias, “provoca y facilita las reacciones autoritarias que aborrece”.²³³

En palabras del propio filósofo, la diferencia entre liberalismo y democracia era esta: “La democracia tiene una idea de la libertad abstracta, naturalista e intelectualista; el liberalismo una concreta e histórica. La primera se derivó del pensamiento del siglo XVIII; la última, del XIX. Todas la diferencias surgen de estas dos actitudes mentales...”²³⁴ Como pudimos apreciar en la primera parte del capítulo III, ciertamente Croce afirmaba no ser del todo hostil a la democracia. Sin embargo, hay que observar que pensaba en una democracia limitada por el liberalismo, y entendida como convergencia de individualidades. En esa relación el principio dominante debía ser el liberal: “Tampoco es necesario argumentar, puesto que es obvio, que el pensamiento histórico del liberalismo es superior a la abstracción de los demócratas.”²³⁵ Pero en última instancia, el liberalismo y democracia estaban orientados por principios y tradiciones de pensamiento distintos, de manera que la convergencia de ambas señalaba una relación de complementariedad antes que una síntesis entre ambas ideas.

Mientras tanto, Croce guardaba ciertamente no poca hostilidad, si bien gradualmente menos intolerante, hacia la mera democracia de masas. Desde su perspectiva, como pudimos apreciar por algunas de sus afirmaciones en la primera parte del capítulo III, los miembros de éstas actuaban como la materia de tales masas beneficiadas como bloque y no como individuos autoconscientes. De ahí que el ánimo con que contemplaba la convergencia de democracia y liberalismo nunca fue la de una feliz integración en la forma de una democracia liberal, sino la de una relación inestable y con la posibilidad siempre latente de arruinarse, lastimosamente, en favor del elemento demócrata, más violento. Esto era justo lo que había sucedido desde la

²³³ Croce, “Liberalism and Democracy” en *My Philosophy and Other Essays on the Moral and Political Problems of Our Time*, Selected by R. Klibansky, Translated by E. F. Carritt, Londres, George Allen & Unwin LTD, 1951, p.95

²³⁴ *Ibid.*, p. 94.

²³⁵ *Ibid.*, *loc. cit.*

primera gran realización de esa vecindad en la Revolución Francesa, en el Primer y Segundo Imperios, y que habría de repetirse en innumerables ocasiones más.²³⁶

Amén de alguna revaloración que hoy podamos hacer del positivismo, o de determinadas posiciones positivistas, lo cierto es que Croce asociaba la democracia de masas justamente con el pensamiento positivista, para el que las sociedades eran acumulaciones numéricas antes que organismos políticos. El regionalismo y la desintegración que aquejaba la unidad italiana como nación se alimentaba, sí, de diferencias culturales, mismas que eventualmente podrían enriquecer a Italia como unidad diferenciada; pero de manera más preocupante por la ausencia de un sentido de comunidad política. En manera alguna la península se encontraba ayuna de un rica tradición de pensamiento político que podía actualizarse y ser provechoso en las circunstancias actuales. Recuperarlo creativa y activamente para el mundo contemporáneo era una de las tareas importantes de la conciencia histórica.

II

Como se expuso en su lugar, Croce sintió la necesidad de una acción decisiva contra el inmovilismo de la política italiana y la expresó de manera entusiasta pero pasajera en su simpatía por movimientos como el nacionalismo y el materialismo histórico. Con todo, su temperamento crítico solía conducirle pronto a, una vez advertidas e integradas en su pensamiento las posibilidades de tales propuestas, advertir sus limitantes y elaborar los conceptos que desde su punto de vista habían de superarlas. Así, junto a su sentimiento de la necesidad de un movimiento hacia adelante, se encontraba su aprecio por lo individual, que solía sufrir a cada vez que se le integraba al impulso histórico entendido como la enormidad de una corriente que arrastra todo lo que encuentra a su

²³⁶ *Ibid.*, p. 96.

paso, subsumiéndolo en ella.

