FILOSOFIA

EL CENTENARIO DE BENEDETTO CROCE

Por: Rafael Gutiérrez Girardot

1

El mundo latino celebra éste año el primer centenario del nacimiento de Benedetto Croce. Siguiendo un hábito académico muy pertinaz, la ocasión se prestaría para perseguir la huella de su pensamiento y de su obra crítica, la influencia de su actitud política y el ejemplo de su magisterio y de su destreza polémica no solamente en la cultura italiana, sino en la de aquellos países que, como el nuestro, son hijos de Roma. En épocas de opresión, muchas de sus ideas llegaron a convertirse en divisa emancipadora como aquella, por ejemplo, que con el título de uno de sus libros, quizá el de más pura intención hegeliana, considera de modo general a la "historia como hazaña de la libertad —significativa traducción interpretativa de la obra que en el original se llamó **La historia como pensamiento y como acción**— y, en otro campo, a la par con Karl Vossler, sus concepciones estéticas, expuestas en su **Estética como ciencia de la expresión** y **Aesthetica in nuce**, abonaron el terreno para la recepción de las suscitaciones de la estilística de Leo Spitzer y, ya antes de que éste fuera conocido, para revisar y rectificar el positivismo y la retórica dominantes a comienzos de siglo en la historia y en la crítica literarias. Pedro Henríquez Ureña lo cuenta, junto a Platón, Kant, Nietzsche y Bergson entre los autores que acompañaron al Ateneo de la Juventud de México tras la Revolución de 1910, en su disputa con el positivismo del llamado Profiriato (1), y cosa semejante asegura sobre la nueva y naciente filosofía en Argentina Coriolano Alberini (2), a lo cual agrega que gracias a Croce conocieron la filosofía de Hegel, por lo que "ejerció un alto efecto pedagógico". Por otra parte, Leopoldo Zea (3), uno de los primeros investigadores de la historia de las ideas en la América Latina, encontró en Croce los instrumentos de una dialéctica histórica con la que ha interpretado y ordenado el proceso de constitución espiritual e histórica de los países del Nuevo Mundo. Podrían agregarse otros nombres como el de Jorge Luis Borges, quien en sus ensayos de **El idioma de los argentinos** (1935) elabora, en discusión con la teoría crociana del lenguaje, su propia, fantástica teoría de la metáfora y, con ello, uno de los elementos esenciales de su obra narrativa; o, en fin, como el de José Carlos Mariátegui, cuyo marxismo revisionista se nutrió del libro de Croce sobre **Materialismo histórico y economía marxista.**

Sin embargo, éste laborioso y realmente vano esfuerzo sólo conduciría a comprobar con mayor número de argumentos la indiscutible evidencia de que Croce fue, y aún después de muerto sigue siendo, el filósofo más universal que ha tenido el mundo latino en el presente siglo, y pasaría por alto la consideración del sentido de su pensamiento y de su acción como intelectual, esto es, el de haber afirmado constante y apasionadamente la significación de Italia en la cultura universal contemporánea y el de haber mostrado que la formulación de

una conciencia nacional o la especificación de una cultura solamente son posibles en la confrontación con otros ámbitos intelectuales, con otras culturas diferentes y hasta opuestas a la propia tradición o al germen que se pretende desarrollar. En cierta medida fue éste uno de los tácitos presupuestos de los estudios histórico-literarios que emprendió después de sus publicaciones juveniles sobre historia local napolitana, y el hispanista que lea su trabajo sobre **España en la vida italiana del Renacimiento** podrá comprobar que en él no se trata de situar a España por encima o al lado de otra cultura, de hacer historia comparada de la literatura, sino de estudiar el movimiento recíproco de suscitaciones y diferencias entre la cultura española y la napolitana en especial, esto es, de exponer analíticamente el proceso de formación o afirmación de una cultura nacional en contacto con otras. Lo mismo cabe decir de sus escritos sobre Goethe y Corneille, Cervantes y Shakespeare, Stendhal o Ibsen, entre muchos otros, pero también de su **Historia de Europa en el siglo XIX** o de la **Historia de la edad barroca**, y, en fin, con ciertas reservas, de su permanente ocupación con el pensamiento de Hegel.

2

Es cierto que su interés por Hegel tuvo origen biográfico en la atmósfera cultural en la que creció, en la tradición filosófica napolitana determinada por un hegeliano ortodoxo, Bertrando Spaventa, cuyo hermano, Silvio, fue su tutor en Roma y a cuya casa concurría con frecuencia Antonio Labriola, uno de los primeros pensadores marxistas antidogmáticos de Europa, a quien Croce llama su maestro, y quien despertó en él, a través del estudio del materialismo dialéctico, el germen de hegelianismo que, antes de ese estudio, había respirado en la teoría estética del complejo Francesco de Sanctis. Más tarde, su amistad y colaboración con Giovanni Gentile lo aproximaron más directamente a Hegel, de modo que su contacto con el filósofo alemán estuvo condicionado por la evolución y las disputas filosóficas de la cultura italiana de su tiempo. No solamente en este sentido adquiere su discusión con Hegel un sentido nacional. Pues del mismo modo como aconteció en Hegel, a la intención puramente filosófica corresponde en Croce una paralela preocupación histórico-política nacional, más honda y significativa que la que puede suponerse en su actividad de ese tiempo.

