

CROCE. MÁS ALLÁ DE LA ‘METAFÍSICA DE LA MENTE’. LA FILOSOFÍA COMO ‘HISTORICISMO ABSOLUTO’ *

CROCE. BEYOND MIND’S METAPHYSICS.
PHILOSOPHY AS ‘ABSOLUTE HISTORICISM’

ANIELLO MONTANO

Influenciado por la obra de F. De Sanctis y rechazando cualquier tipo de mentalismo así como el uso excesivo de conceptos abstractos, Benedetto Croce propuso su Filosofía del Espíritu, entendida como una “filosofía de las cosas humanas”. En este sentido, su rechazo al Idealismo metafísico de Hegel-Spaventa-Gentile, principalmente basado en la absoluta unidad del espíritu, le llevó a proponer una necesaria interdependencia de Filosofía e Historia. Abandonando la concepción de la Filosofía en tanto saber puramente mental, para volverla filosofía de las cosas humanas, más cercana al pensar y al hacer de los hombres.

Influenced by F. De Sanctis’ works and rejecting any kind of mentalism as well as the excessive use of abstract concepts, Benedetto Croce proposed his Philosophy of the Spirit, understood as a “philosophy of human matters”. In this sense, his rejection of the Hegel-Spaventa-Gentile metaphysical Idealism, mostly based on the absolute unity of spirit, led him to propose the necessary interdependence between Philosophy and History. Dismissing the conception of Philosophy as a pure mental knowledge, Croce tried to focus Philosophy on human facts, just to close it to the way men think and act.

ANIELLO MONTANO es profesor de historia de la filosofía en la Universidad de Salerno. Colabora en “Rivista di Storia della Filosofia” y en “Segni e comprensione”. Entre sus últimas publicaciones se encuentran títulos como *I testimoni del tempo. Filosofia e vita civile a Napoli tra Settecento e Novecento* (Napoli 2010), *Spinoza e i filosofi* (Firenze 2011), *Sermo civilis. Note di etica pubblica tra storia e vita* (Grottaminarda 2012), *Le radici presocratiche del pensiero di Giodano Bruno* (Marigliano 2013) o *Methodos. Aspetti dei metodi e dei processi cognitivi nella Grecia Antica* (Napoli 2014).

Palabras clave:

- Benedetto Croce
- Hegel
- Historicismo
- Filosofía del espíritu
- Metafísica

Keywords:

- Benedetto Croce
- Hegel
- Historicism
- Philosophy of the Spirit
- Metaphysics

Fecha de envío: 10 de febrero de 2014
Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2014

En 1945, en un ensayo destinado en un primer momento a lectores de lengua inglesa, Benedetto Croce volvió sobre “algunos aspectos” de su pensamiento filosófico. Al indicar la “distinción” entre las diversas formas del espíritu y precisar que la “la poesía es poesía y no filosofía, y la praxis y la moralidad son la praxis y la moralidad y no poesía ni filosofía, y la filosofía es filosofía y no poesía ni praxis ni moralidad”,¹ afirma que “la historia es la filosofía misma en su concreción” y que el juicio histórico es el único “que es juicio realmente, el

* El texto es la traducción de la conferencia del profesor Aniello Montano, *Croce. Oltre la metafisica della mente*, presentada en el Congreso *Benedetto Croce. Etica e politica*, Universidad La Sapienza, Roma, 8-9 de noviembre de 2013.

¹ B. Croce, ‘Intorno al mio lavoro filosofico’, en Id., *La mia filosofia*, ed. G. Galasso, Adelphi, Milán, 1993, p. 22.

cual incluye en sí mismo la filosofía, viva en ningún otro sitio más que en la historia y como historia. Por ello, debiéndose dar a la casa así construida un nombre -concluía Croce- he preferido antes que el vago y equívoco de 'idealismo', el de 'historicismo absoluto'.² En este pasaje, que resume su propia doctrina, el filósofo confirma y precisa el significado y la función de la filosofía en el contexto de su propio pensamiento. La filosofía no se distingue de la historia ni es superior a ella, casi como si fuese la expresión de un pensar *puro*, exento de implicaciones con el pensamiento concreto del hombre en un tiempo determinado y circunscrito; y su función no consiste en el cumplimiento final y verificativo de un proceso dialéctico de las varias formas del espíritu, todas consideradas "como tantos intentos imperfectos de la verdad filosófica por conseguir una especie de misticismo de la Idea".³ Consiste, por el contrario, en repensar críticamente la realidad histórica con el fin de iluminar la acción y de favorecer la realización de contextos sociales siempre nuevos. Era la activación original y autónoma de la antigua lección aprendida desde el inicio de su trabajo cultural de Francesco De Sanctis, "un hombre -escribirá Croce en 1949- que, al igual que yo, procedía de los grandes estudios particulares de la literatura y de la historia, y de ellos, es decir, de las dificultades metodológicas que encontraba en ellos, se había de tanto en tanto volcado a la meditación filosófica y había llegado a verdades que los filósofos puros no alcanzan".⁴

El núcleo de las "verdades que los filósofos puros no alcanzan" Francesco De Sanctis lo define en un escrito dedicado a *La scuola liberale del XIX secolo*, donde, para señalar la distancia entre los utopistas jacobinos revolucionarios ideológicos del siglo XVIII y los escritores liberales del siglo XIX, de los que se sentía muy próximo, dice de estos últimos: "Aquellos, queriendo llegar a un hecho, siguieron un hilo de ideas; nosotros, queriendo llegar a un hecho, consultamos la lógica de la historia, y consideramos la sociedad no como un producto de nuestro cerebro, sino como una cosa real que nos encontramos. Así -continúa el crítico- la escuela liberal se transforma en escuela histórica, y el primer gran suceso de literario de nuestro siglo es la importancia que asume la historia".⁵

En este pasaje centrado en la contraposición de diversos autores, todos ellos comprometidos en el plano civil, es posible encontrar la raíz realista de la crítica y de la filosofía del maestro de Irpinia y las sosegadas reservas, aunque firmes, respecto a cualquier mentalismo dispuesto a explicar lo real y su dinámica vitalidad haciendo uso exclusivamente de conceptos abstractos y de esquemas intelectuales elaborados fuera e independientemente de la concreción de los hechos históricos. La pura "lógica mental" -continúa De Sanctis- produce un ideal, cuya base exclusiva "es el cerebro abandonado a sí mismo". La lógica histórica, por el contrario, asume como base "la historia según ha sido hecha",⁶ es decir, tal cual la ha producido la actividad del pensamiento y la acción del hombre.