La responsabilidad de los seres humanos en la construcción del mundo que habitan se encontró desde el origen de sus reflexiones filosóficas asociada a la defensa del inmanentismo contra todo pensamiento de la trascendencia. De ahí su rechazo del dualismo, según se argumentó en el capítulo II, pues representaba la existencia de una realidad oscura irreductible para la conciencia. Esto explica también su rechazo tanto de la metafísica como de la figura de un Dios, trascendentes. Sin embargo, aquel concepto de una historia como ente enorme que lo rebasa, se le impone y lo arrastra con ella conservaba aún mucho de trascendencia. Con todo, pronto concibió Croce una clave en virtud de la cual el hombre, sin sufrimiento de su individualidad podía encontrar su eficacia ontológica en la universalidad de la historia convirtiéndose en actor y artífice antes que mero producto de ella. Esa clave se encontraba en su propio pensamiento estético concebido a raíz de su defensa de la irreductibilidad de lo individual de las expresiones del espíritu humano a generalidades prácticas. Dicha individualidad aparecía también como proyección de la individualidad del sujeto mismo que crea en la medida que se construye a sí mismo como su propia obra, y sólo consigue expresarse en lo social e histórico, adquiriendo en el acto su universalidad concreta.

Es cierto que tal artificio teórico no parece bastar por sí solo para motivar el involucramiento responsable de los actores sociales en la construcción del mundo en que con-viven. Y ciertamente Croce advirtió que hacía falta un elemento que tuviera el poder de conmoción del impulso de la enormidad histórica, pero sin hacer del individuo en ese acto una mera partícula determinada por aquella. Además no era el único en advertirlo e indagar cómo podría dar solución al que aparece como un problema del liberalismo en general. En efecto, como observo Caponigri, también Tocqueville se había preguntado por cómo podría ser realmente efectiva la postulación de un

comportamiento político bajo el débil argumento de su mera conveniencia práctica,²³⁷ esto es, lo que en términos más próximos a los nuestros suele llamarse *liberalismo político*.

Frente a esta alternativa, Tocqueville llamaba la atención sobre la necesidad de un *liberalismo comprensivo*. En otras palabras, consideraba menester que el liberalismo tuviera el carácter, no de un mero conjunto de comportamientos convenientes para la convivencia y sin asiento en una visión integral de la realidad, sino como visión de la realidad misma. Dentro de esta visión se encontrarían creencias como “la idea innata de libertad y su importancia en la vida humana, el reconocimiento del alma y que la persona humana es más que un cuerpo y una mente, y sentimientos de honestidad y sentido de comunidad.” En otras palabras, las creencias que habían de fundamentar el valor de la libertad, como en el caso de las antedichas, necesitaban entenderse no sólo como convenientes sino principalmente como verdaderas. De ahí que entraban propiamente dentro del dominio de la religión, en el que Tocqueville era partidario de la Ley Natural.²³⁸

Concedor de Tocqueville, Croce asintió con la idea de la necesidad del vínculo entre libertad y visión comprensiva del mundo, pero lo entendió de manera distinta. Para él, la visión del mundo que fundaba la verdad de la libertad era aquella que había sido obra del Renacimiento italiano, cuyo sentido era la espiritualización de la cultura occidental, no a pesar sino como consecuencia de su secularización. En efecto, la secularización de la cultura era al mismo tiempo su humanización y su liberación. En palabras de Caponigri:

This movement, so chaotic and exuberant and bewildering, is the assertion, under a proliferation of forms –artistic creation, philosophical speculation, economic and

²³⁷ Raymond Plant, “European Political Thought in the Nineteenth Century”, en Gerald F. Gaus y Chandran Kukathas (eds.), *Handbook of Political Theory*, Londres, SAGE Publications, 2004, p. 388.