Este aspecto de la recepción del pensamiento hegeliano por Croce se percibe de manera inmediata en un diálogo que él imaginó entre Hegel y el ex-oficial napolitano Francesco Sanseverino en una fantasía publicada en 1948 bajo el título **"Una página desconocida sobre los últimos meses de la vida de Hegel** (4). 42 años después de su primera, amplia discusión con el Aristóteles de Berlín en su libro sobre **Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel.** El apellido del oficial, Sanseverino, es significativamente el mismo, muy levemente variado, de uno de los personajes de Stendhal, del Cónsul de Napoleón en Nápoles e idealizador de Italia, en la que quiso que reposaran sus restos mortales bajo su nombre civil italianizado, Arrigo Beyle. A esta simbólica, quizá inconsciente elección del ficticio apellido del interlocutor de Hegel agrega Croce que la fantasía no carece de verosimilitud histórica porque "da testimonio de una actitud fecundamente crítica frente a la filosofía hegeliana que dominó la cultura napolitana del siglo XIX, no ciertamente, entre los hegelianos ortodoxos, sino en un ingenio fresco y sin prejuicios, Francesco de Sanctis", de quien Croce cita una de sus pocas opiniones sobre Hegel, a saber: "que no he aceptado su aprioriismo, su trinidad, sus fórmulas. Pero hay en Hegel dos principios que son la base de todo el movimiento actual: la idea del devenir, base de la evolución, y la idea del existir, base del realismo; el sistema se quebró en pedazos, pero estos dos principios lo ligan al futuro" (5). Sobre esta fantasía no deja de ser interesante observar que para hacer una crítica al sistema de Hegel, sin el peso del aparato científico, Croce

se sirve del mismo procedimiento del ensayo de autor apócrifo que utilizó Kierkegaard en su libro **O esto o lo otro** y en algunos otros como **Migajas filosóficas**; de una forma literaria que de por sí es un tácito rechazo al sistema y a la gravedad de toda discusión científica y que sitúa al diálogo en una atmósfera casi familiar en la cual resulta natural y posible la descomposición antisistemática del sistema mediante el enunciado de tesis que no requieren posterior desarrollo y en la cual se admite un cierto irrespeto irónico, que salva al sujeto de la presunta violencia de toda construcción filosófica. Pues los seudónimos son uno de los órganos de la ironía, que según Friedrich Schlegel es "eterna agilidad", es decir, la posibilidad de una cambio veloz de posiciones del individuo, de máscaras, pues, y de nombres. Kierkegaard se ocultó, en su crítica a Hegel, tras un Víctor Eremita o un Johannes a Silentio; Croce, tras Francesco Sanseverino. Para la comprensión de la imagen de Hegel que trazó Croce es preciso tener en cuenta esta forma de exposición y crítica, porque está íntimamente ligada a las consecuencias de su discusión con el pensamiento hegeliano, y el hecho de que el ficticio diálogo ocurrió en los últimos meses de la vida de Hegel, esto es, del filósofo ya concluso, creador del presunto, absoluto y exigente sistema.

3

Efectivamente, en la ficción de Croce, Sanseverino, quien en su segunda visita a Hegel hacia 1824 ya había estudiado todas las obras publicadas en vida del maestro, escuchó "con una comprensión que no excluye la sonrisa", sus lecciones en Berlín y conoció y conversó con algunos de sus mayores y fieles discípulos: con Marheineke, con Eduard Gans, con von Henning, con Gustav Hotho y con Michelet. Vuelto a Nápoles, continuó el estudio tenaz de los escritos hegelianos y entre ellos, de modo especial, la llamada **Gran Enciclopedia** de 1827, y si no pudo asistir a los cursos de historia de la filosofía y de estética, se consoló con la idea de que en la **Gran Enciclopedia** se hallaban en núcleo, "los principios y las configuraciones esenciales" del desarrollo de su filosofía presentado en aquellas lecciones. Al declinar el verano de 1831 vuelve Sanseverino a Berlín, y es entonces cuando se desarrolla el diálogo entre el napolitano y Hegel, quien, ante las objeciones del culto ex-oficial, supera toda imaginable bondad, cortesía y paciencia. No sobra observar que con la ficción, Croce no sólo logra presentar una sucinta página ejemplar de crítica filosófica, sino que muestra su maestría en el dibujo del ambiente de aquella época, en que los oficiales y los burócratas no renunciaban, por el peso de su profesión, a la cultura. Entre los oyentes de Hegel se encontraron no pocos militares, y si la oportunidad hubiera sido favorable, uno de ellos, por ejemplo, Boris von Uexküll —quien reunía en parte las condiciones de Stendhal y del napolitano ficticio, también en parte— no hubiese tenido reparo en hacer a Hegel parecidas objeciones a las que le hizo Sanseverino, tal como se encuentran dispersas en el diario del noble oficial histórico.

Desde el punto de vista de la historia del pensamiento de Hegel, los datos que menciona Croce delatan el punto de partida de su propia ocupación con la filosofía hegeliana. Esta no es la inconclusa que había dejado Hegel en el momento de su prematura muerte en noviembre de 1831, de quien había consumado y, quizá, agotado su fervor y su fe en la especulación y de quien aspiraba a "abandonar la precaria función de enseñar filosofía en la Universidad para pasar a otra actividad" y "a intentar una actividad que toque prácticamente a la vida"; el filósofo, pues, que posiblemente hubiera dado el giro hacia un pensamiento que hoy se llamaría "existencial" y que, de ese modo, hubiera anticipado toda la filosofía que nació de la crítica a su presunto sistema. El punto de partida de Croce, que en su tiempo, es cierto, no podía ser otro, es el de un Hegel cerrado, total, en cuyo sistema —que realmente crearon sus discípulos después de su muerte al publicar con muchos comple-

mentos e interpolaciones las obras del maestro— concluye y se plenifica definitivamente toda la filosofía occidental. Es, así, el "corpus" del hegelianismo —el mismo contra el que se volvió desesperadamente Kierkegaard— y por eso Croce tiene el cuidado de insinuar que Sanseverino no solamente conoce todas las obras del maestro, entre las cuales destaca la **Enciclopedia** de 1827, dándole la misma importancia que le dieron los discípulos, esto es, la de contener "los principios y las configuraciones esenciales" de toda la filosofía hegeliana, sino que le da ocasión de conversar justamente con aquellos que años más tarde, en la edición de las obras de Hegel hecha entre 1832 y 1845, habrían de dar forma cerrada, final y hasta hermética al presunto sistema: con Gustav Hotho, el editor de las **Lecciones sobre estética**, con Marheineke, quien publicó las **Lecciones sobre filosofía de la religión**, con Eduard Gans, quien agregó a la **Filosofía del derecho** unos complementos tomados de las lecciones y apuntes de clase, con Michelet y Henning, responsables de la conversión de la **Enciclopedia** en un "sistema de filosofía" de tres gruesos y pretensiosos volúmenes que Hegel nunca preparó y ni siquiera supuso. Esta circunstancia condiciona el diálogo de Croce con Hegel. Porque su interlocutor no es un Hegel vivo —como diría el mismo Croce— sino una figura monumental, frente al cual no cabe propiamente el diálogo fecundo de los filósofos, sino el retoque y el complemento respetuoso o la crítica encarnizada y rebelde, esto es, las dos actitudes que dieron origen, después de la muerte del maestro, a las dos alas del hegelianismo decimonónico: a la derecha y a la izquierda. La disputa entre ellas dos llenó casi todo el siglo XIX alemán y tuvo un carácter primariamente teológico y, consiguientemente, político; y aunque de ella y en ella se formaron las filosofías de Kierkegaard y de Marx y con ello los gérmenes del pensamiento contemporáneo, la disputa fue infecunda, porque condujo a lo que se llamó "el derrumbamiento del idealismo" (Paul Ernst) y aplazó la reflexión sobre los problemas que había planteado la filosofía de Hegel; "derrumbamiento" y aplazamiento que, por su parte, iniciaron, ya en Marx, el camino hacia lo que hoy se llama, de modo muy problemático, "el fin de la filosofía", esto es, como lo enuncia Martin Heidegger, "el comienzo de la civilización mundial, en tanto en cuanto ella responde, por el desarrollo de las ciencias, a la puesta en marcha inicial de la filosofía misma", y, cabría agregar, a una realización de la filosofía cuyas más inmediatas consecuencias son la negación del pensamiento mismo y la permanencia del nihilismo (6).

