

CROCE, LA RELIGIÓN Y EL CRISTIANISMO *

CROCE, RELIGION AND CHRISTIANITY

PAOLO BONETTI
Univ. Urbino, Italia

Los estudios centrados en la presencia del cristianismo en la filosofía de B. Croce han cobrado recientemente un gran impulso, cuestionando en muchos casos su supuesta conversión al catolicismo. En este sentido, el artículo analiza la evolución del pensamiento de B. Croce, considerando que, aunque su sistema filosófico cambió sensiblemente en los últimos años de su vida, debido en gran parte a los dramáticos sucesos acaecidos durante la II Guerra Mundial, Croce nunca renegó de su riguroso inmanentismo, evitando cualquier tipo de consuelo en el trascendentalismo. El autor propone, en esta línea, el estudio de los siguientes aspectos de la filosofía de Croce: La inmortalidad del alma y la polémica contra el Modernismo; La Providencia y la Gracia; La revolución cristiana; El Cristianismo y la crisis de la civilización.

The studies focused on the presence of Christianity in B. Croce's philosophy have gained recently a new impulse, questioning his supposed conversion to Catholicism. In this sense, the article analyses the evolution of B. Croce's thinking, considering that, although his philosophical system changed in the last years of his lifetime, due mostly to the dramatic events during the II World War, Croce never rejected a rigorous immanent point of view, avoiding any kind of transcendental consolation. The author proposes, in that way of thinking, the study of the following points of Croce's philosophy: Dialogue on God in a correspondence; The immortality of the soul and the controversy against the Modernism; The Providence and the Grace; The Christian Revolution; The Christianity and the crisis of the Civilization

PAOLO BONETTI ha sido profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Cassino y de Bioética en la Universidad de Urbino. Se ha ocupado especialmente, en libros y ensayos, de aspectos relacionados con la filosofía moral y política del Novecento italiano y de la relación entre reflexión moral y nuevas tecnologías. Por lo que respecta a la filosofía crociana, es necesario señalar títulos como *Introduzione a Croce* (Laterza, 1984), varias veces reeditado, y *L'Etica di Croce* (Laterza, 1991). Ha también editado el volumen *Per conoscere Croce* (Edizioni Scientifiche Italiane, 1998), donde se recogen conversaciones en torno a Croce con los mayores estudiosos italianos del filósofo napolitano, además de diversos ensayos sobre diferentes aspectos de su obra.

Palabras clave:

- Benedetto Croce
- Religión
- Inmanencia
- Cristianismo
- Consciencia

Keywords:

- Benedetto Croce
- Religion
- Immanence
- Christianity
- Consciousness

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

* El texto es la traducción de la conferencia del profesor Paolo Bonetti, *Croce, la religione e il cristianesimo*, presentada en el Congreso *Benedetto Croce. Etica e politica*, Universidad La Sapienza, Roma, 8-9 de noviembre de 2013.

DIALOGO SOBRE DIOS EN UNA CORRESPONDENCIA. En los últimos años, cuando se ha retomado el interés por la vida religiosa en sus varias formas y manifestaciones, empezando por las que están unidas al cristianismo y al catolicismo romano, puntualmente se ha vuelto a presentar la discusión sobre el cristianismo de Croce, no solo en el nivel de la simplificación y falsificación periodística, sino también en un plano mucho más serio y más elevado científicamente.¹ Sobre la relación entre Croce y la religión (la cristiana en particular, ya que el filósofo se ocupó de la variada fenomenología del cristianismo desde un punto de vista histórico) los estudiosos más acreditados, aunque con distintos énfasis, están de acuerdo en sostener que el Dios del que a menudo habla Croce (y que es luego el Espíritu en la unidad y distinción de sus formas) no puede ser confundido con el Dios cristiano, un Dios-persona, que se encarnó en un solo hombre, Jesús, que murió, según la narración evangélica, para expiar el pecado original de la humanidad y que luego resucitó para sentarse a la derecha del Padre el día del juicio final. Por mucho que Croce se muestre compasivo con la ética cristiana, no está en su filosofía (en ningún momento de su reflexión) el alma-sustancia de la tradición teológica, con la que se relaciona la inmortalidad individual; no está, porque para él solo pueden ser inmortales las obras, generadas incesantemente por la potencia del Espíritu, mientras que son necesariamente mortales los que las llevan a cabo en un acto de voluntad en el que se anulan los méritos y deméritos individuales, en el plano del juicio histórico. Tampoco está, en el pensamiento de Croce, la espera escatológica del final de la historia, no está la esperanza del advenimiento de algún paraíso sobrehumano. Por tanto tampoco hay posibilidad de una redención definitiva del mal y del dolor, pero está el concepto, de alguna forma cristiano, de una vida que debe siempre desarrollarse en una unidad con Dios, es decir, con la potencia infinita del Espíritu que actúa en cada uno de nosotros sin que tenga transcendencia alguna; sí que está la idea de una redención parcial y provisional del mal que coincide con el mismo ritmo dialéctico de las categorías que constituyen el Espíritu y que, justo por eso, nunca puede ser conclusiva, porque lo negativo es igualmente necesario que lo positivo en la vida espiritual, es la sombra imborrable de la que se sale, de vez en cuando, para reconquistar la luz, en un proceso que nunca puede acabar.