²³⁸ *Ibid.*, *loc. cit.*

social transformation, political activity, reform of conscience– of a single principle, the freedom and creative character of human spirit in history, and of a single ideal, the universal man. The universal man of the Renaissance was an individual; his universality was no abstract and generic, and therefore irrelevant, character; it was the possession and the exercise of the fullness of humanity, of creative spirit.²³⁹

Libertad y creatividad (medida de su aprecio por lo estético y de su rechazo del panlogismo de Hegel) constituían, pues, lo fundamental del espíritu humano en la historia y, por tanto, el *telos* de ésta misma. El hombre, pues, no necesitaba hacer de un cuerpo de costumbres posiblemente vinculadas, pero ajenas al liberalismo mismo, los criterios del valor de su libertad. De ahí la crítica de Croce a Tocqueville:

[...] se ha hecho claro que su gran amor por la libertad, su temerosa ansiedad ante la posibilidad de perderla, tenía algo que nublaba el reconocimiento teórico de su inherente poder creativo, con el resultado de que buscaba apoyos para la misma fuera de ella. Tales apoyos débiles no son confiables. Los dispositivos en que de tal manera se apoyaba tenían que sufrir cambios, y, ya sea por su lenta descomposición o por su colapso repentino, caer hechos ruinas. Incluso si demostraran ser más o menos durables, de ninguna manera garantizarían la vitalidad que la libertad tiene en sí misma, que, por sus propios recursos, aumenta en fuerza, extensión y estatura, o a veces se debilita y deambula, pero solo para recuperarse una vez más. La libertad, al igual que la poesía y el pensamiento y la moralidad, no está ligada a ningún entorno particular de instituciones o tradiciones o condiciones económicas o cualquier otra cosa; todo esto puede usarlo para sus propios fines, según lo sugieren la situación y el proceso histórico. La libertad no conserva nada excepto a sí misma, que no es una "cosa" sino una actividad fundamental del espíritu.²⁴⁰

²³⁹ A. Robert Caponigri, "The Ethical and Sociological Bases of Italian Politics: Sturzo and Croce", *Ethics*, v. 59, n. 1 (octubre de 1948), p. 44.

²⁴⁰ "[...] has made it clear that his great love of liberty, his fearful anxiety lest it should be lost, had somewhat clouded his theoretical recognition of its inherently creative power, with the result that he sought props for it outside itself. Such props are weak and untrustworthy. The devices by which it was thus supported were bound to suffer change, and, either by their slow decay or sudden collapse, to bring it down in ruins. Even if they proved more or less durable, they would in no way guarantee the vitality which liberty has in itself alone, which, from its own resources, increases in strength, extent and stature,

No era la ley natural, sino la libertad misma lo había de señalarse, no con fines de persuasión retórica sino como la verdadera comprensión del mundo que era, como aquel elemento religioso del liberalismo. El liberalismo no requería pues de un vínculo con la religión, sino que en sí mismo era religión: la religión de la libertad, *telos* de la actividad del espíritu, que es uno con lo real. Los seres humanos debían percatarse de su eficacia ontológica y con ello tanto de su responsabilidad del mismo tipo como de su constitutiva e inalienable libertad.

En términos abstractos, la disposición de la conciencia hacia la crónica se inclinaba del lado del elemento empirista que, solo en su articulación con el racionalismo, conducía al positivismo. Pero el comportamiento político implícito en esa forma de conciencia disponía lo real como totalidad acumulativa de sucesos en un tiempo entendido como duración objetiva, incólume, como radical otredad con respecto a la voluntad humana, que se limita a percibirlo-registrarlo. De ahí que la de los filólogos que así procedían, era precisamente la primera actitud que los italianos y los seres humanos en general no necesitaban, y contra la que debían permanecer en guardia, para salir del inmovilismo. La historia se revelaba como el horizonte en que los hombres actualizan a cada vez la hazaña de esa libertad que los constituye y con la que se constituyen a sí mismos y a su mundo. La historia, pues, devenía en la Escritura en virtud de la cual sus únicos autores sagrados posibles daban fe a sí mismos de la presencia de su mano en el mundo.