² Ibid., pp. 22-23.

³ Ibid., p. 20.

⁴ B. Croce, 'Le cosiddette "riforme della filosofia" e in particolare quella hegeliana' [1949], en Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bibliopolis, Nápoles, 1998, pp. 76.

⁵ F. De Sanctis, 'La scuola liberale del secolo XIX' [1874], en Id., *Saggi e scritti critici vari*, vol. VII, *La scuola democratica*, ed. L. G. Tenconi, Edizioni "A. Bairon", Milán, 1938, pp. 12-13.

⁶ Ibid., p. 13, también para la cita precedente.

En la primera, el pensamiento siente y opera como pensamiento creativo absoluto, para el cual la idea coincide con el acto mismo de pensarla y conocerla. En la segunda, el pensamiento, el acto de conocer, nace y toma cuerpo en relación a los hechos, a los productos de la actividad humana, al *prágmata* de memoria protagórica, no coincidente con el simple pensamiento en la práctica. De Sanctis, de hecho, pese a apreciar el significado fuertemente innovador del idealismo de Hegel, releyéndolo, intenta anclarlo a lo real histórico viviente, convencido de que “la idea no se destaca, no sobrepasa el contenido [...] No hay más que una cosa, el Viviente. Desde el seno del idealismo surge el Realismo, en la ciencia, en el arte, en la historia. Es una última eliminación de elementos fantásticos, místicos, metafísicos y retóricos”.⁷ Debido a esta orientación de su pensamiento, se limitaba a acoger del sistema hegeliano solamente los dos principios fundamentales “el devenir, base de la evolución (*Entwicklung*) y el existir, base del realismo”.⁸

A Hegel, en los mismos años, hacía referencia también Bertrando Spaventa, partiendo, sin embargo, de un punto de observación distinto. Si De Sanctis intentaba salir del idealismo hegeliano acentuando la carga realista, Spaventa intentaba reformarlo, acentuando de forma decidida la carga idealista. Centraba, de hecho, su propia atención en la lógica y de forma particular en el momento inicial del proceso dialéctico, anterior a toda determinación. Reflexionaba sobre la distinción entre las categorías del *ser* y de la *nada*, considerándola comprometedora no solamente por su inicio sino por toda la estructura del proceso lógico. Para el filósofo de los Abruzos, repensar el punto de partida de la lógica debe inducir la siguiente afirmación: “el pensamiento es; no puede no ser. El pensamiento se demuestra a sí mismo; negar el pensamiento es pensar”. Este pensamiento no necesita nada externo sobre el cual ejercitar su actividad. “El pensamiento es cierto, absolutamente cierto. El pensamiento es acto, dialéctica, un mundo, totalidad, sistema. Pensando, simplemente pensando, yo, como simple pensamiento, fundo, construyo, creo este mundo, este mundo mío, que es el pensamiento mismo”.⁹ De este modo, el mundo creado por el pensamiento se acredita él solo: “Eso es cierto, es, no solo en tanto pensamiento, sino como mundo, un orden, un sistema, una creación, que es el pensar mismo”. Este pensar se convierte, pues, en “una unidad de sí misma y del ser -y, justamente la identidad [...]: pensar es ser, ser es pensar”.¹⁰

Si partimos de la dualidad de ser y pensar -razona Spaventa- no podremos probar luego la identidad de ningún modo, puesto que habremos ya presupuesto el ser. Si no se requiere presuponer nada, es necesario afirmar que “solo el pensar, ese ser que es pensar [...], es absoluto, cierto, primero, no presupuesto. El ser, pues, yo debo probarlo, es decir, extraerlo del pensar. No hay otro modo”.¹¹ De las escasas y sucintas indicaciones ofrecidas, parece clara la diferencia sustancial entre las dos proposiciones. Spaventa y De Sanctis se mueven en dos planos completamente distintas. El primero, anclado en la más

⁷ F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, reedición de la primera edición de 1870, con nota de F. Tessitore, Morano, Nápoles, 1985, p. 491,

⁸ F. De Sanctis, *Scritti varii inediti o rari*, ed. B. Croce, Morano, Nápoles, 1898, vol. II, p. 83.

⁹ B. Spaventa, ‘Schizzo di una storia della logica’, en Id., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari 1926, p. 244, también para la cita precedente.

¹⁰ Ibid., p. 245, también para la cita precedente.

¹¹ Ibid., p. 246.

pura y rigurosa teoría, se concentra totalmente en el problema del conocimiento, se obstina en resolver el problema de la relación entre el ser y el pensamiento, para concluir que la primacía entre los dos recae en el segundo y que la filosofía es la elaboración intelectual de conceptos universales. De Sanctis, por el contrario, alma abierta a la vida, a la historia, a los hechos concretos y particulares, convencido de la ineludible e insuperable conexión de teoría y práctica y de la presencia del ideal en lo real, es aquí donde lo busca, es a lo real adonde dirige su atención.

La tesis de Spaventa, pese a moverse en el interior del logicismo hegeliano, introduce respecto a él sin embargo un cambio sustancial. Convencido de la naturaleza idealizada de toda filosofía, Hegel había considerado carente de sentido todo intento de contraposición entre idealismo y realismo, y había puesto más de una crítica a los idealismos de tipo psicológico o subjetivo. El centro de su filosofía está representado por la lógica como ciencia de la Idea y por el desarrollo de la idea a través de la articulación dialéctica de relaciones categoriales procedentes de una linealidad continuista y ascendente, tendente a la unidad, al absoluto. El desarrollo de la idea representa por ello el principio y el fin de la lógica interna. Spaventa se aleja del proceso dialéctico de Hegel en el momento en que concentra su atención en el punto precedente a la determinación y al desarrollo de la idea a través de la mediación de los nexos categoriales y reivindica como “determinante la distinción entre pensante y pensado, como único posible fundamento de una efectiva autonomía y absolutidad del pensamiento”.¹² En esta misma línea, aunque con algunas salvedades, se moverá Giovanni Gentile. Este, retomando las consideraciones de Fichte a la filosofía como doctrina del saber, reafirmará el carácter absoluto del pensamiento, haciendo coincidir la idea con el acto mismo de conocerla y la unidad del espíritu entendido como subjetividad absoluta volcada a resolver en sí misma su mismo opuesto, el objeto.