El Croce de la vejez no desmiente ni contradice al de la juventud: aunque la estructura sistemática de su pensamiento entrase dramáticamente en crisis a

¹ Entre las contribuciones de la última década que merece la pena recordar, está el importante libro de A. Di Mauro, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Franco Angeli, Milán, 2001, que recorre todo el abanico del pensamiento de Croce, no solo en materia religiosa; también el ensayo de A. Savorelli, 'La religione di Croce', dentro del volumen colectivo S. Barbera, C. Grottanelli, A. Savorelli (eds.), *La riscoperta del 'sacro' tra le due guerre mondiali*, Le Lettere, Florencia, 2005, pp. 33-46; el ensayo de G. Sasso, 'Perché Croce scrisse il "Perché non possiamo non dirci cristiani"', *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, XXII, 2006/2007, Il Mulino, Bolonia, 2008, pp. 363-423, es fundamental para las cuestiones que plantea sobre la relación entre la estructura lógica de la filosofía de Croce, en la que no hay sitio para la religión como categoría del espíritu, y la fuerte presencia de la religión en el plano de la fenomenología histórica. No hay que prescindir de A. Caracciolo, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, Tilgher, Génova, 1988, ni de G. Sasso, *Per invigilare me stesso. I Taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Il Mulino, Bolonia, 1989.

partir de los trágicos eventos de la Segunda Guerra Mundial (aunque ya había algunos movimientos significativos entre las dos guerras, en lo que respecta a la llegada de los totalitarismos y de la sociedad de masa), él nunca renegó de su riguroso inmanentismo, nunca buscó refugio ni consuelo en trascendencia alguna. En este respecto no guarda ninguna sorpresa la correspondencia que mantuvo con una amiga, la marquesa Maria Curtopassi, entre 1941 y 1952 y que se publicó hace algunos años.² Se hicieron algunas inferencias, en el momento de la publicación, sobre una presunta “conversión” de Croce, pero son totalmente infundadas, sobre todo porque el filósofo napolitano fue realmente cristiano, debido a una delicada sensibilidad moral originada, probablemente, por la educación materna, si con esta palabra se quiere referir a la cercanía con un cierto *ethos*, pero fue siempre radicalmente no cristiano, si se mira, sin embargo, como se debe hacer, en la sustancia profunda y en la implantación categorial de su filosofía. En una carta a Curtopassi del 3 de enero de 1942 (estamos justo a comienzos del año en el que escribirá el famoso y controvertido *Perché non possiamo non dirci “cristiani”*), él utiliza palabras que hacen comprender bien qué entendía por espíritu cristiano: “hay un fondo de fe humana en lo superior y que tiene solo valor, que yo he encontrado alguna vez en las personas que más se diferencian de mí en cuanto a conceptos y obras, y por el que me he sentido íntimamente unido a un cura o un materialista, más que a otros que estaban de acuerdo conmigo en las ideas y en la acción práctica. Quizá este consenso íntimo y profundo, este fluido impalpable, es eso que usted llama, y que a mí también me gusta llamar, cristianismo”.³ Pero en una carta posterior del 30 de agosto insistía en ser “todo pensamiento y acción”, sin huidas místicas en lo inefable, en “algo poético y amoroso”; incluso se declaraba (como también dirá en el ensayo contemporáneo) “profundamente convencido y persuadido de que el pensamiento y la civilización moderna son cristianos, continuación del impulso dado por Jesús y Pablo”. Y desvelaba a la amiga creyente el fondo de esa angustia que lo inducía a encontrar en la ética cristiana del amor universal el único remedio posible a la grave crisis moral que estaba atravesando el mundo: “por otra parte, ¿no siente usted que en esta terrible guerra mundial lo que está en conflicto es una concepción de la vida aún cristiana con otra que querría remontarse al tiempo precristiano, e incluso prehelénico y preoriental y volver a atacar la concepción anterior a la civilización, la violencia bárbara de la horda? *Portae Inferi non praevalerunt*. Espero que esté bien”.⁴ En una carta del 29 de abril de 1943 niega que Dios pueda ser concebido como persona, pero esto no significa quitarle valor, sino más bien engrandecerlo “concibiéndolo como más *que persona, creador de todas las personas*”.⁵ Separar Dios del hombre no es posible -como insiste en una carta de octubre de 1948-⁶ y la teología, cuya docencia se querría reintroducir en las universidades italianas, le parece “prohibida por el Decálogo, que quiere que el nombre de Dios no sea pronunciado en vano. Y en vano se pronuncia cuando se toma en abstracto y se separa del hombre”. En resumidas cuentas, la propia esperanza cristiana en una futura condición paradisíaca es negada radicalmente en una carta del 1 de febrero de 1949, justo por aquel

² B. Croce, M. Curtopassi, *Dialogo su Dio*, editado por G. Russo, Archinto, Milán, 2007.

³ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁴ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁵ *Ibid.*, p. 77.

⁶ *Ibid.*, pp. 121-122.

concepto de la unidad inseparable de la vida en el bien y en el mal que es la convicción final de la filosofía de Croce y que está presente, aunque con tonos menos dramáticos, en cada fase de su pensamiento: “La objeción al concepto de *paraíso* es que en él está omitida la angustia del dolor, sin el que no se da la vida, que en cada instante es una superación del dolor y de la muerte. La vida *inmortal*, sin embargo, expresa un concepto verdadero, es decir, que hay una parte de nosotros, nuestra *obra*, que se separa de nosotros y vive en las nuevas obras que los vivos crearán con el sudor de la frente, es decir, con el dolor”.⁷ En esta ética de la obra, que vive y es fecunda más allá de los “errores y pecados del individuo”, está la diferencia del cristianismo de Croce no solo con respecto a la teología y los dogmas de las iglesias cristianas, sino también con respecto a las posiciones de aquellos que ven en la religión cristiana un simple instrumento de salvación individual. La salvación del dolor y de la muerte solo se puede conseguir renunciando a la esperanza egoísta de la inmortalidad individual, para unirse, al modo de Goethe, el poeta preferido de Croce, con el Uno-Todo, concebido por el filósofo no mística o poéticamente, sino como el Espíritu que coincide con la historia del mundo y vive y actúa en la unidad racional de sus distinciones.

Como ya había visto E. Garin,⁸ el historicismo de Croce, su llamada continua a la experiencia, se apoya, sin embargo, en una “metafísica” de la inmanencia, que es el armazón sólido y racional de su pensamiento, defendido hasta el último momento, incluso cuando la propia experiencia histórica ha proyectado en el ‘sistema’ de Croce la sombra de una crisis que ya no se puede contener ni comprender en los términos de la filosofía del Espíritu.

LA INMORTALIDAD DEL ALMA Y LA POLÉMICA CONTRA EL MODERNISMO. El problema de la inmortalidad del alma está muy presente en Croce, incluso en los años de la construcción del ‘sistema’, pero está presente como una cuestión ya superada por la consciencia crítica moderna más aguda y que vuelve a asomarse, más como una exigencia del sentimiento que como un tema filosófico bien definido y, como tal, solucionable. A este propósito se pueden ver algunas reseñas de los libros publicados en la segunda mitad del siglo XIX o en los primeros años del siglo XX⁹ en los que el filósofo aparece casi impaciente por la persistencia de una cuestión mal planteada y cuya solución aparente se encuentra a menudo en una llamada al sentimiento, pero “este remisión al sentimiento -afirma Croce- vale, como mucho, para explicar cómo la fe en la inmortalidad del alma se asoma a menudo en los *vividores* o *viveurs*, que están en la pendiente de la vida, en la melancolía de la vejez cercana, o en aquellos que están terriblemente destrozados por la pérdida de una persona querida”.¹⁰ La negación del concepto monadístico del individuo que es “solo en cuanto que es el espíritu universal de su concreción” y el rechazo de la “idea vieja y grosera de la inmortalidad” lo inducen en una polémica dura contra pensadores como Renan o Bergson, que intentan recuperar de cualquier modo esa idea con reflexiones que al final

⁷ Ibid., pp. 124-125.

⁸ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari, 1959, *passim*.

⁹ Véanse en *Conversazioni critiche*, primer volumen, recogidas con el título ‘Problemi religiosi’, Laterza, Bari, 1950, pp. 327-347.

¹⁰ Ibid., p. 329.

realzan la cesión, más o menos consciente, al sentimiento y el abandono de toda especulación racional.¹¹

Pero el verdadero problema con el que se enfrentan en los primeros años del siglo los partidarios del renacimiento del idealismo, que constituía para ellos una verdadera revolución intelectual y moral, era el nacimiento de un movimiento de renovación justo dentro de esa Iglesia católica que para ellos estaba ya agotada y culturalmente era del todo estéril. A Croce y Gentile el modernismo les pareció un intento ambiguo y mal conseguido de sacar la religión del ámbito del mito para acercarse al de la crítica histórica y filosófica, sin que esto significara mancillar el patrimonio de la fe. Una revolución que se paraba a mitad de camino, sin alcanzar aquella superación/realización de la religión en la filosofía, que había sido, sin embargo, el camino recorrido por la consciencia moderna y que culminaba en el pensamiento idealista de Hegel y de sus seguidores italianos más recientes. El modernismo, sin embargo, se presentaba como un protestantismo rezagado, sin que se dieran las condiciones históricas e ideales que habían hecho necesaria la reforma protestante. Al reseñar el libro de A. Harnack, *L'essenza del Cristianesimo*, publicado en italiano en 1903, Croce afirmaba con dureza que el protestantismo también pertenecía ya al pasado y se entrometía “como un jovencito fastidioso entre un adulto, el pensamiento moderno, y un viejo todavía robusto, el catolicismo”: el consejo que daba era “quitar a los jovencitos del medio de las piernas de los luchadores”.¹²

En la polémica antimodernista y en la paradójica defensa de las razones del catolicismo, Croce entró de un modo marginal, dejando la parte principal a su colaborador Gentile,¹³ pero su rechazo a reconocer una efectiva importancia filosófica a la “herejía” modernista fue a su vez fragoso; en la “Rivista di Roma” del 25 de mayo de 1907 habló de los modernistas como de “verdaderos (aunque merecedores de respeto) rezagados”, que no aportan “nada nuevo al patrimonio ya adquirido de la ciencia y de la consciencia humana”, porque se atormentan con una crisis religiosa y moral ya vivida, con una relevancia histórica muy distinta, por la consciencia europea en el período comprendido entre la reforma luterana y calvinista y la filosofía del idealismo alemán. Como mucho el movimiento podía tener algún interés en el plano social, pero quizá era prematuro hacer un juicio sobre su arraigo efectivo en la sociedad italiana.¹⁴ En el “Giornale d'Italia” de octubre de ese mismo año, la ambigüedad teológica y filosófica de los modernistas era denunciada con palabras aún más duras: “Los modernistas, muy libres de transformar los dogmas según las nuevas ideas. Yo también me sirvo de esta libertad y he transformado por mi cuenta y a mi manera el dogma de la trinidad y el de la encarnación y muchos más, descubriendo bajo los símbolos el meollo filosófico y dándoles forma racional. Pero yo, haciendo esto, tengo consciencia de estar fuera de la Iglesia católica, bueno, de toda iglesia, allí donde los modernistas se obstinan en profesarse, no solo religiosos, también católicos”. Eran estos “almas inertes” seducidos por una

¹¹ Ibid., pp. 337-338.

¹² Ibid, p. 345.

¹³ Véase, a propósito, G. Gentile, *Il Modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, Sansoni, Florencia, 1962; en particular, ‘Il Modernismo e l’enciclica *Pascendi*’, pp. 41-75.

¹⁴ B. Croce, *Pagine sparse*, vol. I, *Letteratura e cultura*, Laterza, Bari, 1960, pp. 383-384.

desidia interior de la que no sabían, o no querían, salir, mientras las únicas soluciones plausibles eran las de “volver a unirse, rezagados, a las filas de los pensadores no confesionales o, tras haberse debatido durante algún tiempo en intentos vanos, volver a caer en el catolicismo tradicional”.¹⁵

En realidad, la guerra entre modernistas e idealistas era de religión y, como tal, no podía alcanzar soluciones que comprometieran. Era también una guerra por la hegemonía cultural entre una religión antigua que buscaba, en algunos de sus exponentes, renovarse a la luz de la cultura y del pensamiento científico modernos, y una filosofía que quería liberar la cultura italiana de los residuos del positivismo para dar al país una nueva consciencia de sí misma también en el campo moral y político. Son los años en los que Croce funda la «Critica» y publica la *Estetica*, seguida de otros volúmenes de la Filosofía del Espíritu, con los que se inaugura de verdad, también entre polémicas feroces, una nueva fase, no solo de la filosofía, sino de toda la cultura italiana, y son también los años en los que aparecen escritos significativos de las ambiciones hegemónicas del neoidealismo y de sus corifeos, los años en los que Gentile escribe el ensayo sobre *La rinascita dell'idealismo* (1903) y Croce el de *Per la rinascita dell'idealismo* (1908). El filósofo napolitano reivindica abiertamente el carácter ‘religioso’ de este renacimiento, sin miedo -escribe él- de ser “pastores ridiculizados en busca de adeptos en la Europa latina”. El defecto del positivismo fue no haber satisfecho la necesidad religiosa del hombre, pero la religión nace de una exigencia incontenible de “orientación sobre la realidad y la vida” y todo el mundo contemporáneo “está de nuevo en busca de una religión”. Se abren, entonces, dos vías para satisfacer esta necesidad: la del regreso a las viejas fes, a la iglesia o a la sinagoga, pero “en esta vía está el suicidio mental”, o la de la verdad “que hay que conquistar con la fuerza del pensamiento, con la voluntad de lo cierto, con el método especulativo propio de la filosofía, distinto del método empírico y positivista donde se clasifican cada uno de los hechos”.¹⁶ Si la colocación de las religiones era bastante incierta en el cuadro categorial del sistema de Croce, oscilando perpetuamente entre la teoría y la praxis, cuando Croce habla de la ‘fe’ y de su capacidad de promover y orientar la vida individual y social, prevalece netamente su identificación con el principio moral que debe regular cada acción nuestra, así “no hay necesidad de esta o de esa religión positiva para elevar el espíritu a Dios, para creer en la Providencia, para sentirnos consolados y guiados, para rezar en la intimidad del corazón obteniendo alivio, para conseguir fuerza en el culto de nuestros santos y de nuestros muertos”.¹⁷

LA PROVIDENCIA Y LA GRACIA. En el *Contributo alla critica di me stesso* -escrito en la vigilia de la entrada de Italia en la guerra y en el que Croce buscaba un balance de su vida y su obra, presagiando que estaba a punto de abrirse (de hecho ya se había abierto) un período dramático de la historia del mundo en el que todas las certezas se discutirían- él recordaba la educación cristiana y católica de su juventud y su adolescencia y la reunión con su madre, que lo había llamado aparte para rogarle que no asistiera a las lecciones universitarias de su tío Bertrando Spaventa, entonces cura y luego partidario, en Italia, de una renovación de idealismo hegeliano. El Croce niño fue inscrito, como alumno

¹⁵ Ibid., pp. 385-386.

¹⁶ B. Croce, *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari, 1956, pp. 34-36.

¹⁷ B. Croce, ‘Fede e programmi’ [1911], en Id., *Cultura*, op. cit., p. 167

interno, en un colegio católico “sin supersticiones ni fanatismos”, al que siguió asistiendo luego, en la época de instituto, como alumno externo, sin plantearse el problema del significado de las prácticas religiosas en las había sido educado, hasta que el director del colegio “pío sacerdote y docto teólogo”, cuando impartía a los alumnos alguna clase de filosofía para reforzarles la fe, suscitó en él problemas nuevos y las dudas consecuentes: esta fue su primera crisis ‘religiosa’ (tuvo que afrontar la segunda cuando, con unos treinta años, vivió el entusiasmo y el desapego de la ‘fe’ marxista), que le produjo “muchísima tristeza y ansias vivas”, hasta que se dio cuenta de estar ya fuera de toda creencia religiosa.¹⁸ En un «Fragmento de ética» de mismísimo 1915, *Religione e serenità*, Croce negaba que la religión pudiera dar la serenidad que la filosofía no es capaz de dar, porque las manifestaciones de la alegría y del dolor son parecidas en los creyentes y no creyentes; por otra parte, la fe no pertenece solo a las religiones positivas, sino que “cada pensamiento, si es pensado, se hace fe” y constituye la premisa de nuestro actuar.¹⁹ En un ‘fragmento’ de 1917, el filósofo insiste en que la religión es una *philosophia inferior*, envuelta aún en los trajes del mito. Pero la crítica que la filosofía hace de la religión, destruyendo ‘ídolos’ queridos de nuestro corazón, no implica el abandono de los conceptos que se esconden detrás de esos ídolos: la crítica desnuda las imágenes religiosas de su carácter transcendente y mitológico y las “transforma en ideas límpidas y serenas, fuente de alegría serena”.²⁰

Este punto es sustancial en la relación entre Croce y el cristianismo, ya que retoma explícitamente términos y figuras de la tradición teológica cristiana para usarlos como metáforas de su pensamiento, empezando por palabras, como Providencia o Gracia, que efectivamente habían entrado profundamente en su ánimo a través de la educación materna y la de sus primeros maestros, palabras cargadas de una verdad filosófica que debía adquirir consciencia de sí misma y que él trasladaría justo a la estructura categorial de su reflexión filosófica. Pero, ciertamente, Croce no las podía aceptar con su significado ingenuo, con su pretensión de prometer al hombre una ‘beatitud’ de fuera de este mundo, una condición en la que pueda faltar la dialéctica histórica que impide a los hombres acomodarse en una condición paradisiaca.²¹ En los años veinte, los temas íntimamente conectados de la Gracia y la Providencia y del individuo y la obra se vuelven dominantes en la reflexión de Croce y acompañan o preceden por poco la escritura de las grandes obras históricas, en las que su filosofía, entendida como metodología de la historiografía, tenía que hacer sus mayores pruebas. El individuo, vivo y presente en la historiografía de Croce, con sus conflictos y sus tormentos en el ritmo alterno de las victorias y las derrotas, es declarado, desde el punto de vista filosófico, una “institución” que el Espíritu forma y transforma: justo entonces aparece en primer plano el concepto teológico de Gracia, pero es rechazado al separar el hombre de Dios, el Todo del individuo, ya que cada uno de nosotros siente “la propia identidad con el Todo” y, en los momentos de incerteza y de sufrimiento, invoca la Gracia, que es la fuerza espiritual que le ha sido concedida por la Providencia, es decir, por el

¹⁸ B. Croce, ‘Contributo alla critica di me stesso’, en Id., *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1981, pp. 317-320.

¹⁹ B. Croce, ‘Religione e serenità’ [1915], en Id., *Etica*, op. cit., pp. 20-21.

²⁰ B. Croce, ‘Gli idoli’ [1917], *Ibid.*, pp. 107-109.

²¹ B. Croce, ‘La beatitudine’ [1918], *Ibid.*, pp. 162-163

Espíritu universal que actúa en él y a través de él.²² En el concepto mítico-teológico de Providencia hay un “meollo completamente real y crítico”, aunque pueda parecer que dé lugar a un dualismo irreductible entre el individuo y su responsabilidad moral por una parte y una necesidad histórica superior por otra; pero, para Croce, este dualismo, inaceptable dentro de su riguroso inmanentismo, está solo en las imágenes usadas, mientras en la realidad, está solo “la dialéctica del espíritu en la diversidad de sus formas”, la alternancia del momento teórico en el que la historia se concibe como necesidad y del momento práctico-moral en el que se vive, sin embargo, como libertad y responsabilidad de la consciencia.²³

Las voliciones de cada individuo se entrecruzan con las del otro y las obras a las que cada uno de nosotros cree que ha dado vida no son nunca el fruto de nuestra individualidad empírica y transeúnte, ni siquiera las del artista ni las del hombre de pensamiento, sino que siempre nacen de la concurrencia de innumerables individuos, en los que actúa la misma fuerza espiritual que nos permite hacer solo lo que las particulares condiciones histórico-existenciales en las que nos encontramos nos permiten realizar en concreto; si los partidarios creen que pueden actuar al margen de estas condiciones, proyectando obras veleidosas e irrealizables, el hombre responsable sabe que solo le será posible cumplir las obras que la Providencia, es decir, el curso histórico en el que está, consiente llevar a cabo efectivamente, mientras que por la energía que lo consuela en la obra, él invoca la Gracia, consciente de que en él hay, inmanente y no trascendente, una fuerza espiritual que le permite ir más allá de los estrechos límites de su empiricidad.²⁴ En un fragmento de 1922 sobre la “religiosidad”, se reivindica explícitamente la relación entre la “metafísica” inmanentista de Croce y la tradición religiosa: “el filósofo, al negar la religión, la niega en cuanto forma mitológica, pero no en cuanto fe y religiosidad”. Su fe y religiosidad no preceden la reflexión filosófica, sino que nacen del tronco mismo de la filosofía y “dan al hombre la conciencia de su unidad con el Todo, que es la primera y verdadera realidad”. Esta fe filosófica, sin embargo, tenía necesidad de recurrir a las viejas imágenes del viejo lenguaje teológico, confirmando una unión que, en el pensamiento de Croce, nunca fue cortado del todo, aunque el filósofo se haya propuesto, en contra de todo regreso a la transcendencia, “colocar a Dios en el corazón del hombre”, convencido de que, si incluso “la vieja mitología tiene todavía, de vez en cuando, sus regresos valientes”, y continúa dejándose oír una polémica áridamente irreligiosa, “el hombre obtendrá de nuevo su Dios, el Dios que le conviene. Porque sin religiosidad, sin poesía, sin heroísmo, sin consciencia de lo universal, sin armonía, sin sentimiento aristocrático, no viviría ninguna sociedad, y la sociedad humana quiere vivir, si no fuese por otra cosa que porque no puede morir”.²⁵

²² B. Croce, ‘L’individuo, la Grazia e la Provvidenza’ [1920], *Ibid.*, pp. 92-94.

²³ B. Croce, ‘La Provvidenza’ [1920], *Ibid.*, pp. 94-96.

²⁴ B. Croce, ‘L’individuo e l’opera’ [1925], *Ibid.*, pp. 98-99. Véase también el importante ensayo de 1929, ‘Problemi di etica, I. La grazia e il libero arbitrio’, en *Ultimi saggi*, Laterza, Bari, 1963, en el que Croce intenta resolver el disenso entre necesidad histórica y libertad del querer, distinguiendo además entre consciencia histórica, en la que el individuo desaparece del juicio que se debe dar sobre la calidad de la obra, y vida activa y práctica, en la que, él dice “vuelvo a ver que soy un individuo y estoy pertrechado del libre albedrío, responsable y capaz de méritos y condenable por deméritos y pegado a mi individualidad y a la vida” (p. 299).

²⁵ B. Croce, ‘Religiosità’, en *Id.*, *Etica*, op. cit., pp. 165-168.

LA REVOLUCIÓN CRISTIANA. Esta confianza de Croce en la capacidad de la edad moderna de encontrar el Dios que le convenía no podía ser apartada, en los años treinta, del avance de los totalitarismos en la sociedad europea. A este avance y a las dudas que insinuaba reaccionó vigorosamente el filósofo con esa “religión de la libertad” que tiene su monumento en la *Storia d’Europa*. Pero incluso la afirmación apodíctica que la cierra, que la libertad tiene por sí misma la eternidad, corría el riesgo de ser vana si este principio no hubiese entrado en un grupo más grande del que representaban las viejas élites liberales. La conjunción de libertad y cristianismo podía dotar a la religión de Croce de esa libertad, que resonaba emotiva, que su carácter filosófico no podía tener por las mentes y los corazones de la mayoría. Pero la Iglesia católica de esos años no podía llevar a cabo esta conjunción, dedicada como estaba a buscar acuerdos con los regímenes políticos autoritarios y totalitarios. La voz de Croce, en 1929, fue la única que se levantó en el Senado contra la firma del concordato y un Mussolini triunfante lo había definido como “un emboscado de la historia”. El filósofo no se hacía ilusiones de la participación de la iglesia de Roma en la lucha por la libertad, de una organización guiada por el ideal de “un orden trascendente de verdad, de regla moral y práctica, y de un gobierno conjunto desde arriba y dese el cielo, ejercido en la tierra por un pastor y representado por una iglesia”; tampoco las múltiples conversiones al catolicismo de esos años eran una señal de un vigor espiritual renovado, sino que nacían de la “necesidad, en el tumulto de las ideas y de los sentimientos chocantes y mutables, de una verdad fija y de una regla impuesta”: manifestaban, en definitiva, “una desconfianza y una renuncia, una debilidad y un miedo pueril al concepto del absoluto y de la relatividad, conjunto de toda verdad y a la exigencia de la continuidad crítica y autocrítica del que crece la verdad y se renueva junto a la vida que crece y se renueva”.²⁶

Croce percibía, sin embargo, un vínculo más auténtico con la tradición liberal en la reforma protestante y, en particular, en la calvinista, aunque hubiera algunas apariencias en contra; también era verdad que la represión ejercida por la iglesia de Ginebra no fue menor que la practicada por la iglesia de Roma, con intolerancia y persecución de herejes, a lo que se añadía el “feroz arcaísmo” de la doctrina de la predestinación, pero la diferencia estaba en que la opresión católica “estaba dirigida a mantener inmóvil el pasado y por eso mortificaba las mentes y los ánimos, habituaba al servilismo y las transacciones, no creaba fuerzas nuevas para el futuro”, mientras que la de Calvino “favoreció un nuevo hábito moral, templó los caracteres, espoleó hacia la laboriosidad como si fuese el cumplimiento de la misión asignada por Dios a cada hombre en su profesión particular”.²⁷ La misma doctrina de la predestinación, incluso cargada por “escorias mitológicas y teleológicas”, necesitaba “algo más importante y más comprensivo que el principio de la libre competición por la elección y el predominio del mejor, y por eso la igualdad ante la ley, pero no la igualdad material de cada uno, que conduciría al estancamiento y a la parada de la historia humana. Al calvinismo y a su concepto de la predestinación se debe

²⁶ B. Croce, *Storia d’Europa nel secolo decimo nono*, Adelphi, Milán, 1991, pp. 429-430.

²⁷ B. Croce, ‘Galeazzo Caracciolo marchese di Vico’ [1933], en Id., *Vite di avventure di fede e di passione*, Adelphi, Milán, 1989, p. 229

todo lo que de austeridad ha pasado al liberalismo, todo lo que tiene de enemigo del vulgo y de aristocrático, de doloroso y confiado, de humilde y osado”.²⁸

El comienzo de la guerra mundial y la grande y trágica lucha que entonces se entabló entre la tradición cristiano-humanística de Europa y las nuevas religiones bárbaras de la raza y de la sangre empujaron a Croce a una nueva reflexión sobre la herencia cristiana menos aristocrática de cuanto fue la apología del rigorismo moral calvinista. Efectivamente en él permanecían el rechazo del legalismo católico (de la moral jesuita en particular) y el sentimiento severo de una moral que se manifiesta, a través de la fe, en la concreción de las obras, como había escrito en el ensayo sobre el marqués de Vico, pero estaba también la revaluación de la ética cristiana del amor universal que quita no solo toda barrera de raza, sino también de condición social y de cultura. El Croce liberal, desde siempre difidente en lo que respecta a la democracia y el igualitarismo social, se abría a una visión más comprensiva de las necesidades y los dramas de la humanidad común. Que no engañen, en este período, las condenas ‘filosóficas’ al socialismo liberal y al liberal-socialismo y, más tarde, la política de accionismo, ya que el liberalismo de Croce de los años de guerra y de la segunda posguerra llegará a definirse como ‘radical’ y a identificarse con el laborismo y el socialismo democrático.²⁹ Hay tres escritos, entre 1939 y 1942, en los que surge claramente el carácter no aristocrático de la moral evangélica, su capacidad de hablar a todos los hombres, superando las barreras sociales del mundo antiguo y convirtiéndose, así, en la matriz ideal de todas las revoluciones siguientes, incluidas las más lejanas e, incluso, contrarias a su carácter religioso.

En un breve escrito de 1939,³⁰ el filósofo insiste en el carácter no intelectual de la ética cristiana, tan distinta en esto a la ética clásica: en la narración evangélica “no se elaboran teorías, sino que se crea la vida misma, la nueva vida cristiana”, ya que Jesús, Pablo y los otros “no indagaban ni definían ni demostraban conceptos éticos, sino que creaban *ethos*, costumbre moral”; promovían, con su predicación no doctrinaria, “un proceso interior, una manera de sentir, una profundización de la consciencia moral”; mientras que “con ella se vivifica y se hace presente la culpabilidad e impureza que hay en cada hombre, incluso en los más puros y más voluntariosos del bien, del remordimiento que cada uno tiene ocasión de probar de sí mismo, del peligro que cada uno ve cerca continuamente”.³¹ En 1940, otro ensayo continuaba este discurso sobre la revolución moral cristiana,³² partiendo de un pequeño libro que salió en 1542, *Trattato utilissimo del beneficio di Cristo crocifisso verso i cristiani*, que tuvo una gran difusión, pero fue condenado enseguida por la Iglesia, aunque, según Croce, no hacía otra cosa que retomar las afirmaciones de Pablo: según el *Beneficio*, de hecho, las obras que el hombre cumple por la salvación no se deben concebir de forma utilitaria, como un comercio con Dios, sino que son solo buenas y santificadoras si se desarrollan en sintonía con la

²⁸ Ibid., p. 230.

²⁹ Me permito, con este propósito, recordar mi ensayo ‘Liberalismo e socialismo riformista nell’ultimo Croce’, en VV. AA., *Socialismo liberale liberalismo sociale*, Forni, Bolonia, 1981, pp. 86-89.

³⁰ B. Croce, ‘Un episodio dei Vangeli. Gesù e l’adultera’, en Id., *Poesia antica e moderna*, Laterza, Bari, 1966, pp. 118-124.

³¹ Ibid., p. 121.

³² B. Croce, ‘Il “Beneficio di Cristo”’, en Id., *Poeti e scrittori del pieno e del tardo Rinascimento*, Laterza, Bari, 1958, vol. I, pp. 211-228.

fe.³³ La Iglesia católica -apunta Croce- no podía aceptar esta tesis, porque hacía prevalecer “la intimidad y la fuerza de la consciencia moral, contra la exterioridad y la aridez de la ley y la orden”. En este reclamo al primado de la consciencia, había, bajo el traje mítico (Cristo hijo de Dios, que murió para liberar a la humanidad del pecado original), una profunda verdad filosófica que había necesitado, para ser comprendida por todos los hombres, “acompañamientos similares, que dan apoyo, fuerza y agilidad a las doctrinas en su acercamiento al mundo de los afectos humanos”.³⁴

Finalmente, en 1942, en el período más oscuro de la guerra, cuando los destinos de la civilización europea parecían dirigirse realmente hacia la aniquilación de una tradición milenaria, Croce escribía aquel *Perché non possiamo non dirci “cristiani”*, del que ya se ha hablado y que fue acogido por el mundo católico y laico, con pocas excepciones, sin comprender realmente su significado y por algunos incluso que lo acusaron de ser un documento político simple y oportunista escrito para obtener el apoyo de la Iglesia católica en la lucha futura contra el comunismo ateo. En realidad el motivo fundamental del escrito era la reivindicación -fundamental en ese particular momento histórico en el que una mitología precristiana y bárbara parecía tener que prevalecer y arrollar la misma religión de la libertad, última y más acabada manifestación del *ethos* cristiano- de la revolución moral llevada a cabo por el mensaje evangélico, una revolución que Croce llegaba a definir como la más grande y radical en la historia de la humanidad, porque había actuado “en el centro del alma”, de tal manera que aportaba “una nueva cualidad espiritual, que había faltado hasta entonces en la humanidad”.³⁵ Ciertamente, esta afirmación, de una novedad radical del cristianismo en el plano moral, contrastaba con la siguiente afirmación de que “no fue un milagro que irrumpió en el curso de la historia y se quedó como fuerza trascendente y extranjera”, porque, al contrario de lo que pensaba Hegel, la historia no es “un proceso largo cuyas partes constitutivas, sus categorías, adquiere el espíritu una tras otra”;³⁶ sino que queda el problema, revelado por algún intérprete,³⁷ de que si la categoría moral es siempre idéntica a sí misma en la plenitud de la síntesis dialéctica en la que lo positivo rebasa y vence, necesariamente, lo negativo, no se comprende, por poner un ejemplo, cómo la ética socrática (no la simplemente teorizada, sino la vivida por él concretamente), pueda ser considerada inferior a la cristiana. Pero a Croce le interesaba, sobre todo, subrayar en esta apología del cristianismo cómo su ética universal del amor había fecundado toda la historia de la civilización europea, que coincidía, para el filósofo, con la civilización *tout court*, de tal manera que podía afirmar que “el Dios cristiano es nuestro todavía, y nuestras afinadas filosofías lo llaman el Espíritu, que siempre nos supera y siempre es nosotros mismos”; más allá de la “lógica abstracta e intelectual”, había una lógica que bien podía llamarse ‘divina’, “entendiéndola en el sentido cristiano como hacia

³³ Ibid., p. 214.

³⁴ Ibid., pp. 217-218.

³⁵ B. Croce, ‘Perché non possiamo non dirci “cristiani”’, en Id., *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari, 1945, vol. I, pp. 11-12.

³⁶ Ibid.

³⁷ Véase, como argumento, el ensayo de G. Sasso, citado en la primera nota, sobre los motivos que indujeron a Croce a componer un escrito en el que surgen, por otra parte, las dificultades inherentes a su historicismo, con el paso del plano lógico extra temporal en el que se plantean las categorías del Espíritu al de la fenomenología histórica.

la que el hombre se eleva continuamente, y que continuamente, uniéndolo a Dios, lo hace verdaderamente un hombre”.³⁸

EL CRISTIANISMO Y EL FIN DE LA CIVILIZACIÓN. La desmedida tragedia de la guerra marcada por unas crueldades inauditas y por el exterminio de millones de personas a las que se había negado, con diversas pero siempre abyectas motivaciones, la dignidad humana común, sacudió profundamente la metafísica inmanentista que consolaba y que de alguna manera negaba el historicismo de Croce. La categoría de lo vital, a la que hasta el último momento había intentado atribuir la misma positividad que caracterizaba las otras categorías, revelaba ahora su rostro ambiguo, que oscilaba entre la energía que debe consolar necesariamente todas las obras del hombre y el ímpetu destructivo con la cual, de vez en cuando, se substraer a la lógica ‘divina’ con la que el filósofo había indicado la armoniosa actividad del Espíritu. En el ensayo de 1946 sobre *La fine della civiltà*, la vitalidad asumía el rostro renacentista de la caprichosa Fortuna con la que era llamada la Virtud para combatir en una lucha de final incierto, porque “la vida orgánica no espera nuestro permiso para afirmarse y hacerse valer; pretender que el cuerpo obedezca a las leyes de la moral valdría tanto como pretender que la moral obedezca las leyes del cuerpo”.³⁹ Pero afirmar esto significaba que el orden armonioso del ‘círculo’ se había roto irremediablemente: aunque la Virtud, es decir, la categoría moral, resurgía perpetuamente en su fuerza infinita, la vitalidad/Fortuna podía siempre, de vez en cuando, corroerla y vencerla. Se había infringido la visión antropocéntrica del cosmos a la que el humanismo cristiano estaba profundamente unido y se había revelado totalmente irreal “la ilusión de que la civilización humana sea la forma a la que tiende y en la cual se exalta el universo, y que la naturaleza le haga de pedestal”.⁴⁰ No solo se habían insinuado motivos leopardianos, como ha sido dicho oportunamente, en el pensamiento de Croce, incluso del poco amado Darwin, con su teoría de la evolución, sin teología alguna, parecían haber penetrado en la construcción hasta entonces compacta de Croce.

No había resignación en la consciencia del filósofo de que la civilización puede morir, sino que había más bien una invitación a combatir hasta el final, *pro aris et focis*, fuese cual fuese el fin de la batalla. De todas formas, como escribió en otro ensayo del mismo 1946, *L’Anticristo che è in noi*,⁴¹ había algo, en el mundo contemporáneo, que no era simplemente “la pecaminosidad humana”, sino la tendencia, siempre emboscada en nuestra alma, a no reconocer y ridiculizar los valores que están en la base de la civilización. La sombra mitológica del pecado original pasaba de las páginas de la Biblia al corazón mismo de la contemporaneidad, marcándola con la señal de una decadencia que podía parecer irredimible. Para Croce no era así, ya que el Anticristo, que tenía su mayor expresión en la fascinación totalitaria, todavía podía ser vencido por la virtud moral, sin que esta victoria pudiese ser definitiva. Pero, indudablemente, en el inmanentismo de Croce se había introducido una especie de ‘mal radical’, por usar la expresión kantiana, de gusto perverso y maligno por violar la ley moral o, incluso, ignorar su presencia.

³⁸ B. Croce, ‘Perché non possiamo’, op. cit., p. 23.

³⁹ B. Croce, ‘La fine della civiltà’, en Id., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, 1949, p. 307.

⁴⁰ Ibid., p. 311.

⁴¹ B. Croce, ‘L’Anticristo che è in noi’, en Id., *Filosofia*, op. cit., pp. 313-319.

Así, se volvía a asomar en muchos, también en amigos y colaboradores de Croce, la tentación del dualismo y de la trascendencia, pero entonces, justo después del final de la guerra, el filósofo había insistido que no podía unirse a ellos y que quería mantenerse fiel a la virtud “inmane”. Y, para aclarar mejor el significado de su religión y de su cristianismo, también había añadido palabras inequívocas: “Puede suceder que en esta virtud se posea un Dios que dirige y que nos manda, un Dios que se invoca intensamente desde el fondo del corazón y que es más recurrible al hombre que el Dios y que la idea trascendente”.⁴²

En un escrito de 1950 Croce habló abiertamente del *pecado original* y de la imposibilidad del hombre de vencer definitiva y radicalmente el mal: “El hombre puede vencer estos o esos males particulares en sí mismos, pero nunca podrá vencer el mal. Aquellos que se propongan este fin entran en un proceso de locura porque querrían vivir contra la ley de la vida. Y esta unidad de la vida en el bien y en el mal es el verdadero pecado original, que no tiene redención en la sangre de los dioses o de los hijos de los dioses que se vierta, al menos en la vida que nosotros conocemos y que únicamente podemos concebir”.⁴³ En el *Soliloquio* de febrero de 1951, después de que la enfermedad lo hubiese golpeado gravemente dejándole la mente intacta, escribía palabras de religiosidad viril y sobria, en las que estaba ausente totalmente todo cálculo utilitarista y eudeumonista, como sucede a menudo en los seguidores de las religiones de la trascendencia: para ellos, el último momento de la vida que precede la muerte es entendido “como un recogimiento necesario de nuestra alma en Dios”, pero en realidad “estamos y debemos estar en contacto con Dios toda la vida, y ahora no sucede nada extraordinario que nos imponga una práctica insólita”.⁴⁴

Traducción de Berta González Saavedra

⁴² B. Croce, ‘Agli amici che cercano il “trascendente”’, en Id., *Etica*, op. cit., p. 384.

⁴³ B. Croce, ‘Il peccato originale’, en Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari, 1967, pp. 147-148.

⁴⁴ B. Croce, ‘Soliloquio’, en Id., *Terze pagine sparse*, Laterza, Bari, 1955, pp. 119-120.