III

El espíritu no quiere ser ya para Croce una mente absoluta que aletea sobre las aguas,

or sometimes weakens and wanders, but only to recover itself a new. Liberty, like poetry and thought and morality, is not tied to any particular environment of institutions or traditions or economic conditions or anything else; all these it can use for its own purposes as the situation and the historical process may suggest. Liberty does not conserve anything except itself, which is no 'thing' but a fundamental activity of spirit." Croce, "Liberalism...", *op. cit.*, p. 93-94

como el “residuo de la ‘metafísica de la mente’ spaventeana” que el filósofo ve en la teoría de espíritu como actividad pura de Gentile.²⁴¹ Se trata más bien de la conciencia de cada quien en una comunidad que comparte principios de diverso tipo y solo en virtud de ello es, ya tan sólo, capaz de comunicarse y convivir. El pensamiento lógico no es el lenguaje, lo cual se debe subrayar para evitar el esteticismo caprichoso e irracionalista. Sin embargo, el pensamiento está limitado por lo que el lenguaje en tanto que intuición ha puesto como posible, como pensable. Tanto el filósofo italiano moderno como el filósofo medieval francés piensan, pero lo que pueden pensar está limitado –no en el sentido de debilitado sino en el de condicionado– por lo que han intuido en el proceso de elaboración de su lenguaje, que es el trabajo de las relaciones concretas de la actual y subsecuentes generaciones. Mientras más activa o crítica y respetuosa de la diversidad es la conciencia, una comunidad es más propiamente histórica. Por eso, mientras para Gentile la diversidad era la fuente de los problemas de la conciencia, para Croce era la clave para su solución. De ahí que la historia no sólo no implique la omisión del juicio sino que requiera inevitablemente su ejercicio. Porque la historia como estudio implica que en efecto sucede algo tal como la historia. El ejercicio del juicio es el que realiza la historia al otorgar al hombre un papel activo con respecto a la realidad y no el de una mera determinación de ella. Sólo en virtud de su facultad de juzgar el hombre es libre: tal cual el tema de la *Crítica del juicio* kantiana a la que tanto debe el pensamiento histórico bien entendido. Declarar al juicio perjudicial para la verdad es como declarar falsa a la historia –investigación en el sentido más denso de esta palabra–, que surge de su ejercicio, y por tanto hacer del historiador que así proceda un inconsecuente.

Para Croce el espíritu es sujeto, pero el sujeto no es psique; el sujeto es espíritu, pero el espíritu no es pura razón. El sujeto es la diversidad de lo espiritual, sustancialmente distinta a la multiplicidad de lo sensual. La diversidad del espíritu no

²⁴¹ Romanell, *op. cit.*, p. 23

tiene nada que ver con determinaciones físicas, geográficas o raciales. Atiende, en cambio, a las posibilidades que los miembros de una sociedad, en tanto que seres humanos, son capaces de intuir y que, aunque expresadas por sujetos específicos, no son propiedad de nadie sino de la humanidad que realiza esa comunidad. Esto en la medida en que las posibilidades intuitas por uno se actualizan en la conciencia de quienes las atienden, quienes se escuchan con atención entre sí, quienes constituyen un cuerpo político activamente y no, por el accidente de haberles tocado estar físicamente juntos, una masa de *idiotas* en el sentido de Heráclito.

En efecto, así como los materiales de una obra de arte dejan de serlo en la medida en que su condición deviene determinación de la forma para la que *ahí* existen, los animales físicos acumulados por el mecanismo repetitivo de la reproducción devienen políticos. Esto en tanto que se hacen ser por un acto de conciencia, *a priori*, miembros de una comunidad unida por vocación propia, no *a pesar* ni *después*, sino *con independencia* de su proximidad empírica; en la medida en que han aceptado al hijo del hombre no *físico* sino *espiritual*, y que no *desde entonces* sino *por tanto*, no *temporal* sino *lógicamente*, son todos y cada uno de ellos. La expresión, la palabra, *es el principio que efectúa la posibilidad de la comprensión*; la idea de “Dios” fue un vehículo de ese principio; en efecto, él era su necesaria independencia con respecto a la materia y los sujetos empíricos, condición de la *comunidad política*, que solo existe a condición de que sus miembros sean libres, esto es, como modelo pero no identificación (conducente al escepticismo) con la *comunidad empírica*. Y tales también algunos de los motivos por los que, hacia el ocaso de su vida, explicaba Croce *perché non possiamo non dirci «cristiani»*.