Croce, por su parte, privilegiando la posición de De Sanctis más que la de Spaventa, prefiere definir la propia posición teórica como “filosofía del espíritu”, entendida como “filosofía de las cosas humanas”,¹³ y no como idealismo. Atento a captar y a considerar la realidad en sus distinciones articuladas y a prestar su atención de filósofo a la concreción y particularidad de los hechos históricos, está lejísimos de los “grandes sistemas” de ese pensar “puro”, que para él coincide con la metafísica. Y se esfuerza durante mucho tiempo a alejar de sí y de su práctica filosófica la impronta del hegelianismo. Ya en 1904, casi desde el inicio de la publicación de la revista *La Critica*, a la pregunta empleada como título del texto *Siamo noi hegeliani?*, respondía: “Parecería que sí, porque desde hace tiempo leo y oigo con frecuencia los términos ‘hegeliano’ o ‘neohegeliano’ usados para designar el rumbo de nuestra revista”.¹⁴ Si bien son muchos los que consideran hegelianos a Croce y a los colaboradores de *La Critica*, Gentile *in primis*, otro tanto hace el filósofo napolitano, quien puntualizaba: “No nos habíamos dado cuenta de que fuésemos ‘hegelianos’ o ‘neohegelianos’”; para luego precisar que tenía en su personal “modesto bagaje numerosas críticas a la

¹² V. Verra, ‘Il neoidealismo italiano e la tradizione idealistica’, en P. Di Giovanni (ed.), *Il neoidealismo italiano*, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 211-214, la cita está en p. 213.

¹³ B. Croce, ‘Filosofia come storicismo assoluto’ [1939], en Id., *Il Carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari, 1963, p. 11.

¹⁴ B. Croce, ‘Siamo noi hegeliani?’ [1904], en Id., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, ed. M. A. Frangipane, Bibliopolis, Nápoles, 1993, p. 47.

filosofía de la historia y de la estética hegeliana” mientras que no se había “mostrado hasta ahora demasiado aprecio” al enfrentarse a la “metafísica en general”.¹⁵ Admitía que había, sin embargo, “un leve tentación (nada más que una leve) de considerarse hegeliano”. Y podía ser individualizado en “nuestra firme convicción de que la filosofía no puede resurgir y progresar si no *retomando*, en cierto modo, a Hegel”, quien había sabido superar, con sus predecesores, el *caput mortuum* de la cuestión kantiana en sí misma, oponiéndose “a cualquier transcendencia” y conciliando “el pensamiento con la realidad, la ciencia con la vida”.¹⁶ Precisaba, por otro lado, que había evidenciado también los aspectos negativos implícitos en esa filosofía. Aspectos que individualizaba en la “nueva metafísica”, no tanto “ontológica”, superada ya para siempre por Kant, sino “metafísica de la Mente, que es idealista y hegeliana”.¹⁷ “Metafísica de la Mente” que hasta ahora -puntualiza Croce- no había sido adecuadamente analizada y que, por ello, resurgía y volvía a proponer “el audaz intento de Hegel de deducir la necesidad de la realidad de las categorías del pensamiento puro”.¹⁸ Por ello él pretendía criticarla y “darle la cristiana sepultura que hasta ahora le había sido negada”.¹⁹ Y concluía: “consiéntasenos, pues, rehusar el título y la etiqueta de hegeliano, la cual realmente no tiene que ver con nosotros”.²⁰

En una nota de 1908 titulada *Per la rinascita dell'idealismo*, Croce precisaba que su intento no era hacer suya la filosofía hegeliana, como si fuese su imitador o continuador, sino simplemente recorrer el camino que conduce al “renacimiento de la filosofía” que es “la que prometa al hombre la verdad, la plena verdad que hay que conquistar con la fuerza del pensamiento, con la voluntad de la certeza, con el método especulativo propio de la filosofía, distinto del método empírico y positivista que clasifica los hechos individuales”.²¹ Al separar tan nítidamente el método especulativo de la filosofía del método empírico y positivista y contraponerlos se individualiza uno de los puntos centrales de la polémica crociana por lo que respecta al idealismo, que de Hegel llega a Gentile, pasando por Spaventa. En esta misma impronta crítica, además, está implícito el rechazo a la estructura global de la dialéctica hegeliana que de la Idea llega al Espíritu Absoluto, pasando a través de la Naturaleza, según un desarrollo unitario, rectilíneo y progresivo.

Entre filosofía y ciencia, para Hegel y para la línea de pensamiento que de él se origina a partir de Spaventa, no se observa -denuncia Croce- ninguna separación cualitativa, sino un simple desarrollo cuantitativo capaz de dejar a la filosofía superar y concretar la ciencia. Desde Croce, este continuismo dialéctico se leía como salto, injustificado e injustificable, desde el conocimiento “abstracto” y “generalizador” de las ciencias hasta el conocimiento “universal” y “concreto” de la filosofía. Esta acaba por incorporar en sí misma los contenidos empíricos del saber científico, para purificarlos y llevarlos -según escribe Gentile- a un “posterior ascenso ideal”.²²

¹⁵ Ibid., p. 48.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid., p. 49.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid., p. 50.

²⁰ Ibid., p. 51.

²¹ B. Croce, ‘Per la rinascita dell'idealismo’ [1908], en Id., *Cultura e vita morale*, op. cit., p. 36.