Croce, indiferente a la disputa entre las izquierdas y las derechas hegelianas y más inclinado al liberalismo positivista que proclamó, contra Hegel, el respetuoso Rudolf Haym en sus lecciones sobre **Hegel y su tiempo** (1857) —de quien, por lo demás, proviene la imagen legendaria y pertinaz de un Hegel reaccionario, restaurador y filósofo entregado al Leviathan del Estado prusiano— frente al monumento del sistema hegeliano, o mejor, del hegelianismo decimonónico, emprende la difícil, casi imposible tarea de conciliar, si bien de modo inexpreso, las dos actitudes. Su crítica, entendida en la acepción más desnuda de discernimiento: en el caso de Hegel entre lo que Croce llama lo vivo y lo muerto, entre la verdad permanente de su filosofía y los errores que ella no pudo evitar, es el presupuesto de su retoque y complemento y, a su vez, estos postulan necesariamente el presupuesto de una crítica así entendida. El resultado de esta doble actitud se conoce bajo el nombre de la "reforma" crociana de la dialéctica.

Si se la juzga desde la perspectiva del pensamiento hegeliano mismo, esto es, si se la mide con la exigencia que hace Hegel a toda crítica, a saber, "que la verdadera refutación debe hundirse en la fuerza del opositor y ponerse en el ámbito de su fortaleza; atacarlo fuera de sí mismo y mantener la razón allí donde él no está no hace progresar la cuestión"; y si a esa exigencia de una crítica desde dentro del objeto criticado se agrega la idea hegeliana de que la verdad y el error son

momentos necesarios del progreso de la razón (7), entonces será preciso conceder que la "reforma" crociana de la dialéctica de Hegel se mueve en un terreno ambiguo y, por lo tanto, impreciso; que su crítica es crítica externa. Justamente esto ha reprochado a Croce un hegeliano moderno, Theodor W. Adorno, al afirmar que la disputa con Hegel no puede satisfacerse con la crítica al detalle de su pensamiento, porque pasa por alto la totalidad que da sentido al detalle, pero que tampoco puede hacerse a la totalidad, porque pasa por alto el detalle que da sentido al todo del pensamiento dialéctico (8). Croce, por su parte, se anticipó a deshacer éste reproche cuando al referirse a Bertrando Spaventa lo llamó hegeliano ortodoxo que no admite el análisis del pensamiento del maestro, sino la repetición fiel de sus proposiciones, y rechazó, de éste modo, cualquier posibilidad de crítica inmanente al pensamiento hegeliano. Quizá la fragilidad de su crítica a Hegel radica en el hecho de que Croce concibió la filosofía de Hegel no según los "contenidos de experiencia" que ella, por medio del "esfuerzo del concepto", hace surgir en la cosa misma, sino como un aparato de enunciados filosóficos deducibles y sujetos a criterios lógico-formales, no pues como "trabajo" o "filosofía de la praxis", sino como especulación primariamente lógica.

4

Este rechazo de una crítica inmanente explica su opinión sobre el puesto de Hegel en la historia de la filosofía. Su paradoja resulta evidente cuando se considera que Croce llama al siglo XIX el "siglo hegeliano" porque quien "adivinó la secreta necesidad del mundo moderno y quien suministró a ese mundo el instrumento lógico que necesitaba" fue Hegel, en tanto que, por otra parte, asegura que "la filosofía de Hegel es la más grandiosa expresión de la metafísica aristotélica y escolástica y teologizante y representa también la culminación de un desarrollo, del que justamente ha venido alejándose el pensamiento moderno y del que tiende a liberarse cada vez más plenamente" (9). No deja de ser cierto, con ciertas reservas, que la construcción del pensamiento hegeliano refleja la huella quizá de los estudios teológicos bajo cuyo signo tomó su punto de partida la filosofía en Hegel y que, como la apunta Croce en el mismo contexto, en su "boca de revelador parece que resuena el anuncio de la buena nueva". Porque, efectivamente, no pocos de sus documentos biográficos dan testimonio de su pathos apocalíptico, así como por ejemplo una carta a Schelling en la que dice: "el reino de Dios venga y nuestras manos no estén quietas en nuestro seno" o alguna otra en la que afirma: "Razón y libertad sean nuestra consigna y nuestro punto de unión sea la iglesia invisible" (10). Pero ésta conciencia epocal y los restos de estructuras teológicas, que en Hegel provienen tanto de su formación en el pietismo de su patria chica como de su discusión de la teología de la época en el seminario de Tubinga, no son otra cosa que el eco de la conciencia epocal, y aún escatológica, de la nueva época que inició el mismo Kant en su período crítico y en el momento en el que daba el "giro copernicano", cuyo pathos de la razón inaugura las reflexiones de la **Crítica de la razón pura** y que resuena, por lo demás, en el mismo Croce, cuando con entusiasmo considera a Kant, por sus síntesis a priori, más moderno que Hegel.

