

BENEDETTO CROCE, ENTRE ÉTICA Y POLÍTICA

Benedetto Croce, between Ethics and Politics

FRANCESC MORATÓ I PASTOR

Recuperar la vertiente política del Idealismo Italiano, más allá de la imagen localista que lo ha rodeado, del cual es muestra una figura tan europea como Croce, singular teórico y político, presente en grandes debates desde la crisis finisecular del marxismo y la alternativa sindicalista hasta el fin de la segunda guerra, crítico siempre con un pensar tendente al olvido del carácter histórico de todo lo real, no menos que de la inevitable tensión entre lo bueno y lo útil, la economía y la política.

To revisit the political side of Italian Idealism, beyond its narrow and nationalist image. Singular theorist and politician, a European figure like Croce, was present in great debates, from the crisis of marxism at the end of the century, until the days following of the 2nd World War. Always critical of a thought that neglects the History of everything we call real, as well as the unavoidable tension between good and useful, Economy and Politics.

Fecha de envío: 15 de septiembre de 2012
Fecha de aprobación: 12 de noviembre de 2012

Su amigo de tantos años, Giovanni Gentile, dijo de él una vez que “a Benedetto no le interesa la política, al menos la real”.¹ Y quizás no le faltase razón. Esto sucedía a principios de los años veinte, en un momento en que Croce salía, más bien fracasado, del ministerio de educación del último gobierno Giolitti. Gentile no tardaría en ocupar el mismo puesto con Mussolini. Sin duda, aun en el peor de los casos, con más resonancia. Entre tanto, de una manera u otra, prosperaba la reforma

¹ Citado por J. Jacobelli, a partir de una conversación con G. de Ruggiero, en ‘Il fascismo diverso di G. Gentile’, *Giovanni Gentile, la filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Venecia, 1995.

FRANCESC MORATÓ I PASTOR debe su interés por el idealismo-historicismo italiano al magisterio de Emanuele Severino, del que fue alumno y al que dedicó su tesis doctoral, parcialmente publicada como *Una introducción al pensamiento de Emanuele Severino*. Alguno de sus trabajos sobre Croce y Gentile se han publicado en la revista *Res Pública*, mientras que su ensayo *Giovanni Gentile o el humanismo del devenir* forma parte del proyecto de investigación *Historia del humanismo* dirigido por Pedro Aullón de Haro (Verbum, Madrid, 2010).

Palabras clave:

- Benedetto Croce
- Giovanni Gentile
- Liberalismo
- Ideología
- Pensamiento político

Keywords:

- Benedetto Croce
- Giovanni Gentile
- Liberalism
- Ideology
- Political Thought

educativa que entrambos habían estado gestando a lo largo de los últimos veinte años.

Por otra parte, siempre hay algo arbitrario en la preferencia que una época experimenta por un autor y el olvido, cuando no la indiferencia, hacia otro. Las personas de mi generación hemos tenido el privilegio de contemplar cómo, desde nuestra juventud a nuestra madurez, ha cambiado la consideración hacia Weber. Desde luego no es, de momento, el caso de Croce. El liberal conservador que fue (se podría discutir hasta qué punto esto no sea un tópico) consiguió el respeto de las fuerzas democráticas, pero no corrió igual suerte su interés como pensador, forjado décadas antes del fascismo y de su posicionamiento

frente a él con un sistema (quizás el último) concluido poco después de los cuarenta años, sostenido sobre la tetralogía de lo verdadero, lo bueno, lo bello y, lo más importante ahora para nosotros, lo útil en que, con carácter preferencial, se incluían la economía y la política.

Más aún de lo que sucede en Gentile —pues en éste resulta mucho más imperceptible la voluntad de hacer sistema— lo que despista en Croce es el lenguaje. Lo que en ambos casos tiende a quedar oculto —más por cuestión de un defecto actual de comprensión que por falta de claridad en sus autores— es que su idealismo y espiritualismo son el soporte de su inmanentismo, o sea, de un historicismo radical que no permite que nada quede fuera de su influencia.

En otro lugar (Morató, 1999: 205-216) he puesto de pasada el historicismo de Croce un paso por detrás del de Gentile, sobre todo por lo que hace a su fundamentación metafísica. A pesar de que sigo pensando que la fundamentación del historicismo está más elaborada en Gentile que en Croce, pienso también que el punto de partida es el mismo. La diferencia afecta más a las consecuencias: más praxísticas en Gentile, más contemplativistas en Croce. En este escrito, me propongo, justamente, reunir las razones de ese contemplativismo para en su caso, y aunque parezca un contrasentido, apelar a su carácter de útil para afrontar los cantos de sirenas ideológicas, más o menos interesadas o partidistas, que han recorrido los dos últimos siglos. Me parece injusto que el tiempo al que le ha tocado en suerte contemplar lo que queda tras la caída de las ideologías (quizás la restauración de la vieja ciencia de la política, tal como la entendieron Maquiavelo, Guicciardini y Vico, que los italianos tienden a ver como gran aportación de la cultura nacional) no reserve un lugar al viejo sabio napolitano. Procuraré hacer todo ello sin perder de vista las limitaciones propias de ese discurso que constantemente apela a la sensatez, a la imparcialidad, a la moderación; en una palabra, al realismo. Expondré, pues, hasta qué punto el rodillo historicista pasa también por encima de quien le es más incondicional.

LA IDEA DE LA LIBERTAD. En cualquier crónica del novecientos Croce aparecerá siempre como una de las voces indiscutibles del liberalismo. Sin embargo, a las dificultades derivadas del contenido semántico del tér-

mino —del cual algunos historiadores han llegado a afirmar su mero carácter nominal—, hay que añadir las propias de la adscripción a esta corriente de una personalidad y una obra como la de Croce. Leyendo algunos autores, y muchas páginas de Croce no están lejos de esta tendencia, da la impresión que para ser liberal basta con aceptar, aunque sólo sea *de facto*, que el antiguo régimen se ha hundido para siempre, es decir, basta con no ser nostálgico. Esa es al menos la impresión que se desprende de la lectura de uno de sus libros más bellos y aún hoy más leído: *La storia d'Europa nel secolo decimonono*. Por otra parte, debates tales como el de los dos liberalismos, el político o el económico (*liberismo*) (véase apéndice 1), la compatibilidad del liberalismo con el democratismo, el nacimiento de la sociedad de masas o el resurgir del nacionalismo, suelen aparecer en el pensamiento de Croce con carácter secundario. Lo que en su caso importa, antes que cualquier realización concreta de la misma, es la *idea* de la libertad. Ahora bien, si prevalece la mirada histórica o política, una de las formas de la utilidad, cuentan más las obras de la libertad que sus posibilidades aún espectrales; la actitud no puede ser otra que la de celebración por lo conseguido antes que el duelo por lo que no ha sido o, en esencia, nunca vaya a ser. Esto es, dependiendo del ámbito desde el que se hable, inmanentismo filosófico y, a la vez, realismo político. Así pues, la defensa a ultranza de la *idea* de la libertad, aun a riesgo de pasar por anacrónico, resulta ser algo más intencionado y con muchas más consecuencias de lo que cabría esperar, sin duda, desde cierta ingenuidad o estrechez de miras. La estricta separación que Croce efectúa entre *idea* y realizaciones empíricas de la libertad fundamenta por sí sola que ni historia ni libertad se agoten nunca, y sólo desde la imposibilidad de su existencia separada, puedan vivir una y otra. Cualquier palingénesis, religiosa o laica, supondría la ocultación de esta diada que, como tal, constituye el motor de lo vivo.

En ese sentido, podemos hablar de un historicismo muy seriamente tomado que no se permite flaqueza alguna ante la atracción sentimental, llame ésta hacia el optimismo liberal y progresista o hacia el pesimismo conservador. Como la mayor parte de la politología italiana, Croce está convencido que tiene en la propia tradición nacional los mejores maestros por lo que a política *real* se refiere.

Resulta pues chocante el juicio de Gentile, que compartía la misma admiración. O quizás todo el problema estriba en comprender cómo la historia juega a los dados, ni siquiera igual con todos, incluso con quienes más adhesión le profesan.

Como otros intelectuales italianos de principios de siglo, el primer combate que libraron fue dirigido contra el positivismo decimonónico, al que identificaron como coartada ideológica, más que como ideología propiamente dicha, de una nación rutinaria y sin objetivos. Con lo cual, paradójicamente, el primer Croce comenzaba rompiendo hostilidades con la escuela que más comúnmente se asocia al liberalismo, aun sin tratarse de una relación inextricable. Así, lo que en la etapa más plenamente política aparecería como liberalismo tuvo su origen en un historicismo-voluntarismo que, aunque no identificado, encontraba su razón de ser y su mejor interlocutor en el idealismo, a los ojos de todos uno de los componentes esenciales de uno de los estados con más fama de conservador en lo político (aunque quizás fuese cuestión óptica y el inmovilismo político resaltase más en contraste con el dinamismo económico): Prusia primero y, después, Alemania.

EL IDEAL DEL SABIO. Cierto, la del idealismo no fue la única manera de rescatar la libertad de la plaza o del mercado para preservarla como idea o espíritu. Tocqueville o Burckhardt sin compromiso con el idealismo, aún más: sin compromiso con filosofía alguna, a la que en principio temían, recelaron de una libertad popular. Como espíritus aristocráticos que eran, aunque muy lúcidos, apreciaban las obras humanas *sub specie eternitate*. La atalaya desde la que miraban era eterna, aunque no lo fuese lo que se acababa contemplando. A ese modo de pensar, en el fondo más clásico que el que se puede derivar del idealismo, la intimidad de la conciencia sirve de refugio eterno ante los avatares del tiempo y de la historia, la suya es ante todo (aunque no sólo) la libertad interior que trata de sustraerse a lo que se sabe inevitable. El suyo, un espiritualismo de vieja escuela. El del idealismo italiano, por el contrario, moderno y productivista. En Gentile completamente, en Croce, algo menos, en tanto que el rol de sabio sensato continua exigiendo sus derechos (apéndice 2). En conjunto, sin embargo, puede decirse que el suyo fue un paso gigantesco hacia la libera-

ción de las ataduras que la tradición quisiese imponer al devenir y a la plena conciencia de historicidad, desprovista de cualquier atenuante. Con ello, además, sentaron las condiciones para no quedar enzarzados en debates "del momento", como el que enfrentaba verdad natural a verdad histórica, reales sin duda, y muy provechosos, pero, quizás, tendentes a no ver más allá de sí mismos, a que se les escape —por tal de seguir con el ejemplo— que una y otra verdad difícilmente pueden ya negar su carácter, antes que naturalista u objetivista, fundamentalmente, voluntarista. Es en ese sentido, imagino, que R. Aron considera un obstáculo, en el caso de Weber, la presión ejercida por su formación neokantiana.² Ésta proveería de una apariencia de respetabilidad, como si se tratase de una problemática clásica en los términos familiares del momento, cuando, en realidad, se esconde algo menos clásico y familiar. Aunque Aron —en base al lamento por él expresado de que Weber no hubiese sacado más partido a la fenomenología en vez de al neokantismo— probablemente no llegue a tanto, es decir, no llegue a comprender que quien está detrás, a la espera del momento oportuno de abalanzarse sobre —podríamos decir— lo clásico decimonónico es Nietzsche.

Se nos objetará, sin duda, que tampoco Croce es Nietzsche. Y son muchos los aspectos en que las diferencias saltan a la vista. Sin embargo, aprovecho para, casi en forma de reto lanzado al conjunto del pensamiento contemporáneo, preguntar, tal como hace E. Severino, quién con más contundencia que Leopardi, Nietzsche y Gentile, han desvelado la caída de todos los inmutables de la tradición (incluidos los más recientes decimonónicos), el auténtico rostro del devenir, hasta ahora siempre contrastado en la historia de Occidente. Croce no figura en la tríada. La razón reside en el "algo menos" al que antes nos hemos referido. Justamente, es ese aspecto menos rompedor, más sensato, realista, nada utópico, lo que en teoría, está claro que sólo en teoría, debería empujar a nuestra época hacia Croce, tal como ha pasado con Weber. Por alguna razón, no es así.

² Texto de 1959 incluido a modo de introducción en la edición castellana al conocidísimo texto weberiano sobre la ciencia y la política como profesiones: MAX WEBER, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1967.