²² G. Gentile, ‘La rinascita dell'idealismo’, en Id., *Opere filosofiche*, ed. E. Garin,

El idealismo de la línea Hegel-Spaventa-Gentile se caracteriza, por ello, en tanto filosofía monista, volcada en afirmar la absoluta unidad del espíritu, negando y rechazando todo tipo de distinción. Es la filosofía que en una línea unitaria y con un procedimiento compositivo de tipo vertical unifica lo que en la óptica crociana está separado y diferenciado. Contra esta falta de distinción, Croce vuelve en otra nota del mismo 1908 titulada *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*. En ella se precisan de forma neta el sentido y el ámbito de la filosofía al igual que se diferencian netamente de ellas las “disciplinas naturales y matemáticas dominadas por exigencias prácticas”.²³ Su “heterogeneidad” deriva fundamentalmente de la diversidad del “fin” y del “método”, “puesto que donde hay diversidad de métodos no existe la posibilidad de un desarrollo continuo de un término al otro”.²⁴ La filosofía, empleando el método especulativo, “aclara y, es más, produce la historia del hombre”,²⁵ elabora categorías necesarias para comprenderlas siempre más y mejor y para permitir hacer nueva historia de modo cada vez más claro y satisfactorio. Por ello, aun siendo una, es distinta y articulada. Se sirve de categorías de la teoría y de la praxis. “Siempre gracias a la historia -escribe Croce- la filosofía se conjuga con la Práctica, es decir, con los problemas que la vida presenta y que debemos resolver con nuestra acción. Porque la acción está condicionada por el conocimiento de las situaciones reales tal cual, es decir, tal cual se han formado; y este conocimiento es la historia, condicionada a su vez por el pensamiento filosófico”. Se realiza así el círculo teoría-praxis, pero no en el sentido de que la teoría, desnaturalizándose, dicte “reglas, fórmulas, veredictos y consejos” a la práctica. La filosofía -precisa Croce- sirve “a la práctica, en tanto permanece como filosofía, es más, al intentar perfeccionarse cada vez más como filosofía”.²⁶ Según la apropiada observación de Leibniz: la ciencia es *quo magis speculativa magis practica*, a más especulativa más práctica. Con la advertencia de que la “ciencia” de la cual se discute es, según el pensamiento de G. Vico, la “ciencia nueva”, la historia hecha por los hombres y no la ciencia-conocimiento de la naturaleza. Es ese saber resultante de la “armónica cooperación entre la Filosofía y la Historia”, puesto que “una Historia, aislada de sus necesarios presupuestos ideales, no es ya historia, sino una dispersa recopilación de hechos” y “una Filosofía, que no se aplique en hechos concretos y no se permeabilice y renueve en la Historia, queda como un conjunto de fórmulas que pierden poco a poco toda vida y significado, se esterilizan y mecanizan”.²⁷ Las ciencias naturales, por su parte, con su método clasificatorio, más que a producir y comprender los hechos humanos, ayudan a ordenar y sistematizar

Garzanti, Milán, 1991, p. 259. Cfr. G. Cotroneo, ‘L’idealismo «anomalo» di Benedetto Croce’, en N. Incardona (ed.), *Idealismo tedesco e neo-idealismo italiano*, L’Epos, Palermo, 1995, p. 80.

²³ B. Croce, ‘Il risveglio filosofico e la cultura italiana’ [1908], en Id., *Cultura e vita morale*, op. cit., p. 14. Una distinción entre ciencia y filosofía y sus respectivos métodos aunque con una tensión cultural marcadamente diferente, se encuentra también en F. W. Nietzsche, *Schopenhauer come educatore*, ed. S. Giametta, BUR, Milán, 2004, donde se lee: “La ciencia se sitúa respecto a la sabiduría como la virtud respecto a la santidad: es fría y árida, no tiene amor y no sabe nada a un profundo sentimiento de insatisfacción y de tormento nostálgico”, p. 121, véase también las pp. 121-128.

²⁴ B. Croce, ‘Il risveglio filosofico e la cultura italiana’, op. cit., p. 15.

²⁵ Ibid., p. 20.

²⁶ Ibid., también para la cita precedente.

²⁷ Ibid., p. 21, también para la cita precedente.

aspectos de la realidad natural y a extraer una utilidad práctica previsible, con la convicción de la recursividad de fenómenos unidos por una relación de simple contigüidad. David Hume había ya observado cómo el empirismo, en la base del método del saber científico, funda su propia validez cognoscitiva en el principio de causa-efecto, en la hipótesis de la uniformidad de la naturaleza, en la certeza de las leyes naturales a las que se alcanza por la vía inductiva. Pero precisaba cómo entre causa y efecto hay una única relación consuetudinaria, rutinaria, no rigurosamente lógica. El procedimiento científico de tipo empírico, sostiene Croce, es puramente descriptivo y carece de la capacidad de captar la esencia de la realidad.

La falta de distinción de las formas de la vida espiritual y la pasión por la unidad de pensamiento indujeron a Croce a considerar la línea teórica desde Spaventa hasta Gentile en tanto animada por un anhelo religioso, casi místico. En la carta ensayo, *Una discussione tra filosofi amici*, enviada en 1913 a los “amigos de la Biblioteca filosófica de Palermo”, pero dirigida sobre todo a Gentile, anotaba: “vuestro precedente histórico no es propiamente ni Kant ni Hegel [...]. Vuestro precedente real (y confesado) son los tormentosos trabajos de Spaventa sobre el hegelianismo; de Spaventa, austero intelecto, gran tutor de la filosofía en Italia pero que fuera del seminario y de la teología fue exclusivamente devorado por el ansia religiosa de la unidad y permaneció ajeno a cualquier otro interés”.²⁸

Algunos años más tarde, en una página de la *Storia d'Italia*, afirmaba haber intuido desde 1902 el “peligro que comportaba la reacción al cientifismo”, a diferencia del “metódico, lento y fatigoso trabajo”, útil y necesario “para construir o reconstruir una concepción de la realidad y de la vida, para lograr criterios de juicio válidos, para penetrar con ellos y formar la materia que la historia infatigable ofrece de continuo al pensamiento calladamente interrogado, y así dejar libre el camino a la deliberación y a la clarividente labor práctica”.²⁹ El ansia de unidad y la determinación a asumir como problema central de la filosofía la pura lógica, el problema del conocimiento, impedían “a los estudiosos italianos de Hegel” de tramar un método capaz de elaborar una

