

## Estado y partidos en el pensamiento de Benedetto Croce

Francesc Morató i Pastor

Decir que el pensamiento político de Croce parece estar dominado por una voluntad de realismo, podría parecer una mera coartada para la justificación de posiciones conservadoras, cuando no reaccionarias. No es mi intención, desde luego, al menos explícitamente, convencer de lo contrario y sí la de conceder una oportunidad a este realismo, sobre todo en lo que respecta a la comprensión y crítica del funcionamiento de los partidos y a la relación de éstos con el Estado. Frente a la crítica, los partidos han de revelar lo que en ellos queda de iglesia y de mito y, también, la excesiva frecuencia con que sustituyen la racionalidad y el interlocutor sabio por la persuasión y el votante incapaz de alejarse de su inmediatez. Sin embargo, no vayamos a creer que estamos ante uno de aquellos casos en que, al huir de un utopismo ingenuo, se recala en brazos de un universalismo racionalizante, condenado, antes o después, a estrellarse contra situaciones históricas que con mucho lo rebasan. Si el pensamiento político de Croce, en un momento determinado, y quizás siempre —sus juicios frente al fascismo son representativos al respecto—, se muestra débil a la hora de profundizar en ciertos hechos, eso no quita para que contenga elementos muy aprovechables para el enriquecimiento de la teoría política. Entre otras cosas porque este continuador de la politología italiana, a la cual él, como pocos, contribuyó a presentar como conjunto coherente y plenamente diferenciado respecto a otras tradiciones, comenzó a abordar la política en la tercera entrega de la constitución de su sistema, en la *Filosofía della pratica, economia e etica* de 1909, después de que las otras entregas del mismo hubiesen fundamentado su inmanentismo y su historicismo o, mejor —cosa de consecuencias capitales para su reflexión política— la absoluta novedad de la complicación de ambos, pues cada uno, tomado por separado, no hubiese podido subsistir al margen de la política, con su inextricable relación.

1. A la manera clásica, el problema político, aun sin confundirse con él, es inescindible del ético, aunque no pueda abordar este punto tan complejo en esta ocasión. Para una primera toma de contacto, he preferido

ocuparme de otras cuestiones más cercanas a la vivencia inmediata de la política.

Entre ellas, hay, en mi opinión, una absolutamente crucial, con la cual, aún hoy, hay que echar cuentas: su reflexión acerca del Estado. En *FP*, leemos: «El Estado no es entidad, sino complejo móvil de variadas relaciones entre individuos» (324). A pesar de la opinión tan extendida en sentido contrario, es difícil hallar una manera más radical de afirmar el carácter laico y mundano de la forma suprema de organización política en la modernidad. En el fondo, es lo que se sigue del posicionamiento inmanentista: la insuperabilidad del momento individual, incluso cuando el contenido del mismo lo ocupa una gran palabra como «Estado». Respecto a lo general, Croce parece seguir el refrán: «Ve con él y guárdate de él». Lo general es necesario para leer cualquier situación, la idea del Estado, tal como la ve el legislador, para calibrar las virtudes y vicios de cada Estado; pero es necesario sólo a cambio de no olvidar aquello para lo que fue creado: la comprensión de lo individual, no su aniquilación en nombre de una realidad superior. Dicho en otros términos: lo general es un recurso del sujeto que lucha por comprender, no una propiedad de la realidad que se pretende conocer. Así, el Estado no es entidad fija, modelo con que se miden las distintas *individualidades* estatales, sino concreto campo de fuerzas, donde cada parte vale lo suyo y el desenlace no está escrito. En *Ética e política* (1930) resulta aún más explícito: «La palabra *Estado*... casi parece una paradoja verbal» (253). ¿A qué viene, pues, su uso, justo para designar la forma vigente en los últimos cuatro siglos de organización y administración del poder, ya que fueron —¡cómo iba a ser de otra manera, dada su reivindicada filiación!— «los italianos del renacimiento» quienes la pusieron en circulación con este significado que alude a la «estática», en vez de a la dinámica «espiritualmente dialéctica», propia de la vida política y de «cualquier vida»? Croce no responde a esta pregunta, pero creo que se trata de algo más que un mayor o menor descuido. Es más bien un síntoma que afecta a buena parte de la reflexión política, atrapada entre la necesidad de hablar y lo inefable que envuelve a los hechos históricos y políticos. La relación entre Estado y partidos marca, en este sentido, la cima de tensión creativa.

Desde luego Croce nunca esperó del Estado tanto como Gentile, es decir: que resolviese todas las contradicciones y desgarros de la sociedad moderna, a los cuales el liberalismo no había sabido dar respuesta. El liberalismo, en ese sentido, había sido incapaz de frenar la tendencia disgregacionista («atomismo individualista» suelen llamarla ambos autores), de la cual la lucha de clases constituía el indicio más apreciado, pero no el único, ni quizás el peor. Podía ser, incluso, que en un determinado momento, el un tiempo electrizante por el latiguello propagandístico, se hubiese convertido en una pía cobertura de las luchas mucho más reales que corroen a las sociedades modernas:

lucha entre los distintos estamentos o roles sociales, hasta llegar a las luchas de individuos que, oportunamente, se sirven de cualquier mensaje, ideológico o tecnocrático, filosófico o especializado, aristocrático o democrático, para satisfacer los propios intereses particulares, habiendo excluido rigurosamente a todos los demás intereses igualmente exigentes —se deduce del buen lugar en que decididamente se sitúa la utilidad— de la propia implicación personal. Por otra parte, su valoración de la edad liberal no es casi nunca, ni en su última etapa *giolittiana*, ni aún menos a partir del período de madurez, algo tan negativo como en Gentile, ni siquiera con posterioridad a la primera etapa *risorgimentale*. O mejor: el conjunto no es desdeñable, por ejemplo, en lo que respecta a la consolidación de unos valores burgueses *goethianos* en el seno de la clase dirigente y en la progresiva extensión de los mismos hacia la clase media, aunque el ideal igualitarista, aún más que democrático, que en el XVIII los inspiró, le resulte insostenible.

Así las cosas, y aunque la ilusión estatalista, al menos formalmente, quede siempre lejos del horizonte croceano, es innegable que la cuestión del Estado cobra un especial relevancia en los escritos en torno a la primera guerra.

2. En el prólogo a la segunda edición de *L'Italia dal 1914 al 1918*<sup>1</sup>. *Pagine sulla Guerra*, de 1927, nueve años después de la primera guerra mundial, Croce sale al paso de la lectura mayoritaria que la obra ha tenido: «rechacé constantemente el concepto de *fuorza entendida materialistamente* y de la política como separada, y sin esperanzas, de la ética. Puse a la primera, simultáneamente, como específica y sometida frente a la segunda. *Por esta razón*, siempre rechacé cualquier tipo de estadolatría... » (cursiva mía). Que la fuerza no sea *entendida materialistamente*, significa que se enriquece hasta poder dar cuenta de la infinita versatilidad de lo real. En este sentido, si por fuerza se entiende lo que corrientemente se entiende por fuerza, ésta es una restringida. El concepto no restringido sería aquel que permitiese la infinitud en la sucesión y transformación de la fuerza y, por poner un ejemplo, hablase, con pleno derecho, de *fuorza moral*. La auténtica innovación estriba en la causalidad establecida entre expulsión de la *fuorza materialista* y rechazo de la estadolatría. Se considere o no acertada la deducción, Croce no fue nunca un estadólatra típico: siempre puso la ética por encima del Estado, pero, sobre todo —y esto es tanto mérito suyo como de la propia tradición de realismo político de que procede— siempre tuvo de su parte el ángel guardián de la ironía, que le impidió abrazar algunos de los fanatismos más propios del momento.

De la experiencia bélica espera que se siga una gran consecuencia: que nosotros y nuestros aliados aprendamos y compartamos aquello de lo que se

---

1 Bari, Laterza, 1965, cuarta edición.

sirven nuestros enemigos, en cierto sentido ocasionales; a saber: realismo fundado en una profunda convicción historicista, consecuencia directa de la gran página que es el idealismo alemán y, sobre todo, su sentido del Estado. Por eso los enemigos lo son sólo a medias, y desde luego no lo son por su cultura ni por sus ideas, las cuales, cuanto menos, Croce siempre admirará<sup>2</sup>. De ahí su *germanofilia*, pero también la dificultad de su posición de enemigo de un país de cuya cultura se ha nutrido y del que teme su potencial político y bélico. Fuera de las reivindicaciones territoriales, que deberían culminar la labor de 1860, es poco lo que le separa del bando rechazado. No ocultará su distancia respecto al grupo de demócratas radicales, o de los socialistas mussolinianos empeñados en esgrimir el triunfo de la democracia contra los vencidos, al día siguiente de la guerra. Su postura es muy otra, pues sabe que los contendientes tienen los mismos dioses y no exageraríamos si dijésemos que, en el fondo, alberga la esperanza de que los propios aliados salgan de esta guerra vencedores, sí, pero también un poco más alemanes, lo cual significa, en la práctica, que la ciencia de lo político alcance incluso a Inglaterra y Francia. En este punto, Croce está inmunizado contra cualquier tentación propagandística del momento, al modo, sin ir más lejos, de las que enfrentaban latinidad con germanidad, aunque sea fácil encontrar en las *PsG* expresiones que aluden a la *finezza* o al *buon senso* italianos, no precisamente frente a Alemania, sino frente a cualquiera. En todo caso, a Alemania hay que reconocerle el mérito de haber aprovechado y desarrollado en los últimos tiempos algo que tiene su origen en los politólogos italianos.