¿Hasta qué punto es teologizante, como dice Croce, la filosofía de Hegel? La cuestión quedó abierta, y sigue aún indecisa, desde la época en la que los hegelianos de izquierda consideraron que había un Hegel exotérico y acomodaticio a las conveniencias del Estado y la religión oficial y un Hegel esotérico jacobino y ateo. Y quedó abierta no solamente para la filosofía de Hegel, sino para todo el pensamiento moderno del idealismo alemán que, según Nietzsche, es teología enmascarada o, dicho más exactamente, teología profana en proceso de disolución.

Igualmente paradójico resulta el que Croce asegura que el puesto meritorio de Hegel en la historia de la filosofía descansa en "la conciencia de que el hombre es su historia, la historia única realidad, la

historia que se realiza como libertad y se piensa como necesidad... que es la actuación de la razón" (1). ¿Cómo es posible, pues, que esa idea fundamental sea precisamente la que lo hace pertenecer "a la filosofía genuina que crece sobre sí misma", si ella, que ha de alimentarse de la substancia escolástica, teologizante del pensamiento de Hegel, es la plena y absoluta negación de toda teología? ¿Cómo conciliar en el Hegel de Croce el "historicismo absoluto" que encuentra en él con el "teólogo enmascarado" que le reprocha? No ha de pasarse por alto el observar que Croce, el filósofo que divinizó la historia, no haya tenido sentido para percibir que los elementos de apariencia teológica en Hegel son solamente las metáforas, los signos de un proceso por el cual la teología entra por el camino de la historia terrena, esto es, el proceso de secularización, al que Hegel y Nietzsche dieron, sin intención programática, el mismo nombre: "la muerte de Dios". Quizá le turbó su mirada frente a éste proceso de disolución de las confesiones cristianas como fe —para cuya comprensión Kierkegaard diferencio entre "cristianismo" y "cristiandad"— su repugnancia por lo que él llama "reducción panlogista" y "misticismo", su consideración de la religión como un fenómeno estético, moral, histórico y cultural simplemente, su fervor por la historia misma, convertida en el centro de la única religión posible para él: la religión de la libertad, que es simple y exclusivamente, la razón.

Esta repugnancia por el "panlogismo" es uno, quizá el más importante, de los motivos y gérmenes de su crítica al sistema hegeliano. A Hegel llega Croce en su búsqueda de armonía de los dispersos y contradictorios elementos que constituían su pensamiento, y cuya enumeración resulta, como no poco en Croce, irritante por lo indeterminada: el idealismo de Francesco de Sanctis en estética; en el campo de la moral y de la concepción de los valores, la filosofía de Herbart; la antimetafísica y el anti-hegelianismo en el ámbito de la teoría de la historia y de la concepción del mundo; en la teoría del conocimiento, el naturalismo o el intelectualismo. Aunque en el trabajo que le impuso la elaboración de la **Estética** superó esa indeterminada y dispersa nomenclatura y se liberó, dice Croce, del "naturalismo y del herbartismo que aún me aprisionaban", y logró concebir una lógica de los grados espirituales, mediante la cual pudo entender la relación entre conceptos distintos como la palabra y la logicidad, la fantasía y el intelecto, la utilidad y la moralidad, sólo al descubrir a Hegel en sus propias obras, confiesa Croce, "creí hundirme en mí mismo y debatirme con mi propia conciencia". (12). Sin embargo, tras el estudio de Hegel, del que nació su libro famoso y controvertido sobre **Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel**, de 1907, aparecido justamente un siglo después de la aparición de la **Fenomenología del espíritu** de Hegel, a la que Croce niega su rango de ser la cuna de la filosofía hegeliana la conclusión a la que él llegó fue, cabalmente, la de que en el nuestro se encontraba formulado detalladamente el repudiado "panlogismo": "un Logos situado, inconsciente de sí mismo, en el mundo de la naturaleza, que vuelve a encontrarse después en el mundo del Espíritu" y "una lógica de éste Logos que recorre una larga cadena de triadas categóricas para alcanzar la cumbre de la Idea y desde allí precipitarse sobre la Naturaleza" (13); un Logos, pues, pretensioso de ser el todo y que en su lógica tiene la ambición de unificar los conceptos distintos, la distinción, en una totalidad absoluta. En esta crítica Croce no atiende las frecuentes afirmaciones de Hegel sobre la compleja y sutil función de las distinciones, sobre el **horos** y la determinación deslindante en la **Fenomenología del espíritu**, sobre el **límite** en la **lógica**, de modo que sus reproches más cabrían al **Sistema del idealismo transcendental** de Schelling, de 1800, que al pensamiento de Hegel. Este, por lo demás, en su escrito sobre la **Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling**, y más clara y detalladamente en la **Fenomenología**, había censurado con no poca ironía esa supresión de las distinciones —para decirlo con el lenguaje de Croce— que caracteriza a la "intuición intelectual" y que vendría a ser lo que Croce llama "panlogismo" y en el que, apunta Hegel, "todas las vacas son negras". De éste supuesto logos total proviene, según Croce, una "filosofía de la naturaleza", contradictoria en Hegel, porque éste adjudica al entendimiento abstracto, que procede por divisiones irreconciliables de lo indivisible, la tarea de construir la ciencia de la naturaleza, fuera de la cual la naturaleza, en cuanto externa y opuesta al espíritu, no tiene realidad, es decir, Hegel confía al entendimiento una función que niega la función propia de la razón. Semejante a esta contradicción es la que se percibe en la construcción de su "filosofía de la historia", la cual es, en opinión de Croce, la "negación de la unidad de filosofía e historia, porque si filosofía e historia se identifican en la unidad del universal concreto", esto es, para Croce, del concepto, "no se puede concebir una filosofía que haga filosófica a la historia, la cual es ya en sí y por sí filosofía" (14). Esa identidad entre filosofía e historia, por la cual Croce cree sustituir el "idealismo absoluto" por un "historicismo absoluto", constituye uno de los problemas centrales de la interpretación crociana de Hegel. Croce explica esa identidad partiendo de la división entre lo que él llama "crónica" e "historia", es decir, entre la simple relación de hechos y la interpretación y espiritualización de la narración de esos hechos. En la historia —dice— "el pensamiento interviene para interpretar, cualificar y espiritualizar la narración de los hechos, y esa narración es tanto mejor y más profunda y más rica cuanto mejor y más profunda y más rica sea la obra del pensamiento" (15).