BIBLIOGRAFÍA

Abbagnano, Nicola, *Filosofía Antigua*, Barcelona, Hora, 1994, (Historia de la filosofía, I)

-----, "La polémica sobre el kantismo" en *La filosofía del romanticismo*, Barcelona, Editorial Hora, 1994, (Historia de la Filosofía, III)

-----, *Diccionario de filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

Althusser, Louis, *La Revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1967

Aureli, Ariella, *Ética y política en el pensamiento de Benedetto Croce*, tesis de Licenciatura en Ciencias Políticas, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1988

Aristóteles, *Retórica*, introducción, traducción y notas de Arturo E. Ramírez Trejo, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Programa Editorial, 2002 (col. Bibliotheca Scriptorvm, Graecorvm et Romanorvm Mexicana)

Audisio, Felicità, *Filologia e filosofia: sull'estetica di Benedetto Croce e altri saggi*, Napoli: Bibliopolis, 2003 (Saggi Bibliopolis; 76)

Badaloni, Nicola y Muscetta, Carlo, *Labriola, Croce, Gentile*, Roma: Laterza, 1990 (Letteratura italiana Laterza; 62)

Baxandall, Michael, *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento*, Barcelona, Gustavo Gili, 2000

Bayer, Oswald, "Luther as an interpreter of Holy Scripture" en Donald K. McKim [ed.], *A Companion to Martin Luther*, Cambridge University Press, 2003

-----, "Preaching the world", *Lutheran Quarterly*, v. XXIII (2009)

Beatson, Ronald, *The aesthetics of Benedetto Croce*, Harvard, 1957

Berger, Stefan y Chris Lorenz, "National Narratives and their 'Others': Ethnicity, Class, Religion and The Gendering of National Histories", *Storia della Storiografia*, n. 50, 2006

Biasin, Gian-Paolo, "Narratives of self and society" en *The Cambridge Companion to Modern Italian Culture*, Cambridge University Press, 2004

Bobbio, Norberto, "Benedetto Croce e il liberalism" en *Política e cultura*, Turin, 1955

-----, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987

-----, *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989

Brancaforte, Benito, *Benedetto Croce y su crítica de la literatura española*, Madrid, Gredos, 1972

Brun, Jean, *Los presocráticos*, México, Cruz O., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995

-----, *Sócrates*, México, Cruz O., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995

Caponigri, Robert, *History and Liberty: The Historical Writings of Benedetto Croce*, 2016, Routledge, New York, 2016

-----, "The Ethical and Sociological Bases of Italian Politics: Sturzo and Croce", *Ethics*, v. 59, n. 1 (octubre de 1948)

Carr, Herbert Wildon, *The philosophy of Benedetto Croce; the problem of art and history*, New York, Russell & Russell, 1969

Cavaciuti, Santino, "Benedetto Croce y el problema del mal en el horizonte del

pensamiento hegeliano”, *Zibaldone. Estudios italianos*, v. II, n. 4 (julio de 2014)

Cento Bull, Anna, “Social and political cultures from 1860 to the present” en *The Cambridge Companion to Modern Italian Culture*, Cambridge University Press, 2001

Chase, Kenneth R., “Constructing Ethics through Rhetoric: Isocrates and Piety”, *Quarterly Journal of Speech*, v. 95, n. 3, (agosto de 2009)

Collingwood, R. G., *Idea de la historia*, 2da ed., trads. Edmundo O’Gorman y Jorge Hernández Campos, México, Fondo de Cultura Económica, 1965

Croce, Benedetto, "Benedetto Croce on aesthetics (aesthetics)". Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica Online. Encyclopædia Britannica Inc., 2014. Web. 03 Oct. 2014 <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/1990551/Benedetto-Croce-on-aesthetics>

-----, *Breviario de estética*, cuatro lecciones seguidas de dos ensayos y un apéndice, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina, S. A., 1938

-----, “Contribución a la crítica de mí mismo”, en *Ética y política, seguidas de la contribución a la crítica de mí mismo*, Buenos Aires, Eds. Imán, 1952

-----, *Discorsi di varia filosofia*, Bari, Laterza, 1945, v. I

-----, *España en la vida italiana durante el Renacimiento*, trad. José Sánchez Rojas, Madrid, Editorial Mundo Latino, c1920

-----, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general. Parte teórica*, pról. de Adelchi Attisani, trad. Ángel Vegue i Goldoni, Buenos Aires, Nueva Visión, 1970

-----, *Ética y política, seguidas de la Contribución a la crítica de mí mismo*, Buenos Aires, Imán, 1952

-----, *Etica e política*, Bari, Laterza, 1967.