EN EL CENTRO DE UN GRAN DEBATE. La implicación de Croce en la política *real* es relativamente tardía, su interés por la historia, en cambio, paralelo a su propio desarrollo intelectual, su primer método -en cierto sentido, nunca rechazado- el materialismo histórico, al que había accedido a través de las lecciones de Antonio Labriola. Tampoco el marxismo italiano y quizás lo mejor del mismo, carecían de su correspondiente corriente de ataque frontal al positivismo. Ésta, a su vez, surgió en el ambiente creado después de la primera -y quién sabe si con más consecuencias para la posterioridad- gran crisis en el seno del marxismo: la propiciada por Bernstein. Más que el debate acerca de la posibilidad o conveniencia de la revolución, o de la oportunidad de actuar en el seno del Estado *burgués*, lo que preocupó a hombres como Croce o Gentile -quien en 1899 publicó un estudio modélico sobre Marx- fue la amenaza, en todo ello contenida, de sustituir, en el marxismo, la filosofía por la ciencia, y la ética (la praxis) por la necesidad inherente a los acontecimientos históricos (apéndice 3). Si esto ocurría, se debía, desde su perspectiva, a la influencia que el positivismo ejercía en el seno de las corrientes triunfantes en el seno de los partidos socialistas. Los adversarios, casi por necesidad, tenían que buscar razones en el espiritualismo y en el idealismo, su praxismo y voluntarismo poco podían esperar de otra parte. En el fondo, era una manera de permanecer fieles a la famosa tesis XI.

Sin embargo, la batalla contra el positivismo no la libraron sólo profesores marxistas convencidos como Labriola, o no convencidos aunque “comprensivos” como Gentile, por la preocupación demostrada por la cuestión social, ni sabios como Croce. El ataque más representativo, y a la larga con más proyección social, era el de Sorel y el sindicalismo revolucionario (apéndice 4). Por esta vía es evidente que no podían continuar personajes con un talante como el de Croce y Gentile. Sin duda, por su conservadurismo; pero esto es decir muy poco. Epítetos tales como “con preocupación social” o “debido a reconocerse en una cierta élite política *risorgimentale*” podrían ayudar a perfilar el punto, pero continuaría pendiente lo más esencial: la escasa disposición por parte de estos idealistas, espiritualistas, praxistas, voluntaristas a reconocer mérito alguno al pensamiento del siglo XVIII, constantemente asociado al igualitarismo abs-

tracto, matematicismo, iusnaturalismo, democratismo etc.. Ciertamente, el ataque al siglo de las luces era otro tema recurrente. Los elitistas italianos, como Pareto o Mosca, lo convertían en un elemento imprescindible para despejar el camino a la *auténtica* ciencia de la política, la que debía liberarse de mitos tales como el del igualitarismo o el del eudaimonismo (apéndice 5). También es verdad que estos últimos actuaban, precisamente, a espaldas de la filosofía, por no decir nada, del espiritualismo, a los que consideraban máximos enmascaradores de la realidad que pretendían conceptualizar y elevar a ciencia.

Tenemos así personalidades muy distintas, que en muchas ocasiones correrán suertes opuestas, cuyos destinos se cruzan para no volverse a encontrar. No obstante, estoy convencido, de que se trató de un momento decisivo, quizás el único en que se logró alumbrar y elevar a conciencia uno de los problemas más serios con que, antes o después, se han de enfrentar todas las sociedades modernas: la incompatibilidad radical entre el elitismo inherente a la teoría política clásica (apéndice 6) y la existencia de la sociedad de masas. Creo, además, que de la falta de aprecio y atención hacia este momento nacen tanto la *sorpresa* propia de algunos acontecimientos que siguieron (los fascismos, su vinculación con la extrema izquierda sindical, lo arbitrario de la adscripción política de unos u otros que por un momento habían coincidido etc.) como alguna de las insuficiencias y anacronismos que aún hoy lastran la teoría y ciencia políticas. Evitar comprender qué pasó significa aquí, aún más que en otros casos, consentir la apariencia de que las aguas han vuelto a su cauce, mientras se niega la existencia de tempestades. Por otra parte, habría que diferenciar entre lo que acabo de llamar “elitismo inherente a la teoría política clásica” -conciencia más o menos difusa, pero profundamente enraizada, de que la autoridad es en esencia elitista- y las teorías elitistas que, en tanto que formuladas y claramente expuestas, de carácter más militante, positivista y antifilosófico (Pareto) o más contenido e idealista (Croce), son, por necesidad, más *abiertas*. (No es la misma la sociedad que tiene opción a enterarse de que las élites son inevitables que aquella que las sufre sin formularse siquiera la pregunta de si son o no evitables). Las teorías elitistas son, en este sentido, un fenómeno interno, no el único, al elitismo *real*.

Si excluimos a los “científicos” (que -lo acabamos de ver- al centrarnos en la cuestión del elitismo, no podemos perder de vista), tenemos que algo unía a estos hombres de temperamento tan diferente. Probablemente, si lo llamamos activismo o praxismo, los amantes de esquemas se queden tranquilos al incluirlos dentro del irracionalismo. Mi intención es, por el contrario, la de turbar esa tranquilidad, mostrando que la lista de términos, irracionalista o no, no está completa si no se añade el eticismo. Sólo después tendrá sentido preguntarse por la inevitable irracionalidad propia de la decisión ética o el carácter, a la vez elitista e inoperante de toda ética. Con el cariz tomado por los acontecimientos, se comprende que Sorel clamase, a la vez, por la superioridad de la minoría auténticamente revolucionaria, que no temía tomar decisiones auténticamente éticas, no sólo tácticas. También se comprende que Croce y Gentile, diferencias aparte, nunca dejasen de afirmar la superioridad de la ética y la política sobre la economía y la utilidad; pero, a su vez, desde nuestra perspectiva casi un siglo posterior, no podemos evitar la sospecha de que praxismo o eticismo perdieron la batalla. No nos engañemos: cualquiera que fuese el destino de los personajes, lo que se puso en la picota fue el sentido mismo de la ética, el hecho de que ésta hacía la realidad o, por el contrario, pasaba a su lado indiferente o, lo que es peor, la abandonaba a su suerte, al modo de ejercicio de una brutal astucia de la razón. Nos guste o no, tras las revoluciones bolchevique o fascista hubo no sólo grandes activistas, sino también grandes partidarios de la superioridad de la ética sobre cualquier otra consideración, del hacer sobre cualquier forma del ser. Queda por descubrir hasta qué punto su fracaso no es sólo el de esta o aquella ética, sino el de la voluntad ética en cuanto tal.

No todos sin embargo llegaron a este punto límite. Croce se replegó en la confección del sistema y provisto de él sorteó muchas de las trampas en que cayeron algunos de sus contemporáneos. De hecho, pasará a la historia como aquel que habiendo, en un momento u otro de sus vidas, coincidido con casi todos - y muchas veces habiéndose visto reclamado por ellos como influencia decisiva en su pensamiento y en su acción- consigue sin embargo esquivar la identificación. Sin duda, esto constituye una de las fuentes de dinamismo de su pensamiento político, pero, a la larga, yo no

excluiría que fuese, a su vez, una de los motivos de su caída en un cierto edificantismo, sobre todo en la última etapa de su pensamiento en los dramáticos primeros años cuarenta. Con todo, será esta imagen de liberal y (con posterioridad) demócrata a ultranza la que consolidará el mito y condenará al pensador a una especie de semipenumbra. Pienso, en sentido bien distinto, que el Croce político más interesante es el anterior al fascismo, el de las distancias y los equilibrios, paradójico, desapasionado y suprapolítico, pero, a la vez, crítico implacable de toda forma de racionalismo matematizante dieciochesco, sabedor de que nada hay menos realista que ignorar el papel de la pasión y de la implicación individual en la gesta de cualquier acción, pequeña o grande, pero más aún cuando es grande. Aquí está el origen de una de las etiquetas más reductoras y causantes de inapetencia hacia el idealismo italiano: la de neohegelianismo. La admiración hacia el prusiano eminente tiene aquí -en esta reivindicación de la pasión-, sí, su razón de ser, pero también son muchas las razones con las que el idealismo meridional hace su aportación a la historia del pensamiento.

LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS. El sistema recibe una aportación fundamental en 1909 con la obra que, sin entrar de pleno en nuestro tema, sienta las bases de los *elementos* que aquí y allá, a lo largo de los años, se dirá acerca del mismo: *La filosofía de la pratica. Economia e Etica*. La convicción historicista había quedado suficientemente fundada en las obras anteriores, ahora se trataba de extraer consecuencias en un ámbito tan importante como el de lo *útil*, sin caer por ello en las diversas formas de utilitarismo ya aparecidas y, desgraciadamente, tocadas siempre de la necesidad de definir, de estructurar en leyes y sistemas lo que no es sino fluido vital, perpetuo devenir, caprichoso intercambio de disfraces y máscaras. Pensar la utilidad, sí, pero alejándose lo más posible de cualquier elemento último, portador de la *verdadera* esencia de lo útil. Ni darwinismo, ni economicismo, ni positivismo, del cual los dos primeros no constituyen sino versiones. En este sentido, no me cansaré de repetirlo, al menos hasta que caiga el anatema de anacronismo que todavía pende sobre esta página de la historia del pensamiento, el idealismo constituía el mejor método para dar cuenta de una histori-

cidad no detenida en ninguna categoría más o menos reificada (progreso, interés, egoísmo etc.), presto a captar la maleabilidad y el transformismo con que la variabilidad infinita de contenidos aparece.

Esto es, evidentemente, lo que se suele llamar: revisión idealista del marxismo, en sentido opuesto a la otra revisión, la de los años ochenta. Esta última resignada a hacer del conocimiento de la realidad social nada más que ciencia, mientras se dispone a colaborar en el seno de las instituciones del Estado, la otra denunciando que ese sentido de ciencia no es ciencia, sino categorización a priori de la realidad, provocada por el temor ante la inagotabilidad de sentido inmanente a cualquier fenómeno. La propuesta será, pues, la de volver a la ciencia del todo, a la *Wissenschaft*, a la metafísica que tiene por objetivo el abrazo con la historia, toda la historia, incluida aquella que no se deja embutir en las categorías corrientes que manejan utilitaristas, pragmáticos y positivistas en este cambio de siglo.

Croce, sin embargo, mantendrá siempre un postura cauta ante las grandes construcciones filosóficas, recurrirá a ellas cuando tenga que hacerlo, entretanto recomendará estudios sobre temas más acotados. En el fondo, postura plenamente coherente con su profundo historicismo y con la aplicación más difícil del mismo: la ejercida sobre las propias categorías de pensamiento ya en uso. De ahí la turbadora sensación de ambigüedad que se desprende de la lectura de este texto, *Filosofía della pratica* y de los otros textos políticos posteriores, los cuales, en cierto sentido, constituyen corolarios.

Texto destinado, ya desde su aparición, a no ser apreciado por nadie en su totalidad. Demasiados términos que no son, a la postre, lo que parecían ser: utilidad que no es utilitarismo, fuerza que no es violencia, ni siquiera es lo contrario de paz, individuo que no es lo contrario de universal... Auténtico laberinto al que hay que leer sin perder de vista los acontecimientos históricos (cosa que Croce no facilita), pero tampoco en paralelismo estricto. Si ningún sistema se sumerge jamás en unos hechos históricos, menos -a pesar de las muchas lecturas en sentido contrario- el de Croce, cuyo accionismo o voluntarismo no será jamás *solamente* lo invocado por los sindicalistas revolucionarios de la primera década del siglo, ni por los belicistas de 1914, ni el de

cualquier otro hecho o movimiento con el que aparezca asociado.

Aquí destaca la reconsideración de papel de la utilidad, que, sin embargo, pone el mayor cuidado en no detenerse en un contenido más menos convenido de lo que es o no es útil. Un concepto, pues, de utilidad convenido de que lo más útil es no considerar nada para siempre útil. La persecución de la utilidad es insuperable, la rehabilitación de la misma, después de los ataques religiosos o laicos, necesaria, pero nada ni nadie pueden decirnos jamás, desde fuera de la misma acción en ejecución, desde fuera de nosotros (de cada uno de los interesados) qué es útil aquí y ahora. ¿Es bueno o malo el proteccionismo? Depende de que se quiera crear riqueza a través de un tejido industrial más competitivo o de preservar la identidad cultural de la propia nación. Ni siquiera son esto los dos únicos polos entre los cuales puede tener lugar la decisión. Depende sobre todo del momento, según convenga (se decida que convenga) estimular la economía o, pongamos por caso, se considere prioritaria la identidad cultural para acometer en las mejores condiciones los retos económicos, y hasta el mismísimo liberalismo. La realidad es, en este sentido, infinitamente divisible y cada uno de sus fragmentos, provisionalmente resultantes, no sólo eso, sino, además, insondable en su profundidad.

LO INDIVIDUAL INSUPERABLE. De hecho, el carácter irreductible de lo individual -o lo que es lo mismo el carácter necesariamente ficticio (comparado a la realidad del individuo) de cualquier concepto o generalidad- resulta decisivo para la configuración del pensamiento político, no sólo de Croce, sino también de Gentile. El reto, dicho brevemente era: ¿es posible pensar la sociedad en términos que no hagan de ésta un añadido (al cual preexisten las individualidades como tales), caso del naturalismo y del positivismo, o, en sentido opuesto, un todo anterior al surgimiento mismo de las diferencias en lo histórico? Dicho en otros términos: ¿se puede pensar la sociedad y su organización, la política, de modo que el individuo no quede anulado por la inmensidad de ambas?