5

En la medida en que vayan ennumerándose con mayor detalle los motivos de la crítica de Croce a Hegel, determinados más que por la cosa misma por la experiencia cultural y por la tradición filosófica en la que se mueve Croce, se hace necesario considerar el diálogo desde la perspectiva de las cuestiones de fundamentación. Tal es el punto al que llega Croce en su libro ya citado sobre **Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel.** Es el punto final, porque, escrito en 1906, consideró, en las ediciones posteriores ampliadas de 1913 y 1948, que pese a las críticas de que fue objeto y después de una relectura de sus obras "no puedo —afirma— sino confirmar sustancialmente mis conclusiones" (16), aunque la publicación de los **Escritos teológicos de juventud** (1907), la reedición del **Sistema de la moralidad** (conocido ya en la edición de Mollat, de 1893), la edición de las conferencias que precedieron a la elaboración de la **Fenomenología** y que son de capital importancia porque en ellas elabora una filosofía del trabajo, de la alienación, de los procesos económicos (ya en 1913 Ehrenberg y Link publicaron una parte bajo el título **El primer sistema de Hegel** y luego Lasson la **Lógica, metáfisica y filosofía de la naturaleza de Jena** (1923) y, finalmente Hoffmeister, en 1931, la llamada **Filosofía real de Jena** (en dos tomos) y las famosas interpretaciones de Alexandre Kojeve (1933-1939, 1947) y de Herbert Marcuse (1941) o de Richard Kroner (**De Kant a Hegel**, 1921), entre las más notables, hubieran podido mostrarle la variación de los acentos en un Hegel que, en no poca parte, respondía a sus aspiraciones (Kroner) y que no era realmente ni el filósofo teologizante, ni el buen súbdito fiel a su monarca y acomodaticio, ni el malabarista de las triadas y del panlogismo que Croce rechazaba. Es punto final, además, porque en esa discusión y pese a su permanente ocupación con Hegel, Croce liquida los problemas que lo habían llevado a la disputa y, como él mismo dice, del sistema reformado sólo cabe, ahora, su posterior retoque y complemento, esto es, la construcción de su propio "sistema" y, desde ahí, la variación concreta del mismo principio sobre todos los aspectos de la rica realidad.

La rica realidad: ésta es, en último término, su preocupación fundamental. Porque hundir la variedad del mundo en una totalidad unitaria es, según Croce, suprimir la vida, esto es, el permanente y rico

movimiento del devenir de cada individuo. Así resulta comprensible que en su reforma de la dialéctica hegeliana su primer interés consista en desmontar las bases de esos logos unitario y absoluto, esto es, de la dialéctica de los opuestos. Para ello establece la existencia de conceptos que no son opuestos, como se conocen en Hegel, sino sencillamente distintos. La designación es equívoca, porque lo que suele considerarse como opuesto en Hegel —en el ejemplo más claro que tiene su obra, a saber, en la **Fenomenología del espíritu**, A. Conciencia, verbigracia: la certeza sensible y la percepción— es, más precisamente un momento negativo, una "posición" (Setzung), que a su vez es negada por la posición que necesariamente emerge de la primera posición, por lo cual Hegel llama a esta segunda posición Gegensatz (contra-posición, literalmente traducido), poniendo de presente, ya en el lenguaje mismo, el movimiento propio de lo real. Así, cabría decir, que la certeza sensible o el saber inmediato (el enunciado simple y empírico: esto es así) conduce, tras la negación propia de ella (porque el enunciado empírico es engañoso) a la percepción (la captación de una verdad más alta que el enunciado empírico). Las contra-posiciones sucesivas no pueden concebirse como opuestos, sino como la marcha (y en eso consiste la dialéctica) de la conciencia a través de la experiencia que ella misma va haciendo, esto es, la experiencia de los "engaños" en busca de la verdad. Croce piensa éstas contra-posiciones y posiciones como términos opuestos y asegura que además de la categoría lógica de la oposición hay la de distinción. Dos conceptos distintos, dice, pueden unirse y relacionarse entre sí; los conceptos opuestos se excluyen irremisiblemente. Conceptos distintos serían fantasía e intelecto, intuición y razón, derecho y moralidad, religión y filosofía. Conceptos opuestos son, en cambio, las antítesis de lo bueno y de lo malo, de la verdad y el error, lo bello y lo feo, el placer y el dolor, la actividad y la pasividad, lo positivo y lo negativo, el ser y el no-ser. Sin reparar en que lo positivo es signo de sí mismo y de lo negativo, la verdad es signo de sí misma y del error, Croce piensa que el error de Hegel consistiría en haber confundido las series de los opuestos con los distintos y en haber montado sobre la dialéctica de los opuestos (tesis-antítesis-síntesis, formulación que, por lo demás, no cabe aplicar a Hegel) el proceso de desarrollo del espíritu, desconociendo de este modo la unión peculiar que existe entre los distintos.