-----, *Filosofia della pratica. Economica ed Etica*, 5 ed. revisada, Bari, Laterza & Figli, 1945

-----, *Historia de Europa en el siglo XIX*, Barcelona, Ariel, 1996

-----, *History as the Story of Liberty*, trad. Sylvia Sprigge, New York, W. W. Norton & Co., 1941

-----, *La historia como hazaña de la libertad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971

-----, *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Imán, 1943

-----, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza & Figli Tipografi-Editouli-Librai, 1920

-----, *Lógica como ciencia del concepto puro*, México, Ediciones Contraste, 1980

-----, *My Philosophy and Other Essays on the Moral and Political Problems of our Time*, London, George Allen & Unwin LTD, 1952

-----, *Philosophy of the Practical. Economic and Ethic*, trad. del italiano de Douglas Ainslie, Londres, Macmillan and Co., 1913

-----, *Teoría e historia de la historiografía*, Buenos Aires, Imán, 1953

-----, *Teoria e storia della storiografia*, Bari, Laterza & Figli, 1920

Danto, Arthur, *Historia y narración*, Barcelona, Paidós, 1989

De Gennaro, Angelo A., "Croce and De Sanctis", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 23, n. 2 (invierno de 1964)

Dombroski, Robert S., "Socialism, Communism and other 'isms'" en Zygmunt G. Baranski y Rebecca J. West [eds.], *The Cambridge Companion to Modern Italian Culture*, Cambridge University Press, 2004

Dujovne, Leon, *El pensamiento histórico de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1963

Filón de Alejandría, *Obras completas de Filón de Alejandría*, traducción directa del griego, introducción y notas de José María Triviño, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1976

Garofalo, Piero, "Romantic Poetics in an Italian Context" en Michael Ferber [ed.], *A companion to European romanticism*, Malden, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2005.

González, Juliana, "Sócrates y el humanismo griego" en *Cultura clásica y su tradición: balance y perspectivas actuales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008

Gutiérrez, Santiago, "El método: una carta reveladora de Arquímedes a Eratóstenes", *SUMA*, n. 53 (2006)

Hegel, Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, México, Juan Pablos Editor, S. A., 1974

-----, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005

Hoffmann, David, "Logos as Composition", *Rhetoric Society Quarterly*, v. 33, n-3 (2003)

Iggers, Georg G., "The Professionalization of Historical Studies and the Guiding Assumptions of Modern Historical Thought" en Lloyd Kramer y Sarah Maza [eds.], *A companion to Western historical thought*, Malden, Oxford, Blackwell Publishers Ltd,

Isócrates, *Discursos*, Madrid, Gredos, introducción, traducción y notas de Juan Manuel Guzmán Hermida, 2008

-----, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, introducción, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, México, Taurus, 2013

-----, *Filosofía de la historia. Qué es la ilustración*, trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, La Plata, Terramar Ediciones, 2004

-----, *Sobre la paz perpetua*, trad. Kimana Zulueta Filscher, Madrid, Akal, 2012.

Kenny, Anthony, *Breve historia de la filosofía occidental*, Barcelona, Paidós, 2005

Kraus, Manfred, “El carácter discursivo del *logos* en la antigua Grecia” en Luisa Puig [ed.], *El discurso y sus espejos*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009

Langlois, C. V. y C. Seignobos, *Introducción a los estudios históricos*, Editorial La Pléyade, 1972

Livingstone, Niall, “Writing Politics: Isocrates’ Rhetoric of Philosophy”, *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, v. 25, n. 1 (Invierno de 2007)

Los filósofos presocráticos, 3 vols., estudio introductorio y traducción de López Eire, Madrid, Editorial Gredos, 1978

Los presocráticos, traducción y notas de Juan David García Bacca, México, Fondo de Cultura Económica, 1978