La cuestión es tanto menos baladí cuanto aún hoy es habitual la creencia que asocia idealismo italiano con una genuina forma de estadolatría. Para quien está convencido de ello, entre otros muchos textos, ni lo que aquí

dice Croce, acerca del carácter individual de toda ley, ni lo que dice Gentile en su gran y póstuma última obra (*Genesi e struttura della società*) acerca de la *societas in interiore hominem* opuesta a la sociedad *inter homines*,³ basta para reconocer el alto lugar en que colocaron la cuestión y la originalidad con que trataron de resolverla. Es más, para algunos constituye la prueba decisiva para demostrar como acaban los que juegan a Prometeo, es decir, los que se resisten a aceptar que entre individuo-persona y sociedad-estado la brecha es infranqueable, inefables los términos de su relación, y, por tanto, uno de los dos - podemos imaginar cual- ha de cargar con la peor parte.

Lo cierto es que antes de que cayera el talón definitivamente sobre estas cuestiones espinosas, es decir antes que los estudios sociopolíticos renunciasen a fundarse en algo así como la verdad, para pasar, no a fundarse, sino meramente a sostenerse, sobre la facticidad de la tradición, el consenso, la preferencia epocal etc., antes de todo esto, el último intento en sentido contrario, realmente ambicioso, sea el protagonizado por nuestros dos autores. Ahora bien, esto depende en esencia de un posicionamiento determinado frente a la alteridad: ni el otro es el hecho bruto insuperable frente al cual se estrellan o se desrealizan ideas y palabras (Sartre, Arendt), ni es tampoco la llave que abre la puerta de toda trascendencia y al cual me debo (Lévinas). En este sentido, Croce es taxativo, pues sostiene que la moral “no tiene ninguna particular enemistad contra mí, como para quererme sacrificar a beneficio de los otros” (Croce, 1909; 293). Es una buena muestra del carácter *mundano* del pensamiento político de Croce. Lo más alejado que uno pueda imaginar a las situaciones melodramáticas de imposible desenlace, en que no cabe sino la desaparición física del sujeto que sufre. No, nada de eso, aquí continúa la confianza depositada en el sujeto burgués que controla la situación, que impide que la sangre llegue al río o que el melodramatismo se apodere de la escena. En cierto sentido, todo tiene arreglo, y lo que no lo tiene, tampoco lo va tener a través del naturalismo, que acalla la voz del pensamiento, ni

del trascendentismo, que la aplasta. Distante de ambos, se sitúa el inmanentismo, auténtico soporte del pensamiento práctico de Croce.

En este punto, cualquiera que sea el grado de necesidad con que todo pensador italiano asume el elemento cristiano de la tradición, Croce es aquí mucho más pagano y aristotélico que cristiano, al menos si entendemos que el sacrificio y la abnegación de la propia individualidad e implicación afectiva, aun sin llegar a los extremos de un Kierkegaard, son inseparables de la experiencia cristiana más genuina. Todo esto, en cualquier caso, resulta enormemente escurridizo. Corresponde al idealismo hegeliano y como continuación, por paradójico que resulte, también al italiano, el reconocimiento del papel jugado por el cristianismo en el despertar de la subjetividad. Sin embargo lo que Croce trata de excluir de ese paso en verdad grandioso es el carácter trágico con el que se le suele asociar, lo insuperable de toda conciencia doble o infeliz. Para él, la conciliación -aunque sea en sentido relativo y siempre provisional- no sólo es posible, sino necesaria para la culminación de esa experiencia que tiene su origen remoto en el cristianismo, pero que alcanza su apogeo en la plena conciencia del historicismo moderno. En este sentido, la culminación nada excluye tanto como la conclusión. Su inmanentismo cobra así su auténtico sentido: antitrágico por naturaleza, consciente de que después de la tempestad viene la calma, preñada a su vez de nuevas tempestades. Al sabio sólo le queda observar para comprender, sabedor de que cualquier revelación acarrea nuevas sombras y nada peor, dadas las circunstancias, que sucumbir a la experiencia trágico-nihilista. Para ello, no queda más remedio, por mucho que no oculte su desprecio por un cierto nietzscheanismo a lo *dannunzio*, que recurrir a la doctrina de la voluntad en sentido radical, que no diferencia -lo cual, a partir de ahora, pasa a ser coartada metafísica denunciante allá donde se oculte- entre intención y ejecución, agente y acción. Mantener la diferencia era tanto como mantener la causa de la mala conciencia. Nietzsche y Croce van, en ese sentido, a la raíz misma del mal. “Hacer y complacerse de aquello que uno hace, en el acto en que lo hace”.⁴ Difícilmente se puede expresar mejor la celebración de la existencia, no menos presente en nociones ya plenamente

³ GIOVANNI GENTILE, *Genesi e struttura della società* (1946), Le Lettere, Florencia. El planteamiento, sin embargo se remonta a GIOVANNI GENTILE, *I fondamenti della Filosofia del diritto* (1916), Le Lettere, Florencia, 1987.

⁴ BENEDETTO CROCE, *Filosofía della pratica. Economia ed etica* (1909), Bibliopolis, Nápoles, 1996, p. 220.

incorporadas a la meditación filosófica tales como Dionysos, *amor fati* y eterno retorno. Sin embargo, Croce es más filósofo de la práctica que Nietzsche - de la teoría de la práctica, se entiende (apéndice 7). En este sentido, la consecuencia que extrae resulta un excelente instrumento para, por fin, descalabrar los mitos forjados en el interior del positivismo, marcados todos por el miedo ante el poder avasallador de lo histórico, frente a lo cual el positivismo se ha retirado en dirección a lo seguro y estable científico, aunque tuviese que meter seguridad y estabilidad, o apariencia de las mismas, allá donde no las hay, ni, por principio, puede haberlas. La idea aparece en la reivindicación de la economía, en tanto que elemento indispensable en la dignificación de lo útil, la cual, por otra parte, es crítica de la misma en tanto que aquejada de los males propios del positivismo, aunque bien podría valer como nuevo principio hermenéutico de la práctica totalidad del saber: "... *el prejuicio de que los hombres quieran cosas, cuando lo que realmente quieren no son cosas, sino acciones*".⁵ Si esto fuese algo más que una estrategia de comprensión, nos encontraríamos diciendo con Nietzsche que "los hombres prefieren querer la nada a no querer". Pero aquí, digámoslo una vez más, se pretende que nada ni nadie turben la ecuanimidad del sabio. Contando con esto, el inmanentismo croceano comporta:

a) La imposibilidad, en lo real y lógico, no en lo mitológico, de separar entre motivación filantrópica e interés. Éste, antes de sucumbir a una u otra degeneración -que siempre resulta de la confusión del auténtico interés *individual* con otra cosa impuesta como generalidad desde fuera: vida o interés de la especie, sociedad o Estado⁶, altruismo, formación natural, institución, dioses etc.,⁷ formas todas ellas de falsa universalidad, de mera generalidad- es para Croce patente de realismo, prueba de que la implicación va en serio y de que todo el hombre no es más que su acto. La desimplicación o desinterés exigida por el moralista (y no otro es el error de Kant) nos arrancaría del inmanentismo en nombre de una supuesta universalidad, pero, de hecho, nos arrojaría en brazos de la parcialidad inseparable de cualquier trascendentismo "Donde

se introduce la sombra de lo trascendente, cae la oscuridad"⁸ afirma, y nada garantiza que ni siquiera aquello más aparentemente universal, como los ideales políticos o religiosos, las grandes instituciones, los grandes principios éticos no puedan sucumbir a la parcialidad más extrema. Basta con desentenderse de la universalidad que sólo la plena implicación individual asegura. Por el contrario, cuando esto no se da, lo que tenemos es una tangencia más o menos circunstancial entre dos determinaciones parciales a la fuerza: el individuo y los tipos de generalidad ya aludidos (iglesia, Estado, partido etc.), fundados siempre sobre el sacrificio del anterior. De hecho, al faltar esta dimensión de universalidad, es decir cuando el individuo o el grupo se conforman a la estrechez de su ángulo de visión, cabe dudar del sentido de cualquier comportamiento. Es por no haber aceptado el carácter universal inmanente de la actitud de Bruno, pongamos por caso, que siempre cabe dudar de que su comportamiento no fuese utilitario (ino útil!) y egoísta. Esto será posible siempre que se considere el sentido de la acción como externo a la propia acción. Por eso la ética, que es volición universal inmanente, debe rechazar el sentido de la acción externo a la misma acción. "*Me resulta útil dar un paseo, significa me gusta, quiero hacerlo*".⁹ Como se ve, se trata de la lógica consecuencia, una vez que el inmanentismo abandona su viejo atavismo spinoziano naturalista y se conjuga con el nuevo historicismo triunfante.

b) Imposibilidad de separar economía y ética. Croce, sabedor del precio pagado por la marginación a la cual la filosofía - particularmente la kantiana- ha sometido a la utilidad, concentra todos sus esfuerzos para evitar ser alcanzado por aquella sentencia que dice "la ética siempre llega tarde". Se trata, ni más ni menos, de que la ética y -¿por qué no?- la política, alguna vez lleguen a tiempo. A ese efecto, el cambio habrá de producirse en el interior de los métodos de análisis: relativamente cercanos a Hegel, habrá que situar la propuesta kantiana en la magnitud de su adelanto, sí, pero también de sus límites; habrá que liberarse de las interpretaciones demasiado toscas del peso de la utilidad y, sobre todo, habrá que retomar la senda de las grandes figuras nacionales: Maquiavelo, Guicciardini y Vico. Para lo segundo, será decisiva la aporta-

⁵ BENEDETTO CROCE, *Filosofía della pratica*, p. 267.

⁶ BENEDETTO CROCE, *Filosofía della pratica*, p. 305.

⁷ BENEDETTO CROCE, *Filosofía della pratica*, p. 296.

⁸ BENEDETTO CROCE, *Filosofía della pratica*, p. 295.

⁹ BENEDETTO CROCE, *Filosofía della pratica*, p. 237.

ción del idealismo: “La moralidad impera absolutamente sobre la vida... *Pero la moralidad no impera en absoluto sobre las formas y categorías del espíritu* al igual que no puede destruirse ni modificarse a sí misma, tampoco puede destruir ni modificar las otras formas espirituales, sobre las que se sostiene y a las que presupone”.¹⁰ El espíritu (concepto idealista e historicista) es más que la vida (concepto naturalista), lo posible más que lo actual. Primer presupuesto del realismo, tal como se entiende aquí. Sólo desde este presupuesto aborda Croce la ubicación de la ciencia de lo útil, *ethica inferior*, como alguna vez se la llamó, dentro del complejo juego de fuerzas en que se estructura el saber moderno. Salir airoso de esta tarea, supondría ganarle la partida al economicismo, es decir, a aquello en que la reflexión económica ha quedado reducida tras la presión positivista. Una vez más es, en mi opinión, Aristóteles quien echa una mano para escapar de las estrecheces de cierta modernidad.

Ante todo, lo que interesa a Croce es cortar el paso al mito de la indiferencia consustancial a los más altos contenidos especulativos: “Acciones indiferentes no subsisten ni para la economía ni para la moral”. El mito que sostiene la realidad de aquéllas sólo se tiene en pie para quien sigue creyendo en las viejas dicotomías tradicionales pensamiento-acción, hombre-situación, proyecto-actuación... sólo éste puede seguir sosteniendo la existencia de un sujeto que, sólo desde la indiferencia, desde la absoluta desimplicación afectiva, puede aspirar a las cotas más altas de moralidad. Esto, sin embargo, no es más que una variante de alma bella o de ascetismo, al cual llama “misticismo de lo práctico” y que caracteriza como “pensamiento inexpresado e inexpresable”.¹¹ La alternativa -conviene tenerlo en cuenta para no confundir los conceptos de utilidad y placer en Croce con aquello otro a los que se les suele asociar- no tiene propiamente contenido, no hay un opuesto al que dirigirse en busca de consuelo, cualquier contenido es firme candidato a recaer en el fijismo, cosismo o utilitarismo... justamente por no haber pensado la utilidad. Aun así, quien más ases tuvo en su mano para haber propiciado un giro radical fue Kant. De hecho, sentó la condición para que el asunto -el re-

chazo de toda ética material- se aclarase y, con todo, no consiguió evitar la recaída. Su error estriba en creer que la sola forma de evitar el utilitarismo pasa necesariamente por el rigorismo, sin advertir que las máximas mismas del rigorismo pueden convertirse también en utilitarias. Hay quien disfruta regateando y hay quien lo hace exhibiendo riqueza, hay quien se conforma con los pequeños placeres cotidianos y quien no experimenta placer sino imponiéndose grandes metas, que a menudo implican dolor. ¿Quién, sin embargo, podría decir en uno u otro caso hasta dónde el interés y a partir de dónde la máxima? La ética kantiana, por el contrario, no atiende a la complejidad de la situación, mientras postula una artificiosa barrera divisoria entre lo hipotético y lo categórico. Prudencia, felicidad, fortaleza ¿caen dentro de lo primero o de lo segundo? O, suponiendo que caigan dentro de lo segundo -el problema se reproduce- ¿lo hacen al modo técnico sustentados sobre la habilidad (problemático), o, pragmático sobre la prudencia (asertórico)? ¿Quién, entonces, en este último caso, estará en condiciones de distinguir la felicidad de cualquier otro *condicionado* atrapado en una red de causas y efectos? ¿y lo que queda puede seguir llamándose felicidad? Cuando Aristóteles se cuida de diferenciar entre la prudencia y aquellas otras cualidades (a las que aquella necesita, pero que, a su vez, supera) no parece afectado por las aporías que, en cambio, se precipitan sobre Kant. Allí parece que la relación jerárquica entre destreza (1144a), buen tino, agudeza (1142b) y prudencia esté garantizada, así como la entidad de lo que es medio y de lo que es fin. La razón es que Kant, en el fondo, confía en la existencia de un *homo noumenon*, respecto al cual, prudencia, felicidad etc. son accidentes. Esta entidad, el hombre como cosa en sí, avala la reincorporación de dos aparentes contrarios: la del hombre trascendente y la del hombre calculador. El primero no es sino el sustrato de estos dos últimos. Salta a la vista que el hombre calculador es, a su vez, la entidad metafísica sobre la que se construye la economía. A pesar de su aparente mundanidad, la reducción del hombre al cálculo, contiene los rasgos propios (ahistoricismo, naturalismo, determinismo) de la peor metafísica. Así, si el trascendentismo nace de una falta de ambición en Kant respecto a la solución del problema que él mismo desvela, la reducción de las motivaciones a interés o cálculo hay que achacarla a

¹⁰ BENEDETTO CROCE, *Filosofía della pratica*, p. 250.