Estos conceptos distintos no se pueden concebir en su significación cuando se los sitúa unos al lado de otros, cuando, pues, se considera la distinción como separación absoluta. Para Croce, cada concepto distinto se encuentra separado y unido a la vez con el que le sigue en escala ascendente, de modo que si el primero puede ser puesto sin el segundo, éste no puede pensarse sin el primero. Así, por ejemplo, explica la relación entre poesía y prosa, entre arte y filosofía, entre intuición y pensamiento. Y es evidente que entonces Croce afirme que esta graduación de los conceptos distintos desaparece en la dialéctica de los opuestos, en la cual cada concepto es negado en su opuesto y superado en la síntesis, dentro de la que por ejemplo, el arte se consideraría como la negación de la religión y los dos como momentos simples que solamente adquieren su sentido en la síntesis, la filosofía; porque con este esquema, se ha abandonado ya el campo trazado por la dialéctica hegeliana. Pese a ello, el reproche de Croce plantea, de modo inexpreso, un problema auténtico de la filosofía hegeliana. Si, según Croce, arte y filosofía son conceptos igualmente verdaderos y autónomos, estos no seguirían, como en Hegel, la marcha por la que los lleva la conciencia hasta la plenitud (Voll-endung, en lenguaje hegeliano, es decir, su pleno fin), esto es, no sucumben ante lo que, después de Hegel, y gracias a su pensamiento, se ha llamado "el fin del arte" y "el fin de la filosofía", sino que, en virtud de su autonomía y de su verdad, mantienen su propia y, si se quiere, la temporal vigencia. Con lo cual se inaugura la cuestión: ¿hasta qué punto y en qué medida son posibles arte y filosofía —y los demás conceptos distintos que menciona Croce— en un pensamiento dialéctico, que es necesariamente devenir, hasta qué punto y en qué medida es legítimo ese pensamiento dialéctico, que es esencialmente negación? Tras la filosofía plena de Hegel, la filosofía se ha desplazado inevitablemente a la sociedad, porque como teoría crítica de la sociedad le corresponde fijar el horizonte adecuado para la realización de la filosofía, que es la emancipación, la humanización del hombre. La filosofía hegeliana posterior a Hegel y consecuente con los supuestos y los postulados filosóficos de su pensamiento es, hoy, sociología crítica. En ella opera el núcleo de la dialéctica hegeliana: "la fuerza saludable de la negación". No es por eso extraño que Croce, al querer detener ese desplazamiento implícito en Hegel, haya considerado a la sociología como un error.

Otra consecuencia, según Croce, del panlogismo hegeliano, por el cual éste confunde la dialéctica de los opuestos con la de los distintos, aplicándola indistintamente a la filosofía del espíritu, es la de que haya pretendido modelar la naturaleza y la historia según las leyes del proceso dialéctico, el de someter pues, lo empírico y lo individual a esas leyes que, en opinión crociana, son solamente válidas para el conocimiento lógico a priori. No es necesario advertir aquí con detalle, que el proceso dialéctico no obedece a leyes y que tampoco su procedimiento especulativo se puede reducir al conocimiento lógico a priori, porque el resultado final y decisivo al que llegan Hegel y Croce, por encima de estas hondas diferencias, es el mismo: esto es, el de afirmar la libertad como substancia de la historia.

De su concepción de la dialéctica de los distintos parte Croce para establecer las diferentes actividades del espíritu. Toda forma y todo momento de la vida espiritual son a la vez, como ya se indicó, independientes y referidos a otro término; son "sí mismos" y tienden a un "otro"; son lo que son, en cuanto se diferencian o se distinguen frente a otro; son, pues, en cuanto son distintos. El espíritu, así, es en cuanto pensamiento, puro pensamiento —un "en sí", diría Hegel—, pero justamente por eso exige y busca el complemento de la acción —la "determinación" negativa, en lenguaje hegeliano, o: el "en sí" y "para sí", que constituyen un proceso del devenir en la dialéctica del alemán— por lo cual Croce, siguiendo su principio de la distinción, formaliza esta unidad dinámica, dividiendo la actividades del espíritu en dos: una teórica — correspondiente al pensamiento puro, al "en sí" —y una práctica— correspondiente a la acción, a la "determinación" negativa del espíritu puro. Dentro de estas dos grandes divisiones, Croce formula nuevas subdivisiones, a saber: en el campo de la teoría, la actividad es estética cuando ésta se refiere a un objeto singular, y es lógica cuando ésta se refiere a un objeto universal. En el campo de la acción o de la práctica, la actividad es económica cuando sus fines son individuales y es moral cuando sus fines son generales. Pero del mismo modo como acontece a los distintos, las cuatro partes enunciadas no se encuentran situadas de modo sucesivo o separadas entre sí, sino que son "momentos" del espíritu, que es la única realidad. El espíritu es la síntesis a priori de todas las otras síntesis, es el desarrollo puro, infinito y eterno que va de grado en grado y que supera y resume a todos los demás. Es una infinitud que constituye el misterio del verdadero Absoluto, frente al cual todo lo que es, es solamente en la medida en que es un "momento" del eterno desarrollo.

Con esta cúpula de su apasionada construcción sucede a Croce lo que a casi todos los críticos del pensamiento hegeliano, y que ejemplifica históricamente el joven Marx cuando, tras un estudio crítico que habría de liberarlo de "la grotesca melodía de las sirenas", como llamaba a la filosofía hegeliana, y de inducirlo a la audaz construcción de otros sistemas, confiesa, en memorable carta a su padre, que "la última frase de mi sistema era la primera de la filosofía hegeliana". Ese verdadero Absoluto, que es el Espíritu en Croce, infinito y misterioso,

es efectivamente lo que en Hegel reclama y provoca la actividad del filósofo, es la primera frase del filosofar: "La hermética esencia del universo no tiene fuerza alguna en sí que pueda presentar resistencia al ánimo del conocimiento. Debe abrirse a él y extender ante sus ojos su riqueza y su profundidad y proporcionarle el gozo", escribió Hegel en su Introducción a las **Lecciones sobre filosofía de la historia universal.** El verdadero Absoluto, el Espíritu, no es ni infinito ni misterioso, y Hegel, repetidamente lo asegura: "el Absoluto... que en sí y para sí ya está entre nosotros y quiere estarlo" o, con palabras semejantes: "...la Verdad no existiría, si no reluciese y se mostrase...", si no fuera pues, determinada y accesible a todos.