Lutero, Martín, *A la nobleza cristiana de la nación alemana, sobre el mejoramiento del estado de los cristianos*, trad. Marianne O. de Bopp con la colaboración de Silvia Tercero, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977

-----, *Escritos políticos*, Estudio preliminar y traducción de Joaquín Abellán, Madrid, Tecnos, 1990

-----, *Obras de Martín Lutero*, versión castellana directa de Carlos Witthaus, pref. Heinz Joachim Held, estudio prel. Manfred Kurt Bahmann, Buenos Aires, Paidós, 1967

-----, *Obras*, edición preparada por Teofanes Egido, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977

-----, *The Table Talk of Martin Luther*, trad. y ed. William Hazlitt, Londres, Bell & Daldy, 1872

Moe, Nelson, *The View from Vesuvius: Italian Culture and the Southern Question*, Regents of the University of California, 2002

Moliner, María, *Diccionario del uso del español*, 2 vols., Madrid, Gredos, 1998

Möller, Astrid, "Epoch-making Eratosthenes", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 45 (2005)

Morató Pastor, Francesc, "Estado y partidos en el pensamiento de Benedetto Croce", *Res publica*, n. 5 (2000)

Moss, M. E., *Benedetto Croce reconsidered: truth and error in theories of art, literature, and history*, Hanover, University Press of New England, 1987

Nestingen, James Arne, "Approaching Luther" en Donald K. McKim [ed.], *The Cambridge Companion to Martin Luther*, Cambridge University Press

Norman Lowe, *Guía Ilustrada de la historia moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010

Orsini, Gian N. G., *Benedetto Croce: Philosopher of Art and Literary Critic*, Southern Illinois University Press, 1961

Palmer, L. M. y H. S. Harris (eds.), *Thought, action and intuition as a Symposium on the Philosophy of Benedetto Croce*, New York, G. Olms, 1975

Peters, Rik, *History as Thought and Action. The Philosophies of Croce, Gentile, De Ruggiero and Collingwood*, Exeter, Andrews UK, 2013

Pfeiffer, Rudolf, *Historia de la filología clásica*, 2 vols., versión española de Justo Vicuña y Ma. Rosa Lafuente, Madrid, Gredos, 1981

Plant, Raymond, "European Political Thought in the Nineteenth Century", en Gerald F. Gaus y Chandran Kukathas (eds.), *Handbook of Political Theory*, Londres, SAGE Publications, 2004

Platón, *Apología de Sócrates*, traducción directa, ensayo preliminar y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1991 (col. Los fundamentales)

-----, *Gorgias*, presentación, traducción y notas de Julio Calonge Ruiz, Madrid, Editorial Gredos, 2010 (col. Biblioteca Básica Gredos)

-----, *Laques*, introducción, traducción y notas de Marisa Divenosa, Buenos Aires, Losada, 2007 (col. Griegos y Latinos)

Samuel Ramos, *Obras completas III. Estudios de Estética. Filosofía de la vida artística*, prolog. Raúl Cardiel Reyes, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991

Ramírez Vidal, Gerardo, "Notas sobre la retórica de Isócrates", *Nova tellus*, v. 24, n. 1 (2006)

Reyes, Alfonso, *La filosofía helenística*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959

Righi, Gaetano, *Historia de la filología clásica*, traducción de J. M. García de la Mora, Barcelona, Editorial Labor, S.A., 1967 (col. Nueva Colección Labor)

Rinaldi, Giacomo, "Italian idealism and after. Gentile, Croce and others" en Richard Kearney [ed.], *Twentieth-Century Continental Philosophy*, New York, Routledge, 1994

Roberts, David D., *Benedetto Croce and the uses of historicism*, Berkeley: University of California Press, c1987

Roberts, David D., *Historicism and fascism in modern Italy*, Toronto: University of Toronto Press, c2007 (Toronto Italian studies)

Roberts, David, *The Totalitarian Experiment in Twentieth-Century Europe. Understanding the Poverty of Great Politics*, Routledge, New York, 2006

Romanell, Patrick, *La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociales

Sabetti, Filippo, *The Search for Good Government: Understanding the Paradox of Italian Democracy*, Montreal, McGill-Queen's University, 2000

-----, "The Liberal Idea in Nineteenth-Century Italy", trabajo presentado en el Annual Meeting of the American Political Science Association, agosto de 2001.