²⁸ B. Croce, ‘Una discussione tra filosofi amici’ [1913], en Id., *Conversazioni critiche*, Serie segunda, IV ed. riv., Laterza, Bari, 1950, pp. 71-72. Bertrando Spaventa en 1840 había vestido el hábito eclesiástico para obtener la renta de 150 ducados de la iglesia de San Vito en las inmediaciones de Montenerodomo, pequeña ciudad de los Abruzos de la que provenía la familia Croce. Tal beneficio le fue ofrecido por el padre de Benedetto Croce, quien por herencia ejercía el derecho de patronazgo en la capilla fundada en 1731 por el sacerdote don Michele Croce. Spaventa lo aceptó movido por la necesidad económica que padecía junto a su hermano Silvio (véase a este respecto B. Croce, ‘Due paeselli d’Abruzzo’, en Id., *Storia del Regno di Napoli*, Laterza, Roma-Bari, 1984, p. 287 y la biografía de Spaventa, escrita por Giovanni Gentile y publicada al frente de la recopilación elaborada por el mismo de B. Spaventa, *Scritti filosofici*, Morano, Nápoles, 1900, pp. XXIII-XXIV). Spaventa abandonó el hábito eclesiástico pocos años después y se casó luego en Turín (cfr. E. Garin, *Filosofía e política in Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Nápoles, 1983, p. 45, nota 5). Sobre el sacerdocio de Bertrando Spaventa, Croce hace una referencia explícita en su *Contributo alla critica di me stesso* (op. cit., p. 17), donde escribe: “Es cierto que los primos de mi padre eran los dos Spaventa; pero con uno de ellos, Bertrando, ya sacerdote y que mi abuela y mi tía paterna recordaban no sin cierto escándalo haberle escuchado decir la misa en nuestra casa, las relaciones habían casi cesado”.

²⁹ B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* [1927], ed. G. Talamo, con la colaboración de A. Scotti, Bibliopolis, Nápoles, 2004, p. 240, también para las breves citas precedentes.

correcta visión “de la realidad y de la vida” y de madurar juicios adecuados sobre ella, capaces de iluminar la actividad práctica. Era la acusación de abstracción, luego repetidamente dirigida por Croce a la corriente de Spaventa y de Gentile.³⁰ Y era también la reivindicación de su autonomía de aquel ambiente cultura, por haberse “demorado”, por el contrario, “en la memoria y en los ejemplos de los hombres del Risorgimento y en el pensamiento del idealismo clásico, nutriéndose en primer lugar de las enseñanzas de De Sanctis, de quien no fue discípulo en la escuela, aunque sí un oyente más atento [...] que los propios discípulos de la escuela”.³¹ Y si “los seguidores italianos de Hegel” se habían empeñado en “corregir en algunos puntos el cuadro de aquel sistema”, Croce, “aceptando todas las exigencias legítimas afirmadas más allá o contra ella”, pretendía confirmar, en primer lugar, “la peculiaridad de las ciencias positivas o naturales y de las disciplinas matemáticas, no reducibles a una filosofía abstracta de la naturaleza, y la peculiaridad de la investigación histórica documental, no reducible a una abstracta filosofía de la historia”.³² Croce, con esta última afirmación, confirmaba el en rechazo pleno de dos pilares de la filosofía hegeliana: la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la historia. Denunciaba la distorsión que se hacía del concepto central de “intuición lírica” en la obra de 1902, debida a la impetuosidad de la “corriente del irracionalismo, que se insinuaba en la filosofía del tiempo y la enturbiaba”. Y esto pese a que las doctrinas expuestas en *Estetica* habían producido innumerables investigaciones y escritos relacionados con casi todas las formas del saber. Lamentaba incluso que aquella impetuosidad alcanzara incluso a un “colaborador” de la revista “que había dado un importante empuje en la promoción de los estudios filosóficos [...] y muy oportuno en las investigaciones de historia de la filosofía y a la renovación de las doctrinas pedagógicas”.³³ Con Gentile, el “colaborador” al que había marcado el camino, insiste Croce, “surgió este nuevo irracionalismo, una mezcla de vieja especulación teológica y de decadentismo [...], bajo el nombre de ‘idealismo actual’”.³⁴ Una puntualización clara y eficaz del significado que él atribuye a la metafísica y de las razones que lo indujeron a considerar como naturaleza metafísica las filosofías idealistas, las de Spaventa y Gentile incluidas, la da Croce en el ensayo titulado *Filosofia come storicismo assoluto* de 1939. La metafísica -sostiene- intenta comprender la realidad elaborando “entes que sean a la vez categoría filosóficas, conceptos empíricos que sean a la vez conceptos puros, objetos y fuerzas materiales que sean a la vez espirituales y lógicos”, pero que acaban por ser finalmente tan solo figuraciones “híbridas”³⁵ y, por tanto, estériles. Entre estas figuraciones incluye el *agua* di Talete, los *átomos* de Demócrito, las *ideas* de Platón, las *mónadas* de Leibniz y, yendo hacia más adelante, la *Idea* de Hegel. Por este motivo, la metafísica “trasciende

³⁰ Spaventa -anota Croce casi al final de su vida- al encauzar su filosofía partiendo del “concepto del Pensar puro, del pensar frente al Pensamiento pensado”, como Hegel, “cometió el error de querer explicar la realidad viva empezando y continuando con las abstracciones”. Y, de este modo, “abría camino a ese Idealismo actual que desde entonces ha mortificado durante años la filosofía italiana”; B. Croce, ‘Hegel e l’origine della dialettica’ [1952], en Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, ed. A. Savorelli, Bibliopolis, Nápoles, 1998, pp. 39-40, 39.

³¹ B. Croce, *Storia d’Italia dal 1871 al 1915* [1927], op. cit., pp. 240-241.