En la historia del hegelianismo Croce no sería, sin embargo, el único entre quienes, al querer derribar a Hegel como Kierkegaard, o criticarlo como el jóven Marx en sus primeros ensayos, o conservarlo para continuarlo y retocarlo, como el retórico Theodor Litt y todos los neohegelianos de ese género, en vez de lograr su intento vuelven a situarse en un ámbito anterior a Hegel, dan, pues, un paso atrás. Así Croce, al establecer su dialéctica de los distintos retorna, en cierto sentido, a la posición de Fichte, esto es, a la distinción entre Yo y No-Yo con parecidas consecuencias, o sea, la fundamentación de la división de la actividad del espíritu en una teórdica y en una práctica. Por otra parte, al concebir la dialéctica como una triada y un método válidos solamente para el conocimiento lógico a priori, lleva a cabo una parcial actualización de la teoría del conocimiento de Kant, de la cual es consciente el mismo Croce cuando afirma que las síntesis a priori kantianas son la gran conquista de la filosofía moderna para la filosofía del espíritu. En fin, la tensión entre los conceptos distintos, en que según Croce consiste el movimiento de la vida misma, no es esencialmente diferente de la tensión entre ser y debe ser que da origen a la infinitud y que en los románticos se concibió como la indeterminada nostalgia de lo infinito. No es del caso exponer con más detalle los aspectos sistemáticos por los cuales Croce dio ese paso atrás. Baste simplemente tener en cuenta que con ellos, su discusión y crítica de Hegel más que una "reforma" es la destrucción de la dialéctica. Al separar lo que él cree que Hegel confundió, esto es, los opuestos y los distintos, ha agregado en realidad a la dialéctica una serie de conceptos propios, ya en su formulación, de la actividad del entendimiento que, según Hegel, separa y fija de modo irreconciliable —que no excluye la relación— los términos, a diferencia de la razón que unifica; ha rebajado la razón, en la cual los opuestos o, mejor, las contra-posiciones, son momentos necesarios del progreso de la verdad, al nivel del entendimiento; ha formalizado la dialéctica y ha suprimido aún en la dialéctica de los opuestos, el elemento esencial de lo que Hegel llama la "absorción" (Aufhebung), o sea, "un negar y un conservar a la vez" lo negado, no, pues, como quiere Croce, una síntesis a priori.

Destruída la dialéctica hegeliana de este modo; concebida, pues, como un instrumento del conocimiento, no como el camino mismo que sigue el conocer, ésta se convierte en una simple armadura externa que, por su propia limitación, se ve desbordada por la riqueza material de la realidad, a la que, justamente, pretende concebir o encerrar en una totalidad de sentido: no de modo forzado, sino en el movimiento propio y transparente de todo lo que tiene su determinación. Ello explica, en el mismo Croce, el que el infinito material de sus estudios, más extenso, pero no más enciclopédico que el que trabajó Hegel, no haya encontrado en su sistema el lugar que le corresponde; el que ese material se haya convertido en fragmento, forma típica de la expresión romántica del pensamiento. No es por eso casual que su idea de que todo lo que es, es solamente en la medida en la que es un "momento" del espíritu, que, pues, la parte es testimonio de la totalidad, sea, traducido a términos literarios, la misma idea con la que Friedrich Schlegel formuló su teoría del fragmento. Pero en Croce, este fragmentarismo

romántico no obedece, como en Ortega y Gasset, a brillante y retórica dispersión del pensamiento, a carencia de disciplina filosófica. Aparte de que es el resultado de una larga y laboriosa disputa con Hegel, tiene, desde el punto de vista de su tarea como escritor, parecida función a la que dio Kierkegaard a su obra: la crítica de la época, la agitación moral del individuo, la clarificación y el perfeccionamiento seculares de la existencia. Croce, fue, así un gran moralista, que por su fervor histórico, su pasión racional y su actitud y actividad universales podría ser llamado el primer pensador de la actual "Segunda Ilustración". Ese es justamente su significación para los pueblos latinos, esa la importancia de su "hegelianismo". Porque a través de sus fragmentos, de sus reflexiones y de la intención de su sistema, introduce en el mundo cultural latino la idea del devenir y la exigencia de la racionalización, desmonta, pues, el estatismo tradicional y el variado dogmatismo y abre la posibilidad de concebir y elaborar una nueva filosofía de la vida activa a partir de los elementos propios de esa tradición. Por eso apuntó Antonio Gramsci que "del mismo modo como la filosofía de la praxis ha sido la traducción del hegelianismo historicista, la filosofía de Croce es, en muy considerable medida, la retraducción al lenguaje especulativo del historicismo realista de la filosofía de la praxis" (18). A ello agregaba, que "es necesario que la herencia de la filosofía clásica alemana sea, no solamente inventariada, sino convertida en vida activa; por ello es necesario arreglar cuentas con la filosofía de Croce, puesto que para nosotros, italianos —y cabe extender la denominación a todos los latinos— ser herederos de la filosofía clásica alemana significa ser herederos de la filosofía crociana, que representa el momento mundial actual de la filosofía clásica alemana" (19). En otras palabras los postulados de Gramsci que dibujan, si bien de modo impreciso, el movimiento de la filosofía en su respuesta a las suscitaciones de la Gran Revolución de 1789, implican un reconocimiento del mérito de Croce, esto es, el de haber incorporado a la cultura latina una filosofía cuyos principios, razón y libertad, convertidos en sangre y hábito, logren instituir definitivamente el reino de la justicia, de la libertad y de la solidaridad humanas; que logren, en fin, la emancipación del hombre.

Toda la vida y la obra de Croce estuvieron penetradas por las aspiraciones de un humanismo liberal, que mantuvo vivo de modo insobornable a toda hora: tanto en la época posterior a la primera guerra mundial como cuando la vulgaridad pequeño-burguesa, disfrazada de revolución, el fascismo, amenazó y oprimió —como hoy la tecnocracia, y un desaforado, ingenuo y no menos vulgar "economismo"— la dignidad del pensamiento libre y crítico y la condición humana.

Cuando Croce inició la publicación de su revista memorable, **La Crítica** (1902), puso en la primera página una nota que hoy, a los cien años de nacimiento de su director y a más de medio siglo de la primera aparición, sigue siendo una imperecedera exigencia a todo intelectual: "Nos proponemos —decía— luchar por un determinado orden de ideas. Nada es más dañino para la educación que un equivocado sentimiento de tolerancia o, para decirlo con mayor claridad, de indiferencia o escepticismo. A la libertad se la sirve mejor cuando se presenta el blanco a los propios enemigos y no cuando se hace alianza con ellos en solidaridad insincera e inútil" (20).

NOTAS

Las Obras de Croce han sido editadas en 60 vol. por la editorial Laterza & Figli, Bari, 1946 y ss. Una Bibliografía cronológica de Croce se encuentra en la selección de sus trabajos, hecha por él mismo, para la colección: La Letteratura Italiana, Storia e Testi, dirigida por Mattioli, Pancrazi y Schiaffini, vol. 75, en la ed. Riccardo Ricciardi, Milán-Nápoles (3ª ed.) 1955, bajo el título B. C. Filosofía, Poesía, Storia.