Sabine, Georges, *Historia de la teoría política*, trad. Vicente Herrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1945

Searle, John, *Actos de habla: ensayo de filosofía del lenguaje*, Barcelona, Editorial Planeta-De Agostini, S. A., 1994

Segura Munguía, Santiago, *Diccionario por raíces del latín y de las voces derivadas*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2006

Silton Harris, Henry, *The Social Philosophy of Giovanni Gentile*, Urban, Illinois University Press, 1960

Small, Robin, "Nietzsche" en C. L. Ten [ed.], *The Nineteenth Century Philosophy*, New York, Routledge, 1994 (Routledge History of Philosophy, VII)

Sprigge, Cecil J. S., *Benedetto Croce, man and thinker*, New Haven, Yale University Press, 1952, 64 p. 23 cm. (Studies in modern European literature and thought)

Springbord, Patricia, "Hobbes's Biblical Beasts: Leviathan and Behemoth", *Political Theory*, v. 23, n. 2 (mayo de 1995)

Stadter, Philip A., "Historical Thought in Ancient Greece" en *The Blackwell Companion to*

Western Historical Thought, Massachusetts, USA, Oxford, UK, Blackwell Publishers 2002

Struckmeyer, Otto Keith, *Croce and literary criticism*, Folcroft Press, 1969

Stuart Huges, John, *Conciencia y sociedad: la reorientación del pensamiento social europeo, 1890-1930*, traducción del inglés por Luis Escolar Bareño, Madrid, Aguilar, 1972, p. 149

Treves, Renato, *Benedetto Croce: Filosofo de la libertad*, Buenos Aires, Imán, 1944.

Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, introducción general de Julio Calonge Ruiz, traducción y notas de Juan José Torres Esbarranch, Madrid, Editorial Gredos, 1990

Universidad de Buenos Aires, *Benedetto Croce, 1866-1952; conmemoración, ensayos, testimonios, bibliografía*, Buenos Aires, Instituto de Literatura Italiana, 1954

Varrón, *La lengua latina*, 2 vols., introducción, traducción y notas de Luis Alfonso Hernández Miguel, Madrid, Editorial Gredos S. A., 1998

Villalobos Álvarez, Rebeca, *Tres variaciones del historicismo en el siglo XX: Meinecke, Croce y O'Gorman*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 2017

Vitello, Vincenzo, "La conciencia europea ante la primera guerra mundial: Thomas Mann y Benedetto Croce", *Revista de Occidente*, n. 160 (Septiembre de 1994)

Ward, David, *Antifascismus: Cultural Politics in Italy, 1943-46. Benedetto Croce and the Liberals, Carlo Levi and the Actionists*, New Jersey, Associated University Presses, Inc., 1996

White Beck, Lewis, "From Leibniz to Kant" en *The Age of German Idealism*, New York, Routledge, 2004

White, Hayden, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México,

Fondo de Cultura Económica, 1992

-----, "What is Living and What is Death in Croce Criticism of Vico" en *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1978.

Wriedt, Markus, "Luther's theology" en Donald K. McKim [ed.], *The Cambridge Companion to Martin Luther*, Cambridge University Press, 2003

Zachman, Randall C., "Protestantism in German-speaking Lands to the Present Day" en Alister E. McGrath and Darren C. Marks [eds.], *The Blackwell Companion to Protestantism*, Malden, Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2004

Zamora Calvo, José María, "Entre el paseo y el pórtico. Sobre la vida de Aristóteles de Diógenes Laercio 5, 1-35", *Eidos*, n. 9 (2008)

Zea, Leopoldo, *Ensayos sobre filosofía en la historia*, México, Stylo, 1948.

Ziblatt, Daniel, *Structuring the State: The Formation of Italy and Germany and the Puzzle of Federalism*, Princeton University Press, 2006.

Zurita Aldeguer, Rafael, "La política en la Italia liberal a través de la historiografía reciente", *Pasado y memoria. Revista de historia contemporánea*, Universidad de Alicante, n. 2