³² Ibid., p. 241.

³³ Ibid., p. 243.

³⁴ Ibid., p. 244.

³⁵ B. Croce, ‘Filosofia come storicismo assoluto’ [1939], op. cit., p. 3.

mal las concepciones naturalistas”, “reduce y desconoce el oficio de la genuina filosofía” y “trasciende mal del mismo modo la historia, para crear un mundo fuera o sobre ella y encerrarse en un sistema que en esta clausura se crea ‘definitivo’³⁶, viniendo así a dar mala fama y descrédito a la necesidad sistemática de la mente humana, que vive y actúa únicamente en la historia, como una continua y progresiva sistematización de la experiencia histórica”.³⁷ La inclusión de la Idea hegeliana en el interior de este “larga secuela” se justifica en el momento en que esta “no es el espíritu o una forma del espíritu, sino una entidad que queda aseverada en su pureza trascendente y en el acto en el que se decide a salir de sí misma y hacerse naturaleza para volverse en sí misma a través del camino del espíritu del hombre” en una “especie de teofanía”.³⁸

Para confirmar el carácter naturalista de la metafísica hegeliana, Croce insistía en la continuidad que el filósofo alemán “establecía entre el trabajo de la ciencia y su encumbramiento en tanto filosofía”, con la convicción de una relación dialéctica y continuista entre “filosofía de la Naturaleza” y “filosofía del Espíritu”. A sus ojos la metafísica, incluso la de cuño hegeliano, se presentaba como un “obstáculo mental”, como un bloqueo paralizante del pensamiento.

A la metafísica así entendida, Croce oponía la filosofía como filosofía del espíritu, la cual “produce todos los conceptos con los que la humanidad [...] juzga y entiende la vida y la realidad”.³⁹ Y se sirve de un método ajeno de “abstracciones” y “generalizaciones”, totalmente volcado, por el contrario, en el “pensamiento de lo universal que permanece en lo individual”, en la forma no de la “contraposición”, sino de la “relación” y que apunta no a la clasificación de los hechos particulares, sino a la “inteligencia de los hechos particulares en tanto lo universal mismo concretamente realizado”.⁴⁰ En el ensayo ya citado, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*, el modo en el que lo universal “permanece” en lo individual, Croce lo había explicitado y representado con las imágenes de la “Filosofía de la Historia” que, unidas, “forman ese perpetuo paso de lo universal a lo particular, de la idea al hecho y del hecho a la idea, que es la vida misma del conocimiento, eternamente renovada y eternamente en aumento en sí misma”.⁴¹ A partir de esta relación de “inmanencia” de lo universal en lo particular, de la viviente e inalcanzada realidad de la historia humana, la filosofía, a través de la crítica y no a través del sentimiento y la imaginación, ha “elaborado esas teorías que dicen ser de lógica, de ética, de política, de economía, de estética [...] con las que los hombres [...] interpretan la vida que viven y se orientan sus acciones futuras”.⁴² De nuevo otra vez, a la manera de Vico y de De Sanctis, la filosofía de Croce se entiende como la respuesta crítica de hombres concretos a los concretísimos problemas que se les presentan en sus vidas, para comprenderlos y afrontarlos mejor en el futuro, con la plena convicción de que el estímulo al avance y crecimiento de la filosofía “no llega desde fuera a los

³⁶ En una carta del 22 de septiembre de 1908 dirigida a Giovanni Gentile, Sebastiano Maturi lamentaba que Croce no “es realmente consciente de esta verdad, que la filosofía de Hegel es la filosofía última: verdadera y absoluta palingénesis, y que por ello no hay que esperar, o fantasear [...] con nuevos cielos y nuevas tierras” (*Carteggio Gentile-Maturi*, ed. A. Schinaia, Le lettere, Florencia, 1987, pp. 273-274).

³⁷ *Ibid.*, pp. 3, 4.

³⁸ *Ibid.*, p. 5.

³⁹ *Ibid.*, p. 6, también para la cita precedente.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 7, también para la cita precedente.

⁴¹ B. Croce, ‘*Il risveglio filosofico e la cultura italiana*’ [1908], op. cit., p. 21.

⁴² B. Croce, ‘*Filosofia come storicismo assoluto*’ [1939], op. cit., p. 7.

problemas y conceptos filosóficos [...], sino que [nacen] de la vida y la historia”. Respecto a esta idea de filosofía, mitos y entidades metafísicas abiertas a la trascendencia representan la “forma impropia” asumida por las mentes menos proclives a la crítica respecto a los problemas de la vida. Y por este motivo resurgirán siempre, y siempre “la crítica tiene y tendrá que hacer por liberar de su envoltura las señas y los principios filosóficos, e integrarlos y razonarlos, y satisfacer de modo legítimo las exigencias que van surgiendo”.⁴³ También la filosofía permanece a veces envuelta en la idea de la trascendencia y “vuelve a abrir el paso a mitos y revelaciones”.⁴⁴

En el escollo de la metafísica, según Croce, “encalló” incluso “la más alta filosofía moderna, la que se centró en la mente y se llamó ‘idealismo’”. Pese a combatir contra la antigua “metafísica del objeto”, “comprendió y casi ahogó”⁴⁵ sus geniales intuiciones en otro tipo de metafísica, la “metafísica de la mente”. En los idealistas alemanes la mente “decayó en objeto y se convirtió en entidad trascendente y mítica”. El Yo de Fichte, el Absoluto de Scelling y la Idea de Hegel “vieron de tanto en tanto poner fuera de ellas el No-Yo, como materia para ejercitar la moralidad del Yo; descender en la naturaleza y en el hombre, o fragmentarse en su salto hacia lo sensible; hacerse naturaleza para devolverse como espíritu”. La naturaleza metafísica de estas filosofías, para Croce, reside en haber puesto fuera y por encima de las mentes de los hombres concretos, en continua relación de comprensión y de acción con los datos reales de la vida y de la historia, entidades como, por ejemplo, el Yo, el Absoluto o la Idea. Hegel, en particular con su filosofía de la naturaleza, en lugar de leer en la naturaleza los signos matemáticos individuados por Galileo, leyó “símbolos de transferencias lógicas y dialécticas, cuyos términos, en lugar de ser categorías mentales, eran fuerzas físicas y clases de cosas naturales”. Y con la filosofía de la historia, leyó “en el libro de la historia” “una oculta subhistoria, el diseño de los dioses o de Dios, celado a los hombres, revelado al metafísico”.