¹¹ BENEDETTO CROCE, *Filosofía della pratica*, p. 249.

científicos sociales, notables por otra parte, como Pareto, acusado de “tratar los hechos sin piedad, mutilándolos, desmenuzándolos”¹². La auténtica reacción contra el mito del sujeto aparte de su propia manifestación es... “el hombre real” que “en el momento en que goza tiene ante sí sólo el propio goce y, en el momento en que sufre, sólo el propio dolor: el pasado es pasado y la vida no se configura como la contabilidad de ingresos y gastos de una empresa comercial”.¹³ Se trata de una declaración casi actualista, años antes de que la doctrina de Gentile, al menos conscientemente, se articule. Es otra prueba más de que ambos autores hicieron de la relación entre economía y ética, y su solución, la médula de la reflexión política, sin resignarse a las soluciones más o menos “separatistas” que la práctica totalidad de modelos económicos suponía. En cualquier caso, el problema no sobrevivirá al segundo conflicto mundial. Después de éste, la separación volverá a su hegemonía indiscutida, hasta el casi total olvido del momento en que más ardua fue la polémica.

LA ÉTICA COMO VOLICIÓN INDIVIDUAL. Quizás la consecuencia más vistosa de este inmanentismo riguroso la constituya la preponderancia que toma la determinación de lo propiamente individual, lo más real y, a su vez, lo más inaprehensible. Nada por tanto que tenga que ver con una formulación empirista del problema. El empirismo puede ser tan contemplativista como alguno de sus supuestos adversarios y su modelo el sabio intelectual, en sentido distinto al que Croce quiso representar. Aquí, por el contrario, nos las tenemos con el hombre activo que sólo en su acción, progresivamente, se conoce, nunca de forma previa o anticipada. Determinar lo propiamente individual no es, pues, dar con ninguna entidad fija, sino con una entidad que sólo desvela lo que es a través de su movimiento. Así, al adoptar Croce una antropología del primado de la voluntad, madurada a lo largo del siglo XIX, desde el idealismo hasta Schopenhauer y Nietzsche, nos encontramos con que ya es, de por sí, un auténtico problema la determinación, propiamente individual, de lo que uno quiere,¹⁴ frente a aquello otro

que sólo cree querer. Porque el problema de la voluntad es inexistente al margen del conflicto de voluntades, dentro del sujeto y fuera de él, en la dimensión intersubjetiva. Vivir es, justamente, progresar en la determinación de nuevas individualidades que, apenas han mostrado su rostro, vuelven a ser abstractas, abriendo camino a otras nuevas que ya apuntan, inquietantes, desde el horizonte. Es en este sentido, que toda ética que no quiera caer en el edificantismo, tiene como prioridad no, claro está, el enunciado de ideales más o menos inalcanzables, sino una actitud humilde, casi religiosa, frente al infinito e incesante desplegarse de lo real, siempre tras el matiz que exige la palabra justa, consciente de la breve vigencia de la misma, pero a su vez, de su irrenunciabilidad. Realismo, en definitiva, que se rehace y regenera sólo a través de los retos que le pone su profunda conciencia de historicidad. Este será siempre un punto de conflicto con Kant. Lo cual no deja de constituir una paradoja: El filósofo de la voluntad de principios del siglo XX, apoyándose en Fichte y Hegel, para evitar que quien había, a finales del XVIII, asentado de una vez por todas, la autonomía de la voluntad, le hiciese perder pie en un mar de imperativos que, lo pretenden o no, siempre acaban empujando hacia la decepción ante lo únicamente real. Se diría que lo dicho por Nietzsche acerca de Kant ha calado en Croce: sólo se trataba de lo de siempre, el viejo Dios, el viejo dualismo... A su modo: Kant está obligado a restablecer el utilitarismo, sólo que en clave teológica. A nadie nos sorprende ya a estas alturas que exista un utilitarismo teológico, que, en ocasiones, adopta la forma del rigorismo.¹⁵ En un punto, sin embargo, Croce coincide con Kant: en la imposibilidad de determinar qué sea la *ecceitas*, la individualidad, la determinación de cosas tales como el bienestar, la utilidad y la felicidad, aunque esto no lo autorice a negarles el derecho a ejercer de imperativos categóricos.¹⁶ Más adelante sostiene: “Eso no lo liberaba de la necesidad de determinar el sumo bien que no se agota en ningún objeto particular, o sea,

Le Lettere, Florencia, 1987, p.110. “La dura escuela de la vida es este aprender a querer, transformarse en querer siempre más universal, despojándose, una y otra vez, de la forma que, no siendo suficientemente universal, respecto a la que le revela su insuficiencia, es relativamente particular”.

¹⁵ BENEDETTO CROCE, *Filosofia della pratica*, p. 279.

¹⁶ BENEDETTO CROCE, *Filosofia della pratica*, p. 207.

¹² BENEDETTO CROCE, *Filosofia della pratica*, p. 288.

¹³ BENEDETTO CROCE, *Filosofia della pratica*, p. 267.

¹⁴ Gentile lo expresó de manera bellísima en GIOVANNI GENTILE, *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916),

de determinar el universal”.¹⁷ Kant, pues, según Croce, ha retrocedido ante la infinitud de la tarea, el esfuerzo inacabable de individuación, ha preferido el refugio de la tradición a las inclemencias de la historia. Resulta claro que, independientemente de lo apropiado de la crítica de Croce a Kant -dado que el debate ético entre kantianos y hegelianos tiene todos los visos de haber trascendido su aspecto polémico para haberse convertido en eje de toda la filosofía moderna- lo que se pretende es resaltar la dificultad inherente, epistemológica y existencial, en toda individuación, desde la certeza de que el abandono de la misma aún menos evita *la caída en la oscuridad*, es más: ella constituye el único freno contra la huida hacia lo trascendente.

Con motivo de la severa crítica dirigida a las distinciones habituales en el derecho -público y privado, civil y penal, nacional e internacional, ley y decreto-, Croce dice algo absolutamente decisivo en lo que es una desacralización del poder que no devenga, a su vez, en representación mecanicista del mismo: “Aquel supremo poder no tiene sede ciertamente en un superindividuo que domine a los individuos, sino en los propios individuos, y si así es, vale tanto cuanto valen y pueden los individuos que lo forman”.¹⁸ Quién sabe si no se esconderá aquí alguna de las razones de los que ven en Croce un anacronismo. Para salvar la humanidad en la relación entre individuo y Estado (o ley, institución etc.), lo primero es comprenderles como individuos, que se encuentran entre sí en una relación de *fuerza*, pero a los cuales ésta no les viene impuesta desde arriba, sino emanada de su propia esencia. De no ser así, la representación del poder resulta irreal, mitificadora, al igual que la propia capacidad de quien, aun sin romper con él, ha de mantener una relación tensa y dialéctica. Si ya hemos visto como Gentile para su concepto de sociedad, Croce para el suyo de ley recurren a la interioridad, desde una perspectiva bien lejana a las tendencias más mayoritarias en el interior de las disciplinas que estudian estos conceptos, ahora estamos en condiciones de reconocer lo que constituye la auténtica culminación de la exigencia individualizadora del inmanentismo: “... el carácter de la socialidad no es esencial al concepto de ley... las solas leyes que realmente existen, son

las individuales”.¹⁹ Llamar utópica, al menos en este punto, la pretensión de la vertiente política del idealismo italiano, es decir una obviedad. Ni siquiera a sus representantes máximos les debió pasar inadvertido. El problema no es ese, sino aquel otro que surge cuando esta aspiración resulta completamente dejada a un lado. Podría formularse así: ¿qué pasa cuando el individuo no ve ni al Estado ni a la Ley como *suyos* y se comporta, por el contrario, como una entidad de fuerza neutralizada frente a otra, que basa su prestigio en una supuesta neutralidad que no entiende de fuerzas? Sucede entonces, ni más ni menos, que se dan todos los mecanismos para que la ficción continúe, eterno juego del escondite entre el individuo y los diversos otros. Sin duda, este es el punto de máximo atrevimiento en lo que hubiese podido ser aportación del idealismo italiano al pensamiento político, aun a pesar de las discrepancias, en conceptos importantes tales como el de Estado ético, en boca de sus dos representantes más conocidos. Hablo en condicional porque soy perfectamente consciente del descrédito que sufren, desde hace décadas, algunos conceptos referentes a la compleja relación que une al individuo con el Estado y hasta de su mecánica y acrítica adscripción a la temática propia de los fascismos. Parece no importar si después nadie se molesta en disimular, en política internacional, que la fuerza es lo que rige las relaciones entre los estados o que, en política nacional, en según qué cuestiones, los intereses nacionales deben quedar por encima de las luchas de los estamentos civiles. Aun así, basta con que uno intente pasar de este nivel más o menos implícito a otro más explícito para que no tarde en recibir un alud de críticas. Suele ocurrir entre los críticos de Croce: primero le exigen mayor arraigo en la realidad y en la historia y, cuando lo hace, lo acusan de impenitente conservadurismo o reacción. Sin embargo, el interés que hoy puedan presentar los escritos políticos de Croce está precisamente aquí: en que no rehuyen la tematización, la elevación a ciencia y a discurso, de ciertas ideas *duras* y hasta repugnantes para el gusto actual -asentado, sin haberla fundamentado i eso es lo grave!, en la preferencia por la democracia, el humanitarismo, el pacifismo y demás- desde la profunda convicción de que estas ideas no pueden sostenerse sobre

¹⁷ BENEDETTO CROCE, *Filosofía della pratica*, p. 309.

¹⁸ BENEDETTO CROCE, *Filosofía della pratica*, p. 324.

¹⁹ BENEDETTO CROCE, *Filosofía della pratica*, p. 322.

la mera invocación sin recurrir al saber. Si algo mueve la reflexión de Croce es la certeza de que el conocimiento de la realidad, siempre provisional y en perpetua formación, nunca puede ser perjudicial. Por ello, no resultan adecuados a este fin ni el optimismo ni el pesimismo, actitudes ambas derivadas de la aceptación del hombre como entidad calculadora,²⁰ que no es precisamente la actitud del sabio, seguro de que antes de cualquier cálculo están la voluntad y la acción. Tampoco, obviamente, el resultado será ni una metafísica del poder, por mucho que alguna de las voces más apreciadas por Croce empujen en esta dirección, ni una ciencia de la política que a duras penas oculta el carácter meramente empírico de sus leyes. Ambas marginarían a la historicidad que crea individualidades nunca del todo subsumibles en una generalidad. Y además mantendrían en la penumbra el hecho de que todo en definitiva responde a una voluntad. No queda más que la apuesta del sabio que, una vez concluido lo que podía decir como sistema, se debate con hechos históricos, teorías, actualidades, eso sí: con una mirada propia. Sin duda, la armonización entre el sabio y su historicismo constituye un problema. De ahí viene en parte, la fama de conservador que a Croce se le atribuye. Quizás sea cierta, pero eso no quita que pocos serían los conservadores actuales que aceptarían no ya el contenido, sino la misma reapertura del debate acerca de alguna de las ideas que ya hemos mencionado. En ese sentido, se trata de un pensamiento condenado a no influir, inactual por antonomasia. También podría ser que el historicismo, que tan brillantemente fundamentó, hubiese triunfado tanto que habría desbancado al *sabio* su anfitrión y, con él, la influencia del creador de ambos. Por último, nadie puede excluir completamente que la incompatibilidad entre ambos fuese inevitable. En este caso, no tendríamos más que un cierto liberalismo -*esnobismo liberal* lo llamó Elena Croce- forzado a desaparecer ante los avatares del siglo XX y herido de muerte desde 1914. Como quiera que fuere, dentro de este inmanentismo, sólo nos queda abordar alguno de los matices de la casi imposible relación entre una actitud aún clásica -la del sabio- y un mundo -el de la sociedad de masas- que poco atiende su mensaje.