Entre la literatura sobre el tema de la conferencia —para su significación relativamente escasa— es necesario mencionar la reseña crítica de Julius Ebbinghaus, B. Croces Hegel, en Kantstudien, t. XVI, que el mismo Croce discute. Renato Treves, en el prólogo a su libro **Benedetto Croce, filósofo de la libertad**, Ed. Imán, Buenos Aires, 1944 informa que en la Biblioteca de Filósofos Vivientes que dirige P. A. Schlipp en los Estados Unidos se encuentra un volumen dedicado a Croce. Aunque muy general y bastante superior, la exposición de Cecil Sprigge, **Benedetto Croce**.

Sur, Buenos Aires, 1956. Su utilidad consiste principalmente en la parte biográfica y la explicación de su actividad política. El capítulo dedicado a Croce por Riccardo Miceli, **La filosofía italiana actual**, Losada, Buenos Aires, 1940, delata la animadversión del fascista frente a Croce, pero pese a ello constituye una útil introducción a su pensamiento. El **Epistolario Croce-Vossler**, Suhrkamp, Frankfurt M. es una pieza esencial en el conocimiento de la personalidad intelectual de Croce.

(1) P. Henríquez Ureña, **La influencia de la revolución en la vida intelectual de México**, recogido en **Obra crítica**, Ed. de E. S. Speratti Piñero, Pág. 612, F. C. E., México, 1960.

(2) C. Alberini, **Die Deutsche Philosophie in Argentinien**, "Argentinische Bücherei", Pág. 68. H. W. Hendriock Verlag, Berlín, 1930.

(3) L. Zea, **Croce y el historicismo** (1942), en **Ensayos sobre filosofía en la historia**, Pág. 135 y ss., Ed. Stylo, México, 1948 y Comp. con su libro **Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica**, El Colegio de México, 1949, en el cual se distingue, lo mismo que en sus obras posteriores (**América en la historia**, p. e. j.) el esquema dialéctico más crociano que hegeliano.

(4) Croce, **Una página sconosciuta** en la Selección arriba citada, p. 155 y ss.

(5) Ibidem, pág. 174.

(6) Comp. H. Marcuse, **One-dimensional Man**, Beacon Press, Boston, 1964, esp. The Paralysis of Criticism: Society Without Opposition, pp. IX-XVI. La cita de Heidegger, de **La fin de la philosophie et la tâche de la pensée**, trad. de Jean Beaufret de un texto inédito en su original, presentado al coloquio sobre Kierkegaard organizado por la Unesco, París, 1964, y publicado bajo el título **Kierkegaard vivant**, col. idées, Gallimard, París, 1966. pág. 168.

(7) Hegel, **Logik**, Ed. Lasson, II, pág. 218, Ed. Meiner, Hamburgo, 1948, y **Phánomenologie des Geistes**, Ed. Hoffmeister, p. ej. p. 10, Ed. Meiner, Hamburgo, 1952, o ya en la juventud, **Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie**, pág. 8. Ed. Meiner, Hamburgo, 1962. Croce comenta el párrafo citado de la **Fenomenología** en su libro sobre Hegel, pero recae en el error habitual. V. Croce, **Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel**, trad. esp. de F. González Ríos, Ed. Imán, Buenos Aires, 1943. Pág. 223.

(8) Th. W. Adorno, **Aspekte der Hegelschen Philosophie** (1957), en **Drei Studien zu Hegel**, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1936, pág. 7.

(9) Croce, **El carácter de la filosofía moderna**, trad. esp. de Luis F. Rosso, Ed. Imán, Buenos Aires, 1959, pág. 53. Además, en la Selección citada págs. 71 a 87.

(10) **Briefe von und an Hegel**, Ed. Hoffmeister & Flechsig, I, 1875-1812, Ed. Meiner, Hamburgo, 1952, pág. 10.

(11) Croce, **El carácter de la filosofía moderna**, págs. 46 y 47. También en la ya citada **Una página sconosciuta**... y en **Circolo vizioso nella critica della filosofía hegeliana**, en **Ultimi saggi**, Laterza, Bari, 1935 (v. la selección arriba citada).

(12) Croce, **Contributo alla critica di me stesso**, pág. 1.158 en la selección ya citada, y en: **Etica y política, seguidas de la contribución a la crítica de mí mismo**, trad. de Enrique Pezzoni, Ed. Imán, Buenos Aires, pág. 339 y en la selección ya citada, págs. 3 y ss.

(14) Ib. Ib. y **El carácter de la filosofía moderna**, pág. 48. Las citas resumen casi literalmente las objeciones de Sanseverino en **Una página sconosciuta** y **Lo vivo y lo muerte**... pág. 121.

(15) **El carácter de la filosofía moderna**, pág. 9 y ss. y en la selección citada: pág. 443 y ss.

(16) **El carácter de la filosofía moderna**... pág. 51, Nota 1.

(17) **Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel**. Aparecida con el título **Saggio sullo Hegel**, la edición de 1907 agregaba una bastante completa bibliografía sistemática, que fue suprimida en posteriores ediciones, y recogida nuevamente en la traducción castellana. Registra los escritos de juventud dados a conocer fragmentariamente por Rosenkranz, y las ediciones de Mollat de la **Verfassung Deutslands** y el **System der Sittlichkeit** así como los **Hegels theologische Jugendschriften**, que Croce, empero, parece no haber considerado sino como documento biográfico. Sobre los opuestos y los distintos, v. pp. 9 y ss.; pp. 75 y ss. y passim. Ver además, en la selección ya citada: págs. 48 y ss. y pág. 40.

(18) A. Gramsci, **El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce**, trad. esp. de I. Flambaun y F. Mazia. Ed. Lautaro, Buenos Aires, 1958, pág. 197.

(19) Ibidem, pág. 198. V. además: Cesare Vasoli, **Lukács und Gramsci über Croce**, en **Georg Lukács Festschrift zum 80. Geburtstag**, Ed. por Frank Benseler, Ed. Luchterhand, Neuwied & Berlín, 1966. Págs. 303 y ss.

(20) Cit. por C. Sprigge, **Benedetto Croce**, Sur, Buenos Aires, 1955. Pág. 32.