Como metafísica de la mente, el idealismo, para Croce, persiste también en los “epígonos” de la filosofía hegeliana. La referencia se dirige ciertamente a la línea de pensamiento Spaventa-Jaia-Gentile. Fue Spaventa, de hecho, quien centró su atención en el “Pensamiento puro”, en el “Pensamiento en marcha frente al Pensamiento pensado”, “sin darse cuenta que abría de tal modo el paso a ese idealismo actual que ha mortificado durante años la filosofía italiana”.⁴⁶

El ataque en este pasaje, sin embargo, parece dirigirse directamente a Gentile, acusado de continuar el “viejo juego” manteniendo “una dualidad de lógicas, una que con la que los hombres razonan sobre las cosas del mundo y que se suele llamar abstracta, y la otra que pertenece al metafísico y que llaman concreta”.⁴⁷ En *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Gentile, de hecho, ha considerado como única realidad concreta el pensamiento en acción, que piensa siempre un contenido, el cual, pese a ser interno al pensamiento mismo, en cuanto producto del “pensamiento pensante”, se coloca como un “hecho”, fuera de sí mismo, ajeno. Para este ser pensado como existencia fuera del pensamiento, ese contenido es abstracto y es objeto de la “lógica de lo abstracto”

⁴³ Ibid., p. 10, también para la cita precedente.

⁴⁴ Ibid., p. 13.

⁴⁵ Ibid., también para las citas precedentes.

⁴⁶ B. Croce, ‘Hegel e l’origine della dialettica’ [1952], op. cit., p. 39.

⁴⁷ B. Croce, ‘Filosofia come storicismo assoluto’ [1939], op. cit., p. 14, también para las citas precedentes.

y, respecto al “pensamiento pensante”, única realidad concreta y cierta y positiva, falso y por tanto negativo. Pero, aunque momento negativo, no debe dejarse de lado ni anularse. El pensamiento pensante no puede “actuarse”, no puede poner en marcha la “lógica de lo concreto” si no es poniendo su propio objeto abstracto. Pero al tiempo que lo hace lo niega como algo distinto de sí mismo y lo reconduce a su propia esencia.

La dialéctica de los opuestos, por ello, es totalmente interna al “acto” del pensamiento, en el momento en el que el logo concreto actúa solamente poniendo y negando el logo abstracto.

Para Croce, la posibilidad de la metafísica y, por tanto, de la trascendencia, se perfila siempre que “la interioridad del espíritu cree tener enfrente algo externo, el cuerpo, la materia, el objeto”. También ese simple *creer* la induce a “admitir una segunda realidad, una *res extensa*, que obedece a leyes que no son las suyas y que las ciencias naturales descubren, y con ello la exigencia de una unidad trascendente que juntas las abarque”. Y de este modo, incluso cuando una serie de valores positivos son puestos enfrente de otros tantos valores negativos, se lleva a “postular fuera y por encima de las dos series opuestas un mundo de valores libre de sus antinomias, de pura verdad, bondad, belleza, di pura vida sin muerte, y por tanto a imaginar una trascendencia”.⁴⁸ La metafísica, por ello, anida en esta ruptura del mundo por la mitad, entre concreción y abstracción, entre valores o falta de valores, y se afirma cuando el espíritu humano no es capaz de alargar “sus confines y acoger en sí todo lo pensable. Todo, y en primer lugar los problemas seculares de la misma metafísica [...], pero todos llevados a sus sede propia, criticados cuando se demuestran falsos, de nuevo propuestos en sus verdaderos términos, y así resueltos e irresolubles”.⁴⁹ El hecho de llevar todo lo pensable al interior del espíritu puede hacer surgir, sin embargo, el error de configurar el espíritu como un ente metafísico y trascendente. Para evitarlo “no hay otro modo que concebir la filosofía como dependiente de la historia igual que esta de ella”, no en la forma de condicionamiento recíproco, “sino solamente en la de la unidad sintética y dialéctica”,⁵⁰ no representando dos entidades, la historia y la filosofía, condicionándose la una de la otra, pero una sola realidad para la cual “el espíritu mismo es la historia”.⁵¹ La consecuencia de tal posición es que “la filosofía, pues, no está ni fuera ni al principio ni al fin, ni se obtiene en un momento o en algunos momentos particulares de la historia; sin embargo, alcanzada en cada momento, está siempre, y totalmente, unida al curso de los hechos y condicionada por el conocimiento histórico”. Filosofía e historia, por ello, “no son ya dos formas, sino una sola forma, y no se condicionan la una a la otra, sino que más bien se identifican”.⁵² Aún más, la actividad “propiamente histórica del filosofar” no se refiere nunca a los ambientes abstractos y genéricos de una época, a un curso de los sucesos considerados casi en su independencia de sujetos concretos. Se refiere siempre “al empuje individual pasional y moral que se da siempre en todo aquel que

⁴⁸ Ibid., p. 16, también para las citas precedentes.

⁴⁹ Ibid., p. 18.

⁵⁰ Ibid., p. 20.

⁵¹B. Croce, ‘Teoria e storia della storiografia’ [1937], ed. E. Massimilla y T. Tagliaferri, con una nota de F. Tessitore, Bibliopolis, Nápoles, 2007, p. 23.