El sabio, no cabe duda, se moldea sobre la perentoriedad de algunos valores, como mínimo propio de la sabiduría: la imparcialidad, la temperancia, vigentes todavía cuando la persuasión del devenir, tan propia de nuestro tiempo, ya se ha abierto camino. De hecho, constituye un problema comprender por qué, la fuerza del devenir -o de la fe en el mismo- por un tiempo, respeta una figura del pasado. No pensemos, sin embargo, que el sabio, tal como Croce lo concibe, sea un anacronismo. Bien al contrario, pues hace todo lo posible para que dé la talla ante las nuevas circunstancias. Más aún: lo presenta como la única forma sensata de adentrarse en el hecho político, sin sucumbir ni al entusiasmo, ni a la desesperación, ni al partidismo, ni a las letanías propias de quien astutamente se limita a defender su parte. Hace falta saber. Ni diálogos, ni pactos, ni consenso alguno pueden sustituir el imperativo que todo hombre tiene de ser sabio. Es como si, antes de hablar de democracia política, fuese imprescindible reconocer de una vez por todas que el saber no encierra misterio, nada hay más democrático que él, nada mejor para fundamentar cualquier régimen político sobre bases firmes. Sólo desde la convicción de que el proceder del otro no tiene secretos, que es en esencia igual que el mío, tiene sentido hablar de régimen político racional. Desde luego, hoy no constituye una moda no partir del carácter inevitable del supuesto democrático. En el tiempo y en el ámbito desde el que Croce habla, era algo bastante más habitual. Tampoco Weber cantó nunca las excelencias de la democracia más allá del carácter instrumental de la misma para resolver ciertos problemas, quedando, en cualquier caso, desde su jerarquía, siempre por debajo del valor de su destinataria: la nación. Además, a nadie se le escapa hasta que punto la historia del liberalismo no coincide necesariamente, ni mucho menos, con la de la democracia. Antes de 1945, por una vez que los respectivos desarrollos se acompañaron, fueron muchas las ocasiones en que la relación resultó auténticamente conflictiva. No fueron pocos los liberales que a nada temieron tanto como al combinado de democracia y sociedad de masas, sobre todo, porque temían, y no les faltaban razones, que sus propios valores de laicismo, culto a la belleza, desapasionamiento hacia cualquier ideal económico y político, a la vez que conocimiento y diálogo con todos, se vie-

²⁰ BENEDETTO CROCE, *Filosofía della pratica*, p. 268.

sen en breve literalmente barridos de la escena, ante la avalancha de consumidores nada dispuestos a tolerar la existencia de *notables*, aunque los notables hubiesen dado más de una prueba de su apertura y hasta solidaridad. Cuando leemos: "... porque el hombre no es, según se cree falsamente, consumidor de placeres, sino creador de vida; y le repugna la idea de rehacer lo ya hecho, de volver a recorrer el pasado, aunque esto no fuese más que un todo de placer, dado que él aspira siempre sólo al porvenir",²¹ hay algo más que un distanciamiento respecto a un concepto estrecho de utilidad que es, precisamente, aquel sobre el cual se levanta la economía como ciencia positiva moderna, sino también una denuncia del anacronismo tanto de quien corta el traje de consumidor, como de quien lo luce. Ni uno ni otro han apreciado lo que significan primado de la voluntad e historicismo. En cierto sentido, hacen como que no ven lo que es el fenómeno esencial de todo el mundo moderno. En sentido bien diferente, el sabio lo ve y se somete a un proceso de metamorfosis que, aun adaptándose a las nuevas exigencias, evita la ruptura brusca con el pasado, quizás porque intuye que toda ruptura o revolución sólo lleva a lo viejo malo, porque disfrazado de nuevo. Su apuesta es entonces la del realismo a ultranza, precisamente para evitar el escepticismo, la extrema confusión, la noche en que todos los gatos son pardos - el mejor regalo para sus lectores de ayer y de hoy. Su praxismo, a diferencia del de Gentile, no tiene como fin el compromiso, sino la alerta:

Pero las conversiones intensivas son catástrofes, las cuales, como las revoluciones en los pueblos, suceden cuando la revolución continuada se ve impedida. Aun sin esta solemnidad propia de la conversión, el hombre sabio se convierte y renueva a cada instante y con el *memorae novissima* se mantiene en lo contingente en contacto con lo eterno. Sabe que debe amar las cosas y las criaturas una a una en su individualidad, porque quien no ama así no es ni bueno ni malo, ni siquiera es hombre. Querrá, según sus actitudes personales y las condiciones particulares en que se encuentra la fama literaria, el dominio político, el matrimonio. Las querrá no queriéndolas; las querrá no por sí mismas, sino por lo que contienen de universal y constante, las amaré en Dios, pronto a abandonarlas tan pronto como las haya abandonado su contenido ideal. Las querrá en serio, ardientemente, por sí mismas; pero sólo cuando su sí mismo sea "el otro de sí mismo". Ninguna cosa ni ninguna criatura tienen un valor incondicional, el cual sólo compete a lo que no es ni cosa ni criatura.²²

Croce descubre aquí la práctica totalidad de sus cartas, pero también la vulnerabilidad de su pensamiento como referente práctico. Fracasaré en lo que era su máxima ambición. Pondrá a disposición de todos la claves para la comprensión del comportamiento político, pero lo hará de tal forma que sus potenciales beneficiarios no dejarán de perdonarse, a causa de la admonición, ni uno solo de los entusiasmos o arrebatos a aquél asociados. A veces, ni él se servirá de sí mismo, su prosaísmo no resultará del gusto de los tiempos. Eso explica que, llegados al verano del 14 o, para Italia, a la primavera del 15, quienes lo habían conocido seis años antes, retengan, de forma más o menos inconsciente, su reivindicación del carácter *real* de la fuerza, frente a ilusiones racionalistas o naturalistas, pero, en cambio, olviden la segunda parte de la lección: la prudencia antes de tomar partido y, si acaso una vez tomado, la necesidad de ir pensando, desde el primer momento, en su superación, en el día después. En las mismas *Pagine sulla guerra* resulta patente el conflicto. En cierto sentido, era el destino que aguardaba a una generación de intelectuales europeos, próximos a la treintena alrededor de 1900.

Se trataba pues de perfeccionar el instrumento epistemológico de siempre para ponerlo a la altura de la necesidad de los tiempos. Lo que saldrá, por el contrario, un instrumento ya muerto disfrazado de vivo, con el acuerdo tácito de no incurrir en indiscreciones. Recordar lo menos posible que el poder se basa en la fuerza, y que nada es eterno. No es que nadie crea lo contrario, es que es mejor no recordarlo, aunque, de hecho, se dé. El olvido es imprescindible para que todo mantenga al menos su apariencia de normalidad. En este estado de cosas, este modelo de "sabio serio" resulta una provocación. Es como si aquel a quienes muchos consideraban ideólogo fundamental del praxismo contemporáneo, en el último momento, se echase atrás e insistiese en mantener la cabeza sobre los hombros, mientras habla de seriedad. Cuando clarifique lo que entiende por este término, ya no cabrán dudas: el mundo es heracliteano, sólo que para ser tal y comprenderse como tal precisa del sabio que lo registra, pues éste otra cosa no es sino aquel dotado de fuerza suficiente para contemplar este

²¹ BENEDETTO CROCE, *Filosofia della pratica*, p. 268.

²² BENEDETTO CROCE, *Filosofia della pratica*, pp. 223-4.

perpetuo devenir sin desfallecer. La postura conservadora es aquella que con más serenidad asiste al espectáculo del eterno devenir y con más contundencia rechaza al diletante:

Si es hombre serio, si no quiere y deja de querer a cada momento, si no presenta en su ámbito propio coincidencia plena con aquellos pueblos que cambian a mitad de Noviembre las leyes puestas en Octubre y van de reforma en reforma, de revolución en revolución, examinará la situación en la cual se encuentra, reconociendo, por ejemplo, que el deseo que le ha surgido en el ánimo, es veleidad que no responde a su verdadera vocación...²³

En el fondo, sin embargo, el conservadurismo no elitario o cultural, sino el político y real, resultará, a la postre, tan "historicista" y voluble, o más, que su opuesto "progresista" y, llegado el caso, tan amigo de revoluciones. La fe acrítica de que todo tiene que cambiar, aunque no sepamos de dónde ni hacia qué, supuesto fundamental de la sociedad tecnocrática de masas, se encargará de dejar sin lugar tanto a este conservadurismo propio de Croce, como a cierto progresismo más testimonial que directamente práctico-político. En ambos casos, se trataba de posturas aristocráticas, convencidas de no haber de rendir cuentas a nadie más que a la propia conciencia, al menos en primera instancia.

LA CRÍTICA DEL LEGALISMO. Antes de entrar en algunas de las vicisitudes históricas en las cuales el pensamiento político de Croce tomará cuerpo y concretará lo dicho en *Filosofia della pratica*, conviene detenerse en algunos aspectos de su posición frente al Derecho, en definitiva, regla del juego en que se desenvuelve la política. Es de esperar que el suyo no sea el discurso de un especialista jurídico, y él es perfectamente consciente de ello, pues tanto o más que las interioridades del Derecho, le preocupan sus márgenes, aquello que razonablemente queda fuera de él, aunque tampoco quepa esperar necesariamente una relación de hostilidad. Su actitud, al igual que la del lampedusiano Príncipe de Salina, es la propia de un representante de la clase dirigente del viejo orden, que mira con desdén las ansias regeneracionistas de los representantes del nuevo. Quien por linaje ha formado parte desde siempre de los que conocen los entresijos del

poder, no pueden tomarse en serio a quienes pretenden sustituirles. En cualquier caso, sabe que será más fácil que les sustituyan a ellos que no cambiar las reglas propias del quehacer político. Su voluntarismo e ilusión resultan particularmente ingenuos al respecto y, sobre todo, políticamente perjudiciales, en tanto que alargan el tiempo de la ignorancia. Ésta, a su vez, se ve reforzada con los mitos posteriores al 89: igualitarismo, humanitarismo, tecnicismo. La supuesta objetividad o neutralidad del Derecho, aún con raíces muy anteriores, se incluye entre estos mitos.

Partiendo del voluntarismo-historicismo, característico de todo el pensamiento croceano, es evidente que no se puede adscribir a lo que llama un legalismo, es decir, a una absoluta justificación del derecho por sí mismo, ni a una confianza última en las distinciones que se suelen operar en su interior, ni menos a una estricta separación respecto a la moral, ni, por último, desentenderse de lo que sucede en las fronteras entre uno y otra: lo lícito. Desde luego, su *distincionismo* no lo sitúa entre aquellos que confunden distinciones a efectos de comprensión con distinciones reales, y que respiran tranquilos después de haberlas reconocido, persuadidos de haberse apropiado de un trozo de vida. Todo ello no le conduce, precisamente, al bando opuesto, a la negación de las distinciones. Un conservador no puede dar la espalda a lo que, después de todo, a lo largo de los siglos ha mantenido su diferencia. Su actitud será la habitual: comprender, prescindir de ciertos anacronismos y tosquedades, aportar su granito a lo que es un proceso sin final, pero que, en cualquier caso exige soluciones puntuales que no admiten dilación. En realidad, al gran debate entre derecho, moral y política, tiene poco que aportar en positivo, ni su discurso supone la clave para que se cierre de una vez, pero lo que dice no es nada desdeñable. Se trata de una invitación al abandono de cualquier fundamentación de la ley, iusnaturalista o positivista, que no sea el de la pura voluntad, y, a su vez, al abandono de cualquier certeza de amparo en lo que es puro carácter abstracto y general de la misma - lo cual no significa desprestigio para la ley, sino recordatorio del carácter necesariamente limitado de la misma.²⁴ Dicho en

²³ BENEDETTO CROCE, *Filosofia della pratica*, pp. 321-2.