3. Sin embargo, es significativo hasta qué punto Croce se apropia, para desvirtuarlos, de algunos de los tópicos asociados al germanismo. Tras su crítica al concepto de «organización», se esconde el observador maduro que desconfía de cualquier apostolado regeneracionista. Su laicismo apunta, más allá de lo estrictamente religioso, hacia aquellas situaciones en que se mezclan la ingenuidad, el fanatismo y la falta de sentido histórico. Su blanco no es la

---

2 «Muy duro es el trabajo que tiene por objetivo la auténtica salida de la escindida alma romántica, de las *zwei Seelen* de Fausto; duro, lento, múltiple y todos los hombres lo están cumpliendo de un siglo a esta parte, a través de dolores y errores, con las confesiones de la poesía y de la novela, con las investigaciones de la filosofía, con la educación moral, con la disciplina económica, con las reformas sociales; y quien se siente impulsado hacia tal fin, otra cosa no debe hacer sino participar de algún modo en aquel trabajo, comportarse *con seriedad*. Sin embargo, no es propio de gente seria fingir que la desgracia del romanticismo ético afecta sólo al pueblo contra el que ahora se combate, el pueblo que más lo ha vivido, pero que, también, con mayor vigor y fortuna que los demás ha procurado expulsar; e imaginar la liberación del romanticismo casi como un pequeño artículo a introducir en el futuro tratado de paz y de victoria». ¡Hace falta algo más! En un sentido similar, se manifiesta A. Gide el 12-I-41: «... ya en 1914 escribí: *Tenemos que aprender todo de Alemania; ella tiene que aprender todo de nosotros*. Me mantengo en lo dicho. (*Journal*).

«organización» en sí misma, sino las esperanzas en ella depositadas por parte de los más incautos: «fea palabra que, en su tiempo, resonó en boca de los energúmenos de la Revolución francesa y ahora ha vuelto a ponerse de moda, gracias al uso que hacen los admiradores de la potencia (*possanza*) germánica» (*PsG*, 169). Sabe del hechizo tecnocrático que invita a organizar, planificar, anticipar, mientras se descansa en la ilusión de la progresiva despersonalización del poder, cuando no del progresivo reparto del mismo: «*organizar* se dice pronto, pero ¿quién tiene la fuerza, la *virtus* de organizar? Organizar implica *auctoritas*... » (*PsG*, 169). Por todo ello, quizás Croce no sirva para la redacción de un programa político, pero sí para reconocer los límites de cualquiera de ellos, para recelar de todas las ilusiones que, aun de forma amable y condescendiente, no admiten la más mínima sombra de duda acerca del propio proceder. Cuidado, por tanto, con todos aquellos que en nombre de la didáctica o de la efectividad, se ven en la obligación de doblegar cualquier excepción, matiz, singularidad. Son los que «corren tras la fijación en una imaginaria regularidad y simplicidad, la cual, en el acto práctico, se revelaría estéril e impotente o añadiría a los vicios de lo antiguo, los defectos de lo nuevo» (*PsG*, 170). Croce reconoce lo que significa el poder como anonimato y acefalia, lamenta que el espejismo organicista, mecanicista y tecnocrático, que ya se ha apoderado del trabajo, se apodere de todos y cada uno de los sectores de la sociedad, también de los partidos políticos, hasta culminar en lo peor: el Estado que se ve a sí mismo como máquina, mientras olvida su carácter histórico y se enclaustra en su deshumanización. No está, en este sentido, lejos de Burckhardt —a quien dedicará sentidísimas palabras en *La storia como pensiero e como azione* (1938)— y se solivianta al oír a los pretenciosos que tras la palabra *organización* tratan de esconder o neutralizar el gran drama del libre juego de voluntades enfrentadas. Sólo si se sabe del poder de la voluntad, y se evita la trampa de la «organización», cabe la complejidad, pero también la historia y la esperanza. Así se entiende que quien sospecha del término en cuestión, sabe que madurar no es sino reconocer el poder de lo rebelde a reglas y esquemas: «no ya, como dicen los malévolos, porque a la cálida generosidad juvenil suceda la frigidez y el cálculo de intereses» (*PsG*, 171). Mientras que «el malévolos», bien al contrario, sólo ve decadencia, decepción y mala fe en la conducta de quien, pasados los veinte años, es socialista... y algo más.

4. En segundo lugar, la lección afecta particularmente a los partidos socialistas. Ahí está la enseñanza más inmediata de lo ocurrido en Alemania: el abandono, por parte de la mayoría socialdemócrata, de cualquier veleidad internacionalista, la definitiva firma, tras décadas de titubeos, de la paz entre Estado y partido socialista. Ni siquiera una palabra de comprensión para quienes quedan en minoría; son poco más que nostálgicos que no han compren-

dido una de las consecuencias más inevitables y llamativas de esta guerra: la superación de la lucha de clases, al menos como herramienta para llamar a la movilización. En su lugar: lucha entre las naciones. Para el socialismo, supone la partición entre un ala aún dieciochesca, humanitarista y pacifista frente a otra que identifica el sentido del movimiento con un ideal romántico de dolor, sufrimiento y muerte, de sacrificio de la propia individualidad en beneficio de algo que la sobrepasa: cultura, nación, fe. Ciertamente, no raza. El nacionalismo de los señores de la Gran Guerra, tiene aquí uno de sus límites significativos. Alguno de ellos, Mussolini sin ir más lejos, mantendrá su actitud hasta los momentos inmediatamente anteriores a la segunda guerra. Lo importante, en cualquier caso, es que, al menos por un momento, los vientos parecen soplar a favor de Sorel y no de Jaurés o de R. Rolland.

También aquí, al menos para lo que son nuestros fines, cabe ir más allá de lo ya sabido, lo cual es, sin duda, un momento de la verdad, pero no su totalidad: la primera guerra supone la derrota del internacionalismo. Ahora bien, para la constitución de un saber de lo político, tras el cual anda Croce, no es preciso preguntar si junto a la llamada marxiana del 48, no se erguía, con el mismo derecho, la huella dejada por las guerras napoleónicas y el deplorable recuerdo de las *amicizie internazionali*, promovidas, según él, por Francia, la masonería y el democratismo, causantes de divisiones civiles irreparables en países que no se quería sino conquistar y someter. Sin duda, se puede acusar a Croce de pretensión de desprestigiar un gran ideal con un tristísimo hecho histórico, elevado a universal.

En su descargo hay que decir que su propósito, al menos en esta obra de circunstancia que son las *Pagine*, no es hablar de grandes ideas, sino del acontecimiento político *real*, en su individualidad, sin menoscabo de su rango como aportación a una teoría política mejor —es decir: menos destinada a verse acusada de *teoría*. Además, si como creen Croce y quien no es Croce, la política es como es y no va a cambiar, ¿por qué no llegar hasta el final y, en coherencia, hacer caso a su consejo: mantengamos relaciones comerciales y culturales con otros pueblos, pero mucha atención con las relaciones políticas. No reproduzcamos en clave internacional lo que son ya problemas y mezquindades a nivel nacional. No hace falta soñar en utopías, nos basta con la desencantada ciencia de la política. Más aún: la única esperanza de que algún cambio pueda tener lugar pasa por no bajar la guardia, por no entregarse precipitadamente a ilusiones sin fundamento.

Por otra parte, está la apuesta que la socialdemocracia hará por la nación —quizás para que el nacionalismo no avance imparable hacia su fusión con el fascismo. Como quiera que sea, resulta extraño que nadie, al efectuar este paso, haya tenido un detalle con Croce. Cuando François Mitterrand y Pierre Maurois en el Congreso d'Épinay en 1971 liquiden la vieja S.F.I.O. (*Séction française*

de *l'Internationale ouvrière*), para fundar el moderno Partido socialista, habrá pasado un siglo, aunque para entonces ya nadie se oponga ni lo conmemore. A la vista de ello, resulta inevitable preguntarse si Croce se equivocó o acertó tanto que no se le pueda reconocer la paternidad de la criatura, quizás por la forma cruda en que lo expresó, comparada con la más discreta y eficaz con la que se aceptó el principio de maridaje entre socialismo, Estado y Nación.

Tienta decir que la socialdemocracia siguió a Croce de manera no ostentosa, sin asumir las culpas correspondientes. En definitiva, lo que Croce pide a las claras y a pecho descubierto —la *nacionalización* del socialismo—, un aparato de partido lo hace discretamente. No se trata de la sucesión marxiana de drama a comedia, sino de opción diáfana, frente a exigencia astuta que no osa decir su nombre. Este problema va a estar en la base del viraje fatal hacia posiciones antagónicas de hombres de izquierda emblemáticos. Hay aquí, en primer lugar, un problema de orgullo herido, pues no sólo a unos se les desautoriza cierta lectura en clave nacional —cuando el asunto no pasaba de ser una mera reivindicación de autonomía, que apenas si rozaba el supuesto internacionalista— sino que, además, han de ver como los ayer censores, cuando lo creen conveniente, hacen suyo lo que ayer condenaron. Por eso, hay también un problema de oportunidad, del carácter de esta última como predicado de la verdad. ¿Es la misma verdad la enunciada en un momento que en otro, la manifestada por un individuo en la vanguardia que por un grupo desde el confort de la retaguardia, la que se dice con la frescura propia de lo nuevo que aquella otra convertida en fórmula, lema, consigna? Alguna vez se verá hasta que punto el problema del oportunismo queda indemne debido a la permanencia de una verdad desentendida de la oportunidad, de una verdad empeñada en ignorar, especialmente en su uso político, que el suyo es el tiempo de la caída de los inmutables.

No está claro que lo aprendido por la socialdemocracia fuese lo que Croce le quiso enseñar, contando que el contenido a impartir debía también incluir el momento, tampoco si lo enseñable en 1919 es lo que en 1936 parará los pies a determinados socialistas italianos, identificados de corazón con la causa republicana en España, pero frenados por su pertenencia a una nación. Esto último, en cualquier caso, no es deducible de lo escrito en 1919: «... no consigo entender cómo se pueda ahora, por parte de los socialistas, desear o tentar de destruir un patrimonio de fuerza, del cual deberían aspirar a sentirse herederos» (*PsG*, 228). Croce no excluye que la fuerza pueda ser moral, propia de la convicción, entusiasmo etc. Lo que se excluye es que cualquier política pueda prescindir de la fuerza. Por otra parte, es legítimo pensar que el primado de la fuerza, como principio especulativo, no se corresponda, o esté insuficientemente representado con lo que Croce elige como ejemplo del mismo: la imparable estatalización de la socialdemocracia alemana. Como

tal, está por debajo de su propio ideal de sabio, dominado por el afán de levantar las máscaras de los tramposos: «aquellos que adornaban con palabras el internacionalismo y el pacifismo, cultivaban de hecho el más rígido nacionalismo, apretándose alrededor del trono de sus soberanos, en perjuicio de otros pueblos» (*PsG*, 232). Sus detractores, sin duda, tienen aquí razones para acusar de debilidad la posición de Croce que, otra vez, pretende fundar un principio con un ejemplo: ¿acaso no se va a una guerra para causar el perjuicio (*danno*) de otros?, o ¿no es eso lo que se discute, sino el hacerlo apelando al internacionalismo? Vincenzo Vitiello en uno de los escasos trabajos publicados en España recientemente sobre Croce<sup>3</sup>, ha resumido así la dificultad del asunto: «¿Cómo va a ser posible actuar en defensa de las razones propias cuando se está reconociendo que estas razones son parciales? ¿Y cómo va a ser posible luchar contra las razones contrarias hasta el extremo de matar a quienes las defienden, cuando se las tiene por algo que es al menos tan válido como las propias?». Vitiello ve en ello poca solidez. Por mi parte, veo el límite de un pensamiento que se engrandece en tanto que no lo oculta. Su grandeza está en su expresión, particularmente en un mundo que ha aprendido demasiado bien a jugar con mitos y palabras, hasta difuminar la auténtica posición de cada cual. Es de agradecer, en mi opinión, que no esconda su visión del abismo, refugiándose en esquemas abstractos y tranquilizadores.

Obviamente, este socialismo-fuerza ni siquiera asomará después del fin del conflicto. Lo que aparecerá será otra cosa: la radicalización del nacionalismo, la ruptura irreversible de la segunda internacional, el bolchevismo. Ante el atractivo de las dos nuevas figuras, el viejo socialismo que con tanto esfuerzo había aprendido a pactar, a estatalizarse, a aplazar los propios ideales últimos por las más modestas conquistas a su alcance, se encontrará literalmente desbordado, casi por necesidad erigido en defensor, junto a los «burgueses», de la legalidad liberal frente a aquellos que la aborrecen. Las diferencias entre estos últimos son algo más que confusas. Quizás el socialismo-fuerza se encuentre aquí más o menos escondido entre los pliegues de un momento histórico especialmente difícil de vivir y de estudiar.

5. ¿Qué queda de Croce en medio de todo esto? Sin duda, cada vez menos. Y, sin embargo, la influencia de sus simpatías anteriores seguirá pesando en la práctica totalidad de escritos, hasta el fin de su vida, en que expondrá su teoría política, a veces para dotarlos de una voz inconfundible, otras para empujarlos hacia la incoherencia o, incluso, hacia la trivialidad, cuando intente encajar su pasado de liberal, defensor de una ciencia del poder fundada en la fuerza, con la necesidad, a partir de 1943, de instalar un régimen liberal y

---

3 «La conciencia europea ante la primera guerra mundial: Thomas Mann y Benedetto Croce», *Revista de Occidente*, Septiembre 1994.

democrático de corte anglosajón y, por ello, muy alejado, e incluso a veces antitético con lo que Croce pensó a lo largo de la mayor parte de su vida<sup>4</sup>. Aun así, alguna vez volverán a resplandecer las viejas armas del pasado, en un momento en que pocos las quieren recordar y sobre ellas comienza a pesar la ignominia que durará décadas.

Una de ellas es particularmente significativa para nosotros. El 20 de Agosto de 1945, el secretario del Foreign Office del gobierno laborista de Clement Atlee, Ernest Bevin, declaraba ante la Cámara de los Comunes: «La cuestión del régimen de España es algo que le corresponde decidir al pueblo español»<sup>5</sup>. El amargo comentario de Croce no tardaría en llegar, el 14 de Septiembre<sup>6</sup>. Después de recordar a su amigo Collingwood, denunciante en 1939 de la actitud de su país con la República Española, constata el auténtico hueso de la situación: «La sentencia esta vez, no proviene de los conservadores, sino de los laboristas», aunque sabe que nada es estable y todo depende de la oportunidad: «Si los intereses ingleses entraran en conflicto con los españoles, se asistiría a una rápida mutación de estilo y se apelaría a la cruzada en nombre de la moral, contra aquel régimen de opresión. Tal como ha sucedido en la sustitución de las adulaciones al fascismo por la indignación contra el fascismo, de la envidia por el pueblo al cual había colmado de felicidad, al oprobio contra el mismo pueblo por haberlo tolerado». Si la palabra nihilismo adopta algún matiz a la hora de entrar en el ámbito de lo político, difícilmente puede expresarse de forma más contundente.

---

4 Como muestra de que este problema acompañará a Croce hasta sus últimos días, está el artículo *Liberalismo e democrazia*, fechado en Enero de 1943 y publicado en *Per la nuova vita dell'Italia. Scritti e discorsi 1943-4* (Nápoles, Riccardo Ricciardi, 1944). He aquí el nudo del problema: «Pero si el liberalismo es tal, solícito únicamente con la libertad como principio supremo de la vida moral, ¿cuál es su relación con la democracia, relación que parece muy difícil de aprehender, bastante huidiza en lo que son sus aspectos, unas veces de identidad y otras de contrariedad? Pues la democracia imputa el liberalismo a espíritus conservadores y éste a ella de inadvertido peligro de correr en dirección, gracias al demagogismo y la mística del pueblo y de las masas, al reino de los sables y las tiranías». El texto defiende la relación dialéctica entre ambos, pues, a ella se debe, entre otros logros, las conquistas de la Italia inmediatamente postunitaria. Croce aprovecha aquí para recordar su vinculación familiar con la *Destra storica* a cuyos hombres califica de «desinteresados y sincerísimos defensores de la libertad y bien libres de conservadurismos utilitarios», aunque no por ello deje de afirmar la superioridad del liberalismo sobre la democracia, pues, la segunda es abstracta y dieciochesca, mientras el primero es histórico, concreto y decimonónico. La tesis de la superioridad del liberalismo sobre la democracia fue contestada por G. de Ruggiero en *Il ritorno alla ragione*, 1944. Existe traducción castellana: *El retorno a la razón*, Buenos Aires, Paidós, 1949.

5 Para más detalles que rodean esta declaración, véase el capítulo 21 de la biografía de P. Preston *Franco, caudillo de España*, traducción castellana: Barcelona, Grijalbo Mondadori, 1994.

6 *Durezza della politica*, incluido posteriormente en el volumen *Pensiero politico e politica attuale, scritti e discorsi (1945)*, Bari, Laterza, 1946.

