

# ASPECTOS DE LA CULTURA ESPAÑOLA EN EL PERIODO FRANQUISTA

Pio Colonnello  
Universidad de Calabria, Italia

**P**ropongo dirigir mi reflexión, partiendo de las relaciones de la filosofía española con el pensamiento italiano de los años 40 del siglo XX y particularmente con el pensamiento de Benedetto Croce, sobre una página poco conocida de la cultura española en el periodo franquista.

En los primeros decenios del siglo XX eran ya conocidas en España la figura y la obra de Benedetto Croce, el cual, a su vez, mostró siempre un particular interés por la cultura española, como testimonian sus apasionados ensayos sobre Valdés, Lope de Vega, Cervantes, Góngora, además de sus investigaciones de carácter histórico, como *España en la vida italiana durante el Renacimiento* o la *Historia del Reino de Nápoles*.

La “fortuna” de Croce en España se debía indudablemente también a la traducción de alguna de sus obras más significativas. En 1912 José Sánchez Rojas había traducido la *Estética*, sobre la base de la primera edición italiana y Miguel de Unamuno había antepuesto a ella un interesantísimo *Prólogo*; en 1923, el mismo Sánchez Rojas publicaba la traducción del *Breviario de Estética* y entre 1925 y 1927 fueron traducidas y publicadas también *España en la vida italiana durante el Renacimiento* y la *Filosofía de la práctica*. En 1933 fueron editadas simultáneamente la traducción de la *Lógica*, a partir de la quinta edición italiana, y la *Historia de Europa en el siglo XIX*. En 1926, Unamuno proponía una segunda edición de la *Estética*, esta vez traducida por A. Vegue y Goldoni, pero no logró proponer más, porque algunos años más tarde fue destituido de la enseñanza por parte de Franco e inmediatamente después falleció en Salamanca. Es verdad que después de la llegada del franquismo en España no

fue traducida ni reeditada obra alguna de Croce. A partir de 1938, las ediciones en lengua española del *Breviario de Estética* se debieron a la Casa Editorial Espasa Calpe de Buenos Aires (1938, 1939, 1942, 1943), mientras que entre 1942 y 1945 aparecen ediciones españolas de obras crocianas sólo en el área latino-americana. Precisamente en 1942 *La storia come pensiero e come azione* es editada en la Ciudad de México bajo el título *La historia como hazaña de la libertad*; en el mismo año en Buenos Aires aparece *Materialismo histórico y Economía marxista*; entre 1944 y 1946, siempre en Buenos Aires, se publican *Shakespeare, España en la vida italiana del Renacimiento, Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel y Corneille, con un ensayo sobre Racine*. En los años de la inmediata posguerra, entre 1953 y 1959, se publican igualmente en Buenos Aires *Teoría e historia de la historiografía, La poesía, el Epistolario Croce-Vossler y El carácter de la filosofía moderna*.

En realidad, la cerrazón cultural de España durante el franquismo, en una atmósfera que podría definir como enrarecida y resistente a toda novedad, atañía no sólo a la puesta entre paréntesis del historicismo crociano, sino también a las principales corrientes del pensamiento europeo. Como se expresa un intelectual, sobre el que volveremos más adelante, Juan Roig Gironella, en una prosa pantanosa y rica de sonoridades barrocas, pero que describe muy bien la situación cultural de su tiempo, “desde cuando, en el estallido de la guerra, tronaron con fragor las bocas de los cañones, callaron las de los filósofos. Raramente sucedió que alguna revista, huyendo de las censuras gubernativas y militares, trajera a España los ecos de ideas nacidas más allá de nuestras fronteras”.

Articularé, por lo tanto, este trabajo en dos momentos, de los que el primero está dirigido a la reconstrucción sintética del horizonte hermenéutico en que se puede colocar la primera recepción de Croce en España, con una particular atención a las figuras de Miguel de Unamuno y de José Ortega y Gasset, mientras que el segundo está atento a dibujar los trazos y las motivaciones de una substancial incomprensión del pensamiento crociano en el periodo conocido como la edad del franquismo.

## **Croce, Ortega y Unamuno**

No hay duda de que se pueden captar interesantes relaciones entre Miguel de Unamuno y Benedetto Croce, identificando, junto con las afinidades, como la

adhesión de ambos al liberalismo europeo y la oposición al positivismo, algunas divergencias significativas de pensamiento. Pues es bien cierto que, por una parte, el filósofo vasco se encontró significativamente atraído por la perspectiva estética crociana.

En la *Introducción* a la citada traducción española de la *Estética* de Croce, Unamuno concuerda en la reivindicación de la autonomía de la creación artística, en contra de la reducción del arte al pensamiento lógico o a la ética o a la psicología o a otras formas heterónomas respecto de la intuición pura, aceptando, además, la identificación entre estética y lingüística: “La verdadera materia del arte, de la poesía, es el lenguaje que tiene en sí todo el tesoro de nuestras intuiciones”.<sup>1</sup> Unamuno continúa declarando su acuerdo con Croce respecto de las críticas a las reglas de los tratados y la retórica, a la teoría de los géneros literarios, etc. a tal punto que define a la *Estética* crociana como una obra “altamente liberadora y revolucionaria”.<sup>2</sup> A pesar de ello, muestra reservas sobre la teoría crociana de lo bello por naturaleza, que presupone de cualquier modo la “irrealidad idealista” del objeto natural, así como respecto de la distinción entre “bello” y “agradable”.

Sin embargo, Unamuno se distancia de Croce sobre todo respecto del fin y la esencia de la religión. Como bien lo ha visto González Martín, el disenso con la crociana “religión de la libertad” aparece neta e inequívocamente.<sup>3</sup> Unamuno, efectivamente, afirma que el núcleo esencial de la experiencia religiosa no puede en todo caso ser una actitud cognoscitiva, sino la fe, que es sobre todo esperanza, voluntad de creer en la inmortalidad personal. A los lectores españoles de Croce, observa Unamuno, “si meditan con el espíritu de su propia raza, la religión les parecerá como cosa de sentimiento, perteneciente, por lo tanto, según nuestro autor, a la actividad económica”. Sin embargo, se trata, a diferencia de la categoría crociana de lo económico, de “una economía trascendente y fundada en la fe”.<sup>4</sup> en efecto, “nos domina la preocupación de nuestro fin último, personal y concreto, el culto de la inmortalidad sustancial. La pura contemplación desinteresada no es cosa nuestra”.<sup>5</sup>

Por otro lado, hay que subrayar que la dimensión propia de la experiencia religiosa se alimenta, en Unamuno, de una visión trágica de la vida y de la historia: “el descubrimiento de la muerte es lo que hace entrar a los pueblos, a semejanza de los hombres, en la pubertad espiritual”.<sup>6</sup> El “sentimiento trágico de la vida”, del que nos habla Unamuno en su libro más famoso, consiste

precisamente en el asumir plenamente la tensión profunda de nuestro ser hacia una vida metatemporal, sabiendo, más allá de toda pretensión racionalista y optimista, es más, a partir de nuestra experiencia de finitud y de asombro, que no saldrá probablemente ningún éxito, que no se ganará resolución alguna. Al seguir rutas osadas y temerarias, la fe generosa y sin cálculo de Unamuno no trata de perseguir otra cosa que “la locura de la cruz”, cuya recompensa final será escuchar “el canto de la estrella”, para usar la expresión a la que él recurre en el *Prólogo* a la *Vida de don Quijote*. Como Jacob en lucha con el ángel, Unamuno siempre ha declarado querer luchar sin tregua con el misterio, a tal punto de parecerles a algunos intérpretes como la encarnación insincera de un “donquijotismo” espiritual.<sup>7</sup>

Si las cosas son así, Unamuno no podía no contraponer al idealismo crociano el alma profunda española “culminante en nuestra mística, [la cual] es un naturalismo que colinda con el materialismo y es, fundamentalmente, irracionalista”. Justamente “tal naturalismo nuestro de la inconsciente filosofía explica nuestro realismo estético, que otros pueblos juzgan como brutal; es en nuestros Cristos sangrantes y representados al natural, que buscamos la emoción patética más que la expresión ideal”.<sup>8</sup>

Por otra parte, si Croce entreveía la desviación del pensamiento español en la preferencia asociada al panenteísmo de Karl Friedrich Krause, que traía consigo instancias de una palingénesis religiosa, moral y social, más que a Hegel, Fichte, o Herbart, Unamuno, al contrario, consideraba que precisamente tal elección confirmaba las raíces religiosas y místicas de la sensibilidad cultural española.

Por lo que se refiere al más conocido representante de la *Escuela de Madrid*, José Ortega y Gasset, hay que observar preliminarmente que en Italia, al menos hasta el fin de la segunda guerra mundial, su figura estaba considerada como la de un brillante ensayista, de un literato, de un cultor de estudios estéticos, pero no como la de un filósofo. Algunos intérpretes italianos de ese tiempo consideraron erróneamente colocar, junto al “vitalismo trágico” de Unamuno, el “vitalismo irracionalista” de Ortega, y consideraron a éste último incluso un antidemocrático y un antiliberal, o, para usar la expresión de F. Burzio, un “Nietzsche menor”.<sup>9</sup>

Ciertamente no hay que excluir que la marginalidad de la presencia orteguiana en Italia, al menos hasta 1945, debe ser atribuida, además de a

motivos exquisitamente culturales, también a componentes de carácter ideológico y político, es decir la oposición al fascismo por parte de Ortega. Por otro lado, sin embargo, si el fascismo “fue un obstáculo para la comprensión de Ortega en Italia”, como lo vio justamente Meregalli, “fue también un obstáculo para la comprensión de Italia por parte de Ortega”.<sup>10</sup>

Ortega, por su parte, desde el punto de vista especulativo, era contrario a toda forma de idealismo y toda reformulación del idealismo alemán. En particular, él consideraba que la filosofía alemana de los últimos treinta años del siglo XIX estaba caracterizada por “cierto patetismo cultural”, desde el momento en que tendía a una pura “filosofía de la cultura, no a la filosofía de lo real”, e incluía en esta reprobación tanto al neokantismo de los filósofos de Marburgo, como al pensamiento de Rickert, que él interpretaba en clave neofichteana, como también al idealismo de Croce, considerado como una forma de neo-hegelismo.<sup>11</sup> Y sin embargo, más allá de tan drástico juicio —observa Armando Savignano— el pensamiento de Ortega terminaba con coincidir con el de Croce, en cuanto que a la filosofía como metodología de la historia correspondía luego el *a priori* como categoría de la historia.<sup>12</sup>

En realidad, el “racio-vitalismo” de Ortega, igualmente equidistante tanto del idealismo como de la fenomenología y de la filosofía de la existencia, precisamente en cuanto asume como principal dimensión la historicidad, puede ser definido, con todo derecho, “racio-historicismo”, según las palabras de José Gaos; un historicismo ajeno a toda forma de filosofía de la historia y, justamente porque “filosofía de hechos particulares”, radicalmente ajena de todo conato metafísico y teologizante, de alguna manera cercano al historicismo crociano. En la inmediata postguerra no faltó quien, al confrontar a Ortega con Croce, entrevió entre ellos una íntima y profunda consonancia: “en sus filosofías, la realidad está afirmada ya como Espíritu, ya como Materia, pero no ya tal que esté por encima de este mundo, sino que coincide con el mundo. La materia es mostrada como un momento del Espíritu en Croce. El espíritu se muestra como un momento de la materia en Ortega y Gasset”.<sup>13</sup> Por lo demás, también Ortega, luego de una inicial adhesión al socialismo marxista, fue, a la par de Croce, un resuelto sostenedor del liberalismo europeo, al menos en la fase central de su pensamiento, es decir, entre la primera guerra mundial y el final de los años veinte, antes de la adhesión al republicanismo español y al antifranquismo a partir de 1936.

A pesar de todo, Croce y Ortega nunca llegaron a entenderse verdaderamente. En efecto, Croce se ocupó del pensador español sólo en 1943, reseñando sus *Ensayos sobre el amor*, que juzgaba con severidad a causa del modo poco riguroso de elaborar los conceptos y una “periodística tendencia a lo paradójico y lo brillante”. Más allá de la fascinación de tal escritura, Croce observaba que “si en todo tiempo es necesario cuidarse de estas desviaciones y atender a la pura y sustanciosa verdad, en nuestros tiempos y en nuestro y su país, hay de ello ahora no sólo la necesidad, sino la urgencia, no sólo el deber sino el deber intransigente”.<sup>14</sup>

El filósofo italiano apelaba a la actitud severa e irremovible que se necesitaba asumir ante los acontecimientos que marcaron dramáticamente los años entre las dos guerras mundiales, en España como en Europa. Sin embargo, así como son bastante conocidas las vivencias de los intelectuales alemanes de origen judío durante el nazismo —piénsese por ejemplo en Elie Wiesel, en Hannah Arendt, en Adorno, en Horkheimer, en Hans Jonas y en Walter Benjamín—, no eran igualmente conocidas en ese tiempo, y aún hoy en día, la fuga de la madre patria y las vicisitudes de los filósofos españoles durante el franquismo. Vicisitudes que tienen su inicio entre 1938 y 1939, inmediatamente después de la derrota republicana, cuando muchos intelectuales españoles fueron obligados a abandonar España, para radicar casi exclusivamente en América Latina. Sólo algunos escogieron los Estados Unidos y unos pocos más, Europa. Los trágicos acontecimientos de la guerra civil no respetaron, sin embargo, ni siquiera a los más eminentes filósofos: el propio Ortega y Gasset en 1936 abandonó España para residir primero en Francia, luego en Holanda, Argentina, Portugal y Alemania.

Si los filósofos que se quedaron en la patria fueron condicionados por las autoridades políticas y culturales al estudio del neotomismo, al contrario, los filósofos exiliados en Latinoamérica encontraron absoluta libertad para desarrollar su pensamiento, pasando en la mayor parte de los casos del racionalismo de Ortega a la fenomenología, a la filosofía de la existencia, al materialismo histórico-dialéctico. Siguiendo el esquema propuesto por Alain Guy,<sup>15</sup> se puede observar que la filosofía académica en España, durante los años Treinta y Cincuenta, aparece sustancialmente articulada en cinco grandes filones metafísicos. Por una parte encontramos el ontologismo tomista o neotomista, que en algunas ocasiones parece incluso asumir el papel de una doctrina oficial

de la jerarquía eclesiástica y civil, principalmente con Franco. Junto al jefe de este movimiento, el dominico Santiago María Ramírez (1891-1967), profesor en San Esteban (Salamanca), se pueden recordar a Canals Vidal y L. Eulogio Palacios. Encontramos por otro lado al ontologismo agustino, cuyos exponentes más notables son Adolfo Muñoz Alonso, Enrique Rivera de Ventosa y el ontologismo vitalista y axiológico, representado por Juan Zaragüeta. Por otra parte, para concluir esta rápida vuelta al horizonte, podemos recordar a José Hellín, Salvador Cuesta Lorenzo, José Ignacio de Alcorta Echeverría, Juan Roig Gironella, exponentes del ontologismo suarista y, finalmente, Uscatescu, Candau, Cencillo, representantes de un ontologismo crítico.

### Juan Roig Gironella intérprete de Croce

Si éste es el cuadro de la cultura, por así decir, “oficial” de España durante el franquismo, se comprenden bien las razones del fracaso de filosofías como el historicismo, el existencialismo, la fenomenología, el marxismo y, en general, de todas las nuevas instancias culturales que provenían más allá de los Pirineos. De cualquier modo, no ha faltado quien, en este clima ético e intelectual, haya intentado una valoración de conjunto del pensamiento de Croce y de las corrientes filosóficas contemporáneas, como Juan Roig Gironella, el exponente más activo del ontologismo suarista. Quizá precisamente la interpretación crociana de Roig Gironella (1912-1982) pudo fungir como *passport* para comprender el clima de una época, sus contradicciones y las razones de un malinterpretar hermenéutico y ético, aun antes que historiográfico.

Director del importante Centro Balmesiano y profesor en la Facultad de Sant Cugat del Vallés, Roig Gironella se había formado en Barcelona y luego en Francia donde se doctoró en Filosofía en 1942. Co-director de “Pensamiento” y fundador de la revista “Espíritu” (1952), reinterpreto de manera original la filosofía escolástica, que trató de valorizar en la versión suareziana, con los enriquecimientos proporcionados por el filósofo catalán Jaime Balmes. Se volvió, así, paladín del realismo cristiano contra todas las formas de inmanentismo y de relativismo contemporáneo, haciendo palanca en la teoría de la analogía para evitar de vez en vez al idealismo, al formalismo, al empirismo naturalista y al existencialismo.

Estudioso de temas de la teología racional, de la cosmología, de la psicología y de la ética, severo con el cartesianismo y con el kantismo, en *Filosofía y vida*<sup>16</sup> pretendió demostrar el fracaso de las filosofías de Nietzsche, Ortega y Gasset, Croce y Unamuno; en *Filosofía y razón*,<sup>17</sup> luego de haber definido su generosa “filosofía de la actitud”, tomó posición contra Fichte y Hegel, John Stuart Mill, Husserl y Heidegger, para concluir a favor de la *philosophia perennis*, en el sentido cristiano del término. A su parecer, sin embargo, la síntesis tomista no había dado sus frutos, como lo había demostrado la crisis nominalista, si bien la escolástica salmantina del siglo XVI hubiera intentado el remonte. Desafortunadamente, el esfuerzo de Suárez fue desviado o empobrecido en el siglo siguiente por algunos de sus discípulos, que no respetaron su inmensa fuerza de síntesis y se adentraron en problemas demasiado particulares o efímeros. Se trataba, pues, de reanudar el movimiento creador del *doctor eximius*, insistiendo sobre el carácter trascendente de la captación del Ser.

Autor de numerosos ensayos sobre Balmes, Suárez, Blondel, Quine, Jacques Monod, Gödel, Ortega y Gasset, Croce, Rosmini, Rousseau, Teilhard de Chardin, Brunschvicg, Unamuno, Gironella se hizo promotor de una antropología filosófica que insistía particularmente en la libertad psicológico-moral, como resulta de sus volúmenes *Perfiles*<sup>18</sup> y *Nuevos perfiles*.

En *Filosofía y vida*, las críticas al pensamiento historicista, orteguiano y crociano, son igualmente cortantes y despiadadas como las que están dirigidas a la filosofía existencial representada por Nietzsche y Unamuno, mientras que entre las dos almas del “historicismo humanista” en lengua romance, es decir Ortega y Croce, los dardos más agudos están dirigidos indudablemente al filósofo español. Según José Gaos, los ataques de Roig Gironella a Ortega y Gasset pertenecen, más en general, a esa actitud denigratoria que la cultura académica, y especialmente la de algunos de sus flancos eclesiásticos, como Joaquín Iriarte, José Sánchez Villaseñor, Julio Garmendía de Otaola, todos de la Compañía de Jesús, tuvieron respecto de Ortega en tiempos del franquismo.<sup>19</sup>

Roig Gironella examina algunos lugares centrales de la obra orteguiana, iniciando con el discurso académico al Curso de 1921-22, que tiene por título *El tema de nuestro tiempo*. Si la superación de la metafísica, intentada por Ortega, significa superar el racionalismo y el relativismo al mismo tiempo, gracias al “raciovitalismo”, queda por interrogarse acerca de qué significa verdaderamente “razón vital” y, en particular, el tan reiterado tema de la “vida”.

La tesis central de la interpretación de Gironella es la acentuación de la reducción del concepto de vida a elementos “bióticos” de origen nietzscheano, tratándose no de la vida racional, sino de la vida *espontánea* o *inferior*. Y si Ortega afirma que “El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón a la vitalidad, localizarla al interior de lo biológico, subordinarla a lo espontáneo”, indudablemente lo espontáneo, subraya el crítico, no puede no ser más que el elemento *dionisiaco*, irracional, nocturno; y así, la palabra nietzscheana, una vez más, ha tenido un alcance “profético” para nuestro tiempo.

Como el historicismo de Croce, también el orteguiano puede connotarse, señala Roig Gironella, como “historicismo absoluto”, por la negación de la naturaleza humana, de una sustancia o de una *esencia* inmutable y supratemporal, a favor de la afirmación de una radical historicidad del hombre, tanto que no queda más que el “hacerse” concreto “de este o ese modo”, la circunstancia, el *hic et nunc*, la limitación espacio-temporal. Pero al crítico, entretanto, se le escapaba que precisamente la circunstancia está en función de la constitución del sentido, que implica siempre una mirada activa, selectiva, una visión esencial y de perspectiva, a tal punto que él concluye con un juicio severo y para nada generoso: “Encontramos un escepticismo elegante: duda, vacuidad. La filosofía sólo para el filosofar, como se fuma para matar el tiempo, pero no para encontrar la verdad [...]. Ahora bien, no hay tal verdad en su obra, ni él pretende buscarla; filosofa creyendo plenamente que su mismo raciovitalismo, su mismo historicismo, sea un error, como cualquier otra afirmación”.<sup>20</sup>

Justamente en los años cruciales de la segunda guerra mundial, más allá de este historicismo “de maneras” y “diplomático”, se habría presentado para España, da cuenta Roig Gironella, “la oportunidad especial de llegar al conocimiento del efectivo alcance del historicismo”, gracias al filósofo italiano Benedetto Croce. En realidad, Gironella, que ya conocía bastante bien muchas obras crocianas, podía leer algunos nuevos ensayos fundamentales —*El concepto de la filosofía como historicismo absoluto*, *La sombra del misterio*, *El concepto filosófico de la historia de la filosofía*, publicados originariamente en la revista “La Crítica” entre 1939 y 40 y recogidos en el volumen *El carácter de la filosofía moderna*—, en la versión francesa editada en 1940 en los fascículos de la “Revue de Métaphysique et de Morale”; fascículos que, en efecto, atravesaron los Pirineos solamente en 1942. Se trató, de cualquier modo, de un evento raro, si no es que excepcional. El mismo Roig Gironella observaba —lo hicimos notar al

inicio— que “raramente ha sucedido que alguna revista, escapando de las censuras gubernamentales y militares, trajera a España los ecos de ideas nacidas más allá de nuestras fronteras”, y agregaba que “esta exposición de Croce sugiere reflexiones llenas de interés, ahora que la historia futura se proyecta en los campos de batalla; y no sólo la historia política, sino también la ideológica, desde el momento en que la una y la otra resultan frecuentemente conjugadas, con interacciones innegablemente recíprocas”.<sup>21</sup>

Indudablemente, estos ensayos representan, en su forma madura, el historicismo crociano, pero al crítico, cuando escribe que “no nos dicen sustancialmente nada nuevo”, se le escapa la efectiva evolución del pensamiento de Croce, así como la ulterior etapa señalada por una obra como la *Historia de Europa*, que configurara la aparición de un “tercer” Croce, “entusiasta o religioso, ya no moralista sino poseído por pasión ética”, animado por una especie de “lucha de *clerc*”.<sup>22</sup>

La interpretación de Roig Gironella parte del concepto crociano de historicismo absoluto y de la doble tesis expresada en el ensayo de homónimo título, es decir de la idea de que “la filosofía no puede ser otra cosa, ni en realidad ha sido jamás otra cosa, que filosofía del espíritu” y que “la filosofía del espíritu no puede ser en concreto, o no ha sido nunca en efecto, sino pensamiento histórico o historiografía”.<sup>23</sup> El crítico resume también las ideas clave del ensayo crociano, que confluyen en la superación de las dos piedras de tropiezo contra las que ha luchado siempre el historicismo filosófico: por un lado la metafísica, por el otro “el mito o la verdad revelada de las religiones”, que encuentra apoyo no de otro modo que en los “sueños, visiones, oráculos, hechos imaginativamente interpretados”, pero que, no obstante, tienen la pretensión de “verdad conceptual”. Se trata, de cualquier modo, de entendernos, porque la afirmación de la filosofía como *metodología de la historia* no parte de la asunción de la historia “abstracta”, sino de la misma historia de la realidad, de la realidad que es espíritu, devenir y desarrollo. Gironella identifica también en que una visión tal está el riesgo de encontrarse con un “residuo de trascendencia”: éste sería el colocar frente a la “verdad de la filosofía o de lo universal”, la de lo “individual”, la verdad histórica”, como dos verdades heterogéneas. Pero el mismo Croce advierte, y su crítico lo subraya muy bien, que “para no recaer en el error de representar al espíritu como una entidad metafísica y trascendente, no hay otra solución que la de concebir a la filosofía tan depen-

diente de la historia como ésta lo es de sí misma”, no como interacción recíproca, sino gracias al abrazo “de la unidad sintética y dialéctica” y, en todo caso, es necesario tener presente que “no hay juicio alguno (juicio pleno y verdadero) que no sea histórico, y que historias son también las soluciones y las definiciones de la filosofía”.

De mayor interés teórico son los análisis del ensayo *La sombra del misterio*. Aun cuando no partimos de la búsqueda de una causa última y fundante de lo real, del fundamento inconcluso de la tradición metafísica, hay de cualquier modo un límite a nuestras pretensiones cognoscitivas, un límite que coincide con el umbral de lo inefable, con el misterio. Y es justamente en la idea de misterio que Roig Gironella declara manifiestamente su propio disenso de Croce y de la convicción, por él expresada, de que “el misterio, lógicamente entendido, no es, pues, lo impenetrable e insoluble del pensamiento, sino más bien lo penetrable y soluble por definición, lo continuamente penetrado y resuelto”.<sup>24</sup> Partiendo de otra perspectiva teórica, el crítico identifica en estas afirmaciones la característica propia del optimismo racionalista e historicista, en el acto de fugar conclusivamente las dudas y las sombras sobre las razones últimas de la realidad, de la realidad como identidad de ser y de pensamiento, tanto que no existirían ya problemas en el universo, sino sólo el “honesto ejercicio” de resolverlos.<sup>25</sup>

Otra dificultad le parece, sin embargo, “incomparablemente más insoluble” que la anterior. Croce había afirmado que, frente a la “sed de lo imposible, de la absoluta felicidad o beatitud, lo que sea” —un ideal que “reaflore siempre en los pechos de los hombres y los llena de desierto deseo”, tanto que ha sido de vez en vez transferido o por las religiones en el “más allá de la vida terrenal” o por la teoría política “en la imagen de la óptima república, del perfecto estado racional”—<sup>26</sup> frente a este sueño quimérico, es necesario afirmar otro tipo de ideal, ya no más absoluto o ultraterreno. Sin embargo, es precisamente éste el punto que le parece mayormente aporético a Roig Gironella. ¿Qué hay del problema de la beatitud personal, que contrasta con la cuestión del mal o el problema del dolor individual? “Croce debe preocuparse de esta gran cuestión que ha atormentado de manera aguda a todos los no creyentes. Precisamente por haber tropezado en este problema, la filosofía de Hegel ha sido desacreditada; en ella no había lugar para el mal y para el dolor individual; él no sabía dar un ‘por qué’ al único problema que tiene el

hombre que sufre. Las incisivas críticas de Kierkegaard golpearon la parte débil del sistema, e inmediatamente demolieron a hachazos al ídolo hegeliano. Si Croce no quiere tener la misma suerte, ha de ocuparse del problema; y ésta es quizá la parte más nueva de estos ensayos que ahora publica”.<sup>27</sup> Dejemos de lado también que Gironella ciertamente, en ese tiempo, no podía conocer los ensayos crocianos *El fin de la civilización* o *El Anticristo que está en nosotros*, incluidos en el volumen *Filosofía e historiografía*,<sup>28</sup> ensayos en los cuales se afirma una visión más bien “dramática” de la existencia, que se sustrae al fácil *topos* del optimismo idealista, a cuya visión de la historia ha sido poco generosamente atribuida la deficiencia de aquello que Kant llamaba el “mal radical” o la “finitud del hombre”. Dejemos también de lado esto, para quedarnos al interior del horizonte hermenéutico del pensador español, el cual asumía como punto de partida para sus propias indagaciones justamente esa metafísica tradicional que Croce había puesto entre paréntesis. De aquí el recurso a fines trascendentes y últimos, aptos para justificar, de acuerdo a los esquemas de la teodicea fijados desde Leibniz a Kant y hasta Rosmini, la presencia del mal en el mundo. O bien, no quedaría otra solución que oscilar en la alternativa entre la fe en un “dios caprichoso” y la creencia en un proceso totalmente circular, en el “eterno retorno” de nietzscheana memoria.

“¿Cuál es, pues, la solución de Croce?”, se pregunta Roig Gironella. Él reproduce la convicción crociana de que la filosofía “demuestra” que “la vida está por encima del placer y del dolor, de la felicidad y de la infelicidad, porque ella comprende ambos términos y por lo tanto niega su existencia separada y unilateral”.<sup>29</sup> Así, esto me “demuestra”, observa el crítico, “que en la vida presente no hay felicidad plena; ¿y en la futura? ¿no hay continuidad de mi vida en una ultravida?”.<sup>30</sup> Lo que él rechaza es propiamente el sustituto que pueda extinguir o al menos atenuar “nuestras ansias de eternidad y de felicidad” es decir “el ideal de la laboriosidad de la obra a la que se atiende y con la cual y en la cual se vive, todo en ella hundiéndose y perdiéndose”.<sup>31</sup> Según Roig Gironella, esta “moral de la laboriosidad” es aún más trágica que la de Unamuno o que la moral del “atormentado Nietzsche”. “Croce la llama ‘moral heroica’. No, es antihumana: la aspiración del hombre al bien moral y su aspiración a la felicidad plena lo marcan como dos flechas en el curso de su peregrinación, que coinciden entre ellas más allá de nuestro horizonte. Todo consiste en imprimir a estos dos vectores la dirección conveniente. La terrible

agonía de Nietzsche, Unamuno y Croce no es heroísmo fundado, sino más bien peaje inevitable de todo aquello que destruye su naturaleza más íntima”.<sup>32</sup> He aquí, concluía el pensador español, “el enigma insoluble” para el “historicismo absoluto”: en esta “persistente y flameante avidez de felicidad perfecta y absoluta está el sostén más directo y más fuerte de la idea de ‘misterio’ del misterio pensado como ser y existencia. A cualquier otra solicitud la filosofía responde o puede responder y satisfacerla; pero a ésta no”.<sup>33</sup>

A toda esta problemática, Roig Gironella considera tener que responder con las mismas palabras de Tomás de Aquino y de la *philosophia perennis*: “*desiderium naturae nequit esse frustra*; indudablemente el alma del hombre es inmortal y está destinada por Dios a poseer la beatitud perfecta. Esta filosofía es humana; el historicismo de Croce, ¿qué es? Es un terrible juego del racionalismo exasperado”.<sup>34</sup>

Al dirigirnos ahora hacia la conclusión, debemos dar cuenta cómo a Gironella se le haya escapado propiamente la comprensión del elemento teórico central del ensayo crociano, es decir, la peculiar relación entre el ideal de felicidad indicado por la religión —o por las religiones— y el que se sigue de la acción moral, del sentimiento moral de la vida. Ambos ideales tienen un valor que, de algún modo, “trasciende” lo singular, pero diferente es el carácter de este trascender. Frente al ideal de felicidad constante y de beatitud, afirmado por las religiones reveladas, se levanta el ideal propio de los hombres que “sienten moralmente”. En esencia, el ideal de laboriosidad no concierne “sólo la obra grandiosa, a la cual en primer momento recurre la imaginación ejemplificadora, la obra del poeta y del filósofo y del científico y del hombre de estado y del reformador social; pero todas esas que son obras de vida, de la madre que cría a la prole, del amigo que apoya y reanima al amigo, del campesino que ama la tierra y la baña de su sudor”.<sup>35</sup> Igualmente de este ideal se sigue la eternidad: a través de este ideal el hombre adquiere la inmortalidad, que no es de cualquier modo la que es prometida en otra vida o en los sueños en los cuales se deleita la imaginación; sino más bien es la inmortalidad la que se identifica con los dichos y con las obras del hombre, con sus actos y con las instituciones en las cuales transluce el encanto de lo Bello, la claridad de lo Verdadero, la volitiva laboriosidad del Bien. En este sentido, al alma humana le toca un destino *immortal*: “aquí la fugacidad de la hedonista felicidad es vencida verdaderamente por la eternidad, porque eterna es siempre la obra que se inserta en

el transcurrir del mundo y vive en él; aquí la gloria se separa de lo que aún le quedaba de personal y de ‘vanagloria’, y forma una sola cosa con la inmortalidad así concebida; y la inmortalidad de las almas es la inmortalidad de las obras, que ninguna fuerza o evento puede borrar y que son almas, o sea fuerzas espirituales, y se abrazan entre ellas en la idealidad que es realidad”.<sup>36</sup> Naturalmente, el ideal moral, que impulsa al hombre a la actividad, a la creación de obras no es otra cosa que el mismo ideal de la libertad, la cual “sola permite el desplegarse de las mejores fuerzas humanas conforme a la íntima aspiración moral”. En este punto sobre todo se conectan los dos aspectos sobresalientes de la “religiosidad” crociana: la idea de la religión como religión de la libertad y la concepción de la moralidad como “religión”. En el fondo, ¿Qué significa captar la ley última del bien, la ley moral, como suprema garante del círculo espiritual, raíz y fin de la actividad de los distintos, si no captarla como *divina* como el peculiar momento de una alta e íntima experiencia religiosa?

Roig Gironella, sin embargo, no ha captado los rasgos de esta religión “humana, demasiado humana”, es más, la ha interpretado en una dimensión decididamente antihumana. Se trata de una filosofía, concluye el filósofo en *Filosofía y vida*, que “niega lo absoluto, y en realidad establece absolutamente su relativismo; establece el relativismo, y en realidad niega que no haya más absoluto que la misma relatividad. [...] Por ello, cuanto más aborrece a la trascendencia, más la afirma”.<sup>37</sup> Es un juicio sustancialmente en línea con el expresado por Francesco de Sarlo, que él cita en su conclusión: “con la identificación del espíritu con el Mundo, la trascendencia no es para nada superada. [...] Es el reconocimiento implícito de la trascendencia tanto más imperiosa cuanto más se insiste en el hecho que el Espíritu, que es el Mundo, es el espíritu que se desenvuelve, eterna solución y eterno problema”.<sup>38</sup>

No podía haber ciertamente desconocimiento mayor de la obra crociana en una edad, la del franquismo, que había alejado a la cultura española del resto de Europa, aislándola en un dorado academicísimo, en una isla lejana, de esas voces italianas, alemanas y francesas, que conjugaban, con un sentido totalmente diferente de la historicidad y con viva pasión civil, *filosofía y vida*.

Traducción del italiano: *Eduardo González Di Pierro*

## Notas

1. M. De Unamuno, Prólogo a B. Croce, *Estética como ciencia de la expresión y lingüística general*, Madrid, Librería de Francisco Beltrán, 1912, p. 18.
2. *Ibíd.*, p. 11.
3. Cfr. V. González Martín, *La cultura italiana en Unamuno*, Salamanca, Acta salmanticensia: Filosofía y Letras, 1978, pp. 267-270.
4. *Ibíd.*, p. 14.
5. *Ibíd.*, p. 23.
6. Cfr. M. De Unamuno, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e nei popoli*, tr. it de J. López-García Plaza, Piemme, Casale Monferrato, 1999, p. 96.
7. A. Guy, *Historia de la filosofía española*, Barcelona, Anthropos, 1985, p. 284.
8. Cfr. M. De Unamuno, *Prólogo a B. Croce*, *Estética, op. cit.*, pp. 17-18.
9. Cfr. F. Meregalli, Ortega en Italia, en “Cuadernos Hispanoamericanos”, 403-405 (1984), pp. 445-466; F. Meregalli, Introducción a Ortega y Gasset, Laterza, Roma-Bari 1995; A. Savignano, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento*, La Città del Sole, Nápoles 1995, pp. 186-192; L. