

INFLUENCIA EN NUESTRA AMÉRICA DE BENEDETTO CROCE

PENSAMIENTO Y ACCIÓN

En 1949, en la Argentina, en la Universidad Nacional de Cuyo se realizó el Primer Congreso Nacional de Filosofía. Dicho Congreso fue inaugurado por el entonces Presidente Juan Domingo Perón que presentó su ponencia “*La comunidad organizada*”.

El historiador napolitano, Benedetto Croce envió su ponencia denominada “*La filosofía como historicismo*”, en la cual reafirma su concepción de la identidad entre filosofía e historia y el rechazo a cualquier concepción filosófica metafísica o teologizante, predeterminada o apriorística de la historia, como la filosofía de la historia hegeliana o materialista, confirmando su planteo de **la historia como hazaña de la libertad**.

El pensador mexicano, José Vasconcelos, que había recibido la influencia de Benedetto Croce junto con los mexicanos como Antonio Caso, Alfonso Reyes y otros que conformaron el Ateneo de la Juventud, envió dos ponencias: *La filosofía de la coordinación*, y *La filosofía como vocación y servicio*.

Si bien Perón, Vasconcelos y Croce no coincidieron físicamente en el Congreso, ya que Croce envió su ponencia, al igual que Vasconcelos, sin pretender realizar un examen filológico, encontramos en dichas ponencias y pensamientos muchas influencias y/o coincidencias.

En el caso de las ponencias y la bibliografía crociana y peronista, ambos autores niegan la predeterminación de la historia, el apriorismo conceptual y abstracto de los acontecimientos históricos, tanto por el idealismo como por el materialismo. Ambos se apartan de los modelos sociales propuestos por dichas teorías, marcando la necesidad de entender la particularidad e individualidad de las distintas realidades y negando la legitimidad de las leyes universales para la historia. Perón presenta su Tercera Posición en el Congreso de Filosofía que denomina como colectivismo de base individual.

Croce había sostenido en *Ética y Política*¹ (1931), diferenciando el “liberismo” del “liberalismo” que sería lícito hablar de “socialismo liberal”, ya que el liberalismo es una postura ética y moral, como un ideal para el conjunto de la sociedad y no una teoría económica como el “liberismo”. Para Croce, “*será posible sostener, con la más sincera y vívida conciencia liberal, ciertas medidas y expedientes que los teóricos de la economía abstracta clasifican como socialistas, e incluso será lícito hablar, paradójicamente de un "socialismo liberal". La única oposición valedera de principio al socialismo es la que a la ética y la política autoritaria, que está en su fondo, presentan la ética y política liberal*”².

¹ Croce, Benedetto: *Ética y Política*, IMÁN, Bs.As, 1952

² *ibidem*

La búsqueda de la ecuación armónica entre equidad y libertad recorre el pensamiento y la acción de Croce y de Perón, Ambos se oponen a los totalitarismos y a la concepción teológica y/o heterónoma de la historia de la humanidad e identificaron filosofía con historia, concepción para la cual toda historia es contemporánea. También coinciden en entender la verdad como realidad, como procesos realizados por el hombre. Croce, siguiendo a Giambattista Vico, sostenía que el *Verum ipsum factum*, es la verdad como realidad, como lo hecho por los hombres o el hecho. Al decir de Perón que la única verdad es la realidad.

El verum et factum convertuntur viquiano implica que la verdad y lo que se hace son convertibles, ya que el *factum* no es un hecho como realidad independiente de nosotros para que la observemos, sino que lo hemos hecho nosotros y por lo tanto lo podemos conocer verdaderamente porque somos sus autores. Se prioriza de esa forma la acción creativa del sujeto sobre el objeto de conocimiento.

Uno no puede conocer lo que no ha creado, sostiene Vico y por lo tanto el único objeto real de la ciencia humana es el mundo de las naciones y de las instituciones hechas por el hombre. Entender que la realidad o la historia (el mundo de las naciones y la sociedad civil) es creada por los hombres, es al mismo tiempo ser conscientes que se puede transformar. El *verum ipsum factum* surge como oposición al escepticismo y al positivismo así como a la concepción escolástica que concibe la verdad como dada y al intelecto como contemplación pasiva.

Vasconcelos, en las ponencias enviadas al Congreso Nacional de Filosofía, expone su pensamiento diciendo: “*la verdad es armonía de pensamiento y realidad*”³ y que “*afortunadamente, en nuestros pueblos, el filósofo ha sido, por lo menos en la etapa heroica de nuestra formación nacional, un héroe de la idea; un creador de cultura*” (...) *cada nueva doctrina filosófica se convertía en el alma de una cruzada de inmediata aplicación social*”⁴.

Pretendemos mostrar que en Nuestra América, la filosofía no surge como contemplación pasiva y postrera, sino que aparece al amanecer, como aurora, como Gallo de América, que anuncia la creación heroica de una realidad opuesta al Búho de Minerva, en el crepúsculo como sostiene Hegel. Para Hegel, la filosofía llega siempre tarde. En su famosa frase del Prefacio a los “*Lineamientos Fundamentales de la Filosofía del Derecho*” sentencia: “*Por lo demás, para decir aún una palabra sobre su pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, la filosofía llega siempre demasiado tarde. Como pensamiento del mundo, sólo aparece en el tiempo después de que la realidad ha cumplido su proceso de formación y se ha terminado (...). Cuando la filosofía pinta su gris sobre gris entonces ha envejecido una*

³Vasconcelos, José: *La filosofía de la coordinación*, en *Actas del primer congreso nacional de filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Bs.As, 1950.

⁴ Vasconcelos, José: *La filosofía como vocación y servicio*, en *Actas del primer congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Bs.As, 1950.

*figura de la vida, y con gris sobre gris no se deja rejuvenecer sino sólo conocer: el búho de minerva sólo levanta su vuelo al romper el crepúsculo, o sea, al anochecer”.*⁵

En América Latina, la filosofía debería ser entendida como sostenía el filósofo argentino José Ingenieros en 1915 “Ningún pensador argentino tuvo los ojos en la espalda ni pronunció la palabra “ayer”; todos miraron al frente y repitieron sin descanso “mañana”. ¿Qué raza posee una tradición más propicia para su engrandecimiento?”⁶

Pero, en la Argentina, en 1955, el golpe de Estado y la posterior dictadura hizo desaparecer toda la bibliografía peronista, y se tergiversaron tanto su pensamiento como su accionar durante sus presidencias. También se secuestraron sus textos y los dictadores calificaron de “Tiranía” la presidencia de Perón, mientras la izquierda estalinista lo calificaba de “fascista”. Aún hoy, la incompreensión de los movimientos populares revolucionarios en América Latina hizo que muchos intelectuales los continúen etiquetando como populistas, demagógicos, o fascistas.

Por otra parte, los textos de los pensadores italianos, traducidos al castellano durante los años 40, no se volvieron a reeditar. Entre ellos se encuentran los libros de Benedetto Croce, que cuestionaba no sólo al fascismo sino también al materialismo histórico. Recién en este siglo comienzan a aparecer algunas ediciones de ellos. Varios de los firmantes de la *Protesta contra el manifiesto de los intelectuales fascistas*, escrita por Croce, vinieron a la Argentina durante el gobierno peronista.

Creemos que es necesario rescatar los textos desconocidos para la mayoría de las academias italianas y argentinas, y ponerlos a disposición de los investigadores, más aún, cuando en la argentina la inmigración italiana, ya en los años cuarenta, constituía el 10% de la población total del país. Su aporte social y cultural es por lo tanto es parte insoslayable de la formación de nuestra cultura e identidad nacional. El afectuoso apodo para todos los italianos en la Argentina de “tanos”, se refiere a la importante inmigración de napolitanos donde nació Benedetto Croce y Giambattista Vico, así como Rodolfo Mondolfo quien migrara a la Argentina.

LA HISTORIA EN LOS AÑOS SESENTA SEGÚN NUESTROS PENSADORES: COPIAR O CREAR

“No veo la gloria, ni en el propósito de desnaturalizar el carácter de los pueblos- su genio personal-, para imponerles la identificación con un modelo extraño al que ellos sacrifiquen la originalidad irremplazable de su espíritu; ni en la creencia ingenua de que eso pueda obtenerse alguna vez por procedimientos artificiales e improvisados de imitación. Ese irreflexivo traslado de lo que es natural y espontáneo en una sociedad al seno de otra, donde no tenga raíces ni en la naturaleza ni en la historia...”

*José Enrique Rodó
(1900)*

⁵ Hegel, Guillermo Federico.: *Principios de la Filosofía del Derecho*, Sudamericana, Bs.As., 1975.

⁶ Ingenieros José: *La formación de una raza argentina*, en Rossi, Alejandro (selección) Revista de Filosofía, Universidad Nacional de Quilmes, Bs.As, 1999.

Para Tocqueville, en *La democracia en América*, la primera de las pasiones generales y dominantes en una sociedad democrática, es negativa, es la irreligiosidad. Las pasiones por la libertad y la igualdad son las pasiones democráticas de los intelectuales. Para él, las fórmulas de legitimidad ideológicas son combinaciones que asocian por una parte pasiones y sentimientos y por otra creencias dogmáticas. Y las creencias dogmáticas son necesarias en las democracias para legitimar las pasiones transformándolas en exigencias de la Razón.

A mediados de los años 60, no existían diálogos, discusiones, revistas culturales, intelectuales, académicos o estudiantinas en el mundo occidental, que no discurriera en términos filosóficos sobre el materialismo dialéctico o histórico o sobre el marxismo en términos políticos. A pesar de las innumerables citas de la bibliografía marxista acerca del carácter histórico y dialéctico de las categorías conceptuales, el marxismo mecanicista u ortodoxo, como lo denomina Lúkacs, siempre pretendió extrapolar esquemas, modelos de organización o teorías puras y abstractas de la revolución o del socialismo, cosificando los procesos sociales y buscando homogeneizarlos *urbi et orbi*.

Por eso, el error fundamental, como dice Puiggrós, de las izquierdas argentinas, fue analizar la historia y la política con categorías extrapoladas de otras historias y geografías de las cuales habían surgido, de otras realidades; de otras contradicciones internas de otras situaciones nacionales, al mismo tiempo que priorizaba políticamente las contradicciones internacionales frente a las contradicciones internas.

Al decir de Rodolfo Puiggrós en *Las izquierdas y el problema nacional*: “*La costumbre de conceptualizar conceptos extraídos de libros e informes, o de conceptualizar experiencias ajenas, en vez de analizar la realidad social sobre la que se pretende actuar, explica la desconexión de las izquierdas latinoamericanas de los movimientos de masas de sus países. Reemplazan las contradicciones sociales por etiquetas que las ocultan o las deforman.... conceptúan conceptos y temen conceptualizar a la realidad, porque no quieren correr el riesgo de sumergirse en ella para transformarla*”⁷.

Ello implicaba, para los teóricos y políticos que se decían materialistas dialécticos en Argentina, que no fueran ni materialistas ni dialécticos a la hora de analizar la historia nacional; que se confundieran al tomar las categorías abstractas, los conceptos filosóficos e históricos como si fueran entes metafísicos, atemporales y ahistóricos, que se podrían utilizar omnímodamente para analizar cualquier historia y tomar decisiones políticas en consecuencia. Por eso, decía Puiggrós que a los intelectuales les gustaba *conceptuar conceptos* en vez de conceptualizar la realidad. Eso no sólo sucedió en nuestro país, sino en general con la izquierda en toda América Latina.

Las reflexiones filosóficas y políticas en la primera mitad del siglo XX, no podían dejar de estar impregnadas por la contradicción entre los sistemas económicos y políticos del comunismo y el capitalismo, las posiciones entre el idealismo y el materialismo, así como la presencia en el mundo occidental de los sistemas estalinistas y nazistas. Los debates por

⁷ Puiggrós, Rodolfo: *Las izquierdas y el problema nacional*, Cepe, Buenos Aires, 1973.

lograr una ecuación armónica entre la justicia social y la libertad recorrían las academias y los ámbitos intelectuales y políticos.

América Latina se debatía entre la creación de un modelo político, cultural, económico y social autónomo, desprovisto de tutorías ideológicas y de los poderes centrales y la dependencia para su desarrollo y construcción nacional o la traslación de modelos europeístas de diverso signo. Por otra parte, el eurocentrismo de las visiones intelectuales y académicas tendía a catalogar las experiencias inéditas en nuestra América con las categorías de las ciencias políticas y sociales europeas.

En realidad podríamos sintetizarlo diciendo que la izquierda admiraba a los “sanscoulottes” de la revolución francesa, o burguesa, pero despreciaba a los descamisados de la revolución peronista. Eran *bováticos* como denominaba el filósofo mexicano Antonio Caso, a quienes se creían otros y negaban su propia realidad. Para nuestros *bováticos* se ve que era más revolucionario no tener pantalones que no tener camisa como los descamisados.

El historiador napolitano Benedetto Croce se preguntaba en 1933 *¿Adónde va el mundo?* y nuestro historiador Rodolfo Puiggrós, se preguntaba en 1972 *¿Adónde vamos argentinos?* Croce se contestaba *“el mundo ha marchado siempre hacia algo o sea hacia nuevas afirmaciones, pero no se llega jamás a prever cuáles son ellas...no se va nunca más allá de la afirmada posibilidad de ciertas formas genéricas o abstractas que, en concreto, pueden rellenarse con los más diversos contenidos... pero bajo estos esquemas del futuro resultan posibles las más opuestas y diversas realidades morales humanas, las más diversas concepciones y actuaciones de la vida; y lo que importa, o lo que importará, serán siempre esas realidades y no aquellos esquemas sociológicos o filosóficos”*⁸.

Puiggrós nos enseñaba en los sesentas, que los acontecimientos históricos, con movimientos de liberación no ortodoxos, ni previstos por ninguna ciencia ni abecedario marxista o idealista, que se daban en distintas regiones del mundo, nos demostraban el carácter nacional e histórico de las revoluciones y de los movimientos políticos de liberación. Las recientes revoluciones como la china o la revolución cubana, las luchas de liberación en el África, o la liberación de Argelia, nos mostraban día a día que no existían ni recetas ni etapas prefiguradas escatológicamente de emancipación de los pueblos en la lucha por su libertad.

El cuestionamiento al estalinismo en los sesenta, como contrario al carácter dialéctico de la propia revolución, también colaboró con la desmistificación de la ideología marxista como panacea política. Las categorías de análisis del marxismo ortodoxo ya se demostraban inútiles para concebir o explicar las luchas libertarias de nuestra América Latina y sus movimientos nacionales revolucionarios. A poco de andar, los epítetos o clasificaciones esgrimidas por el comunismo al peronismo al igual que al varguismo o al cardenismo, que iban desde “populismo” hasta movimientos “nazifascistas” comenzaron a desalojar las academias y el espíritu de la época. Muchos intelectuales como Puiggrós, de origen

⁸ Croce, Benedetto: *Veinte años de lucha*, Interamericana, Buenos Aires, 1944

marxista, rompieron con el Partido Comunista y apoyaron el movimiento peronista. Por primera vez, en la Argentina, los universitarios se hicieron peronistas.

La historia argentina comenzó a transfigurarse ante los ávidos ojos lectores de los estudiantes; los movimientos populares comenzaron a resignificarse desde nuevas interpretaciones y finalmente, el método dialéctico se asentó en el movimiento de las contradicciones concretas de *nuestra* realidad y no en recetas para todo momento y todo lugar, que nos iban a decir, como en años anteriores, quiénes éramos, con qué adjetivo se calificaban las experiencias inéditas revolucionarias latinoamericanas o cuál era el destino manifiesto de nuestras naciones.

Puiggrós coincidía en los años sesenta, con el filósofo napolitano, en que el materialismo histórico era un *canon de interpretación* y no un recetario para cualquier tiempo y país. La historia de los latinoamericanos volvió a entenderse como hazaña de la libertad, como la entendieron nuestros Libertadores Simón Bolívar y José de San Martín. Pasión y épica, pensamiento y acción, signaron los años siguientes en la búsqueda de la liberación.