⁵²B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, ed. C. Farnetti, con una nota al texto de G. Sasso, Bibliopolis, Nápoles, 1996, p. 232, también para la cita precedente.

piense y que lo mueve a pensar”.⁵³

Con estas afirmaciones, Croce desliga de lleno la filosofía y su historia del “preconcepto metafísico-religioso” de un proceso de desarrollo ideal-eterno, que se realiza autónomamente, independientemente del pensamiento y de las pasiones de los pensadores concretos y de las condiciones históricas determinadas y reales en las que cada uno de ellos piensa y actúa. Preconcepto todavía y operante en Hegel, bajo la forma de un “evangelio eterno” que hay que anunciar a los hombres, de una filosofía conclusiva y final”.⁵⁴ Superando la fórmula hegeliana de la filosofía como espíritu de una época histórica que piensa en sí misma, Croce considera las soluciones y las definiciones de las filosofías particulares siempre relativas “a la particular situación histórica en que el pensador de tanto en tanto se encuentra”. El “pensador”, el pensador concreto, en cuanto sujeto individual sensible y ético además que pensante, y no el Pensamiento o el Espíritu, en su metahistoria y metafísica representación conceptual. Y las soluciones y las definiciones ofrecidas por ese “pensador” concreto no solo dejan sentir la “situación” histórica en que se encuentra, sino que, a su vez, en cuanto acto de conocimiento, contribuyen historiográficamente a aclararla, a representarla y a juzgarla. “La filosofía verdadera y propia -escribe Croce-, bien distinta de las exangües disquisiciones y tratamientos de las escuelas, está llena de la vida pasional y moral que recoge en sí y de las que satisface sus necesidades removiendo la oscuridad mental que la acechan y poniéndoles delante en su verdad la situación histórica, preparando así la ulterior satisfacción que es acción práctica”. La filosofía, con Croce, no es ya la “lechuza de Minerva”, que desde el punto más alto al que ha llegado en el camino del pensamiento, al final de un largo período histórico, juzga y articula en uno único proceso histórico todos los pensamientos que le suceden en el tiempo, sustrayéndolos así de la dispersión insignificante. Con Croce, la filosofía, toda filosofía particular, no solo nace de la inmediatez proveniente de un ambiente histórico específico y particular, sino que participa activamente “en la continua creación de un mundo siempre nuevo”. Para él no hay *un* pensamiento que se nutra de una contemplación, tan serena como estéril, “de la divina vida del universo”. Hay, por el contrario, tantos pensamientos como “pensadores”, todos en estrecha relación con la vida real de los hombres, relacionados con problemas concretos en un determinado y puntual momento histórico. Y son todos pensamientos orientados, en la estela de las enseñanzas de De Sanctis, en la búsqueda de soluciones concretas a estos problemas, y a ser otros tantos empujes en la puesta en marcha de un nuevo curso de la historia. En la filosofía de la contemplación subentra la filosofía de la comprensión histórica que se hace acción, que participa en los “esfuerzos” de la vida real y sugiere nuevas soluciones a los problemas humanos. Si esta es la filosofía, no lo es menos la historia de la filosofía. En ella, de hecho, no hay ningún sistema o concepto que no nazca de los problemas de la vida y que pueda resultar verdaderamente comprensible “si no hay o no vuelven a presentarse los afectos, los deseos prácticos de las varias edades, o más bien de los pensadores particulares en los distintos períodos de su experiencia y vida pasional, práctica y moral”.⁵⁵ Del mismo modo que hay soluciones o definiciones de la filosofía que

⁵³ B. Croce, ‘Filosofia come storicismo assoluto’ [1939], op. cit., p. 21, también para la cita precedente.

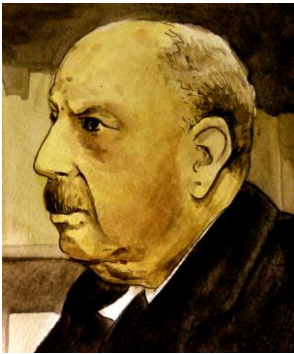
⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., p. 22, también para las citas precedentes.

no sean históricas, no hay “juicio, genuino y concreto juicio, que no sea histórico”.⁵⁶ Para evitar posibles malentendidos debidos a la etiqueta de “filosofía del espíritu” por él situada junto a la propia filosofía, Croce le concede “el nombre más adecuado de ‘historicismo absoluto’”, para indicar que “lo que resulta pensable, y que siempre y solo se piensa, es la individualidad de los actos, a los que no les es dado trascender, ni siquiera pensando el espíritu en sí y per se, porque, como se ha dicho, el espíritu no está nunca en sí y per se, sino siempre históricamente”.⁵⁷

Esta conclusión era la continuación y la confirmación de una tesis madurada más de veinte años antes en la mente del filósofo napolitano con la reelaboración de la fórmula, “de derivación hegeliana”, “de la unidad de la filosofía y de la historia de la filosofía” sugerida por Gentile. Al acoger esa fórmula, Croce afirma haberla reelaborado y modificado, transformándola en la “identidad de la filosofía con la historia”.⁵⁸ Por este motivo considerará tener que continuar filosofando incluso en el caso de tener que abandonar “esa que se suele llamar filosofía en sentido estricto o escolástico, el tratado, la disertación, la disputa, el examen histórico de las doctrinas de los así llamados filósofos; porque esto, precisamente, comporta la unidad de la filosofía y la historia: que se hace filosofía siempre que se piensa, cualquier cosa y en cualquier modo en que se piense”. Con estas afirmaciones Croce descarta el aura de la filosofía entendida como saber puramente mental, como *pensar puro*, para volverla filosofía de las cosas humanas, más perfecta en tanto más cercana al pensar y al hacer de los hombres. “Es más -concluye- la perfección de la acción filosófica está (al menos por lo que yo entiendo) en haber superado la forma provisoria de la abstracta ‘teoría’, y en el pensar la filosofía de los hechos particulares, narrando la historia, la historia pensada”.⁵⁹

Traducción de Juan Pérez Andrés



⁵⁶ Ibid., p. 21.

⁵⁷ Ibid., p. 23.

⁵⁸ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, reedición de la edición de 1918, nota al texto y aparato crítico de F. Audisio, Bibliopolis, Nápoles, 2006, p. 77, también para la cita precedente. La edición de 1918, publicada por Riccardo Ricciardi, previó solo cien copias “fuori commercio”. La segunda edición, “la primera verdaderamente pública”, es la de 1926 de por Giovanni Laterza.

⁵⁹ Ibid., p. 81, también para las citas precedentes.