6. La continuidad del valor otorgado a la fuerza como motor de todas las relaciones humanas, es lo que, en última instancia, determina la aceptación resignada y nada entusiasta de la realidad de los partidos, siempre que de ellos se espere lo que pueden dar y no actitudes rayanas en la utopía. Desde luego, Croce nunca albergará ilusiones referentes a la superación de los partidos por parte de una instancia superior, ni Estado ni organización supraestatal<sup>7</sup>. Eso equivaldría al olvido de lo que expresamente se ha prohibido olvidar, el momento útil y económico sin el cual no hay nunca acción humana, política o no. En ese sentido, si es que queremos entender como funcionan las cosas en realidad, no sólo hay que esperar que cada partido sea expresión de una particularidad, sino saber que quien de una manera o de otra hace política «comparte, o sea, sigue el impulso del propio partido al cual se ha inscrito, *o de su propia personalidad que es de por sí un partido*» (cursiva mía). No se trata de descubrir innobles intenciones tras cualquier palabra o gesto políticos, sino de no perderse por haber despreciado el papel jugado por la propia implicación afectiva, que no duda en intentar superar obstáculos y hacer fren-

---

7 Por eso resulta un tanto desconcertante que Gobetti aproveche el momento de crítica a Croce para enunciar: «El ideal de un partido único será siempre el sueño mediocre de regímenes teocráticos y corruptores». Desde luego, no dice que ese sea el ideal de Croce y aún lo diría menos si hubiese leído lo que ese mismo año, 1925, Croce daba a la prensa como *Elementi di politica*: «El sueño siempre soñado de quien así razona es el del gran partido único, el partido de los bienpensantes y los hombres honestos; partido que, a la postre, defecto no tiene, excepto que no es ni partido, ni político» (hoy en *EP*, 276). Aun así, claro está: sin abandonar la figura de Croce, Gobetti habla de «sueño de unidad social, que no quiere reconocer otros valores fuera de la mezquina religión de la patria y del interés general» (*La Rivoluzione liberale I: I torti della teoria politica*, 46, Turín, Einaudi, 1964-95). Gobetti cree en el elemento vitalizador y dinamizador de los partidos más como exigencia dirigida al futuro que a la vista de lo ocurrido en el pasado reciente, ya que él mismo denuncia que «la lucha política se confundiese con una caza de empleo» (26). En cuanto a la retórica nacionalista sabe que tras ella hay «una tradición secular de diplomáticos demasiado astutos, obligados a hacer cuentas sólo con la propia dignidad personal, ya que no se apoyan en sentimiento alguno de nación». Por ese lado, pues, parecía haber más de un punto de coincidencia entre el ya maduro sabio y el jovencísimo valor. Sin embargo, Gobetti no perdona a Croce ni su tibieza en la aceptación de la pluralidad de partidos, ni su patriotismo. Quizás lo que más explícitamente molestaba a Gobetti era «esta indiferencia política (que) confundía liberalismo de gobierno con liberalismo fuerza política e iniciativa del pueblo» (47). Pero eso es justamente, guste o no, lo coherente con el conjunto del pensamiento de Croce, con el inmanentista, con el *sabio*, con el servidor del Estado. Lo contrario —el segundo liberalismo sin lazos con el primero— una ilusión que quien no profesa una u otra fe en el pueblo, o en la superioridad incondicional de los pobres (los allegados) sobre los ricos (gentiles), no puede compartir. Está claro, además, que Gobetti estaba dispuesto a asentir ante la democracia antes que Croce —contando con que ambos compartían la misma preocupación, con tantos otros, de formar una clase dirigente sustancialmente diferente a la del pasado. Ahora veo un problema en la pretensión de conjugar la teoría de las élites de Pareto y Mosca con la democracia, objetivo declarado de Gobetti. Da la impresión que la cercanía de Gobetti a Croce, perjudica al respeto, mientras que la lejanía, lo favorece. En cualquier caso, es muy difícil entrar en esta polémica si uno no valora la importancia del ambiente común que los contendientes comparten.

te a la adversidad. Toda la filosofía política de Croce guarda un consejo subliminal: desconfía del impasible, del asceta, de quien manifiesta no tener deseos; o, lo que es lo mismo: no cambies la subjetividad en mano por la objetividad voladora; la objetividad no es la recompensa por haberte negado tú. ¿Mejoraría algo la experiencia política de haber prestado un poco más de atención a Croce? Dicho más concretamente: ¿asociaríamos menos mecánicamente ideología con partido, programa con actuación, militante con individuo? No se trata de ensalzar a los segundos en detrimento de los primeros, sino de tener siempre presente que esta relación es dialéctica, de que uno no es sin el otro. Croce sabe que un político sin moral no da ni para político cínico (EP 268-9), que como tal no es nada, mero *constructo*. Real es, en cambio, la relación de los dos términos. Cualquier intento de comprender y juzgar el hecho político deberá tenerlo bien presente. Después, ¡cómo no!, están los grados de firmeza moral o de aptitud política, más la interrelación de ambas, el grado de integración conseguido. Esto, en cualquier caso, no puede responder a ninguna ley ni previsión. Si hemos comprendido bien lo que significa individualidad, utilidad, implicación, hay que llegar al fondo de sus consecuencias: «También aquí sería ingenuo esperar del individuo que haga lo que como individuo no puede hacer, porque es obra supraindividual de la Providencia, que lo haga con el mero traslado a otra posición social o a otro puesto de trabajo o de combate. La síntesis de las antítesis de los partidos no es el gobierno, sino la historia» (EP 279).

*Obra supraindividual de la Providencia, síntesis de los partidos en la historia*<sup>8</sup>, disipación de cualquier optimismo racionalista, los títeres aceptan

---

8 Ya en su primer escrito dedicado a Hegel *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906, ahora en *Dialogo con Hegel*, a cargo de G. Gembillo, Nápoles, Edizioni scientifiche italiane, 1995), decía: «Vico, no menos que Hegel, poseía el concepto de astucia de la razón y lo llamaba Providencia divina...» (63). En las PsG se habla de «misterio religioso de la historia, secreto de la Providencia» (240). Quizás la visión más completa del complejo problema de la Providencia se encuentre en *EP*: «La dureza y la insidia inevitables en la política, las cuales Maquiavelo reconocía y recomendaba, aunque, a su vez, le provocaran rechazo moral, se explican en Vico como parte del drama de la humanidad, que, perpetuamente, se crea y se recrea, y se las considera en su aspecto doble de bien real y mal aparente; apariencia que el bien toma a la luz del bien superior, que de sus propias vísceras brota y se levanta. De tal modo que a la amargura suceden las consideraciones de la necesidad racional y el sentimiento de fe en la Providencia que rige las cosas humanas» (297). Sin duda, el texto puede levantar ampollas, demasiado evidentes para que nos detengamos en ellas, en más de un sentido. Sin embargo, constituye el soporte metafísico idóneo del primado lógico de lo particular y, a su vez, de la inevitabilidad del partidismo. Tenemos así que el *sabio* que mira el comportamiento de los partidos no sin ironía, adopta una actitud grave en lo que respecta a reconocer el fundamento de la necesidad de los partidos —que ejercen de mónadas de lo político. En ese sentido, lo político viene a ser el ámbito en que la renuncia, o el aplazamiento, del conocimiento del Todo —tantas veces invocado contra el positivismo y el naturalismo cientifista— se lleva a cabo más conformadamente.

voluntariamente su pertenencia al espectáculo. He aquí el límite religioso de cualquier filosofía de la historia, o mejor: es ese límite lo que separa la filosofía de la historia de la historiografía, que es, junto con la estética, uno de los grandes ejes de la obra croceana. De todas formas resulta enormemente significativo que justo en este punto, alguien que ha tenido otras mil ocasiones —pues se trata de un implacable crítico de toda forma de romanticismo enfermizo y decadente, incluso cuando éste trata de ser seña de la modernidad— para reconocer el límite del poder de discernir y no lo ha hecho, se decida a deponer sus armas y entregarse en manos de la Providencia. Y no sólo eso: alguien que desde sus comienzos se ha opuesto al positivismo y atomismo, en tanto que partían de la resignación frente al carácter parcial de todo saber, y a toda filosofía que no tenga, aunque sea como meta lejana, el saber del Todo, justo aquí acepta que no puede seguir más con su proyecto.