En 1973, el pueblo argentino volvió a elegir a Perón presidente, después de dieciocho años de exilio. Pero nuevamente a poco de morir Perón, las Fuerzas Armadas dieron otro golpe de Estado, instalando la dictadura más sangrienta de la historia argentina. Durante los siete años de vigencia, no sólo secuestraron y desaparecieron libros por “subversivos” sino que asesinaron y desaparecieron a sus autores entre las 30.000 víctimas del genocidio.

PENSAMIENTO Y ACCIÓN

“Si la Historia de la humanidad es una limitada serie de instantes decisivos, no cabe duda de que, gran parte de lo que en el futuro se decida a ser, dependerá de los hechos que estamos presenciando. No puede existir al respecto divorcio alguno entre el pensamiento y la acción, mientras la sociedad y el hombre se enfrentan con la crisis de valores más profunda acaso de cuantas su evolución ha registrado”.

Juan Domingo Perón

Desde las revoluciones libertarias y las declaraciones de independencia de América Latina, se debía crear una nueva Nación, un nuevo Estado, imaginado por los primeros criollos que habitaban la región. Todo estaba por hacerse en nuestra tierra con los habitantes autóctonos, los inmigrantes y los primeros criollos.

Así se planteaba la situación cuando Simón Bolívar decía en la “Carta de Jamaica en 1815”: *“no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores; así nos hallábamos en el caso más extraordinario y complicado; no obstante que es una especie de adivinación indicar cuál será el resultado de la línea de política que la América siga, me atrevo a*

aventurar algunas conjeturas, que, desde luego, caracterizo de arbitrarias, dictadas por un deseo racional y no por un raciocinio probable".⁹

La filosofía original surge también como necesidad y seguirá siendo perentoria su misión de seguir interrogando su propia realidad. Debe asumir el compromiso de indagarse como sociedad y proponer soluciones a sus propios problemas. Deberá a su vez transformarse en acción para sortear los obstáculos que impiden nuestra propia realización nacional y humana.

Transcurridos sólo treinta y dos años de la Revolución de Mayo en la Argentina, Juan Bautista Alberdi, en 1842 sostenía que: *"es un deber de todo hombre de bien que por su posición o capacidad pueda influir sobre los asuntos de su país, de mezclarse en ellos; y es del deber de todos aquellos que toman una parte de ilustrarse sobre el sentido en que deben dirigir sus esfuerzos. Pero no se puede llegar a esto sino por el medio que hemos indicado, es decir, averiguando donde está el país y dónde va; y examinando para descubrirlo, dónde va el mundo, y lo que puede el país en el destino de la humanidad"*.¹⁰

Parecería que los auténticos pensadores y gobernantes latinoamericanos se han empeñado en descifrar lo que hemos llamado el "logaritmo nacional", o sea, descubrir cómo llegar a la potencia, conociendo la base, la realidad de nuestros países. Y la potencia que plantea Perón es, en este caso, la armonía que permitiría la plenitud de la existencia, entendiendo que al *"principio hegeliano de realización del yo en nosotros, apuntamos la necesidad de que ese nosotros se realice y perfeccione por el yo"*.¹¹ La potencia es la armonía entre el progreso material y los valores espirituales y proporciona al hombre una visión ajustada de realidad.

En 1969, el filósofo mexicano Leopoldo Zea sostenía en su libro *La filosofía americana como filosofía sin más*, citando a Simón Rodríguez (tutor de Simón Bolívar), que *"la América nuestra no debe imitar...ni a Europa que es ignorante en política, corrompida en sus costumbres y defectuosa en su conjunto; ni a los Estados Unidos, cuyas circunstancias son enteramente distintas..."*¹²

Para este autor, la filosofía es original en América Latina, porque es una expresión del hombre, por su origen, por su concreta personalidad, por su individualidad. Tiene un carácter original no porque se creen nuevos sistemas sino porque *"trata de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad y en un determinado tiempo se han originado"*.¹³

Zea, citando a Juan Bautista Alberdi, reitera que: *"cada país, cada época, cada filósofo ha tenido una filosofía peculiar...porque cada país, cada época y cada escuela ha dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano"*.¹⁴

⁹ Bolívar, Simón: *Carta de Jamaica* en Zea, Leopoldo (comp.): *Fuentes de la cultura latinoamericana*, Tierra Firme, FCE, México, 1995.

¹⁰ *Op.cit*

¹¹ *Op.cit*

¹² Zea, Leopoldo *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI México 1975

¹³ *Ibidem*

¹⁴ *Ibidem*

Veinte años antes de la publicación de Zea, se realizó en La Universidad Nacional de Cuyo el Primer Congreso Nacional de Filosofía en nuestro país. En este congreso, Juan Domingo Perón expuso su pensamiento en el trabajo titulado “*La comunidad organizada*”¹⁵ y Benedetto Croce tituló su ponencia “*La filosofía como historicismo*”.

La originalidad del pensamiento de Perón se refiere a su particular enfoque para resolver los problemas del hombre en la sociedad argentina. Como ya lo señalamos, consideramos que toda filosofía ha emanado de las necesidades más imperiosas y de los problemas de cada período y de cada país. En este sentido, Perón hizo lo que Juan Bautista Alberdi proponía en el siglo XIX, o sea estudiar la “*filosofía aplicada a los objetos de interés más inmediatos para nosotros...la filosofía política, la filosofía de nuestra industria y riqueza, la filosofía de nuestra literatura, la filosofía de nuestra religión, de nuestra historia*”.¹⁶

Es por la originalidad del pensamiento de Perón y su propuesta para resolver los problemas del hombre en la sociedad argentina siendo gobernante y porque aún hoy sigue vigente y continúa siendo defendida por la mayoría de los argentinos, que creemos necesario estudiarla y reflexionar a propósito de ella. No debe tomarse como un homenaje póstumo sino como propuesta concreta de filosofía de la práctica, o filosofía de la acción, para la cual el pensamiento es inescindible de la acción.

También para el pensador mexicano José Vasconcelos, el filósofo americano no es de “*aquellos que se gastan en la preocupación de plantear el problema...sino de aquellos otros, más resueltos que se consideran obligados a comprometerse apuntando, marcando soluciones. El planteamiento es tan sólo una primera posición del filósofo, que se queda estéril si no viene seguido de la valiente aceptación de la responsabilidad que supone adoptar decisiones y señalar rutas*”¹⁷.

Es por eso que es necesario estudiar la unidad entre pensamiento y acción en la propuesta realizada en 1949 en “*La comunidad organizada*”. Esta ya se había plasmado en la Constitución Nacional en ese mismo mes durante el primer mandato presidencial de Perón, reflejando la voluntad política y el compromiso de un pueblo para su organización política y social, enfrentándose racionalmente a los problemas que planteaba nuestra propia realidad, pasando de la teoría a la acción, entendiendo la identidad de la filosofía con la historia y de ésta como hazaña en la lucha por la libertad.

La propuesta de “*La comunidad organizada*” y de la denominada Tercera Posición plasmada en la Constitución Nacional es una auténtica filosofía, no porque hubiera surgido precisamente en el crepúsculo, como el Búho de Minerva, como pensaba Hegel, ni porque hubiera sancionado y coronado los hechos consumados, sino porque fue capaz de desencadenarlos y promoverlos, a fin de superar la condición de subdesarrollo a través de transformaciones sociales, políticas y económicas.

Constituye así esa “*nueva actitud filosófica, preocupada más por la acción que por la teoría. Una filosofía que muestra las posibilidades de esta acción y de su no menos posible*”

¹⁵ Perón, Juan Domingo: *La Comunidad Organizada*, Instituto Nacional “Juan Domingo Perón”, Bs.As., 2006.

¹⁶ Zea, Leopoldo: *Alberdi, Juan Bautista: Ideas para un curso de filosofía contemporánea en Zea, Leopoldo (compilador): Fuentes de la cultura latinoamericana*, Tierra Firme, FCE, México, 1995.

¹⁷ Vasconcelos, José: *La filosofía como vocación y servicio, en Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad Nacional de Cuyo, Bs.As., 1950.

eficacia”, como sugiere Zea.¹⁸ Y esta filosofía de la acción ha tenido como función “*no sólo hacer consciente nuestra condición de subordinación, sino también la forma de superar esta condición*”.¹⁹

La actitud filosófica latinoamericana parece caracterizarse así por ser prolegómeno y no epílogo o epígrafe, por ser introducción y no conclusión de la historia. Parece ser necesidad y voluntad de hacer la historia y no de narrarla, ya que nuestra corta historia en la cultura occidental debía autocrearse más que reproducirse, emular o plagiar pensamientos surgidos de otras realidades y de otras necesidades en otros momentos históricos.

El pensador peruano, José Carlos Mariátegui, que en su formación en Italia se había vinculado a Croce y a Gobetti, sostenía en 1928: “*no queremos ciertamente que el socialismo en América sea calco y copia, debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad en nuestro propio lenguaje, al socialismo indamericano. He aquí una misión digna de una generación nueva*”²⁰.

En 1928, Haya de la Torre, desde su exilio en México, refiriéndose a Indoamérica se preguntaba “¿por qué no construir en nuestra propia realidad “tal cual es”, las bases de una nueva organización económica y política que cumpla la tarea educadora y constructiva del industrialismo, liberada de sus aspectos cruentos de explotación humana y de sujeción nacional? Quienes se colocan en los puntos extremos de la alternativa política contemporánea-comunismo o fascismo- olvidan la dialéctica marxista y consideran imposible un camino de síntesis. Y olvidan algo no menos importante: que tanto el comunismo como el fascismo son fenómenos específicamente europeos...”²¹

Continúa citando a F/ Engels en el Anti-Duhring cuando sostiene que “quien quisiera subordinar a las mismas leyes la economía política de la Tierra del Fuego y la de Inglaterra actual evidentemente no produciría sino lugares comunes de la mayor vulgaridad,, porque la economía política es fundamentalmente una ciencia histórica, perpetuamente sometida al mudar de la producción y del cambio”. Haya de la Torre acota que no es sólo un problema de diferencias en las formas de producción y cambio, sino que existen también dos meridianos de civilización a los que corresponden leyes particulares que debe descubrir y aplicar la economía política. Hay que admitir como lo hace el APRA, que entre Tierra del Fuego, parte de Indoamérica e Inglaterra hay una serie de fases de producción y del cambio que hace utópico cualquier aplicación de leyes económicas o sociales de dos zonas del mundo con diferentes realidades que tienen problemas diversos y por lo tanto diferentes soluciones.

Para el creador del Aprismo, el comunismo no es la mejor solución para la emancipación de nuestros pueblos, pero el fanatismo bolchevique acusa al APRA con “léxico europeizante “su reformismo”. Lo acusa de ser un nuevo “Fascio” y de defender los intereses británicos”.²²

¹⁸ *Op.cit*

¹⁹ *Ibidem*

²⁰ *Mariátegui, José Carlos: Antología de José Carlos Mariátegui*, Costa ACIC, México, 1966

²¹ V.R. Haya de la Torre: *El antimperialismo y el APRA*, sin referencia, 1982

²² *ibidem*

FILOSOFIA DE LA ACCIÓN

*“¿Qué se hace en todas partes cuando se filosofa? Se observa, se concibe, se razona, se induce, se concluye. En este sentido, pues, no hay más que una filosofía. La filosofía se localiza por el carácter instantáneo y local de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta la forma de sus soluciones. Así la filosofía de una nación proporciona la serie de soluciones que se han dado a los problemas que interesan a sus destinos generales. Nuestra filosofía será, pues, una serie de soluciones dadas a los problemas que interesan a los destinos nacionales: o bien, la razón general de nuestros progresos y mejoras, la razón de nuestra civilización; o bien la explicación de las leyes, por las cuales debe ejecutarse el desenvolvimiento de nuestra nación; las leyes por las cuales debemos llegar a nuestro fin, es decir, a nuestra civilización, porque la civilización no es sino el desarrollo de nuestra naturaleza, es decir, el cumplimiento de nuestro fin... Así pues, libertad, igualdad, asociación, he aquí los grandes fundamentos de nuestra filosofía moral”.*²³

Juan Bautista Alberdi

“Los problemas de la filosofía surgen de presiones y reacciones que se originan en la vida de la comunidad misma en que surge una filosofía determinada y que, por tal razón, los problemas específicos de la filosofía varían en consonancia con los cambios que se producen constantemente en la vida humana, los que, en determinados momentos, dan lugar a una crisis y forman un recodo en la historia de la humanidad”.

Paul Ricoeur

A pesar de ser calificado muchas veces como idealista y seguidor de la filosofía especulativa, fundamentalmente por el materialismo histórico, ya Benedetto Croce en 1930 se diferenciaba de los filósofos tradicionales proponiendo la disolución del concepto de la filosofía como sistema cerrado, pedantesco y abstruso. Afirmaba que: *“la filosofía debe resolver los problemas que el proceso histórico, en su desenvolvimiento, presenta cada vez (...). Por lo tanto, el pensamiento filosófico no es concebido como un desenvolvimiento -de un pensamiento a otro- sino como un pensamiento de la realidad histórica”.*²⁴

Adolfo Sánchez Vázquez, en su *Filosofía de la praxis*, sostiene que la historia de la teoría *“(del saber humano en su conjunto) y de la praxis (de las actividades prácticas del hombre) son abstracciones de una sola y verdadera historia: la historia humana”.*²⁵

Sin embargo, la determinación de la práctica o de la realidad sobre la teoría, o la práctica como fin de la teoría, no implica su permanente posteridad, ya que hay una anticipación ideal de lo que no existe aún, pero queremos que exista. La práctica determina a la teoría en tanto fin y es por esta razón que debe haber conciencia de la necesidad.

²³ *Op.cit*

²⁴ Gramsci, Antonio: *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Nueva Visión, Bs.As., 1984.

²⁵ Sánchez Vázquez: *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1967.

De esa manera, la práctica determina a la teoría porque plantea los problemas y le exige soluciones y, por otra parte, porque le impone a la teoría el fin deseado.

Al explicar la utilización del término griego *praxis* que significa “acción de llevar algo a cabo”, Sánchez Vázquez sostiene que se refiere a una acción que tiene su fin en sí misma. Mientras, que la acción que engendra un objeto exterior al sujeto y a sus actos se le denomina en griego *póiesis*, en tanto producción o fabricación. Por las connotaciones de “práctica” como algo utilitario y de “poesía” en el lenguaje ordinario que no denota la práctica como acción, se eligió la palabra *praxis* para designar la actividad práctica.

Sin embargo, la “*Filosofía de la praxis*” se entendió generalmente como aquella surgida de lo que se denomina entre las ciencias sociales, el “hegelianismo de izquierda”, fundamentalmente a partir de las “Tesis sobre Feuerbach” de Marx, en *La ideología alemana*,²⁶ donde se rechaza la posibilidad de conocer al margen de la actividad práctica del hombre.

Dicha filosofía plantea que se conoce gracias a la actividad práctica humana, entre el hombre y la naturaleza o el hombre y el mundo. La práctica brinda tanto el objeto de conocimiento como el criterio de verdad. El concepto fundamental en contra del pensamiento especulativo se encuentra en la “Tesis XI sobre Feuerbach” que dice: “*Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, de lo que se trata es de transformarlo*”.²⁷

En 1948 se edita *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, en el cual Antonio Gramsci, polemizaba con Benedetto Croce por sus críticas a la filosofía de la praxis y por su carácter especulativo, (fundamentalmente en su libro *Materialismo histórico y economía marxista*), Gramsci sostenía que había que arreglar cuentas con la “filosofía de Croce”.²⁸ Sin embargo, para ambos autores, todo hombre es un filósofo y el pensamiento filosófico no se concibe como el desenvolvimiento de un pensamiento a otro, sino como pensamiento de la realidad histórica.

Más allá de su crítica, Gramsci valora que Croce, habiendo hecho el camino inverso a la filosofía de la praxis, retradujo “*al lenguaje especulativo las adquisiciones de la filosofía de la praxis*”.²⁹ Considera que hay huellas aún en Croce de trascendencia y teología, a pesar de que Croce haya negado que el pensamiento produzca abstractamente otro pensamiento, y afirmado que “*los problemas que el filósofo debe resolver no son una filiación abstracta del pensamiento filosófico precedente, sino que son propuestos por el desarrollo histórico actual, etc.*”³⁰

Para Gramsci, la filosofía de Croce es considerabilísima por su “retraducción al lenguaje especulativo” del historicismo realista de la filosofía de la praxis y por lo tanto, podría ser una premisa para renovar la filosofía de la praxis que surgió como traducción del hegelianismo al lenguaje historicista.

²⁶ Marx, Carlos y Engels, Federico: *La ideología alemana*, Pueblos Unidos y Grijalbo, Barcelona, 1970.

²⁷ *Ibidem*

²⁸ *Op.cit*

²⁹ *Ibidem*

³⁰ *Ibidem*

Concluye Gramsci que el valor instrumental de la filosofía de Benedetto Croce es haber llamado la atención sobre *“la importancia de los hechos de la cultura y del pensamiento en el desarrollo de la historia, sobre la función de los grandes intelectuales en la vida orgánica de la sociedad civil y el Estado, sobre el momento de la hegemonía y del consentimiento como forma necesaria del bloque histórico concreto”*.³¹

Croce en realidad iba más allá y sostenía en *“Cultura e vita morale”* que siempre *“merced a la historia, la filosofía se aúna con la práctica, o sea con los problemas que la vida presenta y que debemos resolver con nuestra acción”* (...) *Cada individuo y cada pueblo debe recorrer su propio camino, movido por las condiciones de hecho en las cuales se encuentra y que son el resultado de la historia”*³².

Entre las condiciones que sostiene Croce para que exista en Italia un despertar filosófico, es que ésta esté a la altura de los tiempos, o sea *“muestre la capacidad de dominar y resolver todos los problemas que hasta ahora se ha propuesto el espíritu humano y de dominarlos y resolverlos mejor que cualquier otro sistema del pasado”*³³. Sintetizando el pensamiento gramsciano, la filosofía de la praxis implica la igualdad o ecuación entre *“filosofía y política”*, entre pensamiento y acción. *“Todo es político, incluso la filosofía o las filosofías, y la única filosofía es la historia en acción, es decir la vida misma”*.³⁴

En América Latina se planteó la vinculación de la filosofía a la historia, se postuló a la filosofía no como corolario, sino como preámbulo de la acción. La filosofía se propuso no como un sistema *“abstracto, cerrado y abstruso”* al decir de Croce, sino como instrumento de transformación de la sociedad y definición de su morfología. Podemos citar a los mexicanos Antonio Caso, José Vasconcelos, Justo Sierra, al peruano José Carlos Mariátegui, Augusto Salazar Bondy o al uruguayo José Enrique Rodó en el siglo XX o a J.B.Alberdi en el siglo XIX, entre tantos pensadores latinoamericanos que buscaron encontrar caminos originales para nuestras naciones. En ello, coinciden con Croce en que la *“filosofía de una época no es la filosofía de tal o cual filósofo, de tal o cual grupo de intelectuales, de tal o cual sector de las masas populares; es combinación de todos estos elementos, que culmina en una determinada dirección y en la cual esa culminación se torna norma de acción colectiva, esto es, deviene “historia” concreta y completa (integral)”*.³⁵

Por otra parte, Perón, en la Argentina, sostiene que la Doctrina Justicialista se funda en *“la filosofía propia de la acción del Gobierno, que no es de abstención total como en el individualismo, ni de intervención total como en el colectivismo, sino de conducción de las actividades sociales, económicas y políticas del Pueblo”*³⁶. Lo que diferencia a las posiciones del colectivismo y del individualismo es que cada una posee una filosofía de la

³¹ *Ibidem*

³² Croce, Benedetto: *Cultura e vita morale*, Laterza, Bari, 1926.

³³ *ibidem*

³⁴ *Ibidem*

³⁵ *Ibidem*

³⁶ Perón J.D: *Perón, su pueblo y El 2º Plan Quinquenal*, Presidencia de La Nación, Secretaría de Informaciones, Bs.As, 1953

acción distinta a la otra, ya que es la filosofía de la acción la que le da “*carácter democrático a una monarquía o carácter totalitario a una república*”³⁷.

Explica en la presentación del segundo Plan quinquenal de su gobierno, que la filosofía de la acción del individualismo es netamente liberal y por lo tanto la acción de Gobierno debe prescindir de intervenir en las actividades sociales, económicas o políticas del Pueblo, trayendo como consecuencia la anarquía política, el capitalismo en lo económico nacional e internacional y la explotación del hombre por el hombre en lo social.

Por otra parte, el colectivismo cuya filosofía de la acción es antiliberal, entiende que el Gobierno debe asumir la dirección de todas las actividades políticas, económicas y sociales. Esa filosofía trajo como consecuencia la dictadura política, el intervencionismo económico y la explotación del hombre por el Estado en lo social. El justicialismo como filosofía de la acción implica en “*lo político, como un régimen de libertad en función social; en lo económico, como economía social, y en lo social como dignificación del hombre y del Pueblo*”³⁸.

El Gobierno para Perón es “gobierno de conducción”. Y la conducción es un difícil arte que como tal implica toda una filosofía de la acción, ya que como todo arte es universal e indivisible y todo de ejecución. Se puede perfeccionar, conocer su doctrina, su teoría y su técnica, pero lo demás es pura acción. Toda conducción exige que mediante la unidad de concepción (surgida de una doctrina, una teoría y las correspondientes formas de ejecución) se logre la unidad de acción a través de la persuasión, el auspicio y el fomento del Pueblo y no a través de la coerción.

Para Perón, puede haber Doctrina y teoría sin plan o formas de ejecución, pero no puede existir un plan sin doctrina y teoría. Para la Doctrina Peronista los fines inmutables de la comunidad organizada son “*la felicidad del Pueblo y la grandeza de la Nación*” por lo cual, el segundo Plan quinquenal contiene una doctrina, una teoría y las formas de ejecución de las tareas que surgen de las mismas.

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA: ¿CÓMO PENSAR Y HACER LA NACIÓN Y LA PATRIA GRANDE?

“Nuestra filosofía pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿Cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano”.

Juan Bautista Alberdi

³⁷ *ibidem*

³⁸ *ibidem*

Desde los orígenes de la filosofía, muchos pensadores intentaron darle forma a la sociedad, buscando idealmente cuál sería la morfología más cercana a sus ideales. Platón imaginó su “República” con sus “Leyes”, San Agustín delineó “La ciudad de Dios”, Campanella pensó “La ciudad del sol”, Bacon imaginó “La Nueva Atlántida” y los llamados utopistas, diversas formas sociales en las cuales los valores esenciales eran la libertad humana y la igualdad. Pero la mayoría de ellos no se plantearon -dado que por otra parte no gobernaban- darle un *topos* o un lugar a sus utopías. Ubicaban sus fantásticos “no lugares” en un “lugar inexistente”, en un espacio y tiempo ideal. Por esa razón, no tendrían sus utopías un valor político.

En América Latina por el contrario, los pensadores y filósofos originales debían y querían constituir ese sueño en su tierra, conscientes de que era una sociedad en formación. Muchos de ellos fueron pensadores-gobernantes o filósofos-reyes -como quería Platón para poder gobernar y hacer su República ideal. Esto les otorgó sentido y valor político histórico a sus “utopías”.

Sabían que debían darle forma a sus deseos: construir una Patria, una Nación en la cual primara el bien social, la libertad y la equidad. Debían establecer sus propias normas, su axiología particular. Y para pasar de la teoría a la acción, reconocían la necesidad de la política como herramienta transformadora, como mediación para poder llevar las ideas a la práctica.

En los primeros cincuenta años del siglo XX, existía un mundo bipolar con dos modelos opuestos en la resolución de la ecuación entre libertad y justicia. Para Perón, era necesario buscar una sociedad que pudiera lograr la armonía. Coincidió con Aristóteles en que cuando se le quita al hombre su rango supremo, y se desconoce sus altos fines “*siempre el sacrificio es en beneficio de entidades superiores petrificadas*”.³⁹ Es en esta instancia en la que se define la Tercera Posición.

En su ponencia “*La comunidad organizada*”, Perón recupera también el pensamiento de Aristóteles cuando dice: “*El hombre es un ser ordenado para la convivencia social; el bien supremo no se realiza por consiguiente en la vida individual humana, sino en el organismo superindividual del Estado; la Ética culmina en la Política*”⁴⁰. Perón concluye que lo que le faltaba al mundo griego, en pleno nacimiento del Estado, era la trascendencia de los valores individuales. Para él, dicho reconocimiento, el de la libertad como posibilidad universal, fue lo que aportó el cristianismo a la concepción griega.

Sostiene entonces que, para predicar y realizar un evangelio de justicia y progreso, es necesario fundar su verificación en la superación individual como premisa de la superación colectiva. El problema del pensamiento democrático del futuro está, para él en “*resolvernos a dar cabida en su paisaje a la comunidad, sin distraer la atención de los valores supremos del individuo; acentuando sobre sus esencias espirituales, pero con las esperanzas puestas en el bien común*”.⁴¹

³⁹ *Op.cit*

⁴⁰ *Op.cit*

⁴¹ *Op.cit*

Para Perón, la deificación del Estado propuesta por el pensamiento hegeliano y por sus sucesores e intérpretes, trae como consecuencia la necesaria “insectificación” del individuo. No se puede abdicar las individualidades en poderes externos para la realización social. Por eso, tanto el idealismo como el materialismo concluyen con la anulación del hombre, y su desaparición progresiva frente al aparato externo del progreso, el Estado fáustico o la comunidad mecanizada.

Cuando Gramsci critica a Croce por su concepto de que la política era “la expresión de la pasión” y que la pasión de la cual se da una explicación doctrinaria, también es disipada, concluye que el mundo no puede ser justificado sino por el concepto de lucha permanente, por la cual la “iniciativa” es siempre apasionada. Hegel ya había aseverado que *"Nada grande se ha hecho en el mundo sin una gran pasión"*.⁴²

A su vez, cuando Gramsci habla del error de los intelectuales, afirma que dicho error es creer que se puede *saber* sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino del objeto del saber). *“Esto es, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si se encuentra separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo, comprendiéndolas y, por lo tanto, explicándolas y justificándolas por la situación histórica determinada; vinculándolas dialécticamente a las leyes de la historia, a una superior concepción del mundo (...) No se hace política-historia sin esta pasión, sin esta vinculación sentimental entre intelectuales y pueblo-nación. En ausencia de tal nexo, las relaciones entre el intelectual y el pueblo-nación son o se reducen a relaciones de orden puramente burocrático, formal; los intelectuales se convierten en una casta o sacerdocio...”*⁴³

Otros pensadores latinoamericanos y pensadores- gobernantes, que concebían como forjar una Nación independiente, con su propio modelo societal, con su propia propuesta para resolver la ecuación entre libertad e igualdad, han sido calificados peyorativamente de “populistas” o “fascistas”, por parte de algunos seguidores del propio Gramsci, o por el pensamiento liberal, por haberse acercado pasionalmente al pueblo-nación y realizado una propuesta surgida de la propia realidad. De esa forma, se utilizaron para la crítica, categorías sociológicas y políticas surgidas en otras latitudes y con otros problemas en su propia realidad, contradiciendo tanto al materialismo histórico como al realismo historicista de Croce.

El pensador-gobernante peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, para lo que él llama “Indoamérica” dice: *“Dando al significado de Patria un nuevo valor inseparable del sentido continental, importa subrayar dos conceptos que en política son fundamentales y cuya aplicación práctica deciden la solidez y perdurabilidad de un Estado: la justicia social y la libertad individual. Europa ha dado muchas fórmulas de realización y afirmación para estos enunciados que son anhelos motores de la historia. Pero quizás lo más trascendente del “nuevo lenguaje político” de Indoamérica será demostrar que fuera*

⁴² Hegel, Guillermo Federico: *Principios de la Filosofía del derecho*, Sudamericana, Bs.As, 1975.

⁴³ *Ibidem*

*y contra de los cánones europeos pueden nuestros pueblos hallar sus propios postulados propios de justicia y libertad”.*⁴⁴

Precisamente, lo que hace original la propuesta de Perón en *La Comunidad Organizada* fue la creación de ese “nuevo lenguaje político” y esa propuesta de ecuación entre la justicia social y la libertad individual que implementó durante sus gobiernos. Dicha propuesta, que implica la llamada Tercera Posición también es original en un momento en que las naciones estaban alineadas a un mundo bipolar.

Para Perón, Hegel había convertido al Estado en Dios, sacrificando la vida ideal y espiritual a la Providencia estatal. El comunismo, constituía una comunidad tiranizada, el individuo había abdicado y quedaba insectificado en el estado a que pertenece. Sostiene que el problema del pensamiento democrático está en *“resolvernos a dar cabida en su paisaje a la comunidad, sin distraer los valores supremos del individuo; acentuando sobre sus esencias espirituales, pero con las esperanzas en el bien común”*⁴⁵

Reafirma que la *“sociedad tendrá que ser una armonía en la que no se produzca disonancia ninguna, ni predominio de la materia ni estado de fantasía. En esa armonía que preside la norma puede hablarse de un colectivismo logrado por la superación, por la cultura, por el equilibrio. En tal régimen no es la libertad una palabra vacía, porque viene determinada su incondición por la suma de las libertades y por el estado ético y la moral”*.⁴⁶

Restablecer la armonía entre los valores espirituales implica también entender que se debe superar al capitalismo con el individuo solo cegado por sus intereses y provisto de una irrefrenable ambición. Para Perón ambas propuestas, la del capitalismo y la del comunismo atentan contra la elevada idea del hombre y la humanidad. Denomina entonces a su propuesta como colectivismo cuya base es de signo individualista, y su raíz una “suprema fe en el tesoro que el hombre, pro el hecho de existir, representa”.

Distingue en distintos planos la ética, los ideales y principios y las mediadas que se toman en la realidad diciendo: *“Pero en lo que respecta al carácter del ideal comunista y del ideal liberal, cuando se lo refiere a la meditación del filósofo y del historiador, percíbese el grueso error en que de costumbre nos dejamos enredar, y no sólo por parte de los sostenedores de uno de los bandos, sino también por los del otro”*.⁴⁷

El error consiste en que se toman los dos principios, que animan los dos diversos ideales y rigen los dos sistemas diversos, el de la libertad y el de la igualdad, y colocándolos en el mismo nivel, se procura vencer al uno con el otro, de poner en fuga al uno por el otro. Ahora bien, ni los dos principios están en el mismo nivel, ni el uno podrá jamás suplantar al otro. La humanidad tiene sed de igualdad, que es lo que se llama justicia; y el esfuerzo de igualar y de afirmar siempre con mayor firmeza la justicia es la labor incesante de la legislación y de la civilización. Pero la humanidad no tiene menos necesidad de la desigualdad, de diversidad en las actitudes, de diferenciaciones sociales, de jerarquía en los valores, y de jerarquía en lo social, del individuo que

⁴⁴ Haya de la Torre, Víctor Raúl: *El lenguaje político de Indoamérica en Zea, Leopoldo: Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, Tierra Firme, FCE, México, 1995.

⁴⁵ Perón, J.D: *La comunidad organizada*, op.cit

⁴⁶ *Ibidem*

⁴⁷ *Ibidem*

*acepta lo existente, y del que no lo acepta, y que lo torna a poner en movimiento, del contraste entre conservadores y revolucionarios en todos los campos, desde el del pensamiento hasta el de la política, de todas las cosas, en suma, que forman la historia, y que se reflejan en la concepción liberal, histórica en grado sumo. Dicha historia, sin duda alguna, no está en el mismo nivel, sino más arriba de la necesidad de igualdad, a la que satisface vez por vez, como puede, como le conviene para sus propios fines de enaltecer a la humanidad, y siempre más ampliamente, pero siempre limitadamente, porque no se puede pensar que esa necesidad pueda ser plenamente actuada, sin pensar, cosa absurda, que con ello la vida se detendría, ni vendría a sustituirla el ansiado mecanismo de los iguales, que es una abstracción, y no una posibilidad”.*⁴⁸

Croce, plantea que el liberalismo se refiere a lo que es bueno o malo, pero en lo que concierne a lo civil y lo moral, pero distingue entre “liberismo” y “liberalismo”. El liberalismo puede sostener medidas que se clasifican teóricamente de socialistas y le parece lícito hablar de un “*socialismo liberal*”.

El problema del liberalismo para él, es determinar según el lugar y el tiempo si una medida es liberalista (mera o abstractamente económica) o sea si es cuantitativamente productiva, o si es cualitativamente estimable. Se puede rechazar una libertad pequeña por una más grande. Niega la “moral utilitaria” que contaminó el liberismo. El principio del *dejar hacer* y *dejar pasar*, para él es una máxima empírica que no puede tomarse “*de manera absoluta y es necesario limitar*”.

La dificultad aparece cuando el “liberismo” económico pretende tener valor de ley social comparándose con el liberalismo ético y político. De legítima teoría económica pretende convertirse en teoría ética y plantea una moral hedonista y utilitarista que consiste en la máxima satisfacción de los deseos, del capricho individual o de la sociedad “entendida como conjunto y término medio de los individuos”. La dificultad desaparecerá cuando se entienda la primacía del liberalismo ético y los problemas económicos se traten en función del primero. El repudio del liberalismo ético hacia la regulación autoritaria de la economía, no puede admitir que los bienes y la riqueza se entiendan como los medios de satisfacer el capricho individual en vez de entenderse como instrumentos de elevación humana.

Las disputas teóricas se refieren a qué actividad ha de ejercer el Estado y cuál los individuos. La evaluación se hará de acuerdo a si las medidas que se tomen son moralmente buenas o malas. Las medidas podrán considerarse en algunos aspectos socialistas y en otros liberistas⁴⁹.

También encontramos en Croce, en su “*Discorsi di varia filosofia*” de 1945, la reflexión sobre *La terza via* de Röpke que critica precisamente por ser una posición puramente económica y no referirse a la sociedad humana en su conjunto.

Croce sostiene que Wilhelm Röpke busca la tercera vía para salir de la crisis económica social y política entre el socialismo (o comunismo o economía racionalizada) y el capitalismo, pero la propone a través de la restitución de la economía de mercado (la elección del consumidor de los bienes a producir, la formación de los precios que resulta de la competencia de los productores, la obtención de las ganancias según el riesgo que corre

⁴⁸ *Ibidem*

⁴⁹ *Benedetto Croce: Ética y política*, Imán, Bs.As,1952 (1ra edición 1930)

el productor y todo lo que acarrea ese sistema) que se corrompió en su desarrollo durante el siglo XIX. Para el filósofo napolitano, ambos extremos, el comunismo y el “liberismo” son dos formas distintas de ordenamiento económico, dos concepciones éticas, y se podría decir religiosas; la primera con trasfondo religioso materialista mal dialectizada al estilo de Hegel y la segunda con trasfondo religioso en la “bondad de la naturaleza”.

Para Croce entonces, que rechaza los supuestos y la ética implícita de ambas posiciones, considera que ninguna tiene la fuerza ni el derecho de dominar y gobernar la sociedad y la vida humana, ya que la sociedad humana no es puramente económica, sino moral y ética. La concepción liberal es así una conciencia de vida.

Para él, ambas posiciones no están en el mismo plano. Por ello distingue bien entre libertad y “liberismo”. Todos los métodos y propuestas económicas son relativos frente a la libertad que es un absoluto, frente al sistema ético político. La sociedad es siempre una totalidad política, económica y cultural. En realidad para él, el socialismo no es una contradicción entre ética y política sino entre dos éticas opuestas, una de la conciencia moral o de la autonomía y la otra de la heteronomía dirigida desde el exterior. Cuando el socialismo se inclina hacia la primera, la contradicción se aplaca; cuando se dirige hacia la segunda, se degrada en el totalitarismo comunista y se rebaja a un nivel inferior en la no-ética de un materialismo pesado: *“La tercera vía, para salir del problema entre los dos extremos y opuestos, sólo se resuelve en un ascenso al principio superior, que comprenda, subordine y resuelva en sí el principio inferior. No puede estar en el mismo plano, por eso reafirma el concepto de libertad que no es un atributo de la conciencia moral, sino ella misma en su proceso de concreción”*⁵⁰.

Norberto Bobbio sostiene que su idea de que el fundamento de una buena república es la virtud de los ciudadanos antes que las buenas leyes ya estaba en Croce cuando invitaba a contraponer a la política, la fuerza no política con la cual la buena política debe rendir cuentas.

Para Bobbio en la política italiana, desde Croce prevalece la teoría de la política como “razón de estado” que daba por resuelto el problema de la relación entre ética y política sosteniendo la amoralidad de esta última. El problema en la teoría política para Bobbio es si tiene algún sentido pensar en la ilicitud o licitud moral de una acción política. En esta dualidad entre norma moral y política, Bobbio se pregunta cuál prevalece y sostiene que para la filosofía práctica de Croce es la moral. Y continúa: *“Pero para Croce economía y ética son distintas, no se oponen ni están en el mismo plano. La ética es superior a la economía porque es un momento del Espíritu que supera al inferior de la política que pertenece a la esfera de la economía. La ética para Croce es axiológicamente superior pero no queda claro cuáles son las consecuencias”*⁵¹.

Croce sostiene que no se debe escoger entre vida moral o vida política porque la vida política o prepara para la moral o es un instrumento de ella. En su capítulo sobre Benedetto Croce, en *Ética e política*, Bobbio sostiene que el filósofo “se mueve entre dos polos, la afirmación por un lado de que la actividad política es actividad económica y fuerza vital autónoma con respecto a la moral, con sus propias razones y leyes y la identificación por

⁵⁰ Croce, Benedetto: *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari, 1945

⁵¹ Bobbio, Norberto: *Ética e política, Scritti di impegno politico*, Mondadori, Milano, 2009

*otro lado de la libertad como fuerza moral que dirige en última instancia la política y con la cual la buena política debe rendir cuentas*⁵². Según Bobbio, Croce de acuerdo a los tiempos, acentuó el Estado potencia en la primera guerra y exaltó durante el fascismo el ideal de libertad.

A pesar de los cambios de actitud, Croce tenía la idea constante de que los hombres de la cultura tienen una responsabilidad y función política en cuanto tales y que no se pueden sustraer a esta responsabilidad ya que derivan de su conciencia de que *“a la cultura le espera una función de control, de crítica, de vivificación y creación de valores, que tarde o temprano, es una función política sobre todo en tiempos de crisis y renovación”*⁵³. Croce, estudió el problema de la política de la cultura que vivió profundamente a lo largo de su vida, la función política de los intelectuales, la relación entre filosofía y política, la responsabilidad civil del filósofo.

Bobbio distingue tres periodos en el pensamiento de Croce 1) los años de estudio del marxismo hasta la guerra mundial 2) los años de la guerra mundial y la postguerra 3) los años del fascismo.

Para el historiador napolitano, la filosofía pertenece a la esfera teórica y la política a la esfera de la práctica. Una y otra son dos formas de actividad espiritual. Pero no cesó de polemizar sobre la confusión de filosofía y política ya que confundirlas es cretinismo filosófico, decía el pensador político. La vida civil de una nación solo obtenía ventajas del avance de la cultura, del esclarecimiento de los conceptos y la historia que hacen los estudiosos.

Croce valora su época de la revista *Crítica* donde cree haber realizado una obra política, no como en los tiempos en que buscaba una justificación práctica de su distancia respecto a los hombres políticos y ciudadanos socialmente operativos. En esa época, Croce cree ver que la obra política del filósofo no es sólo el estudio sino su identificación con la historiografía. El filósofo que es a su vez histórico, trae alimento a su filosofía de la pasión civil. Su obra está formada por la materia incandescente de los problemas que la historia le pone al hombre para resolver, hombres que tienen intelecto para comprender y pasión para comprometerse. En 1925, comenta Croce *“no se puede cultivar los estudios, filosofía, crítica, historia sin poseer al mismo tiempo vivo el sentido de la política y el afecto ardiente por la sociedad y la patria, y hacer por lo tanto en modo especializado también política”*

En la *Historia del reino de Nápoles*⁵⁴, sostiene que los que hacen la gran historia más allá de la política contingente son los hombres de la cultura. Allí definitivamente concluye la importancia de la función histórica de los intelectuales, que terminará por ser la conciencia moral de la humanidad. A los hombres de la cultura les esperaba ser la salvaguarda de los valores de la cultura, distintos de los valores empíricos.

⁵² *ibidem*

⁵³ *ibidem*

⁵⁴ Croce, Benedetto: *La storia del regno di Napoli*, Adelphi, 1992

En una primera época, para Croce, la función política del hombre de la cultura era la cultura misma ya que tarde o temprano ejercería influencia. En una segunda etapa, durante la guerra, se añade que el hombre de la cultura debe elaborar la verdad, enunciarla y por otra vía el práctico combatiría, y el filósofo no debía traicionarla poniéndola en un amor a la patria mal colocado.

En un tercer momento el hombre de la cultura es también combatiente pero en un campo muy vasto, debe defender la verdad, su propia verdad frente al error, particularmente las que surgen de las pasiones políticas, pero abraza el valor supremo de la libertad que se identifica con la moral. No es más el especialista clarificador de conceptos, ni el devoto de la verdad sino el defensor de la libertad. La cultura tiene una suprema función política propia que es la defensa de la libertad.

De la conciencia frente al totalitarismo político está la moral, y la moral es lo mismo que el ideal de libertad. La teoría crociana liberal *“no es una teoría política sino metapolítica que se viene desarrollando en el pensamiento moderno ligada al inmanentismo, al idealismo, al historicismo, y llega a su máxima expresión en el romanticismo que es la religión de la libertad. La historia es la historia de la libertad en cuanto la libertad es el principio explicativo de la historia y el ideal moral de la humanidad que no se identifica con ninguna clase económica ni política sino que es patrimonio de todos los hombres y particularmente de a quienes se confía la defensa y promoción de la civilización y la dirección de la sociedad, los hombres de la cultura que constituyen un partido, el partido de los hombres de la cultura frente al partido de la servidumbre. Aparece el pedagogo de la humanidad, la guía espiritual⁵⁵”*.

EDUCAR PARA FORMAR VOLUNTADES

“Sólo la educación impone obligaciones a la voluntad”
Simón Rodríguez

“Cuando el joven sea hombre, es preciso que la Universidad o lo lance a la lucha por la existencia en un campo social superior, o lo levante a las excelsitudes de la investigación científica; pero sin olvidar nunca que toda contemplación debe ser el preámbulo de la acción; que no es lícito al universitario pensar exclusivamente para sí mismo, y que, si se pueden olvidar en las puertas del laboratorio al espíritu y la materia... no podremos moralmente olvidarnos nunca ni de la humanidad ni de la patria”.

Justo Sierra
Inauguración de la Universidad Nacional de México
(1910)

⁵⁵ Bobbio, Norberto: *Ética e política, Scritti di impegno politico*, Mondadori, Milano, 2009

El tutor de Simón Bolívar, Simón Rodríguez, sostenía que educar es crear voluntades y que sólo la educación impone obligaciones a la voluntad. Para formar hombres y mujeres para la Patria, al decir de Jauretche, debemos formar voluntades y no sabihondos ya que hay un país que nos está esperando y una esperanza pendiente de una acción como sostenía Scalabrini Ortiz.

En el libro de José Ingenieros, *Las fuerzas morales*, el filósofo argentino sostiene que serán dichosos los pueblos de América Latina “*si los jóvenes de la Nueva Generación descubren en sí mismos las fuerzas morales necesarias para la magna Obra: desenvolver la justicia social en la nacionalidad continental*”⁵⁶.

Es necesario revisar la discusión sobre el desarrollo histórico y a aquellas propuestas de pensadores de América Latina en la segunda mitad del siglo XX, para entender la propia realidad y su forma de conceptualizarla en la formación política de los jóvenes.

Para ello, abordamos algunos de los paradigmas vigentes en dicho periodo provenientes de concepciones dominantes en las ciencias sociales de la región, la relación entre ética y política, la ideología, la cultura, la filosofía de la praxis y el problema nacional.

Sucede muchas veces que los clásicos del pensamiento filosófico se leen a través de sus hermeneutas o intérpretes y no por sí mismos. Críticos y seguidores nos demuestran la imposibilidad de la “neutralidad situacional” en la filosofía política, ya que la interpretación conlleva la sesgada visión de acuerdo a la concepción ideológica propia de cada intérprete en su propia época y en su propia situación.

Uno de los más claros ejemplos de lo antedicho es el conocimiento de Benedetto Croce a través de Antonio Gramsci a partir de su libro “*El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*”. Los científicos sociales, en los años sesenta, en las academias latinoamericanas leyeron el texto gramsciano desconociendo los textos de Croce, por ser catalogado como idealista, o hegeliano dada la vigencia del paradigma del materialismo histórico en las academias.

Ese desconocimiento también se puede entender como resultado de las pasiones dominantes y no precisamente científicas entre los intelectuales y académicos, que prejuiciosamente descartaban textos catalogados como idealistas o positivistas. El paradigma del materialismo histórico estaba vigente en todas las academias que formaban politólogos, sociólogos y otras disciplinas de las llamadas ciencias sociales.

Gramsci, coetáneo de Benedetto Croce establece un diálogo y contrapunto con el autor entre otras obras de “*La historia como hazaña de la libertad*”, “*Materialismo histórico y economía marxista*”, “*Ética y Política*” o “*Filosofía Práctica*”, en las cuales el filósofo napolitano cuestiona el paradigma del materialismo histórico, así como el carácter científico que pretende establecerse para comprender y explicar el desarrollo histórico. Según Croce, para entender la historia, es necesaria una *Concepción realista de la historia*

⁵⁶ Ingenieros, José: *Las fuerzas morales*, Fausto, Bs.As, 1993

y no pretender hacer de ella una *filosofía de la historia*, teleológica y escatológica ya sea a través del desarrollo de la Idea o de la Materia en la historia.

En *Filosofía Práctica* (el libro en italiano se llama *Filosofia Della Pratica*), Croce cuestiona la aproximación científica uniformadora y afirma el valor de la particularidad o individualidad en el campo práctico: “*Todos los pedantes de la abstracta regularidad, con quienes, y con no poco fastidio, chocamos en la vida a cada instante; he aquí la moderna manifestación de los “apatistas”, los cuales, así como en la teoría del acto volitivo propugnan una acción abstracta conducida por la mera voluntad racional en el vacío de las pasiones, en la teoría de los hábitos volitivos, propugnan un abstracto hábito racional, un modelo de humana actividad al que todos los hombres debemos ajustarnos*”⁵⁷.

El espíritu de la época en el siglo XX, con el mundo bipolar en sus relaciones de poder, pero también en sus concepciones e ideologías hizo que en nuestra América Latina, en el ámbito de las ciencias sociales se leyera a Croce a través de Gramsci y se desconociera no sólo el pensamiento de Croce, sino sus posicionamientos políticos en una época determinada.

Acusado de diversos “pecados” teóricos, ideológicos y políticos se desconoce que fue Croce, quien escribiera la *Protesta de los intelectuales italianos* contra el “*Manifiesto de los intelectuales fascistas*” en su Revista Crítica, que editó durante veinte años. Dicho documento fue suscripto por centenares de estudiosos y profesores universitarios italianos. Fue por ser ya el filósofo representante de la cultura italiana, que escribió la protesta a pedido de Giovanni Amendola el 20 de abril de 1925. Croce asumió el compromiso ese mismo día ya que le parecía oportuno, explicando que su respuesta sería breve para que no fuera académica y no aburrir a la gente.

El rechazo del fascismo después de su vigencia en la realidad italiana, así como la desintegración de la Unión Soviética y el decaimiento del socialismo real de fines de siglo, implicó también la pérdida progresiva en las ciencias sociales de la vigencia del marxismo como advenir inevitable y “preestablecido científicamente por la historia”.

Así también sucedió con la supuesta antinomia entre idealismo y materialismo, entre la concepción de la regularidad de las leyes históricas y la voluntad de los pueblos que no necesariamente eran, ni se autoconcebían como producto necesario del desarrollo de la “astucia de la Razón o la Idea en la historia” o de la “Materia o relaciones de producción”. Para quienes concebimos que las ideas no caen del cielo, sino que surgen del desarrollo histórico, de las circunstancias, que a su vez transforma el hombre, el desenlace en las modificaciones conceptuales a partir de las transformaciones de la realidad no resulta sorprendente.

En 1974, nos decía J:W:Cooke: “*La conciencia nacional es también conciencia histórica, es decir, sentido de que la Historia no es una fuerza misteriosa que se abate como una*

⁵⁷ Croce, Benedetto: *Filosofía Práctica*, ANACONDA, Buenos Aires, 1942

fatalidad sobre nosotros, sino la designación que damos a la actividad humana; no un desarrollo externo al hombre, sino el resultado de lo que hace el hombre”⁵⁸.

Comenzó así, en los años finiseculares, la búsqueda de otras visiones acerca de cómo se llega al poder y como se ejerce el mismo en términos políticos, así como una nueva interpretación de las múltiples experiencias históricas con ensayos de posturas teóricas heterodoxas en cuanto al socialismo y la democracia popular en economías capitalistas. La distribución del poder económico, cultural y social, la búsqueda de la armonía social, sumergida en las contradicciones de la sociedad civil, obligaron a los científicos sociales a encontrar otras miradas en distintas latitudes que sirvieran para interpretar la situación actual.

Nuestros países latinoamericanos ya habían realizado experiencias de nacionalismos populares y economías sociales en distintas épocas, como el cardenismo, el peronismo, el varguismo o el aprismo, y que fueron tildadas de “populistas”, “demagógicas”, “caudillistas” “retardatarias de la revolución” etc., por los seguidores del materialismo histórico. En la actualidad, la historia comienza a definir otro advenir en términos ideológicos, culturales y políticos en gran parte de nuestra América.

Evaluando las distintas posiciones ideológicas del siglo XX en el mundo occidental, surgidas del proceso histórico, con sus guerras mundiales, con sus experiencias socialdemócratas, comunistas, socialistas, nazistas o fascistas, creemos que en América Latina no sólo se quisieron copiar modelos económicos, políticos y sociales surgidos en otras latitudes, sino que conllevaban posturas ideológicas ajenas a nuestra propia realidad.

Hoy más que nunca resuenan las palabras de Simón Rodríguez, el tutor de Simón Bolívar, cuando sostenía que el que copia se equivoca. Hay que inventar, hay que crear nuestra propia visión del mundo de acuerdo a la situación en que nuestros países se desarrollan y al futuro que deseamos y queremos construir.

Croce, al igual que Simón Rodríguez para América Latina, se refirió también a la falta de apego de los intelectuales italianos a su propia realidad, a aquellos que pretendían entender a su país a través de pensadores ajenos al mismo y sostiene que en los momentos en que la literatura italiana más hablaba de la “Nación” se refería en realidad a un espíritu ajeno a la tradición y cultura italiana ya que se nutrían de *“la ideología nacionalista de los libros de Maurras o de Barrés o de cualquier otro extranjero. La imagen de la Italia con que sueñan y que sugieren no tiene nada de Italia que surge antigua y nueva en los siglos”*⁵⁹

En su libro *Historia de Europa en el siglo XIX*, también nos advierte Croce citando a Miljukov cuando sostenía que mientras Lenin construía en su patria *“sobre el sólido terreno de la buena y antigua tradición autocrática”* rusa, en otros países, *“proyectaba castillos en el aire”* en otros países. Por ello, concluye Croce que si ocurriera en Europa *“ocurrirá que ese pseudocomunismo transferido a países diversos por religión,*

⁵⁸ Cooke, J.W: *John William Cooke*, Cuadernos de CRISIS 5, Buenos Aires, 1974

⁵⁹ Croce, Benedetto: *Veinte años de lucha*, Interamericana, Buenos Aires, 1944

civilización, cultura, costumbres, tradición y, en fin, de diversa historia, bajo nombre y apariencias similares se convertirá en algo totalmente diferente, o se producirá un tiempo más o menos prolongado de oscura gestación de cuyo seno volverá a germinar, tarde o temprano, la libertad, es decir, la humanidad"⁶⁰.

Croce se pregunta en Italia "¿qué se entiende en sentido elevado, por Nación o conciencia nacional? Y se responde: "Es una voluntad, una tendencia hacia un estado ético, una pasión de ideal, que en circunstancias particulares, para ciertos problemas particulares, toma esos colores, revístese con esas fisonomías, se designa por un pueblo, parece identificarse con el alma de ese pueblo. En sus reflejos expresivos, esta tendencia origina poesía (épica o lírica o novelesca como quiera que se llame) y oratoria (en todas sus formas, desde la apoteosis a la invectiva, desde la conmoción de los afectos sublimes a las sátiras y a las chanzas). Más no puede dar origen a historia que, como tal no es poesía ni oratoria, sino crítica y verdad y tiene como principio constitutivo, no la pasión sino el pensamiento"⁶¹.

Hernández Arregui nos decía en su libro "Qué es el ser nacional", que "la Universidad, en lugar de servir al desarrollo nacional, se acoraza en el ideal ecuménico de la cultura que es el modo abstracto e impersonal de mirar al país con el prisma agrisado de las ideas extranjeras. Tal idea cosmopolita de la cultura universitaria es la forma institucionalizada de la alienación cultural del coloniaje, y en su almendra, la Universidad misma del imperialismo, empeñoso en romper todo proyecto de nacionalización cultural en los países dependientes. Así se aparta a las generaciones estudiantiles-que también son oriundas en alta proporción de las clases medias- de la realidad nacional que se transforma, no por la acción de la Universidad, sino por las fuerzas sociales que las luchas nacionales de los pueblos engendran en su seno"⁶².

El filósofo mexicano, Antonio Caso, que fue quien tradujo a Croce en México, también critica la falta de conciencia nacional y nos habla del "bovarismo nacional de los pueblos latinoamericanos". Para Caso, "el bovarismo es la facultad de concebirse diferente a los que se es. Bovarista es quien niega lo que es, creyéndose otro. Los pueblos también pueden ser bovaristas. Preocupados por ser distintos a sí mismos finalmente terminan imitando modelos y negando su propia realidad"⁶³.

El término lo toma de la novela de Flaubert, Madame Bovary, "la heroína que sacrifica la realidad a los sueños y, al hacerlo, queda en el vacío de los mismos". Para Caso, el ideal latinoamericano "estriba en acometer empresas desmesuradas, en el sentido caballeresco y absurdo de la vida, donquijotismo generoso en verdad, ilógico, sin tendencia crítica ni ponderación filosófica"⁶⁴. Nos propone "alas y plomo", alas para perseguir los ideales y plomo para aferrarse a la santa realidad, ya que copiando modelos políticos, sociales o económicos se ha conculcado u obstruido la realización del modelo nacional, y concluye

⁶⁰ Croce Benedetto: *Historia de Europa en el siglo XIX*, Ariel, Barcelona, 1996

⁶¹ Croce, Benedetto: *Veinte años de lucha*, Interamericana, Buenos Aires, 1944

⁶² Hernández Arregui: *¿Qué es el ser nacional?*, Hachea, Bs.As, 1963

⁶³ Caso, Antonio: *IX Discursos a la Nación Mexicana, en Obras Completas*, UNAM, México, 1970

⁶⁴ *Ibidem*

“¡Más nos habría valido saber lo que hay en casa que importar del extranjero tesis discordantes con la palpitación del alma mexicana!”⁶⁵

Para América Latina nos propone: “...ni jacobinismo ni positivismo. Ni donquijotismo irrealista ni sanchismo positivista. Ni ideales irrealizables, ni subordinación indiscrepante a la realidad imperfecta, sino alas y plomo...: fuerza para vencer las causas contrariantes del ideal, e ideales amplios y humanos que no se vean negados al ponerse en contacto con la vida...”⁶⁶ Bovárico o bovarista es aquél que pretende apropiarse y asimilarse a los resultados de un esfuerzo que no ha realizado. Para construir la Nación hay que ir más allá del bovarismo, del soñar, del vivir dentro de los sueños.

Para Manuel Ugarte la Patria Grande debe ser una patria única. “Patria Grande” nos explica, tiene dos significados. “Geográficamente, sirve para designar el conjunto de todas las repúblicas de tradición y civilización ibérica. Desde el punto de vista cultural, evoca dentro de cada una de las divisiones actuales, la elevación de propósitos y la preocupación ampliamente nacionalista... La patria grande en el mapa sólo será un resultado de la patria grande en la vida cívica...”⁶⁷

Para el pensador argentino en 1924, en su libro *La patria grande* sostiene que las nuevas generaciones debían perseguir la democracia verdadera y la patria final. Nos decía: “no hay que perseguir la política que favorece el encumbramiento de las personas o de las pequeñas entidades, ni la que ofrece el triunfo a una generación, ni la que anuncia el auge dentro de un radio limitado, sino la que sobre el dolor de nuestros propios sacrificios asegure el triunfo y la perdurabilidad de la patria”:⁶⁸

También el filósofo peruano, Augusto Salazar Bondy, sostiene que en Hispanoamérica se observa un defecto de cultura al hablar de las filosofías como conciencia “ilusoria del propio ser” y nos dice que nuestra filosofía debe ser “teoría y a la vez aplicación, concebidas y ejecutadas a nuestro modo propio, de acuerdo a nuestras pautas y categorías, así como la ciencia que, pese a su neutralismo declarado, comporta sobre todo en las disciplinas sociales, un ingrediente de interpretación e ideología y debe ser elaborada por nosotros, como teoría según nuestros propios patrones y aplicada de acuerdo a nuestros fines”⁶⁹.

Hernández Arregui sentenciaba en 1973, en su libro *Imperialismo y Cultura*: “Hispanoamérica revela la presencia de todos los elementos substantivos y adjetivos de una cultura. América Hispánica es una cultura. Sólo falta saber si la conciencia histórica de su destino futuro –es decir, la capacidad de trascender fuera de sí- está también presente”.⁷⁰... El sino mundial de la América Hispánica no podrá realizarse sin la voluntad de sus grupos nacionales integrantes organizados sobre una conciencia común de los problemas. Tal política debe ser la moral en grande del continente. Hispanoamérica se

⁶⁵ *Ibidem*

⁶⁶ *ibidem*

⁶⁷ Ugarte, Manuel: *La patria grande*, Capital Intelectual, Bs.As, 2010 (PG)

⁶⁸ *Ibidem*

⁶⁹ Salazar Bondy, A: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Siglo XXI, México, 1976

⁷⁰ *Ibidem*

convertirá en potencia mundial, cuando las energías nacionales de sus pueblos se integren en un plan continental capaz de conferirle la categoría de superpotencia. Las desarmonías que obstaculizan esta unión no se fundan ni en antinomias culturales ni en repulsas históricas, sino en la incomprensión fomentada o en la interferencia de fuerzas ajenas al derrotero de América Hispánica”⁷¹.

Nosotros nos preguntamos entonces, entendiendo que es la realidad la que determina siempre las concepciones sobre la misma y que no es una supuesta Idea Absoluta o la Materia Absoluta la que va definiendo los acontecimientos históricos ni su porvenir escatológicamente definido, ¿Cómo se entiende la historia en nuestros países?, ¿existe un destino inexorable para nuestros países definido por leyes históricas? ¿O son los pueblos a través de su conciencia nacional y social, sus pasiones y su voluntad de liberación los que van construyendo su destino imprevisible e impredecible pero asequible? ¿Por qué se aceptaron ideas surgidas en otras latitudes para entender y conceptualizar nuestra realidad? ¿No será porque las relaciones de poder que imponen ciertas ideologías, conceptos y teorías políticas no se circunscriben a las fronteras nacionales? ¿No queda claro que si existe la voluntad de emancipación de los pueblos es porque están dominados, política, económica y culturalmente por otros y a su vez los que dominan tienen sus socios internos que ejercen el poder y que muchas veces son intelectuales?

Se nos ocurre que para formar voluntades entre los jóvenes debemos revisar algunas teorías que no han perdido su total vigencia sobre nosotros y que provienen de universalismos abstractos como la libertad, la igualdad y la fraternidad de la revolución francesa, o el igualitarismo absoluto a través de la dictadura del proletariado, o el individualismo absoluto promovido por el capitalismo dominante.

Razones y pasiones fueron cobrando preponderancia paradigmática alternativamente en periodos históricos diversos. La ilustración, el utopismo, el positivismo, el idealismo, el materialismo histórico, el cientificismo o el romanticismo entre otras corrientes y doctrinas plagaron las aulas de discusiones entre la ciencia, la academia y la política en Nuestra América.

El propio Gramsci que critica a Croce por el carácter especulativo de su filosofía, sostiene que *“La política según Croce es la expresión de la pasión. La ciencia política debe explicar la iniciativa política sea defensiva y por tanto apasionada u ofensiva. La pasión justifica teóricamente la política, el mundo es una lucha permanente y la iniciativa es siempre apasionada... no puede haber pasión sin antagonismo y antagonismo entre grupos de hombres porque en la lucha entre el hombre y la naturaleza la pasión se llama ciencia y no política. Por lo tanto en Croce, el término pasión es un seudónimo de lucha social”*.⁷²

También para Gramsci, *“en el país hace falta una estructura cultural que se apoye en la universidad. Este ha sido uno de los factores del éxito de la pareja Croce-Gentile, antes de la guerra, cuando se constituyó un gran centro de vida intelectual nacional; entre otras*

⁷¹ Hernández Arregui: *Imperialismo y cultura*, Plus Ultra, Bs.As, 1973

⁷² *Op.cit.*

*cosas ellos luchaban también contra la insuficiencia de la vida universitaria y la mediocridad científica y pedagógica (a veces también moral) de los docentes oficiales”.*⁷³

No desconoce la importancia de estudiar a Croce, pero nos recomienda que para estudiarlo, 1) no se debe buscar un problema filosófico general, sino ver en su filosofía el problema o serie de problemas que interesan en ese momento, que son para él la historiografía, la filosofía de la práctica, la ciencia de la política, y la ética, 2) estudiar los escritos menores, 3) Hacer una biografía filosófica de Croce y 4) Estudiar los críticos de Croce.

La concepción crociana que sostenía que la filosofía y la historia no respondían a un plan predeterminado ni a leyes o destinos inexorables, que no era ni el desarrollo de la Idea Absoluta hegeliana ni de la Materia, como sostenía el materialismo histórico, sino que era la hazaña de la libertad, coincide con Arturo Jauretche, que nos decía que “*Se trata de partir de los hechos como son y no como se quiere que sean y de ahí inducir nuestras propias leyes. Es tarea de gran humildad, porque las verdades de nuestro mundo no están escritas ni enunciadas en perfectos doctrinarismos que satisfacen la vanidad del intelectual en perjuicio del verdadero saber*”⁷⁴.

LAS PASIONES POLÍTICAS Y LA HISTORIA

Las pasiones que fundamentalmente causan las diferencias de talento son principalmente el mayor o menor deseo de poder, de riquezas, de conocimiento y de honor. Todas las cuales pueden reducirse a la primera que es el deseo de poder.

Hobbes

La pasión no es ni buena ni mala: esta forma expresa solamente que un sujeto ha puesto en un único contenido todo el interés viviente de su espíritu, del ingenio, del carácter, del goce. Nada grande se ha realizado ni puede ser realizado sin pasión.

Hegel

El arte de nuestros enemigos es desmoralizar, entristecer a los pueblos. Los pueblos deprimidos no vencen. Por eso venimos a combatir por el país alegremente. Nada grande se puede hacer con la tristeza

Arturo Jauretche

Para Hobbes, la causa de la diferencia de talentos en los hombres estriba en las pasiones. Las pasiones a su vez difieren por los caracteres de los hombres así como por la diferencia de costumbres y de educación. Un hombre que no tiene gran pasión por el poder, un hombre indiferente, que puede ser un buen hombre, no podrá poseer ni una gran fantasía, ni mucho juicio, ya que, los pensamientos son para las pasiones “*como exploradores y espías dispuestos al exterior de sus fronteras para encontrar el camino hacia las cosas deseadas, de donde procede toda firmeza de movimiento de la mente y toda su rapidez*”.⁷⁵

⁷³ *ibidem*

⁷⁴ Jauretche, Arturo: *Los profetas del odio*, Peña Lillo, Bs.As, 1992

⁷⁵ Hobbes, T: *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1983

*Un hombre sin deseo es un hombre muerto, tener pasiones débiles es torpeza, tener pasiones por todo indistintamente es disipación y distracción y tener pasiones muy fuertes y vehementes por cualquier cosa es lo que se llama locura. Hay tantas clases de locura como de pasiones*⁷⁶.

Para Hobbes, la guerra es de todo hombre contra todo hombre. Y las nociones de justicia o injusticia allí no tienen cabida. Tampoco las pasiones y los deseos humanos son en sí mismos pecados como tampoco lo son las acciones que cometen a partir de ellos hasta que haya una ley que las prohíba.

La posibilidad de salir de esta “*penosa condición*” para él estriba en parte en las pasiones y en parte en la razón. Después de analizar las diversas pasiones concluye que las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son “*el temor a la muerte; el deseo de aquellas cosas que son necesarias para una vida confortable; y la esperanza de obtenerlas por su industria*”. La razón a su vez colabora a través de las llamadas leyes de la naturaleza. Para que haya paz debe haber poder común al que temer y no hay poder común sin leyes.

Parece ser que las pasiones son fundamentales en cualquier ejercicio intelectual sobre el poder, así como también protagonistas de la lucha política y de las transformaciones históricas. Si bien Hegel se constituyó en el paradigma del idealismo filosófico, debido a su concepción de la historia como el desarrollo de la Idea o de la astucia de la razón, nos dice claramente en su *Filosofía del derecho* que la “*filosofía...es la aprehensión de lo presente y de lo real, y no la indagación de un más allá, que sabe Dios dónde estará, y del cual, efectivamente puede decirse bien donde está, esto es, en el error de un unilateral raciocinar*”.⁷⁷

Para Hegel la filosofía es comprender lo que es (que para él es la razón). Cada individuo es hijo de su tiempo y la filosofía “*es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento*” y sería insensato pensar que se puede anticipar a él. Para el filósofo “*las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son, en parte, lo más poderoso; fúndase su poder en que no respetan ninguna de las limitaciones que el derecho y la moralidad quieren ponerles, y en que la violencia natural de las pasiones es mucho más próxima al hombre que la disciplina artificial y larga del orden, de la moderación, del derecho y de la moralidad*”.⁷⁸

La libertad se produce en el mundo a través de las acciones de los hombres “*como naciendo de sus necesidades, de sus pasiones, de sus intereses y de las representaciones y fines que se forjan, según aquéllos, pero también naciendo de sus caracteres y talentos...Entre estos intereses está no sólo el de las propias necesidades y voluntad, sino el de la propia manera de ver y convicción o, por lo menos el de la creencia y opinión propias, si en efecto la necesidad del razonamiento, de la inteligencia, de la razón ha despertado ya*”.⁷⁹ Pero para

⁷⁶ *ibidem*

⁷⁷ Hegel, J.G.F: *Filosofía del Derecho*, UNAM, México, 1975

⁷⁸ Hegel, J.G.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de occidente, Buenos Aires, 1946

⁷⁹ *Ibidem*

trabajar por una causa, los hombres exigen que le agrade de acuerdo a la convicción de la bondad de la misma, de su *“legitimidad, de su utilidad, de la ventaja que representa para ellos, etc.”*

La idea se exterioriza en la voluntad y la libertad humanas, donde la voluntad es la base abstracta de la libertad, pero su producto es la *“existencia moral entera de un pueblo. El primer principio de la idea es en abstracto, el otro es la pasión humana. La idea como tal es la realidad y para el filósofo “las pasiones son el brazo con que se extiende”*.

Continúa aclarando que las pasiones desarrollándose, cumplen sus fines conforme a su determinación natural, levantan el edificio de la sociedad humana y le proporcionan al derecho y al orden poder contra ellas. Mientras que las pasiones son el elemento activo y realizan lo universal donde lo racional es un elemento y las pasiones otro. Lo activo, las pasiones es lo individual, uno es lo que es en la acción, pero lo universal se realiza mediante lo particular. Sólo existe un hombre en particular, no en general y el carácter expresa la determinación de la voluntad y la inteligencia.

En la pasión, la individualidad, se entrega por completo con todas las fuerzas de la voluntad a su objeto, concentrando todos sus apetitos y energías. La pasión por lo tanto es el lado subjetivo de la energía de la voluntad, como de la convicción la evidencia y la certeza. Pero hay que ver si el contenido que persigue es de naturaleza *“verdadera”*. Si lo fuera, para que exista y sea real, hace falta el factor de la voluntad subjetiva *“que comprende todo eso: la necesidad, el impulso, la pasión, lo mismo que la propia evidencia, la opinión, la convicción”*.

Por ello concluye el filósofo que *“nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión”*... *“A los grandes hombres de la historia le reprochan como malas sus pasiones. Fueron hombres de pasiones y en su fin pusieron todo su carácter y genio. Aquellos grandes hombres parecen seguir sólo su pasión, sólo su albedrío; pero lo que quieren es lo universal. Este es su pathos. La pasión ha sido justamente la energía de su yo. Sin ella no hubieran podido hacer absolutamente nada”*.⁸⁰

“El fin de la pasión y de la idea es, por lo tanto, uno y lo mismo. La pasión es la unidad absoluta del carácter con lo universal”.⁸¹ *“El hombre que realiza algo grande, pone toda su energía en ello. No tiene la mezquindad de querer esto o aquello; no se disipa en tantos y cuantos fines, sino que está entregado totalmente a su gran fin. La pasión es la energía de este fin y la determinación de esa voluntad. Hay una especie de instinto, casi animal, en el hecho de que el hombre ponga así su energía en una cosa. Esta pasión es lo que llamamos también entusiasmo. Sin embargo, usamos la expresión entusiasmo sólo cuando los fines son de naturaleza más ideal y universal. El hombre político no es entusiasta; necesita tener esa clara perspicacia que no es atributo de los entusiastas. La pasión es la condición para que algo grande nazca”*.⁸²

⁸⁰ Hegel, J.G.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de occidente, Buenos Aires, 1946

⁸¹ *Ibidem*

⁸² *ibidem*

Para Hegel “la vulgaridad psicológica” da a la pasión el nombre de ambición y ponen bajo sospecha la moralidad de los grandes hombres presentando las consecuencias de sus obras como fines inmorales de ambición y gloria. Para el filósofo, el interés particular de la pasión es inseparable de lo universal, pero es finito y debe sucumbir. Llama a dicha situación el *ardid de la razón*, ya que “*la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño...Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos*”.⁸³

Hegel sostenía que el estado del mundo no es todavía conocido; que el fin es producirlo; y ese es el fin de los hombres históricos, que en ello encuentran su satisfacción. Ellos no eligen la dicha, sino el esfuerzo, la lucha y el trabajo para su fin. “*Cuando llegan a alcanzar su fin no pasan al tranquilo goce, no son dichosos. Lo que son, ha sido su obra. Esta su pasión ha constituido el ámbito de su naturaleza, todo su carácter*”.⁸⁴

Hasta para el idealismo hegeliano, son las pasiones de los individuos las que realizan la historia, las que luchan en la realidad, logran su satisfacción o sucumben. Pero nos advierte que la “Razón” o la “Idea” no paga por ello. Sería lo mismo que nos dijo un humorista: “la realidad no se hace responsable por la pérdida de sus ilusiones”.⁸⁵

Croce se pregunta si queremos arrancar las pasiones y sustituirlas por la apatía y nos dice que ya los estoicos se empeñaron en ello y que el resultado terminó significando a la apatía como depresión, disminución de la vitalidad o ausencia de la misma. Para él, debemos disponer de la política, de la política hacia nosotros mismos y de la política de la virtud, para poder hacer valer la moralidad entre las pasiones, con las pasiones y sobre las pasiones.

Para Croce, sólo queda un partido: “*que descienda la moral entre las pasiones, se apasione con las pasiones, trate con las pasiones sin pretender suprimirlas ni trastornar su naturaleza, oponiendo cuando sea preciso las unas a las otras, combatiendo ya contra unas ya contra otras, uniéndose a veces a unas, a veces a otras. La verdadera, la voluntad moral, es creadora y promotora de vida; por eso en modo alguno teme contaminarse al utilizar la vida con vistas a una vida mayor*”.

Debemos aceptar las pasiones, pero no dejarlas moverse libremente a su capricho. Concluye Croce que: “*El esfuerzo, arrogante y estéril, de la pura voluntad moral contra las pasiones puede, sin duda, hacer las veces de símbolo de la voluntad ética y de su autonomía; pero traducido en realidad, o desmiente el dicho con el hecho, o se aniquila en la imposible lucha y se vuelve una especie de estoicismo útil, quizás para aprontarse a la muerte togada pero no para la vida eficaz*”.⁸⁶

⁸³ *Ibidem*

⁸⁴ *Ibidem*

⁸⁵ Croce, Benedetto: *Ética y política*, Imán, Bs. As. 1952

⁸⁶ *Ibidem*

LA HISTORIA COMO PENSAMIENTO Y ACCIÓN

“Las cosas grandes del mundo no son obra de ‘sabios’ ni de ‘filósofos’, ni de quienes hábilmente logran surcar el mar de la vida sin demasiadas tempestades, sino de las almas apasionadas y enérgicas que desafían las tempestades”.

Benedetto Croce

LA EDUCACIÓN DE LA VOLUNTAD

Para Croce, hay una diferencia entre desear y querer y nos dice que: *“Todo el que lleve una vida activa y se vea obligado a convertir a los demás en colaboradores suyos o quitarlos del medio porque obstaculizan la obra que cumple tiene a diario ocasión de reparar, con no poco desagrado, enojo y pesar, en hombres que parecen aquejados de parálisis de voluntad”*.⁸⁷

Estos hombres aquejados de parálisis de la voluntad los define como *“el hombre fantástico: el que urde fácilmente designios y proyectos pero los abandona cuando están a punto de cumplirse y se irrita con ellos o los encuentra triviales”*.⁸⁸ A este hombre le falta firmeza. Otro hombre paralizado es el *“hombre perplejo o temeroso: el que ante cualquier acción que deba cumplir se llena de fantasmas sobre las consecuencias que su acción puede acarrear, que como son infinitas, no se resuelve a actuar. Le falta valor”*.⁸⁹

Finalmente está *“El hombre abatido por las desventuras: aferrado al pasado, inadaptado al presente, inerte ante lo actual. Le falta amor a la vida”*... *“Si no consiguen actuar no tienen nada y ésta es la razón de la angustia. No van más allá de contemplar, meditar sin poder obrar prácticamente”*.⁹⁰ *“he dado a este momento el nombre de momento de los deseos, definiendo el deseo como la voluntad de lo imposible. El deseo, que no es ya contemplación, sino pensamiento, tampoco es voluntad: al contrario, en el proceso volitivo representa lo que no puede ni debe quererse”*.⁹¹

Para el filósofo napolitano el deseo es lo opuesto a la voluntad, es el “pecado”. Sólo cuando es reprimido o superado aparece en la voluntad efectiva. Y el hombre moral sólo realiza su moralidad actuando políticamente y aceptando la lógica de la política, por lo cual, la educación del hombre moral exige la educación política, *“el culto y el ejercicio de las virtudes prácticas, la prudencia, la sagacidad, la paciencia y el coraje”*.⁹²

El problema político es un problema práctico, individual, de invención y de creación. Todos los conocimientos son útiles, pero *“ninguna cognición me dirá nunca qué debo hacer, porque ese es el secreto de mi ser y el descubrimiento de mi voluntad”*.⁹³

⁸⁷ *ibidem*

⁸⁸ *ibidem*

⁸⁹ *ibidem*

⁹⁰ *ibidem*

⁹¹ *ibidem*

⁹² *ibidem*

⁹³ *ibidem*

Continúa diciendo sobre el tema de la voluntad que: *“Creer que el individuo moral debe hacer lo que el intelecto le señala como bien históricamente factible es transformar otra vez un problema práctico en uno teórico que es insoluble. Porque lo históricamente factible es el producto dialéctico de la concorde discordia entre individuos. Y las necesidades de la historia se personifican en individuos”*⁹⁴.

Para Croce, la educación de la voluntad no se hace a través de teorías ni definiciones, ni de cultura estética o histórica *“sino por el ejercicio mismo de la voluntad: enseñando a querer como se enseña a pensar, fortaleciendo e intensificando las disposiciones naturales, y por eso con el ejemplo que mueve a la imitación, con las dificultades (problemas prácticos) que se proponen con el despertar de la iniciativa enérgica y con el disciplinamiento de la persistencia”*⁹⁵.

El pensamiento debe obligar a la mente a convertirse en acto y la voluntad es pensamiento sólo si se traduce en acción. Por eso sostiene Croce que en la formación política se puede comenzar promoviendo la cordura, la prudencia y la conciencia moral ya que sólo el sentimiento del deber *“impele y constriñe a conducirse como políticos aun a quienes por naturaleza estarían poco dispuestos a ello”*⁹⁶.

Sin embargo, concluye: *“No se puede cultivar los estudios, filosofía, crítica, historia, sin poseer por añadidura, un vivo sentido de la política, y un ardiente amor por la sociedad y por la patria y hacer, por lo tanto, dentro de ese modo especializado, también política”*⁹⁷.

EL DESINTERÉS POR LA COSA PÚBLICA

Croce siguiendo con su distinción entre el deseo y el querer, entre los observadores deseantes y los protagonistas que se comprometen continúa diciendo: *“Quienes se angustian por el “mundo que anda mal”, por la falta de regularidad, de lógica y justicia que advierten por doquier, no son los hombres políticos sino los otros, los contempladores poéticos y reflexivos, los hombres de la justicia, el deber, el sacrificio, o sea las almas buenas y dedicadas al bien”*.⁹⁸

En consonancia con la polémica generada por el libro de Julián Benda *“La traición de los intelectuales”* que sostenía que eran traidores aquellos que se comprometían con las cosas terrenales frente a Paul Nizan que decía que quien no se compromete con los problemas terrenales es por lo menos un desertor sino un traidor, Croce se plantea la contradicción y concluye: *“... conocemos a los sabios de la historia que se apartaron del pueblo a que pertenecían para consagrarse a los estudios, que no anhelaban ni buscaban más que la inmovilidad propicia a su quietud: una paz cualquiera, aunque proviniera de manos del déspota, si éste podía ofrecerla; y conocemos a los monjes y canónigos que se desentendieron del peso del mundo, que se desentendieron de veras (porque los monjes*

⁹⁴ *ibidem*

⁹⁵ *ibidem*

⁹⁶ *ibidem*

⁹⁷ *ibidem*

⁹⁸ *ibidem*

*valientes, como los llamaba Tomasso Campanella, no aceptaron esa renuncia e ignorancia).*⁹⁹*...No es necesario aguardar apariciones raras y los prodigios para cumplir la unión de la política con las demás formas de la actividad humana, porque la unión está en la realidad de cada una de esas formas mismas”.*¹⁰⁰

La discusión sobre la función que deben tener los intelectuales en la sociedad no tiene sentido para Croce. Para él, los intelectuales que la defienden son hombres tan materiales y tan materialmente ocupados como aquellos contra los cuales protestan. Concibe la historia de la filosofía como la historia de los problemas que el espíritu humano se propuso y las soluciones que le ha dado ya que la filosofía se encuentra con la práctica, con los problemas que la vida le presenta y debe resolver en la práctica.

EL ESTADO ÉTICO Y LA NAUSEA POR LA POLÍTICA

Ya para la época de Croce había un supuesto hastío de la política como la desazón sobre la política muchas veces generalizada en nuestro país. Al respecto nos dice: *“Solemos oír que “la política es cosa sucia”. La política es la mayor y más notoria manifestación de la lucha humana. Siempre habrá quien esté dispuesto a reemplazarla por cualquier cosa que, aunque carente de sentido, tenga a la vez el sentido de negar la lucha y acariciar con palabras el ideal de la pereza: la justicia social e internacional, la igualdad, la fraternidad, la armonía de clases, la unión de los pueblos...Y la acción política... está directamente opuesta al ideal de la paz, del reposo y la tranquilidad”*¹⁰¹... *“Los hombres de la política incapaces de cambiar rápidamente el estado de ánimo del vulgo, se ven obligados a aceptarlo y aprobarlo con sus palabras y a negarlo con sus actos procurando ocultar esa contradicción con sofismas ardides y expedientes oratorios de diversa especie”*¹⁰².

Croce sostiene que los hombres pueden ser heroicos, pero los Estados no lo son. Mientras que el individuo moral está obligado a mantener su dignidad, la dignidad del Estado es el afianzamiento de la fuerza sin límites salvo la propia, del modo más útil y conveniente.

Para el filósofo, hay dos conceptos de Estado y ambos son exactos, el del Estado meramente político y amoral y el del Estado ético. Dichas concepciones responden al utilitarismo ético y el moralismo abstracto. Y para salir de la contradicción hay que pensar dialécticamente. *“A los que concebían el Estado como institución moral se le respondía que el Estado no se gobierna con los padrenuestros, exigen una virtud distinta de la virtud cristiana que es la virtud política. El moralismo iluminista sometía la política de Estado a las virtudes si no cristianas de la libertad, igualdad y fraternidad.*¹⁰³

Con respecto a la honradez que se le exige a los políticos, Croce afirma: *“Es extraño que para las cuestiones políticas no se exijan políticos sino hombres honrados, provistos a lo*

⁹⁹ *ibidem*

¹⁰⁰ *ibidem*

¹⁰¹ *ibidem*

¹⁰² *ibidem*

¹⁰³ *ibidem*

sumo de aptitudes de otra índole. La honradez política no es más que la capacidad política. Es evidente que los defectos que pueda tener ocasionalmente un hombre provisto de capacidad y genio político, si se relacionan con otras esferas de la actividad lo harán inepto para dichas esferas, mas no para la política”.¹⁰⁴... “Un hombre dotado de genio o capacidad política se dejará corromper en cualquier actividad, pero no en la que concentra su pasión, su amor, su gloria. Si sucumbiera hace mala política”.¹⁰⁵

Toda institución reformada o creada de nuevo, si quiere vivir debe transformarse en el interés de los individuos: sentimiento, afecto, recuerdo, esperanza, ídolo, poesía: todo lo que para el racionalista abstracto es una contaminación, pero en realidad es elegir la vida en lugar de lo abstracto. Y al concretarse de tal modo, cualquier institución correrá el riesgo de volverse egoísta y anticuada; pero ésta es la suerte de todas las cosas humanas. Y ciertamente morirá algún día; pero habrá vivido¹⁰⁶.

El dolor y las desdichas son necesarios porque educan... y la alegría se encuentra en obrar conforme a nuestro ser, que es la celebración de nuestra libertad”.¹⁰⁷

Perón sostiene en su ponencia “*La comunidad organizada*” que la angustia de Heidegger se transforma en náusea por el desencanto, por haber perdido la finalidad y la norma. Por eso, para devolverle al hombre su combatividad, su actitud combativa “*se le debe devolver la fe en su misión, individual, familiar y colectiva*”. La comunidad organizada políticamente mediante leyes, proveerá la norma ética. Sin embargo, para el reino interior, para la personalidad, sólo existe una norma: la educación, que es la que afirma en nosotros una actitud conforme a moral. Para el “gobernante-pensador”, la teoría de Platón sobre la integración recíproca entre el hombre y la colectividad a la que pertenece, es fundamental; así como la virtud suprema es la justicia y el Bien es orden, armonía y proporción.

Perón combate no sólo la *insectificación* del hombre sino también el *desencanto* weberiano de la racionalización occidental capitalista. Comienza “*La Comunidad Organizada*” sosteniendo que: “*el hombre y la sociedad se enfrentan con la más profunda crisis de valores que registra su evolución*” y concluye diciendo: “*Esta comunidad que persigue fines espirituales y materiales, que tiende a superarse, que anhela mejorar y ser más justa y más feliz en la que el individuo puede realizarse y realizarla simultáneamente, dará al hombre futuro la bienvenida desde su alta torre con la noble convicción de Spinoza: Sentimos, experimentamos, que somos eternos*”... “*La náusea está desterrada de este mundo, que podrá parecer ideal, pero que es en nosotros un convencimiento de cosa realizable*”.¹⁰⁸

La náusea es la novela que Jean Paul Sartre publicó en 1938. De rápida divulgación y aceptación, planteaba el escepticismo, la melancolía y el absurdo existencial y sin embargo, aparecía como literatura de agitación o rebelión social, a pesar de que el personaje de la novela no mostraba en ese momento ningún compromiso social, ni interés político, y que su

¹⁰⁴ *ibidem*

¹⁰⁵ *ibidem*

¹⁰⁶ *ibidem*

¹⁰⁷ *ibidem*

¹⁰⁸ *Ibidem*

aparición se dio contemporáneamente al triunfo del nazismo en Alemania, el ascenso del fascismo y la guerra civil española. El propio Sartre reconoció años después en una entrevista al diario *Le Monde* que su náusea metafísica era un lujo: “*El universo sigue siendo negro. Somos animales siniestros... pero bruscamente descubrí que la alienación, que la explotación del hombre por el hombre, la subalimentación, relegaban a segundo plano el mal metafísico que es un lujo, mientras que el hombre, ese sí, es un mal. (...) El mal económico y social, creo y deseo que pueda remediarse. Con un poco de suerte, esta época puede conseguirlo. Estoy del lado de los que piensan que las cosas irán mejor cuando el mundo haya cambiado*”.¹⁰⁹

Su pasión era padecimiento y no lucha política. Tampoco hubiera coincidido con Perón cuando dijo –lejos del escepticismo– que *mejor que decir es hacer, y mejor que prometer es realizar*. De allí que destierra la náusea, con su escepticismo y nihilismo inactivos.

EL MATERIALISMO HISTÓRICO

Croce sostiene que los filósofos que ofrecen esquemas de historia universal deducidos racionalmente son voces que claman en el desierto, “*a quienes puede dejarse el consuelo de considerarse apóstoles solitarios de una grandiosa verdad desconocida*”¹¹⁰.

Ante la frase de Marx que afirma que Hegel coloca la historia sobre su cabeza y que había que ponerla sobre sus pies, como si esto fuera la inversión del idealismo, Croce sostiene que la inversión real sería decir que “*la historia no es un proceso de la Idea, o sea una realidad racional trascendente, sino un sistema de fuerzas: a la concepción trascendente se opondría la concepción inmanente*”.

Reconociendo fecundos descubrimientos en el materialismo histórico, el mejor elogio que se le podría hacer no es sostener que es la última y definitiva filosofía de la historia, sino establecer que no es una filosofía de la historia y citando a cabriola, sostiene que no es otra cosa que un método, negando que sea una teoría.

Finalmente sostiene que prefiere designar al materialismo histórico como “concepción realista de la historia”, que señala “*las oposiciones a todas las teologías y metafísicas en el campo de la historia*”.¹¹¹ Cree ver en los coqueteos de Marx con la terminología hegeliana parte de culpa por los malos entendidos con respecto al materialismo histórico como teleología y fatalismo. “*Frente a la tendencia a reconstruir una filosofía materialista de la historia, sustituyendo a la omnipresente Idea la omnipresente Materia, conviene reafirmar la imposibilidad de este género que, cuando no se pierde en lo arbitrario, se resuelve en una mera superficialidad y tautología*”.¹¹²

Surgido de la necesidad de percatarse de una determinada configuración social, para Croce el materialismo histórico no tuvo el propósito de buscar “*los factores de la vida histórica*”,

¹¹⁰ Croce, Benedetto: *El materialismo histórico y la economía marxista*, Imán, Bs. As, 1942

¹¹¹ *ibidem*

¹¹² *ibidem*

sino que se “constituyó en la cabeza de políticos y de revolucionarios, y no en las frías y pacientes de biblioteca”.¹¹³

En *El materialismo histórico y la economía marxista*, Croce también cuestiona el carácter científico de la ley de la caída tendencial de la tasa de beneficio así como el concepto de valor trabajo y sostiene que las investigaciones de Marx son intrínsecamente abstractas. Para comprender el pensamiento de Marx “es menester salir de la economía pura”. Después de dedicarse al estudio de la doctrina marxista sostiene que en ella “se mezclan lo verdadero y lo falso”. Para el filósofo napolitano, lo verdadero consiste en “haber llevado con fuerza a la conciencia la condicionalidad social del beneficio”. Y concluye que “Llevar a la conciencia, no es lo mismo que descubrir una ley científica: es, simplemente llevarla a la conciencia”.¹¹⁴

LA SOCIEDAD DE CULTURA POLITICA

Croce define su liberalismo como idealismo que exige experiencia y meditación, lo cual implica finura mental y moral. El liberalismo para él, es el partido de la cultura; ya que liberal fue el Resurgimiento, en el cual confluyeron cultura y amor a la patria. “*El socialismo y el autoritarismo, son partidos extremistas, que contienen no poco de abstracto y de simple y por eso son fácilmente admitidos por los espíritus y mentes juveniles, y presentan también los signos de la cultura escasa y unilateral*”¹¹⁵.

En su discurso en la Sociedad de Cultura, Croce plantea cómo deberían dividirse los estudios de teoría de la política. Para el filósofo ellos deberían dividirse en tres partes:

1. *La teoría propiamente dicha o Filosofía de la política que investiga la naturaleza de la actividad política y determina sus relaciones con las otras formas o actividades del espíritu humano*
2. *La historia política o historia de los Estados que se interpreta con los conceptos de la teoría.*
3. *La ciencia empírica de la política que se funda en la historia y de forma inductiva forma los tipos de las constituciones de los Estados y de las operaciones de la vida pública, los clasifica y pone en relación y deduce las leyes empíricas de concomitancia y sucesión, de causa y efecto*¹¹⁶.

Si bien propone cómo deberían plantearse los estudios políticos, reafirma que no se puede estudiar política sin pasión política: “*Quien no ha participado en la política activa, por lo menos con el sentimiento y el afecto, no está en condiciones de dar la teoría de ella, faltándole el indispensable interés y experiencia*”.¹¹⁷

En su discurso, tiene la esperanza que en la “Sociedad de la cultura” los jóvenes ascenderán desde la esfera práctica y pasional a la esfera del pensamiento y sabrán

¹¹³ *ibidem*

¹¹⁴ *ibidem*

¹¹⁵ Croce, Benedetto: *Ética y política, op.cit*

¹¹⁶ *ibidem*

¹¹⁷ *ibidem*

superarse a sí mismos. Para ello, se requiere negar la “pasionalidad y la particularidad políticas” para llegar a una teoría y una historia verdadera. También será necesaria la negación de la teoría para pasar a la eficaz obra práctica, que es *“toda ella obra de sentimiento y de voluntad, y no ya de contemplación y de crítica. La pasión política se destila en teoría y la teoría genera una nueva obra factible”*.¹¹⁸... *“Cuando se estudia la política hay que saber que no es la serenidad de la sapiencia ni la divina sonrisa del arte sino que tiene de lo duro y de lo prosaico. El recinto de la política es el de la utilidad, de los asuntos, de los negociados, de las luchas ora insidiosas, ora abiertas, de la fuerza, como se dice y de la guerra”*. *Guay con mecerse en ilusiones, particularmente desde que han resonado en el mundo político las palabras que serían sublimes si no fueran, en ese uso, ridículas o, peor, hipócritas, de Igualdad, Fraternidad y Libertad”*.¹¹⁹

Croce sostiene que no hay que moralizar la política y que se debe aceptar al genio de Maquiavelo como fundador de la ciencia política. Pero la política no es todo el hombre, y no existiría la política si no existiera el hombre moral. Concluye que *“la vida política prepara para la vida moral o es ella misma instrumento o forma de vida moral, y en ninguno de estos casos es concebible contraste y conflicto”*¹²⁰.

EL HISTORICISMO COMO HUMANISMO

Para Croce, el historicismo es *“creación de la acción propia, del propio pensamiento, de la propia poesía, a partir de la conciencia presente de lo pasado; cultura histórica es el hábito o virtud conquistada de pensar y obrar así; educación histórica, la formación de este hábito”*¹²¹. Sostiene que si bien la aparición del humanismo, parecía ser un movimiento contra la escolástica y fundamentalmente ligado al campo del arte, en realidad lograron avances de la cultura y el pensamiento. Para el pensador, fue una renovación de la filosofía, de las disciplinas morales, *“la ética, la política y la teoría del arte, y la metodología de las ciencias”*¹²².

El historicismo es heredero de ese humanismo y contiene *“la liberación de toda guisa, la afirmación de la vida moral, política y económica, el relieve dado a la pasión y a la poesía, el rejuvenecimiento de la vida intelectual y moral, la dialéctica que es el nuevo órgano lógico”*. Por otra parte, esas son condiciones necesarias *“sin las cuales no es posible pensar verdaderamente en la historia”*¹²³.

Concluye Croce, que la indiferencia del humanismo hacia las ciencias naturales, físicas y matemáticas es una forma de defenderse contra el determinismo y el materialismo. La realidad es historia y por lo tanto sólo se la puede conocer históricamente. Las ciencias la pueden medir y clasificar, pero no conocen la realidad, ni es su misión u oficio conocerla *“intrínsecamente”*.

¹¹⁸ *ibidem*

¹¹⁹ *ibidem*

¹²⁰ *ibidem*

¹²¹ Croce, Benedetto: *La historia como hazaña de la libertad*”, FCE, México, 1942

¹²² *ibidem*

¹²³ *ibidem*

El historicismo identificado como humanismo de los nuevos tiempos es a su vez una contraposición y alejamiento del positivismo que en esos momentos, en los cuales escribía Croce, pretendía imponerse en América Latina como método de análisis de la realidad social, vaciada de problemas éticos, políticos, ideológicos o pasionales, emulando a las ciencias naturales.

LA HISTORIA COMO PENSAMIENTO Y ACCIÓN¹²⁴

Croce nos explica que la actividad práctica supone la teórica, ya que no es posible la voluntad sin conocimiento: *“cual es el conocimiento, tal es la voluntad”*. Si bien las formas del espíritu son distintas, no están separadas: *“el pensar es conjuntamente un acto de vida y de voluntad, que se llama “atención”. Todo conocimiento surge del tronco de una volición. La voluntad se define por apetición esclarecida por el conocimiento”*¹²⁵.

La relación entre el conocimiento histórico y la acción tienen un nexo que no es ni causal ni determinista: *“La acción tiene por precedente un acto de conocimiento, la solución de una particular dificultad teórica, la remoción de un velo que tapaba el rostro de la realidad; pero en cuanto acción, surge tan sólo de una inspiración original y personal de cualidad enteramente práctica, de práctica genialidad”*¹²⁶. Cree en el progreso perpetuo ya que no hay en la historia jamás decadencia que no sea a la vez formación y preparación de nueva vida y por lo tanto progreso.

Pero afirma que el concepto de causa es ajeno a la historia, nació en el terreno de las ciencias naturales y sirve para ellas, pero dicho concepto, en la historia constituye un prejuicio determinista que hace que el hombre pierda de vista que es quien hace la historia a través de su acción. También refuta la otra sentencia teleológica que explica la historia no como hecha por las acciones humanas sino como un programa heterónomo por el cual se inicia, se desarrolla y termina. Así la tarea del historiador sería descubrir la matriz escondida bajo hechos aparentes. Dicha matriz sería el concepto de Idea o Espíritu o Materia. Para Croce dichos programas o designios son disfraces de un dios trascendente que sería el que impondría a los hombres la historia. Dicho Dios (Espíritu o Materia) también es extraño a la historia.

En la historia, la moralidad para realizarse prácticamente, *“se hace pasión, voluntad y utilidad y piensa como el filósofo, plasma como el artista, trabaja con el agricultor, ejerce la política, etc.”*¹²⁷ También la filosofía se vuelve historia, *“filosofía en cuanto historia declarando la identidad del universal y lo individual, del intelecto y la intuición, por lo cual toda separación es arbitraria e ilegítima”*¹²⁸.

¹²⁴ El libro de Croce *La storia come pensiero e azione*, fue traducido al castellano como *La historia como hazaña de la libertad*

¹²⁵ Croce, Benedetto: *La historia como hazaña de la libertad*, FCE, México, 1942

¹²⁶ *ibidem*

¹²⁷ *ibidem*

¹²⁸ *ibidem*

Para el pensador napolitano, los juicios a priori, no son juicios de verdad, (de la única verdad que es historia, sino abstracciones de uso práctico, definiciones ahistóricas, que no son verdades sino ficciones. Tampoco son juicios de verdad los juicios puramente a posteriori que pertenecen a las ciencias positivas, que trabajan con los datos de la experiencia y construyen generalidades, también de uso práctico.

Para Croce, aún hoy estigmatizado por muchos como idealista, el idealismo absoluto de Hegel es una metáfora de una teofanía y de un sistema teológico, en el cual la idea no es más verdaderamente pensamiento, el pensamiento que es crítica, sino un Dios, que es su escuela se revistió muchas veces del carácter de Dios personal, creador del cielo y de la tierra. Para él sería conveniente que la filosofía despidiera y ponga a disposición de los científicos la palabra “idealismo” nacida y crecida equivocada cuyos no siempre fueron buenos¹²⁹. El pensamiento es tan activo como la acción, *“que no es copia ni receptáculo de realidad, ni nos provee de un conocimiento de la realidad a ese propósito; que su obra consiste en el planteamiento y resolución de problemas, y no en el acoger pasivamente dentro de sí trozos de realidad. El pensamiento no está fuera de la vida, sino que es función vital”*¹³⁰.

Por lo cual no hay hombres exclusivamente teóricos o prácticos, el hombre práctico es al mismo tiempo teórico, *“que contempla, cree, piensa, lee, escribe y ama la música y las otras artes”*¹³¹. El conocimiento es necesario para la praxis como la praxis es necesaria para el conocer, *“No se puede cancelar la distinción entre estos dos momentos del espíritu, se destruirían a la par el pensamiento y la acción. La distinción entre conciencia y voluntad, pensamiento y acción sigue intacta”*¹³².

El conocimiento es siempre situacional, de un hombre particular en condiciones particulares ya que el conocimiento proviene de *“experiencias particulares de la vida, de la vida práctica y moral de los hombres, de sus afectos y acciones. Luego el pensamiento se transforma en una fe que condiciona la nueva acción”*¹³³.

Para Croce, la historia es hazaña de la libertad y por lo tanto: *“Las angustias por la libertad perdida, las invocaciones, las esperanzas desiertas, las palabras de amor y de furor en ciertos momentos de la historia no son verdades filosóficas ni históricas, ni errores ni sueños: son movimientos de la conciencia moral, historia que se está haciendo”*¹³⁴.

Ana Jaramillo

¹²⁹ Croce, benedetto: *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari, 1945

¹³⁰ Croce, Banedetto: *La historia como hazaña de la libertad*, op.cit.

¹³¹ *ibidem*

¹³² *ibidem*

¹³³ *ibidem*

¹³⁴ *ibidem*

PONENCIA PRESENTADA POR BENEDETTO CROCE EN EL PRIMER CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA ARGENTINO. 1949

LA FILOSOFÍA COMO HISTORICISMO

Procuraré brindarles brevemente, pero con precisión y orden, información acerca del punto al que ha llegado la filosofía en Italia, la filosofía de la gran línea, que va desde Bruno y Vico a Kant y a Hegel, y que no es la tradición de una verdad a defender y a mantener intacta, sino un surgimiento encadenado, permanente de nuevos problemas que la vida trae.

“Filosofía como historicismo” es una palabra que se lee mucho actualmente en los libros y revistas italianas, pero que yo mismo -al que le gusta filosofar sin título, al contrario de aquellos que muestran títulos sin filosofía- adopté sólo tardíamente, casi forzado por las cosas mismas, para designar el lugar en el que había trabajado espontáneamente y el camino que había seguido adelante por más de cincuenta años.

En cierto sentido, este modo de tratamiento es, sino propiamente la negación de la filosofía tradicional, una corrección radical de la misma y de la figura de filósofo que la representa. Porque si en la antigüedad greco-romana, el filósofo reunía en sí mismo al científico naturalista y al sabio prudente y moral, en el medioevo cristiano tenía un fuerte acento de teólogo, y cuando aceptó que la filosofía fuese la sierva de la teología, pero también cuando reivindicando una cierta independencia, continuó a concebir teológica y metafísicamente el asunto de filosofar. Y esta concepción permaneció sustancialmente intacta en los primeros siglos de la edad moderna, que pretende ser la investigación del problema supremo, que contenía y gobernaba a todos los demás, el problema de la realidad y de la relación de la realidad con el pensamiento, que, en nueva terminología, era siempre el problema del mundo y de Dios.

Pero el historicismo responde claramente el derecho a la existencia de un problema único y supremo o general o preliminar del filosofar, volviendo a la historia de la filosofía, desde la cual se tiene la confirmación de que los filósofos han tratado siempre problemas particulares, en intrínseca relación de parentesco de cada problema con todos los demás, pero ya no como irradiación del único problema, que toma un lugar entre los otros, *inter pares*, y se puede resolver, o declararlo insoluble porque está mal planteado, o abandonado u olvidado, según la suerte común a todos los otros. Supremo sólo es el pensamiento, que no es un problema sino el autor y el que define los problemas.

Continuando a indagar esta zona del espíritu, el historicismo se dio cuenta de que los problemas de la filosofía no sólo no se someten jerárquicamente a uno de ellos, así como no pueden definirse numéricamente, que responden a exigencias lógicas de la mente humana. Ellos son inagotables e infinitos, porque nacen siempre nuevos e individualizados del impulso de la historia, que ofrece la materia particular a cada pensador.

Este reconocimiento de la infinita individualidad de los problemas y de su surgimiento en el curso histórico fue sospechado por el escepticismo, allí justamente donde se pone fin a las instancias escépticas, porque el fundamento histórico brinda realidad a los problemas y a sus soluciones, que componen el legado que se transmite del pasado al presente y desde al

cual el pensamiento actual reanuda su propio trabajo; legado que continuamente, como se puede observar en nuestros discursos, resulta provechoso. Y el presente, o sea nosotros que vivimos y pensamos, no podemos hacer otra cosa que continuar tejiendo, por nuestra parte a tejer, aquella misma tela que tejieron los hombres durante siglos, con la sola diferencia de que somos más concientes de la historicidad del pensamiento, del nuestro como de todo el curso de pensamiento; y, habiendo disipado la pesadilla del problema supremo, del teologismo, de la metafísica, somos libres de orientarnos a todos aquellos problemas que el espíritu plantea practica y moralmente, nuestra mente recoge y es huella de él, sin excluir aunque lleguen negativamente, los problemas metafísicos y teológicos.

Pero sin embargo esta ocasión histórica del filosofar (recuerden que Volfan Goethe decía que “cada verdadera poesía es de ocasión”), ésta en referencia a una situación histórica que cada proposición filosófica lleva consigo y en sí misma, y hace que esa proposición sea como una luz que aclara la situación misma, es decir ninguna otra cosa que una historia nace del regazo de la filosofía: la afirmación, o sea el juicio del hecho. ¿Por qué entonces filosofía e historia se tomaron como dos formas de pensamiento distintas y diversas entre sí, o una inferior y la otra superior? ¿Es quizás, aquello que se llama historia o historiografía, noticia de los hechos sin pensamiento, sin juicio? Así, en verdad, fue considerada comúnmente a lo largo de la historia, alabándola de una objetividad de mala herencia; y todavía por otra parte, se solían resaltar las diferencias de la historia de la crónica inanimada, o de la novela y del poema, y se repetía que ella es, y debe ser luz de verdad, vida de la memoria, maestra de la vida, etcétera. Y, recorriendo y reexaminando la historia de la historiografía y sin mirar exclusivamente o primordialmente a las tendencias políticas y de otro tipo que en los volúmenes de historia frecuentemente se mezclan, pero mirando a su esencia, a su calidad puramente teórica y lógica, siempre se observó más que los historiadores, con mayor o menor vigor y riqueza, plantean en la construcción de sus relatos un complejo de conceptos sobre la vida humana y su realidad, que son su filosofía. Por lo cual, haciendo, por así decir, de esta manera descende la filosofía, que en un tiempo estaba en el cielo, hacia la tierra, y por otro lado, elevando la historia desde la tierra hacia el cielo, se llegó a un punto en el cual las dos se encontraban y se iluminaba perfectamente la identidad de la filosofía y la historia.

Esta identidad es una realidad y al mismo tiempo un ideal, porque la conciencia adquirida de la única naturaleza de las dos nos aconseja y exhorta a cultivar y promover una y otra, respecto de la cual siempre debe ser celebrada su sustancial unidad. Por lo cual, resulta un nuevo programa educativo para el historiador, y para el filósofo: para el historiador, de quien se espera que integre siempre mejor la historia con la filosofía, y que discierna donde se plantea el problema verdaderamente historiográfico y donde el problema es en cambio de mera erudición y filología, y que haga más vigorosos, ricos y concientes los conceptos que adoptan en la interpretación y en la construcción de la historia; para el filósofo, que debe apropiarse todo lo que pueda de la realidad que se despliega delante o lo confunde alrededor, la realidad que toda es historia, poniéndose en relación y en recambio con este aspecto del espíritu, antes que con cualquier otro, y sin olvidar que las ciencias naturales o naturalizadas son una elaboración abstracta y práctica de la historia, dirigida y disciplinada por las matemáticas. Sólo otra forma del espíritu tiene el derecho de ocupar junto a la historia y a la filosofía, y no es la ciencia físico-matemática, sino el arte y la poesía, la

fantasía que abre el camino a la alianza sintética del pensamiento; en la cual el antiguo dicho que la historia está próxima a la poesía, y es el quid de la poética a su alrededor.

Si las condiciones presentes de la historiografía y de la filosofía responden en la enseñanza académica a este ideal pedagógico y didascálico, no diré aquí, donde me es lícito sobrentender el juicio que estimo justo, sólo restringiéndome a dar a entender que, mientras la preparación de los estudiosos de historia ha recibido al menos en nuestra Italia, una beneficiosa eficacia filosófica, los maestros de filosofía de la universidad, cuando no se ladean hacia el psicologismo y el cientificismo, más aún se vuelven a la figura, vuelta ya exangüe, del filósofo teologizante, son ignorantes y faltos de curiosidad y frígidos hacia el mundo de la realidad y de la historia. Anticuados en los métodos y en la cultura, o mal modernizados, se dejan llevar por las modas de los tiempos y con ellas torpemente trenzan giros de danzas. Y es de conceder que lo que ahora se les pide requiere de su parte, de un esfuerzo no menor y que supone el ejercicio de la modestia, la renuncia a perezosos hábitos como cualquier conversión fundamental.

A la pregunta acerca de qué se puede hacer y de cómo es que la filosofía en cuanto historicismo, con el correlativo reconocimiento de la historiografía como filosofía concreta, no haya tenido relieve en el transcurso de la edad moderna y sólo ahora formule su programa, la respuesta quizás ya está contenida en las señales que nos fueron dadas en su génesis lógica. La comparación instituida por Aristóteles en la *Poética* entre filosofía, poesía e historia sirvió para no dejar apagar en el siglo decimosexto un concepto más alto y vigoroso de la poesía en frente a la débil teoría, generalmente aceptada por entonces, que hacían una didáctica y oratoria revestidas de aleros sensuales, y sirvió para depositarla en un tiempo futuro en el que el acercamiento de filosofía y poesía hubiera recibido un desarrollo más adecuado y propio.

No fue fructífero a la teoría y a la historia, que había sido presentada en aquella comparación aristotélica como noticia simple y afilosófica de hechos particulares, y así quedó en el teorizar de aquel siglo, puesta quizás en relación de dependencia de la filosofía civil y moral, a la cual hubiera proveído de una suerte de ejemplificación, y por otro lado, la filosofía continuaba entre naturalista y teologizante o metafísica. Y cuando a fines del siglo diecisiete y principios del dieciocho un gran filósofo dotado de un ingenio histórico original, Hegel, entendió que filosofía e historia debían unificarse, y aportó el pensamiento dialéctico, esa unión falló su signo, porque Hegel unió la filosofía, no con la historiografía, sino con la construcción a priori, que tenía el nombre de “Filosofía de la historia”, extendida por él de la historia política y moral y también a la historia del arte y de la misma historia de la filosofía; y su historicismo y el de otros idealistas alemanes y sus seguidores era de una historicidad con diseño predeterminado, una mitología con vestimenta filosófica e histórica.

En cambio, franco en su original naturaleza había sido el historicismo de Vico que no interponía aquella suerte de mitología entre filología y filosofía, y unificaba las dos, cumpliendo una con la otra, pero Vico no hizo escuela y no tuvo continuadores, como tampoco de la síntesis a priori de Kant no se trajeron ni se extendieron las consecuencias, proviniendo de ella el concepto del juicio como juicio histórico.

El historicismo ha tenido su justificación y su fundamento teórico en una nueva teoría lógica del juicio, declarado en su verdadera y única forma, juicio histórico y conteniendo siempre una afirmación histórica, aún cuando en apariencia se presenta en forma de definición de términos conceptuales, lo cual es siempre la implícita remoción de una dificultad, y una dificultad se liga siempre a una situación de hecho, y a resolverla en el acto mismo es clarificar y cualificar aquella situación, y al cualificarla, existencializarla. Pero ello ha sido objeto de un especial trabajo (La lógica como ciencia del concepto puro), al que estoy obligado a reenviarla para la demostración de la teoría enunciada, pero aquí basta con haberla vuelto a citar.

Se debe advertir, por último, que la figura tradicional del filósofo, junto con el oficio teologal o metafísico, está acompañado normalmente por aquello de dar paz a la tormentosa pregunta acerca de si la vida es un bien o un mal, y si es necesario aceptarla o evadirse, con la ascesis monástica o con el suicidio estoico: que es el motivo del recurso que, a quien tiene fama de filósofo usan las almas afanosas, volviendo a poner en él una fe y una esperanza que a él le provocan sonrojo y embarazo.

El dilema si la vida es un bien o un mal, es, en efecto, falta de sentido, porque bien o mal son los dos términos dialécticos que componen la unidad de la vida, y ella no puede excluir a uno de los dos, sin excluir su propio concepto; y como los hombres están ligados entre ellos y con el mundo todo, la conciencia moral prohíbe evadirse, de cualquier manera de la vida, y la educación que el hombre se da, consiste fundamentalmente en armarse para sostener y sobrepasar el dolor para hacerlo.

Todo ello será pura filosofía, pero también es virtud de buen sentido y evidencia de acuerdo con la realidad; y si la filosofía tuviese el fin de enseñar sobre eso, habría cumplido rápidamente con su deber. Pero el historicismo le confía otro bien mucho más grave y continuo, que es el de mantener, perfeccionar y acrecentar permanentemente los conceptos donde se interpreta la vida a la cual no se puede renunciar y que viene a darnos licencia y reposo cuando la hemos servido suficiente y en el momento en que estima útil para sí canjear calidad de obra y de obreros.