²⁴ Al respecto, resulta paradigmática la crítica no tanto al derecho internacional, como a las esperanzas depositadas en la capacidad del mismo: "no hay cosa más necia que esperar del derecho la abolición de la

otros términos: ninguna ley exime de la decisión moral que acompaña a cada caso concreto subsumible bajo aquélla. Para reconocer el puesto de la moralidad y garantizar su relación con la ley, se necesita no sólo mantener la distinción entre ambas, sino disipar la ilusión de que la ley puede adelantarse a todos los casos de la moral y, con ello, conceder vacaciones a la conciencia individual de responsabilidad. Ésta, a su vez -caso de triunfar la estrategia del legalismo- puede refugiarse en lo moralmente indiferente -que el legalismo, paradójicamente, promueve y consiente- en que puede justificarse cualquier cosa, según se sucedan las etapas históricas. En este sentido, la lectura de Croce puede constituir un buen antídoto contra el desazón que los transformismos ideológicos y políticos nos puedan deparar. No es que al margen, y a pesar del legalismo, exista la hipocresía, es que la ilusión legalista la refuerza y la adapta a las exigencias de la civilización moderna. Desde esta perspectiva, Croce puede leerse como representante de un tiempo en que la política estuvo mucho más cerca que en tiempos posteriores de reconocer su alma cínica y -quién sabe- sólo desde esa auténtica *opus nigrum*, iniciar el camino de su reconstrucción. Siempre habrá que agradecerles a Mussolini y a Hitler su detención del curso de la historia, ofreciendo la coartada para que el bando contrario recompusiera sus mitos. Desde ese punto de vista, creo erróneo hacer de Croce, ni que sea parcialmente, un pensador protofascista, precisamente porque el fascismo corta de raíz el proceso de desvelamiento del prosaísmo político y lo sustituye, otra vez, por la épica, provocando en el bando opuesto un movimiento similar que, entre otros, alimentó, mucho más de lo que hubiera debido, el mito de la Unión soviética.

Las dos grandes imposturas ocasionadas por el legalismo en la modernidad son lo que Croce llama respectivamente *jesuitismo* y *masonismo*. Con estos términos, más o menos afortunados, no se pretende aludir a unos determinados personajes o comportamientos históricos, sino a unas actitudes que el imaginario popular les asocia. El segundo coherente con la implacable crítica a la ilusión generada por el igualitarismo y democratismo dieciochesco. Hora de cotejar sus ideas con sus

resultados. Empeñarse en ignorar que el derecho y la práctica política son fuerza no ha eliminado ni la desigualdad ni la lucha de los grupos y estamentos por el poder. Si acaso, los ha velado y ha provisto a los vencedores de una buena conciencia, protegida contra las dudas que en su interior aún pudiesen surgir en tanto que “sabía” (apéndice 8). Esta coartada concienzalista es lo que comparte con el jesuitismo. Con este término entiende el conjunto de prácticas racionalistas e intelectualistas con el que uno se puede perdonar todas sus faltas y, si hiciese falta, porque las circunstancias lo exigiesen, también lo contrario de las mismas. Desde esta caricatura de legalidad, cualquier malabarismo intelectual es válido. En ambos casos, lo que se critica es una especie de certeza eclesial de que todo lo que pueda avenir, tiene anticipadamente una respuesta, un modo de acogida, en el canon de la propia institución. En realidad, se desentienden de cualquier novedad y de cualquier singularidad, a poco que les plantee una mínima duda. Desde este punto de vista, la obra de Croce puede leerse como preventivo contra todas las ilusiones engañosas surgidas del interior de la modernidad. Estas ilusiones no son privativas de ningún credo ni de ningún partido políticos, ni de ninguna forma de Estado. Todos pueden sucumbir a ellas y no cabe esperar grandes vuelcos en su comportamiento, aunque, en virtud de la propia coherencia de este pensamiento, tampoco hay que excluirlos. Lo más razonable de todas formas, y sobre todo: lo único que está en nuestras manos, consiste en aumentar y mejorar los instrumentos para advertir cuanto antes la presencia de estas ilusiones. A la postre, pues, puesto en la disyuntiva entre el hacer y el saber, Croce opta por el saber, no porque desconozca el ímpetu de la acción, sino porque sabe que ésta, en cierto modo, viene sola.

Jesuitismo y masonismo no son sino las últimas estrategias para persuadir de la existencia de un saber suprahistórico y, en cuanto tales, en lo que tienen de nietzscheano *espíritu de la pesadez*, siempre pueden renacer en el interior de cualquier institución, iglesia, partido, clase etc.. Por eso, Croce tampoco puede estar con los *moralistas* (los defensores de una moralidad separada del Derecho, aunque su fin sea constituirse en paradigma de aquél), cualesquiera que sean las intenciones de éstos, sabe que su auténtico rol les lleva a dejar vía libre a cualquier inmoralidad, o a

guerra” en BENEDETTO CROCE, *L'Italia dal 1915 al 1919. Pagine sulla guerra* (1919), Laterza, Bari, 1965, p. 120.

sucumbir impotentes ante su presencia. Aunque, a decir verdad, ninguna adhesión ni distancia tiene en Croce un marcado carácter pasional, a no ser, paradójicamente, su defensa, siguiendo a Vico y a Hegel, del papel del componente pasional en los hechos históricos y políticos. Así, en un prodigio de fidelidad a la propia doctrina -que a nada invita a tanto como a no confundir concepto general con realidad singular- expone que ni su jesuitismo ni su masonismo pueden, sin más explicar la conducta, en muchos casos ejemplar, de tal o cual jesuita o de tal o cual masón. Al igual que Aristóteles o que Jacobi, le preocupa tanto o más que el enunciado general de la ley la corrección ecuaníme de la misma en su aplicación concreta. Lo que teme es la exigencia de adhesión sin paliativos y lo que la hace posible: la conciencia débil que vende su espíritu de crítica a cambio de asegurar su protección.

Esta crítica tanto a las ilusiones legalistas como a las moralistas es, de hecho, el primer paso hacia una concepción del Estado no trabada por cortapisas legalistas, cuyo solo enunciado a muchos hace ya temer lo peor, es decir: la confinación del Derecho a la arbitrariedad en las decisiones del Estado. Desde luego, nadie puede negar que éste no pueda ser el desenlace final de la asunto, pero tampoco tiene por qué ser el objetivo explícito, ni la deducción necesaria dadas las premisas del pensamiento croceano. Por lo pronto, hay algo grande en negarse a pensar la política en términos píos, tranquilizadores, desde la seguridad otorgada por lo fijado en los códigos de la tradición. De un mundo del que se ha exiliado toda estabilidad y definitividad, se han de excluir también las visiones estables y definitivas del hecho político. Constituiría un error imperdonable, en un mundo en que la mentalidad, la industrialización, las migraciones urbanas y, sobre todo, la continua expansión económica, impiden cualquier estabilidad, hacer como que no se ve y continuar con un discurso político ensalzador de modelos eternos. En dirección opuesta, hay en Croce una apuesta fuerte de ganar para la ciencia y para la racionalidad no sólo la esencia, sino también el acontecimiento diario de lo político, de rescatarlo de las fauces de lo innumerable, de vencer la impotencia que suele seguir a su contemplación. Por ejemplo, cuando el ideal democrático -en sí mismo ni mejor ni peor que otros y, en cualquier caso, actual y sólo por eso ya "mejor"- sea invocado hasta la ex-

tenuación, cuidando de que formalmente no interfiera ni con las grandes empresas comerciales ni con las políticas, provocará una popular asociación entre democracia y plutocracia, hoy olvidada, al menos como reclamo propagandístico, pero sin la cual no se explica no sólo el "fascismo rojo", sino el trasvase de estos "izquierdistas" a los partidos comunistas de la resistencia y de la posguerra, ni tampoco los extraños comportamientos en el interior de estos últimos, en abierta contradicción con sus "principios", referentes sobre todo al nacionalismo.²⁵ Es, pues, un resultado del empeño en mantener en su forma "estable" e incontaminada el ideal democrático. Obviamente, es muy probable que en las naciones "plutócratas", el tema fuese irrelevante, pero las que no podían ser ni se sentían tal cosa, en algunos de sus círculos, voces de prestigio se alzaron contra el monstruo bifronte, plutócrata y democrático *a la vez*. En realidad, nuestro tiempo no ha hecho más que eliminar el adverbio o sustituirlo por otro: podemos construir la democracia *aunque* haya plutocracia. Ha dejado de preocuparnos lo que décadas atrás llevó a una parte de la opinión pública a las trincheras.

Ni a Croce ni a su época le fueron concedidos ese pacto del que nosotros disfrutamos. Por eso, tanto cabe imaginar que su tiempo se ha cerrado para siempre, como que el equilibrio del nuestro es más frágil de lo que parece y aún aguarda la reapertura de sus heridas. Con todo, no nos engañemos: es muy difícil que nuestro tiempo dialogue con Croce, demasiadas las barreras que se interponen. Por una parte su localismo, especialmente su apego al *risorgimento*, tan lejano visto desde otras tradiciones culturales, por otra sus anacronismos: su relativa indiferencia ante las formas de estado, su tibieza, cuando no adhesión, ante el imperialismo o el colonialismo.²⁶ Aún más que todo ello: esa posición de pasio-

²⁵ Entre las obras que, recientemente, han abordado la cuestión con otra perspectiva que deja ya atrás, parcialmente, las de la larga postguerra: PAOLO BUCHIGNANI, *Fascisti rossi, da Salò al PCI, la storia sconosciuta di una migrazione politica 1943-50*, Mondadori, Milán, 1998; GIUSEPPE PARLATO, *La sinistra fascista*, Il Mulino, Boloña, 2000.

²⁶ No deja de ser significativo que, con motivo de la crisis internacional ocasionada por la invasión de Etiopía, Croce, diez años después de la firma del manifiesto y en respuesta al requerimiento mussoliniano de alianzas matrimoniales para sufragar los gastos, entregase su medalla de senador. En ALAISTAIR HAMILTON *La ilusión del fascismo*, Caralt, Barcelonnet, 1973.

nalidad contenida ante lo político, que no es indiferencia, cosa que se avendría bastante bien con el gusto actual, pero que menos es entusiasmo, tan propio de autores y épocas cuya voz tiene un lugar reservado en las páginas de la historia y de la filosofía políticas. Quizás estemos todavía demasiado cerca de él y no haya mucho que interpretar, su claridad demasiado meridiana, su tono tan sensato, aun estando en desacuerdo, que no quepa sino esperar una nueva oportunidad histórica en que la separación entre política y pensamiento político no sea tan absoluta. De ese modo, no sólo admite ser leído como el sabio consejero que pretendió ser, sino extraer de él las consecuencias más imperecederas de su pensamiento.

Apéndice:

1.- Los textos de la célebre polémica de Croce con Luigi Einaudi sobre liberalismo y *liberismo* se encuentran hoy recogidos en el volumen *Liberismo e liberalismo*. En otro orden de cosas, en su escrito todavía cercano 'Libertà e política' (en VV.AA, *Per Croce: etica, estetica e politica*, ed. de Bruno R., Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1995) Corrado Ocone ha intentado defender el liberalismo croceano de ataques en la memoria de todos, como el que le propinó en 1955 Norberto Bobbio (en contraste con otros escritos posteriores que citaremos más adelante) o el más reciente de Bedeschi. Bobbio escribía entonces:

a quien quisiera hoy comprender el liberalismo, no lo mandaría a la escuela de Croce. Le aconsejaría, más bien, leer a los viejos monarcómaci Locke, Montesquieu y Kant, al Federalista, Constant y Stuart Mill. En Italia, antes Cattaneo que no los hegelianos napolitanos, incluido Silvio Spaventa; le pondría en mano *Il Buongoverno* de L. Einaudi, antes que *La storia come pensiero e come azione* (que, con todo, fue el libro más importante del movimiento de oposición). O, quizás, le diría de ir a la escuela de Croce, pero no del Croce filósofo de la política, sino de aquel Croce que nunca se cansó de enseñar que el filósofo puro es un vago y que la filosofía que no nace del gusto y del estudio de problemas concretos es vaniloquio cuando no charlatanería.