7. Realmente no es seguro el puente tendido por Croce entre el sabio y su actividad, entre el todo y la parte. Las metáforas y ejemplos utilizados son persuasivos, sin duda, pero no del todo convincentes. Compara esta parcialidad, ante la cual ahora se rinde, con la actitud del abogado que no puede cuidar el interés de su adversario y con la del soldado, que tampoco puede defender los intereses de su enemigo. De hecho, se trata de una adaptación de la distinción kantiana entre uso privado y uso público de la razón. Sin embargo, basta con descender a las situaciones reales para reconocer que lo separable sobre el papel puede ocasionar heridas irreparables en lo real. Frente al abogado y al soldado, se yerguen las dos *conciencias virtuosas* de D. Quijote y Catón. Si a los primeros la defensa de la parcialidad les reporta un beneficio, en el caso de Catón, el intento de trascenderla se salda con la imposibilidad de conseguirlo, en la recaída en una parcialidad no querida: «antes que por los sarcasmos de Mommsen, se vio alcanzado por el juicio de Hegel, quien sentenció que su ánimo era grande, sí, pero no lo bastante para sobrevivir a Roma, o sea, a un valor, por grande que fuese, siempre contingente e inferior al infinito, que es el espíritu del hombre» (*PsG*, 36)<sup>9</sup>.

En el fondo, esta duplicidad entre el Todo (cuando lo que se quiere es atacar el corazón mismo del positivismo) y la parte (al profundizar en el drama político) puede resolverse así: Croce abomina de la parcialidad fatal, impues-

---

9 En términos idénticos, se vuelve a la figura de Catón en *Il carattere della filosofia moderna* (1940), aunque, aquí, en contacto con la figura de Bruto que «sin acierto llamaba a la virtud miserable, palabra desnuda, cosa sin sustancia y dependiente de la fortuna, porque, de verdad, la fortuna, el evento favorable o desfavorable, ni le añade ni le quita nada, ni tampoco la hace inútil o impotente, sino que sólo modifica sus problemas. Que a la resolución del ánimo que no se rinde, se añada una especie de tácita invocación de Dios o al espíritu del mundo, a fin de que abra las vías, un acto de plegaria, de expectación o de fe, confirma simplemente lo que hemos dado en llamar ardor en el bien, contra la actitud opuesta (la de Catón)».

ta, acrítica, corolario naturalista y, en cambio, se adhiere a aquella otra querida, nacida del carácter inexorable del propio destino. No está lejos, visto así, del «*devenir lo que se es*» de Nietzsche. El lo llama *obstinación*, la cual «cuando no es hipocresía, ni vanidad, sino exuberante y fanática pasión por el deber, será un vicio, pero un vicio aristocrático que, por decirlo así, salva de vicios más vulgares» (*PsG*, 37). El viejo aristócrata, ejerciendo de dialéctico, puede postular la coimplicación entre bien y mal, pero se reserva el derecho de realizar la justa proporción entre uno y otro.

Otros, Gentile es el más representativo, no se detendrán hasta el delirio y la muerte, aspirando a que aquello que ocurre en la historia y que, en el mejor de los casos, se configura en Estado, igualmente se reproduzca en el interior de cada individuo, como la más preciada de sus conquistas. Pero, ya lo sabemos, el viejo sabio liberal siempre acaba por reaparecer, constructivo, pero también irónico y descreído, aceptando lo útil-individual exigente de sus derechos: «... porque qué deba hacer el mundo, lo sabrá el mundo y no yo... La forma justa, por el contrario, es: *¿qué debo hacer yo?*» (*EP*, 273-4). El sentido de la ética, la vía libre a preguntas como *¿qué debo hacer?* (que pertenece tanto o más a la política) nace del mencionado límite, de la zona de sombra y no saber que, sin embargo, no desemboca en el escepticismo, sino que es fuente de sentido, porque insuperable y eterna es la pregunta. Como sucede en Weber, no es posible una respuesta que se siga de un conocimiento de los hechos, una norma deducida de una concepción. Es ley de vida que la segunda abandone a la primera<sup>10</sup>.

---

10 Estoy de acuerdo en lo que dice M. Montanari en una nota de su ponencia *Il primato del «fare» e la «religione della libertà» in B. Croce* (En *Croce e Gentile, fra tradizione nazionale e filosofia europea*, actas de las sesiones organizadas por el Instituto Gramsci en Orvieto en 1991, a cargo de M. Ciliberto, Roma, Editori Riuniti, 1993): «Hay un weberismo subterráneo de Croce que convendría investigar». sólo que también podría afirmarse la relación de Croce, sólo dos años menor que Weber, con el gran maestro alemán. Ya en las *PsG* encontramos una plena sintonía con uno de los grandes temas weberianos: «... darse cuenta y nunca perder de vista que las luchas políticas no son luchas científicas o morales, sino políticas, o como las llamo yo generalizando: económicas» (*PsG*, 114). La relación con Weber lleva a su vez a la relación con aquel tipo de intelectual-*clerc* objeto del reverencia por parte de Benda, diez años después: «... para defender la libertad que compete a cualquier hombre, filósofo o no, de agarrarse de vez en cuando a tal partido práctico que le parece bueno, sin temor de comprometer su filosofía con sus eventuales despropósitos políticos, sin esperanza de beneficiarla con sus eventuales adivinanzas» (*PsG*, 124). También de tono *bendiano* es esta declaración de 1916: «Subordinar la ciencia a las afinidades étnicas y culturales no sólo restringe de modo perjudicial el círculo de los matrimonios espirituales, de modo que incluso tiende a reducir la verdad a cosa práctica, a producto fisiológico y, por eso, a negarla en su divina libertad, en su misma esencia de verdad, que perpetuamente surge de los intereses humanos, pero perpetuamente los supera» (163-4). Ahora bien, Croce tiene sobre Benda la ventaja de una fundamentación idealista, que se insinúa al final del último texto, siempre que con el término *idealismo* entendamos garantía de infinitud e historicidad. En ese sentido, Croce es un *clerc* menos seguro de lo habitual acerca de su papel, gracias

Por lo demás, cabe decir que Weber mantiene un punto de incomunicación entre política y moral, entre ética de la responsabilidad y ética de la convicción. Croce, en cambio, sabe que la detención en ese punto, por una parte, no sucede; pero por otra, resulta peligrosísimo que el saber de lo político se hipostasie haciendo como que sucede. En su opinión, es preciso abordar la cuestión. El problema entre política y moral no puede quedar sin mediación y ésta se constituye en lo útil. Una vez más hay que prevenir contra la fácil, pero falsa, identificación de utilidad y egoísmo. Una de las mejores ocasiones en que esta distinción se pone a prueba es en la respuesta de Croce a la actuación inglesa, siguiendo su tradición «egoísta», en relación al Mediterráneo, en la preguerra y en la inmediata postguerra: «¿De qué modo quería el señor Churchill componer una unión europea sin necesidad de Italia, de España y de los otros pueblos de Europa? Misterios de la oratoria política, impenetrables por nosotros, vulgo razonante y, quizás, racional... qué error político y económico se esconda bajo el estigma del *egoísmo* de la política inglesa. La utilidad, antes aún que la ética, rechaza el egoísmo que, antes de ofender a la conciencia moral, ofende y obliga a equivocarse, por su excesiva avidez, al buen cálculo utilitario.»<sup>11</sup>.

Con todo, Croce se refugia en Vico para evitar el nihilismo o prosaísmo weberianos. El recurso —¿qué duda cabe?— puede parecer fácil, y hasta podría servir de muestra a los que acusan al idealismo italiano, comparado con el pensamiento alemán, de frivolidad y ligereza. Pero también podría ser que nos encontrásemos en una órbita distinta en que la conciencia de lo desconocido, inherente a la historia, coincidiese con la más profunda religiosidad: a la vanidosa presunción de poseer la verdad política, hay que sustituir en los ánimos la humilde conciencia de representar la parte que la voz interior nos ordena representar en el drama del mundo: *la parte que no es el todo y que no es ni quiere ser el todo, pero sabe, a su vez, que es indispensable para el todo y en este saber alcanza la propia dignidad* [...] rechaza toda renuncia y para toda renuncia está preparada. Extraña y contradictoria si, a la postre, esta unión de contrarios, esta inquietud no fuese la vida misma, la vida tan difícil de vivirla bien». (*Cultura e vita morale*, 238, cursiva mía)

---

al punto trágico y de estimulante desorientación que le acercaría a Weber: «El problema político como problema práctico es problema de empresa, de invención, de creación y, por eso, individual y personal. Todas las cogniciones ayudan; pero ninguna podrá decirme jamás qué deba hacer, porque esto es sólo secreto de mi ser y descubrimiento de mi voluntad [...] Porque el bien del que hablamos, históricamente actuable, es el producto dialéctico de la concordia disorde de los individuos morales, por eso, no puede ser conocido en el presente por el singular que colabora en el misterio del producirse, al igual que el padre no conoce al hijo en cuya concepción interviene» (*EP*, 273-4).

11 *Alcune considerazioni intorno al cosiddetto «egoismo» della politica inglese en Due anni di vita politica italiana*, Bari, Laterza, 1948).

8. Se quiera o no, se trata de una alternativa a la justificación, hoy imperante, de la paz civil exclusivamente desde uno de sus pilares: el diálogo o el consenso. ¿Y qué puede haber al otro lado? se pregunta una resignada ciencia política reciente, presionada por el recuerdo del fin trágico de las experiencias que intentaron superar esta resignación. Aún reconociendo las razones que esta actitud esgrime en su favor, no podemos admitir que el camino elegido se encuentre libre de obstáculos, ni menos que aunque formal o verbalmente se reconozcan dichos obstáculos, este reconocimiento deje la realidad y la práctica políticas intocadas. Ni menos que la autonomía de lo social, respecto a lo político, sirva, a la postre, para permitir a lo último dormir mejor su sueño de detención en una eternidad, formulada en imperativos éticos y formalidades jurídicas. Sobre todo porque en el otro lado está la propia implicación insoslayable del individuo, su entusiasmo y su pasión, su capacidad excepcional de reconocer hasta qué punto una determinada actitud ha agotado su tiempo y precisa ser sustituida por otra. Para el inmanentismo-historicismo, el vínculo con la realidad es el vínculo con las individualidades.

La adscripción de Croce al moderno idealismo *productivista* parece fuera de discusión: «... la verdad no se comunica, sino que sólo en tiempos y en circunstancias dados, se procura, gracias a previsiones y estímulos prácticos, disponer los ánimos a producirla» (PsG, 248). Hay aquí, en definitiva, la misma actitud *pedagógica* que inspira toda la reforma Gentile: necesidad de que el propio alumno recree desde su propia interioridad los textos clásicos. Tampoco este acto cabe comunicarlo: al menos, en primer lugar, hay que vivirlo. No deja de resultar paradójico que pensadores que en un momento u otro de sus vidas defendieron una educación integral que exigía el compromiso por parte del educando, se viesan, puntual o continuadamente, comprometidos con una forma de totalitarismo; mientras que otros, partidarios de una comunicación de contenidos mínimos, tendentes a evitar a cualquier precio —sin excluir la victoria meramente aparente, aunque socialmente tranquilizadora— el fracaso escolar, lo hiciesen con la democracia y el liberalismo. Desde luego, la célebre  *riforma Gentile*, no es más que la última etapa en el desarrollo de un tema que había, sin duda, ocupado buena parte de la relación entre los dos amigos.

En 1911, Croce escribía: «La mentalidad masónica simplifica todo: la historia que es complicada, la filosofía que es difícil, la ciencia que no se presta a conclusiones breves, la moral rica de contrastes y de ansias. Pasa sobre todas estas cuestiones triunfalmente en nombre de la razón, de la libertad, de la humanidad, de la fraternidad, de la tolerancia. Con abstracciones como éstas, se las da de distinguir el bien del mal a golpe de vista, clasifica hechos y hombres por signos exteriores y por fórmulas. Cultura óptima para comer-

cientes, pequeños profesionales, maestros elementales, abogados, medicuchos, ya que es cultura a buen precio; pero, por eso mismo, pésima para quien tiene que profundizar los problemas del espíritu, de la sociedad, de la realidad. Pésima no sólo mentalmente, sino también moralmente. En los ingenuos, esa dirección mental se queda en ingenuidad, que hasta puede resultar conmovedora. Pero los ingenuos cuentan poco y más cuentan los pillos... » (CVM, 143). Es difícil, a la vista de un texto como éste, resistirse a la tentación de establecer comparaciones con el presente, cuya tendencia dominante, precisamente, parece dejar a Croce fuera de juego, en tanto que lo que triunfa es la *cultura a buen mercado*, la dependencia respecto al mercado laboral, la marginación de los grandes fundamentos teóricos y especulativos de la oferta educativa presentada a las masas. Todo ello bajo la ilusión de que el número de receptores de la educación se amplía y la sociedad avanza imparable por la vía del progreso. Mientras tanto, pocos son lo que sospechan la sofisticada forma de elitismo que aquí se oculta y, lo que es peor, la privación de lenguaje y interlocutores con que abordar las grandes cuestiones del conocimiento y de la existencia, a la que la mayoría de la población se ve sometida. Lo que no se le puede negar a Croce es clarividencia para advertir que aquí yace una gran cuestión política: el problema de la escuela es, ante todo, político y no técnico, ni pedagógico, ni metodológico —olvidar esto, es escamotear su entidad y dimensión. De ahí el desprecio hacia tenderos, maestros, abogaduchos etc., como representantes de la gran ilusión técnico-utilitaria que, deliberadamente, esconde la complejidad de la vida, el esfuerzo del aprendizaje, la necesidad del sacrificio. En 1918, Croce no sólo reconocerá responsables sociales sino también —a las puertas ya de su intento de reforma educativa y, tras su fracaso, del apoyo incondicional al de Gentile— responsables políticos. El problema ahora, claramente perfilado, lo constituye «la preparación para la universidad, la escuela clásica, la sola verdaderamente humanística y formativa que posea la actual civilización [...] de la que los politicastros de la democracia no quieren saber nada. A ellos les importa, no la escuela, sino la apariencia de la escuela... » (PsG, 270). La acidez de Croce en esta obra contra los prototipos del héroe edificante y democrático (con el maestro elemental en cabeza) rebasa cierto límite. La víctima, que puede ser «diplomado de escuela técnica, licenciado en farmacia, especialista, incluso de valía: médicos, abogados, ingenieros, militares, que conocen bien su especialidad, pero que no han desarrollado bastante su humanidad, la conciencia filosófica y histórica y, por este lado, se han contentado con los resultados del primer esfuerzo, de las primeras nociones, necesariamente abstractas y simples» (PsG, 260, cursiva mía), puede sentirse caricaturizada y hasta insultada. Lo que molesta a Croce de este prototipo es su ingenuidad fundada en su parcialidad, la fe en la necesidad de su misión —de ahí la tendencia a que el

maestro, hombre de cultura media, se convierta en el representante más significativo de todo el movimiento.

9. Con estas dos ingenuidades ante sí: la nacida del saber insuficiente, que crea las ilusiones, y la nacida de la fe redentorista en la propia acción, Croce responde con una reivindicación absolutamente pagana de la filosofía como *theoria* (contemplación): «Si una filosofía ha de dar razones de la realidad en universal, del bien y del mal, de la ferocidad y de la mansedumbre, de la llamada guerra y de la llamada paz, ¿cómo se puede pensar que ella determine la voluntad hacia este o aquel acto particular, hacia esta o aquella forma de actos, hacia la ferocidad o hacia la mansedumbre, la paz o la guerra, el bien o el mal?» (*PsG*, 123). Con ello, se enfrentaba no sólo a todos los praxismos contemporáneos, sino, además, a su fundamento remoto: el prejuicio contra el racionalismo de los gentiles, al que contraponen la abnegación del sujeto cristiano, escindido entre el *credere* y el *intelligere*. Tanto el cristianismo como la voluntad de hacerse práctico por parte del pensamiento contemporáneo, han desconfiado del carácter gozoso de la *theoria*, tal como se la presenta en ciertos textos aristotélicos, y no han descansado hasta reconducir todo a la situación disyuntiva extrema en que, por necesidad, una de las partes ha de sucumbir. Frente a ello, cabe anticiparse al Naphta de *La Montaña mágica* y esclarecer de qué cristianismo estamos hablando: del *cattolico-scolastico*, con el que, con motivo de la guerra, parecen estar coincidiendo los demócratas, masones, pacifistas y herederos en general del XVIII o, por el contrario, de aquel otro *profondo travagliato pessimistico*, dado que lo que está en juego es, ni más ni menos, el decantamiento por una teoría del Estado-potencia, más verdadera aunque de entrada sea más dura, o del Estado-justicia, más falsa, aunque en principio cueste menos de admitir. El equívoco del primer supuesto estriba en la aplicación de un esquema simplista y moralista a las luchas entre los hombres, imaginariamente vistas por alguien que está por encima de todos ellos, mientras reduce todo a una cuestión de *lucha del bien contra el mal*. Si, en sentido inverso, la lucha es enfocada desde la visión de cada uno de los contendientes, en su rigurosa individualidad, el espejismo se deshace porque ahora «no es ya lucha del espíritu del Bien contra el espíritu del Mal, sino, precisamente, lucha del Bien con el Bien, para alcanzar un mayor Bien» (*PsG*, 85-6). Ésa es para él la situación real que, con todo —reconoce— el pensamiento crítico aún no había advertido y la guerra ha sorprendido en sus inicios. De todas formas, a la espera del acontecimiento histórico, el moralismo tiene un gran obstáculo que salvar. Desde *La filosofia della pratica*, Croce se preguntaba: «¿Por qué la ética iba a estar particularmente enemistada conmigo?» —que nosotros podríamos traducir: ¿por qué ese empeño en empujarme hacia situaciones en que la entrega a mi acción se haya de saldar en negativo contra mi comprensión? ¿Por qué, incluso, exigir de ante-

mano la exclusión de una conciliación entre una y otra, pues no es éste el supuesto fundamental del alma escindida, cristiana y romántica? Se comprende que, una vez más, rechace esa vía y en su lugar se imponga la del sabio, que le da a lo útil su oportunidad, que aquí, concretamente, consiste en una advertencia: en contra de la ilusión tecnocrática, no es cierto que élite política y élite cultural vayan cada una por su camino. Lo contrario sólo es parte de la estrategia de la ingenuidad, a la vez pedagógica y tecnocrática (Cfr. *PsG*, 266 y ss.).

10. Quizás ni siquiera haya alternativa y se trate simplemente del reconocimiento sin falsos tapujos de una herida que no puede cerrar ni entre partidos y Estado, ni entre éste y el individuo, entre hombre de partido y hombre de Estado, entre Estado y gobierno etc.. Se trata de la misma ironía que en *FP* invitaba a no tomar como verdades factuales las divisiones en el interior del derecho. Aquí lo único cierto es que toda división es provisional y que, independientemente de las miserias humanas, es, de por sí, inestable. Ni etiquetas ideológicas, ni diseños programáticos, ni atavismos de ningún tipo son suficientes para evitar el cambio de rumbo. Croce desprecia cualquier mística del pueblo honesto, del proletario sano. En la entrevista que lleva por título *La muerte del socialismo* (en *CVM*) Croce esboza su breve paso por los mitos socialistas hasta su adscripción a la *anima di letterato*, tomando como modelo a Goethe, que Labriola, lamentándolo, le anunció en su juventud. Esta posición (Cfr. *Fede e programmi* en el mismo volumen) pretende estar por encima de las realmente vigentes, afectadas todas de utilitarismo y aceptación acrítica del egoísmo como primado antropológico, en la línea de Hobbes. Ahora bien, este estar por encima de unos y otros —que no deja de contrastar con la defensa del *partidismo*, o de la parcialidad, tributo exigido por la providencia, por mucho que el partidismo sea una solución práctica, mientras que el *letterato* sea una teórica— es una actitud que, quizás, no elige, pero a la que se ve arrastrado un tipo destacado de intelectual europeo, cada vez más aislado y más condenado a que su discurso caiga en saco roto. Cuando en 1912 recomienda «no preocuparse demasiado de la señora Democracia y del señor Socialismo» reconocemos el tono de lo que, más de cincuenta años después, otro gran intelectual italiano de este siglo, Pasolini, hará decir a uno de sus personajes, un cuervo intelectual de izquierdas, en *Uccellacci e uccellini*: «Vengo de un país muy lejano, mi padre es el señor Duda y mi madre la señora Conciencia... ». Más allá de la etiqueta ideológica, no siempre constante, a la que se suele asociar uno u otro autor, lo que aquí importa es que no haya que preocuparse mucho por la señora Democracia y por el señor Socialismo, sobre todo, cuando éstos han olvidado a sus progenitores: el señor Duda y la señora Conciencia. Lo mismo podría decirse de cualquier otra doctrina o movimiento políticos.

Por otra parte, el literato *goethiano* es el burgués, no precisamente en el sentido despectivo en que los marxistas, salvo excepciones, utilizan el término. No sorprende, pues, la apasionada defensa que se hace del mismo en *PsG*: «Querría que la burguesía italiana encontrase en sí misma la fuerza para hacerse justicia y dijese la palabra enérgica que el historiador Drumann dijo, en nombre de los estudiosos y de los burgueses alemanes, a las masas que entonces comenzaban a presumir del nombre de clase trabajadora: la verdadera clase trabajadora somos nosotros»<sup>12</sup>.

Además, ¿dónde está escrito que el militar de extracción popular no pueda un día convertirse en santo y seña del más feroz autoritarismo? Lo mismo cabría decir de quien no quería ni oír hablar de diplomacia, reconvertido en hábil negociador, o del negador de la política en estrategia y tantos otros ejemplos. Frente a ello, los tan denostados trasformismos ideológicos o partidistas, no pasan de ser la superficie. El fondo, por el contrario, a veces, ni siquiera necesita de esos cambios espectaculares: actúa sin su consentimiento. Al respecto, entre los pocos méritos que Croce reconoce a la lucha de clases, figura su capacidad para desenmascarar los falsos prejuicios de quien de sí mismos hacen partido, o se constituyen en partido de los honestos, mientras buscan la cobertura de dudosos intereses generales. Parece que sólo la burguesía incurra en estos graves defectos «como si el llamado proletariado, y cualquier otra clase y partido, no tuviese también sus *idola tribus* y sus mentiras» (CVM, 190). Entre las otras clases o grupos sociales no es menor el riesgo.

11. Alguna vez tendrá que explicarse por qué, junto con el nazismo y el fascismo, se tiró por la borda ese saber de lo político, o —lo que viene a ser lo mismo— esa su desmitificación pacientemente conseguida. O, dicho de otro modo, cómo en la, a la vez, expectante y esperanzada postguerra, se recuperaron los viejos mitos de siempre: la bondad de los propios, la identidad de la familia ideológica, la equiparación entre ideales con la sigla o los colores del carnet guardado en la cartera..., o en el bolsillo trasero del pantalón, voluntaria o involuntariamente raído. Conforme se abren los archivos de la guerra fría y se conocen sus secretos, más clara es la impresión de haber perdido el tiempo, al menos en lo que se refiere a la liberación del hecho político del cómodo velo ideológico, moralista, sentimental. A veces, hasta el propio Croce, sobre todo en los escritos políticos de la última etapa, parecerá haber olvidado parcialmente la lección.

A mediados de los años veinte, y en el conjunto de su carrera, en contra de lo que cabría esperar de ciertos supuestos de su pensamiento, no ve en la

---

12 o. c. 218, *La guerra e la borghesia*. Cfr. además, para esta restauración del término: *Di un equivoco concetto storico: la «borghesia»*, en polémica con el uso del término practicado por Sombart y Groethuisen.

existencia de partidos el máximo factor de descomposición social y política. En ese aspecto, estaba de antemano vacunado contra la llamada «ilusión del fascismo» y, además, dejaría repetida constancia de que harían en él muy poca mella las continuadas proclamas de Gentile, destinadas a demostrar que el auténtico liberalismo sólo encontraba su lugar en el interior del movimiento fascista.

Al menos en dos ocasiones, en estos años que van de la subida del fascismo a la ruptura, Croce rehusó el cabo que se le tendía en dirección a aquél. En 1923 respondía, en un tono que no permite dudas acerca del destinatario: «Se estaría buscando llenarme los oídos con la unidad del espíritu, con el pensamiento que es pensamiento y acción, con el acto que es totalidad e integridad, y con otros tantos filosofemas... », para concluir que todo eso no era sino un indicio de «la incapacidad de salir del círculo en que se ha encerrado» (*CVM*, 239) la filosofía política. Al año siguiente, en el artículo dedicado a *Los partidos políticos*, volvería a referirse a la cuestión, esta vez como característica propia del baile de máscaras al que están abocados todos los grupos políticos: «...demostrar que el verdadero liberal es el autoritario, el verdadero demócrata, el aristócrata; el verdadero socialista, el antisocialista; el verdadero republicano, el monárquico [...] jueguecillos de conversión recíproca» (*EP*, 280). Llegados aquí, cabría preguntarse si el propio Croce, en su ironía siempre volcada sobre las diferencias entre partidos, no era el inspirador lejano de esta actitud que, ciertamente, iba un paso más allá en lo que supone de entusiasmo y credulidad. En este tiempo, Gentile ejercía tales proezas dialécticas, destinadas a demostrar que el liberalismo ya no era posible dentro del Estado liberal, sino en su superación que era el fascismo. Entre otras cosas, aquél no había sido capaz de resolver ni la cuestión social, ni la cuestión escolástica. El resultado: obreros dependientes de los vaivenes del capital, alumnos impedidos por la mediocridad de la escuela. ¿Era esa la libertad que el liberalismo estaba en condiciones de ofrecer? Se comprende entonces que, mucho antes de que se extendiese la convicción de que no se podía superar, o de que cualquier remedio era peor que la misma enfermedad, algunos —ingenuos, sin duda, aunque haya algo grande en esa ingenuidad— buscasen una solución.

12. Por supuesto, lo principal (lo infinito, lo inagotable) para ambos seguía siendo la «idea de la libertad», mientras sus actualizaciones históricas, algo circunstancial y derivado. (Eso era, también, lo que defendía Gobetti y lo que lo diferenciaba de los otros izquierdistas, socialistas o comunistas). Croce, además, sostenía que los partidos eran la consecuencia de la política, no su causa. Lo que compartía con las voces del fascismo más consciente e intelectual (G. Gentile, G. Bottai entre otros) era la percepción de que todas las relaciones esenciales entre italianos, cualquier sentimiento

de pertenencia a un proyecto común, no sólo como característica nacional, sino como amenaza potencial de todas las sociedades modernas, estaban en un serio peligro de disolución. El texto que sigue es de los más cercanos a ese ambiente ideológico que inspira a una parte del primer fascismo y que, sin desaparecer nunca del todo, reaparecerá en los más utópicos y descabellados proyectos de Saló. No me refiero a la constitución «izquierdista» en lo social, sino a la recurrente preocupación por la relación economía-ética, la cual quizás nunca haya estado tan atendida como en estos autores, que en períodos más o menos largos o breves de su biografía vieron su destino unido al del fascismo<sup>13</sup>: mezquinas luchas de asociaciones, en las que tantas son las clases cuantos los oficios, incluso, cuantas las profesiones, las formas de servicios públicos, las ‘categorías’ de cualquier oficio, profesión o despacho; luchan metalúrgicos y magistrados, ferroviarios y profesores universitarios, conductores de tranvía y oficiales de marina, incluso los ‘pensionados del Estado’, ¡hasta los alumnos de secundaria están en contra de la ‘explotación’ que sobre ellos ejercerían sus maestros! El Estado, que tendría que haber sido liquidado por la nueva clase, es, en cambio, conservado cuidadosamente por parte de todas las clases y categorías en lucha, no sólo se lo quiere salvo sino pingüe, para poder cada una de ellas chupar la mayor cantidad de sangre. *Tanto se ha predicado que la economía era la verdadera reina de la historia, que vivimos en un mundo completamente economizado*: empleados, enseñantes, militares, en vez de hacer su trabajo, estudian recursos para especular acerca de posibles reformas que hagan subir los salarios y más rápidas las promociones; se concibe el Estado como una lotería a la cual todos juegan y en la que se puede vencer estudiando un libro menos místico que el de la Cábala ... (Cursiva mía)

Aunque lleve fecha de 1911, en su segunda edición de 1925, el texto había de conectar a la fuerza con aquellos que veían —aunque para entonces las oportunidades de desencantarse cada vez fuesen más frecuentes— en el fascismo un intento serio de superar los graves problemas de las sociedades liberales pre-bélicas: masas despolitizadas pero, a la vez, próximas a ser seducidas por cualquier mensaje, dada la facilidad con que se accedía a cierta información; hegemonía del interés económico tendente a aniquilar cual-

---

13 En *CVM* (1911, 1925) Obviamente, no quiero decir que la preocupación por la relación economía-ética haya desaparecido del pensamiento posterior. Quiero decir que nunca más se ha hecho con tanta esperanza de llegar a algo más que a una *petitio principii* destinada, por su propia naturaleza, a dejar la realidad intocada. En algunos autores liberales, el tema mismo ha pasado a ser, sin más, indicio de fascismo. No ha ocurrido lo mismo en la izquierda aunque en esta, particularmente, resulte fácil reconocer lo que supone quedarse en mera vocación, prédica en el desierto, yendo siempre por detrás de un movimiento expansivo que se le adelanta siempre y crece sin siquiera consultarle.

quier rival; partidos políticos que a duras penas ocultan lo ficticio de sus diferencias, poco menos que instrumentos de presión para alcanzar determinados intereses parciales, sin apenas visión de la totalidad que debería ser el Estado. Todo esto, en cualquier caso, era ya conocido. Lo importante es que hubo entonces quien pensó que, aun siendo este destino inevitable, valía la pena intentar corregirlo; o al menos, no disimular o hacer como que no se ve la grave problemática aquí subyacente. Creo que, en sentido bien diferente, todo el pensamiento posterior crece condicionado por el prejuicio de la indiscutibilidad de la democracia, aun cuando ésta se encuentra en situación tan delicada como para ver amenazada su propia existencia. El precio ha sido, ni más ni menos, la obligación de tolerar males —que desde luego no son la democracia, pero que, por esta vez, suceden en su interior—, con tal de asegurar la existencia formal y jurídica de la misma. Dicho en otros términos: se ha hecho renuncia expresa de cualquier voluntad de mejorar, enriquecer y ampliar la democracia. Todos los errores, sin embargo, comparten un mismo supuesto, que un historicismo mejor asumido quizás hubiese evitado: la creencia en la estabilidad de *esta* democracia, cosa particularmente contradictoria, cuando se está en un mundo en el que prácticamente a nada más se le concede dicho carácter estable. La creencia en una especie de fin de la historia que, sin embargo, dejando a un lado a espontáneos como Fukuyama, no osa decir su nombre y trata de no levantar revuelo. Mejor sin grandes declaraciones filosóficas, ni estados prusianos, ni Hegel... así lo que se consiga, más se agradecerá.

13. Si Croce fue un liberal, no lo fue al modo de este liberalismo que resignadamente asume la restricción de información política a grupos elitarios, la nivelación a la baja de la cultura, la inevitable corrupción, según algunos, de ciertas situaciones *de facto* dinamizadoras del mercado. Por supuesto, tampoco su lugar está entre los social-liberales dos generaciones posteriores a la suya, Piero Gobetti y los hermanos Rosselli (aunque esto no excluye la homogeneidad de ambiente intelectual). La suya es una defensa numantina de la *idea* de la libertad, contra cualquier desviación hacia uno u otro extremo. Como tal, ninguna fuerza política la va a poder asumir jamás, pero aunque sea remotamente, a cualquiera de ellas le sobrevendrá la desorientación y la decadencia en tanto no se mida con ella, o será presa del desconcierto cuando advengan fenómenos tales como la caída del comunismo, los escándalos político-financieros, el recelo entre el poder ejecutivo y el judicial, tan característicos de la última década de historia europea. Aunque no se le nombre y las reediciones de sus obras sean escasas, el durante tantas décadas tenido por viejo Croce tendrá algo que decir, que no siempre es lo que estamos preparados para escuchar. Por ejemplo, cuando escribe que lo propio de nuestro tiempo es la:

... tendencia a depositar exclusivamente o sustancialmente la salvación en cosas materiales, en la guerra o en la industria, en la emigración o en la colonización, en el alfabeto o en el sufragio universal. (CVM, 162)

Este aprovechamiento del idealismo como fundamento de la libertad es uno de los motivos más recurrentes de toda la filosofía de Croce. Casi quince años después, en *Il carattere de la filosofia moderna*, continuará defendiendo lo mismo en términos muy similares: «...poniendo en relación con la libertad algo contingente y materialmente determinado, y, por ello, materializándose ella misma, negando y corrompiendo su carácter de virtud moral» (223). Por otra parte, esta postura se acuerda y complementa a la perfección con la defensa del teoricismo. Sin embargo, es difícil que cualquier tendencia política no experimente, en el mejor de los casos, tibieza ante un pensamiento como éste. Sea la que sea, ha de estar por alguna de estas cosas que en su carácter exclusivo se consideran contenido de la libertad. Croce no lo ignora, pero sostiene que en ello no se agota la razón de su ser, que, por otra parte, no es nada aparte de su propio desarrollo. De ahí la crítica a la fe en lo estático de programas y partidos. ¿Cómo va ser estático lo que pretende ocuparse de lo que en esencia no lo es? ¿Cómo confiar en quien en exclusiva y en régimen de clausura se ha consagrado a uno o a un número limitado de estos ídolos y no sabe cuándo, cómo y por qué cambiar uno por otro, o imponer al de ayer, como mínimo, el compartimento con el de hoy? ¿Cómo conseguir que economía y ética se reconozcan a la vez que se limitan, o que la alfabetización, por poner un ejemplo, no se convierta en la meta fija que desplaza a cualquier otra en el ámbito educativo, o que el sufragio universal no adopte el dudoso contenido de fin del proceso de perfectibilidad humana en lo político? En resumen ¿Cómo hacer «hasta que no se cancelen las últimas huellas del utilitarismo burgués o socialista?» (CVM, 163).

Si no temiésemos perder pie y caer en el otro lado, no menos temible, podríamos decir que la buena salud de un partido, y también del Estado, depende de su capacidad para asumir los cambios, pues, en el fondo «la breve vida del hombre raramente permite la versatilidad» (EP, 275); aunque no sea menos cierto que algunos la aprovechan no para asumir los cambios, sino para forzarlos en beneficio de los intereses propios. Distinguir entre uno y otro caso es algo que excede a cualquier filosofía política y que corresponde a la vida. Es este sentido, lo que Croce lleva a cabo es una propedéutica de la política, nuevamente impulsada, con ciertas características propias, en su última década, la de la guerra y la postguerra, pero también la de la configuración de Italia y de Europa en un nuevo orden de relaciones internacionales, en el cual todavía nos movemos y cuya problemática no acabamos, más de cincuenta años después, de superar.

## RELACIÓN DE EDICIONES Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

- Filosofia della Pratica. Economia e etica (FP)*. Nápoles, Bibliopolis, 1996.
- Cultura e vita morale (CVM)*. Nápoles, Bibliopolis, 1993.
- L'Italia dal 1915 al 1918. Pagine sulla guerra (PsG)*. Bari, Laterza, 1965. 4ª edición.
- Etica e politica (EP)*. Milán, Adelphi, 1994.
- La storia come pensiero e come azione..* Bari, Laterza, 1943. 4ª edición. Traducción castellana con el título *La historia como hazaña de la libertad*. F.C.E., México, 1986.
- Il carattere della filosofia moderna*. Nápoles, Bibliopolis, 1991.