Por la difusión que tiene, sobre todo en la jerga política, a veces me siento el único en el mundo que encuentra abiertamente pleo-

nástica la expresión "problemas concretos" (no digamos ya cuando se la carga añadiendo "de los ciudadanos") y, a la postre, Bobbio ha sido demasiado listo para permanecer en este lenguaje durante mucho tiempo. No rechazo, por otra parte, que fuese el propio Croce quien facilitase esta lectura y, desde luego, que el autor de *Logica o Filosofia della pratica* hablase de "problemas concretos" si no estaba propiciando un gran equívoco, sólo podía significar que cualquier problema, y su solución, no son separables del grado en que afectan a la sensibilidad y del carácter histórico de su contenido, lo cual cae abiertamente dentro del campo de Croce: de la intuición y la inmanencia, del historicismo absoluto que es espiritualismo absoluto. Como se ve, un sentido de "concreción" bien distinto al que se recurre cuando la filosofía no se entiende, se la aborrece o no se está dispuesto a cuestionar, ni cuando la situación lo pide a gritos, la hegemonía del mal llamado Sentido común. Cabría preguntar: "¿dónde habitan y cuál es la naturaleza de los problemas abstractos que no afectan a los ciudadanos?" y habría que concluir que éstos no existen, como tampoco existe una filosofía abstracta si no, en su lugar, una mala filosofía o una no filosofía, lo cual no autoriza a tirar por la borda todo lo que en sentido inmediato uno no ve en su implicación en lo real. Como tampoco hay problema, por privado o íntimo que sea, que no afecte al ciudadano, si no queremos otorgar a éste la posibilidad de que abandone su condición y pase a morar -cosa más que improbable- en una mónada fantasmagórica, desde la cual lamenta la poca estima que le profesa su ciudad. Lo que digo -es fácil de reconocer- no son más que consecuencias de la batalla croceana contra todo dualismo. Algo me parece tener en común con la argumentación de Ocone en su defensa de Croce. Ésta se sostiene sobre dos puntos:

a) La negativa a identificar el Liberalismo con la consabida división de poderes: "No es justo, creo, identificar el liberalismo con la teoría de los límites del poder del Estado" (p. 265) nos dice, pero, a su vez, esta negativa sólo cobra su pleno sentido cuando se la relaciona con el segundo punto de la argumentación.

b) Que no es otro que el carácter filosófico, "metapolítico", "mental" del liberalismo croceano

ni a nivel científico, ni a nivel lógico-filosófico, sino en su dimensión “general” y “total”... filosófico-espiritual (Badeschi)... El liberalismo no pertenece, pues, a la política propiamente dicha, sino a la vida como tal. (esta concepción) le suministra los instrumentos generales que le permiten evitar ciertos tipos de banalización y ciertas particulares contradicciones. Le permite, pues, historizar y no convertir en absolutos y casi metafísicos ciertos hábitos, instituciones o leyes o, por otra parte, ciertas adquisiciones o resoluciones de pensamiento.

Y este, mucho me temo, el punto en que los críticos del liberalismo de Croce, de ayer o de hoy, no están dispuestos ni siquiera a escuchar. Después de todo, es mucho más fácil asentir a una regla como la referida a la separación de poderes que a una meditación, tortuosa en ocasiones, consciente de la vulnerabilidad de todo concepto -incluido este mismo de vulnerabilidad- y de su constante disposición a encontrarse arrollado por los hechos. En este sentido, el liberalismo es una actitud, mucho más que una doctrina.

2.- Para conocer algunas de las razones que desde siempre separaban estas dos filosofías, es imprescindible recurrir al ya clásico estudio de Antimo Negri dedicado a Gentile (ANTIMO NEGRI, *Giovanni Gentile. 1 Costruzione e senso dell'attualismo; 2 Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La nuova Italia, Florencia, 1975) particularmente el capítulo séptimo del segundo volumen: “Il superamento dell'economia nell'etica e la filosofia della politica”. Aún próximo, además, el ensayo de Vittorio Stella “Momenti del rapporto tra storia ed etica” (en el citado *Per Croce*, 1995), en que, con razón, se advierte que una de las grandes oportunidades para poner a prueba el conocido *distincionismo* croceano, se produce en el momento de despejar la naturaleza de las relaciones entre economía y ética, entre ética y política, entre lo ético y lo útil o, incluso, entre individuo y Estado. Croce apuesta por que resistan en lo que podríamos llamar un equilibrio dinámico: siempre en contacto, pero no idénticas. La otra alternativa, como es sabido, es la del *Actualismo* gentileano que en sus dos grandes textos de pensamiento político -*I fondamenti di filosofia del diritto* y *Genesi e struttura della società*- defiende con pasión el levantamiento de las barreras que

separan los componentes de cada una de estas diadas. Independientemente de la solución adoptada, el mismo planteamiento no deja de aparecer antiguo. Aun aceptando que hoy tendamos a inclinarnos más por Croce, ni siquiera en este caso, con todo, nos atrevemos a sostener que la relación entre ética y política pueda responder a un llamado necesario desde el corazón de ambas. Nuestro tiempo tiende a ver en la política una maquinaria con leyes propias que sólo de vez en cuando, y nunca sin su permiso, se deja afectar por la ética. Aceptamos sin rubor que sus caminos corren separados. Por eso, y aunque sólo sea por el grado de dramatismo y tensión con que nuestros autores abordaron el problema, merece la pena prestarles alguna atención y constatar como el pensamiento actual, que no quiere hablar tan claro y gustoso acepta su modesto papel como consejero en la susodicha relación, está condenado a girar sobre sí mismo, mientras la pareja objeto de sus desvelos transcurre en una separación amistosa, que no excluye una excelente relación de cara a la galería y las mejores maneras. Por si faltaba algo, está toda la peripecia de Gentile con el fascismo, lo cual, aún hoy, hace que, según dónde, hablar de Estado ético, y hasta de eticidad del estado, resulte prueba inapelable de fascismo o de totalitarismo. Paolo Bonetti en su ensayo “Principi, volizioni e regole” (siempre en el citado volumen) ha tratado de que Croce dialogue con el pensamiento actual y con su problemática, mientras lo rescata del cliché de voluntarismo irracionalista que nunca ha abandonado del todo su memoria. He aquí algunas de las consecuencias que se siguen de la posición croceana y que conciernen directamente a la cuestión que nos ocupa:

La historia, entendida como totalidad de eventos, no soporta, pues, ningún juicio de bondad o de utilidad: es, simplemente, lo que debe ser, y la única categoría con la que es legítimo pensarla es aquella de racionalidad-necesidad. Si, hegelianamente, “la misma historia del mundo es el juicio del mundo”, parece evidente, en este punto, la tendencia del historicismo croceano a transmutarse en una metafísica de la historia, no ya interesada a la definición de la relación concreta entre juicio histórico y praxis política, sino, más bien, dedicada a la celebración de la historia como racionalidad inmanente y omnicompreensiva. Sabemos que el sentido histórico de Croce y el

amor por la distinción le han impedido precipitarse en esta peligrosa forma de holismo histórico, y veremos incluso que, en el último Croce, el problema del acontecer histórico se presenta en formas que ya no son las del racionalismo hegeliano; queda, con todo, que en la Filosofía della pratica (y no sólo en ella) el juicio práctico “frente al acontecimiento, calla” y al filósofo napolitano la historia le aparece como un río impetuoso que, al desembocar en el mar, se adecua a la calma de la extensión azul. El ímpetu de la acción y de sus vicisitudes de victorias y derrotas, sabiduría y estulticia, vida y muerte, se recompone en la paz solemne del “acontecimiento histórico.

3.- De hecho, cuando el socialismo de inspiración soreliana abandone los viejos partidos socialistas, se dirigirá a los sindicatos como último reducto de la ansiada revolución. Croce que, antes y después, no ocultará su admiración por Sorel -a quien considera el único marxista a la altura del fundador- confiesa sin embargo que “esta vez fui más prudente. Admiré a Sorel; reconocí que el socialismo, si tenía que ser, tenía que ser de aquel modo y no de otra manera, pero me mantuve al acecho ante la nueva iglesia de sindicatos y obreros, apóstoles y mártires de la nueva fe” (Croce, 1913: 154) . El texto, corresponde a una entrevista de 1911, hoy recogida en *Cultura e vita morale*. Cuando esta obra se reedite en 1925, se incrementará considerablemente . En uno de los nuevos escritos *Fissazione filosofica*, retomará el tema de la *sindicalización* en términos mucho menos condescendientes. Aquí Croce pone a prueba su tan característico distincionismo, como diferencia entre el momento ético, el Estado y el económico, los sindicatos. Ve peligrosísima la fusión de ambos o, en otros términos, teme la realización de la vertiente revolucionario-izquierdista del fascismo, que sería el auténtico desmantelamiento de las instituciones liberales. Como es bien sabido, a diferencia de lo que sucede en Gentile, Croce, aun manteniendo la superioridad de la primera sobre la segunda, siempre mantuvo la diferencia entre ética y economía o, lo que es lo mismo, entre moral y utilidad. Sólo que aquí, sin duda por los acontecimientos históricos que están teniendo lugar, la distinción adopta todo un matiz reivindicativo, no se trata sólo de decir lo que son las cosas, sino lo que deben seguir siendo. Para volver al problema del que hemos partido: la supera-

ción de la economía por la ética ¿podría tolerar que el sindicato se constituyese exclusivamente en instituto “en defensa de los intereses de los trabajadores”, en sentido excluyente, sin ir más lejos, de la armonización de la totalidad de intereses que debería ser el Estado? Óbviamente, no, pues, constituiría un imperdonable encierro, o detención, en un momento de la utilidad, en detrimento de la eticidad. Podría pensarse, sobre todo a partir de la observación del reparto entre patronal y sindicatos hoy vigente, que el distincionismo croceano se ha impuesto, mientras se hundían en el pasado los sueños corporativistas. Ahora bien, supondría olvidar que, pese al gran cuidado puesto en la no fusión, la ética (el Estado) sigue siendo superior a la parte (el sindicato) y éste es el problema, dure lo que dure este período de guerra pacífica, arbitrada por el ojo vigilante del Estado.

4.- Para toda esta cuestión, no puedo sino remitir al lector de la manera más efusiva a un autor y a una obra destinados en mi opinión, como ocurre también con R. de Felice, a renovar y hacer avanzar sustanciosamente la comprensión del fascismo. Me estoy refiriendo a Zeev Sternhell *El nacimiento de la ideología fascista*, en particular al capítulo “Georges Sorely la revisión antimaterialista del marxismo”. De Felice no podemos dejar de mencionar, dejando aparte su monumental biografía de Mussolini, dos pequeños clásicos cuales son *Intervista sul fascismo* y *Le interpretazioni del fascismo*, tarea de desmitificación de algunos lugares comunes acerca del fascismo y el antifascismo continuada hasta sus últimas obras como *Rosso e nero*. En ambos casos, se aportan elementos para adoptar una postura crítica frente a las interpretaciones tradicionales, entre las cuales las de H. Arendt, Ernst Nolte, N. Poulantzas etc. De Felice y Sternhell resaltan la importancia, al menos en la etapa de formación, del ala izquierda, originada en la ruptura violenta con los viejos partidos socialistas, ambos marcan las diferencias de los distintos procesos en cada uno de los países -por ejemplo entre el *tradicionalismo* nazi y el *futurismo* fascista-, sobre todo, captan el elemento circunstancial, y por tanto, de ninguna manera no sólo ideológico ni programático anticipado, que determina los cambios en el camino hacia posiciones opuestas. Es el caso de la conversión al interventismo, por parte del sindica-

lismo revolucionario, en tiempos de la primera guerra, o de los titubeos mussolinianos en los primeros meses de la segunda. Se trata, pues, de obras que presentan el fenómeno de la extrema derecha, nazi o fascista, como una resultante de fuerzas, sin recurrir a un rígido esquema ideológico, condenado a despreciar todo aquello que, al resultarle inasimilable, deja de lado. Veo aquí dos huellas importantes del magisterio croceano en su comprensión de lo político: el momento de la particularidad y el de la fuerza.

5.- Véase NORBERTO BOBBIO, *Saggi sulla scienza politica in Italia* (1996, primera edición de 1969). Otra referencia inevitable, con dos capítulos dedicados a Croce, se encuentra en *Perfil ideológico del siglo XX en Italia* (primera edición italiana de 1969, aunque la última de 1986 se aumente en un número significativo de páginas, entre otras el segundo capítulo dedicado a Croce: "Croce opositor"). Mi enfoque es distinto en tanto que Bobbio valora en Croce poco más que el interés histórico y testimonial, no una aportación teórica hoy válida para descubrir el auténtico rostro de mitos vigentes en los últimos cincuenta años, que es justo lo que yo me propongo. Bobbio, como él mismo se define, "hombre de la primera república", vencedora del fascismo, pone la democracia como presupuesto inviolable y, con una premisa así, claro está, Croce, al menos el de antes de 1925, es muy difícil de asumir. Ahora bien, tampoco el Croce posterior, aunque rebaje considerablemente la temeridad de algunas de sus afirmaciones, pone jamás la democracia como presupuesto primero, al menos como lo hace con la libertad. No se comprende, pues, como el maestro de la libertad, podía seguir siendo maestro de una generación convencida de que, pasado el tiempo de las ilusiones totalitarias, había sonado la hora de la democracia. Además, Bobbio que, en el primer libro citado si no apoya, al menos no se enfrenta a un proyecto de compatibilidad entre democracia y teoría de élites, particularmente en las versiones de Pareto y Mosca, mientras señala su importancia para la ciencia política, no es desde luego tan tolerante con Croce. En mi opinión, en este último caso lo que rechaza es el idealismo antipositivista, la tardanza en la aceptación de democracia y liberalismo *reales*, es decir: anglosajones y, sobre todo, las constantes oscilaciones, si no ambigüedades, de

Croce a lo largo de toda su vida, esa incapacidad manifiesta de funcionar con unos pocos principios claros y duraderos, el gusto por la paradoja, la capacidad de atraer a unos y a otros para, a la postre, salir por la tangente. Evidentemente, estos rasgos son ciertos y son la causa de la vulnerabilidad del pensamiento político de Croce, pero son, a su vez, indicios maravillosos para acercarse a la opacidad de una época, a la impotencia y frivolidad inherentes a cualquier comprensión de lo político. Sin duda, un Croce más aplicado y formal, menos juguetón y desconcertante, más *políticamente* correcto no sería más interesante. De ahí el desencanto, originado en la aceptación fideísta del supuesto democrático, que se advierte en el último Bobbio. Desde ese punto de vista, los que ya no pertenecemos por generación ni a la postguerra ni a la primera república, tenemos el deber teórico de fundar la democracia, asediada por fenómenos tales como el apoliticismo creciente o la inevitabilidad de la corrupción, sobre otras bases. Para lo cual, creo que no resulta inútil hacer las cuentas, aunque sólo sea para descubrir que estos males no se inventaron ayer ni tampoco nos han caído como plaga generacional, con un abogado del diablo como pueda ser Croce. En una publicación posterior: *Del fascismo alla democrazia*, Bobbio, en una actitud casi memorialista, se ocupa de nuevo en términos mucho más positivos de la figura de Croce "maestro de la libertad en los años de la dictadura", guiño benevolente que, desde luego, sigue sin conceder a Gentile (objeto de otro ensayo incluido en este libro). En la actitud un tanto errante de Bobbio, creo advertir la presencia de soluciones adoptadas apresuradamente o por razones de fuerza, principalmente en lo que se refiere a la formación de un estado liberal, asentado sobre principios democráticos, máxime cuando liberalismo en la tradición italiana no siempre había significado lo que ahora estaba obligado a significar. Ahora bien, tampoco la tradición filosófica, idealista, fuertemente metafísica, podía quedar indemne. No es de extrañar que uno de los puntos en que Bobbio más de acuerdo se muestre con Croce, sea precisamente el de la excepcionalidad de la actividad filosófica "no en los días laborables, en que es bueno que hasta el filósofo ejercite un oficio más humilde, sino sólo en los días festivos..." (Bobbio, 1987: 218). Después, sin embargo, está la cuestión del positivismo, por el cual Bobbio siempre ha

mostrado preferencia y, desde aquí, de nuevo, el desencuentro sería inevitable, cualquiera que sea su grado de simpatía por la figura del segundo Croce. Sin que eso signifique que la crítica de Croce al positivismo como movimiento filosófico de la segunda mitad del siglo XIX, le obligue a un traspaso en dirección al bando opuesto. Al menos en esta cuestión, la fundamentación del Derecho, Croce es tan poco iusnaturalista como el que menos y todos los intentos por enviarle al trastero de la historia de la filosofía, sucumbirán siempre a una lectura mínimamente desprejuiciada. Las cosas son, desde luego, mucho menos simples de lo que parecen y así lo ven grandes historiadores de la filosofía como E. Garin que dice al respecto: “Antipositivismo, pues, pero no, ciertamente, en dirección del hegelianismo tirando a místico y teológico al modo de Vera, sino hacia un riguroso ‘historicismo’, o sea, hacia posiciones que pretendían acoger y resolver radicalmente todas las exigencias positivas” (Garin, 1955,186). Todo esto permite avanzar que si el tema fuese ahora el del supuesto hegelianismo de Croce habría mucho que matizar.

6.- Como muestra de intentos de acuerdo entre democracia y élites, véase *Democrazia e “élites”* dedicados a las figuras de Piero Gobetti, Guido Dorso y Filippo Burzio, en los ya citados *Saggi* de N. Bobbio. Por otra parte, aprovecho para perfilar la relación de Croce con Pareto, el elitista que, quizás, más le interesó. Ambos polemizaron, cada uno con dos cartas en el *Giornale degli economisti*, a lo largo del año 1900, en los términos que cabía esperar entre el joven filósofo en tránsito hacia el espiritualismo (o historicismo) absoluto, el cual ve en la aceptación del Devenir la marca del pensamiento más actual, y el maduro economista curtido en los tópicos positivistas contra la filosofía y, en el fondo, comprometido con el carácter resistente de la ley científica contra la fuerza del Devenir. Se trata, por lo demás, de otra de las grandes oportunidades para calibrar el *distincionismo*. En la primera carta (15-V-00) se nota que Croce intenta discutir sin entrar en el trasfondo filosófico de la cuestión: la posibilidad de prescindir de la mirada filosófica, tal como el positivismo cientificista no se cansaba de sugerir. Así, al centrarse en cuestiones “menores”, Croce busca que Pareto asienta en la demarcación del hecho económico, frente al mecánico,

al hedonista, al tecnológico y al egoísta. No es lo primero porque lo económico implica siempre “valoración”; no es lo segundo, porque lo placentero no coincide, sin más, con lo útil; no es lo tercero porque aquí nos las habemos con la práctica y no con un problema epistemológico del que, si no es, depende cualquier técnica. En ese sentido, la acción técnica sabe más de su final que la acción propiamente práctica, en que el desenlace resulta, por fuerza, mucho más indeterminado. Así las cosas, Croce nunca pierde de vista la voluntad en sentido bien familiar e, incluso, un paso por detrás de los espectaculares descubrimientos llevados a cabo en el interior de esta facultad en el siglo XIX. En ese sentido, él mismo lo aclara, no se trata “de una metafísica *Wille* a lo Schopenhauer.” Por lo cual, además, lo económico, tal como lo entiende, ni siquiera es necesariamente egoísta, ni antitético de lo moral, es sólo distinto y, también, llegado el caso, complementario: “no está en antítesis con el hecho moral, sino en la relación pacífica de condición y condicionado”, pudiendo establecer la conexión de las *dos ciencias mundanas* (estética y economía) con sus “hermanas mayores” del modo siguiente: la Economía es a la Ética, lo que la Estética a la Lógica (Epistemología), siendo las primeras prácticas y las segundas teóricas. La problemática, pero decisiva (si es que queremos competir con economistas matematizantes y moralistas sermoneadores) relación entre lo egoísta-útil-vital, de una parte, y, de otra, lo moral, acompañará a Croce durante toda su vida, acentuándose, a decir de muchos comentaristas, en el último período de la misma. Así en un escrito hoy recogido en *Discorsi di varia filosofia*, “L’apologia del diavolo’ e il problema del male”, Croce habla de la “positividad de los impulsos y necesidades vitales... los cuales son premorales, pero no egoístas, ni antimorales” (1945 I, 191). En la segunda carta, de 2-X-00, Croce sabe ya que un interlocutor tan marcadamente positivista no se va a apartar de sus posiciones fácilmente y, por ello ya no puede evitar consecuencias espinosas y metafísicas, sin excluir, por supuesto, la mala metafísica subyacente a todo positivismo dogmático. Está claro, pues, que frente a esto último, la estrategia de siempre (en sí misma discutible) -salvar la filosofía sabedora de la historicidad mientras se ataca la metafísica ahistórica- no funciona, el adversario no se deja convencer y, ahora sí, no hay más remedio que ir al fondo de la cuestión

y reivindicar la voluntad existente tras de toda elección económica, la imposibilidad de reducir ésta a mero hecho. Esto es tan evidente para Croce que le permite prescindir, incluso, de la complicada división paretiana entre acciones lógicas y no lógicas, que esconde un error de partida: “su latente presupuesto metafísico... que los hechos de la actividad del hombre sean de la misma naturaleza que los hechos físicos” (1906, 234). Después, aún iba ser más difícil el encuentro entre estas dos concepciones. En *Conversazioni critiche IV*, Croce trató el monumental *Trattato di sociologia* de Pareto de “teratología científica” y, en *Terze pagine sparse*, a su autor de “afilósofo y misofilósofo” aunque, como advierte P. Bonetti el verdadero blanco era una determinada manera de entender la ley por una sociología de corte positivista (Bonetti 1955, 260).

7.- Ahora bien, la teoría de la práctica no es la práctica. Éste es un motivo, y un problema, presente en todas las críticas que, desde el campo marxista o no, se dirigirán a Croce. Como muestra de la dificultad en que se encuentran todos los que, aun formados en la escuela croceana, intentan ir más allá del mentor, he aquí lo que dice G. de Ruggiero en una conferencia de 1945 (de la que se da cuenta en *Italia libera* de 24-IV-45): “la filosofía croceana ha de ser superada por un historicismo que hunda sus raíces más profundamente en el movimiento dialéctico de la historia de los hombres, que no sea asignación del conservadurismo, sino potente reclutamiento de una sociedad nueva; pero que sea siempre historicismo, inmanentismo absoluto”. El problema estriba en el significado de ese “más profundamente”, acaso: ¿hablar de otras cosas de las que no hablaba Croce? Pero esto, en cualquier caso, ya no era asunto del Croce filósofo sino, en todo caso, del Croce historiador, de la historia y no de la filosofía, de los contenidos y no de la forma. Cuestión empírica y no metodológica. Siempre que se quiere superar a Croce, partiendo de él, se encalla en el mismo punto. Acusaciones como la de especulativismo, abstractismo o teoricismo, son muletillas, no argumentos sólidamente deducidos. Por otra parte, si la solución adoptada es la afirmación de la inaprehensibilidad de la historia por parte de la filosofía, Croce será siempre el primer abanderado (Véase en *Scritti politici* 43-47 “*Storiografia e politica*” 163-6). En ese sentido, quizás tuviese razón

Gobetti al pensar que la identificación de filosofía e historia tuviese que resolverse en la supresión de la primera a beneficio de la segunda: “Si la Filosofía es historia ¿por qué filosofía?” (Opere Complete I, 447). Toda esta cuestión, sin embargo, merecería ya una revisión de lo escrito por el más famoso de los críticos que tuvo Croce: A. Gramsci.

8.- Utilizo este adjetivo tal como lo he hecho aplicado a Croce: como distanciamiento o perspicacia para evitar la identificación con alguna causa. Lo que, pues, le asegura un puesto en el futuro, constituye, sin embargo, el talón de Aquiles de su filosofía, particularmente política. Veamos lo que dice A. Negri en la ya citada obra: “... el liberalismo croceano ilumina su auténtico rostro, el de una ideología política en la que no hay sitio para un hombre capaz, ni que sea mínimamente, de trascender su aislamiento individualista y burgués, teorizado en nombre de una dialéctica sin molicie” (2º v., 2, 20). La “dialéctica sin molicie” sería la que mantiene una diferencia ineliminable entre lo ético y lo útil, frente a un Gentile que tendría por objetivo la superación de la misma. En ese sentido, el hombre *sabio* está lejos del filósofo de la práctica.

Bibliografía:

- RAYMOND ARON, *Les etapes del pensament sociològic* (1965), Herder, Barcelona, 1994.
- GIUSEPPE BEDESCHI, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Bari, 1990.
- NORBERTO BOBBIO, *Politica e cultura, B. Croce e il liberalismo*, Einaudi, Turín, 1955.
- *Perfil ideológico del siglo XX en Italia*, FCE, México, 1987.
- *Del fascismo alla democrazia*, ed. de Michelangelo Bovero, Baldini&Castoldi, Milán, 1987.
- *Saggi sulla scienza politica in Italia* (1969), Laterza, Roma-Bari, 1994.
- BENEDETTO CROCE, *Conversazioni critiche IV*, Laterza, Bari, 1932.
- *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari, 1945.
- *Terze pagine sparse*, Laterza, Bari, 1955.
- *Liberismo e liberalismo*, ed. de G. Malagodi, Riccardo Ricciardi editore, Milán-Nápoles, 1988.

- *La storia di Europa nel secolo decimonono* (1931), ed. de G. Galasso, Adelphi, Milán, 1993.
 - *Cultura e vita morale* (1913; 1925), Bibliopolis, Nápoles, 1993.
 - *Scritti e discorsi politici, 1943-47*, Bibliopolis, Nápoles, 1993.
 - *Etica e politica* (1930), ed. de G. Galasso, Adelphi, Milán, 1994.
 - *Filosofia della pratica*, 1909, Bibliopolis, Nápoles, 1996.
- ELENA CROCE, *Lo snobismo liberale*, Adelphi, Milán, 1964.
- RENZO DE FELICE, *Le interpretazioni del fascismo*, Laterza, Roma-Bari, 1976
- *Intervista sul fascismo*, ed. de Michael A.

- Ledeen, Laterza, Roma-Bari, 1978.
 - *Rojo y negro*, Ariel, Barcelona, 1996.
- EUGENIO GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari, 1955.
- PIERO GOBETTI, *Opere complete*, Einaudi, Turín, 1960.
- FRANCESC MORATÓ, ‘A propósito de algunos textos referentes al pensamiento político de G. Gentile’, *Res publica*, 3 (1999).
- ‘Estado y partidos en el pensamiento de B. Croce’, *Res publica*, 6 (2000)
- Z. STERNHELL, M. SNAZDJER Y M. ASHERI, *El nacimiento de la ideología fascista*, Siglo XXI, Madrid, 1994.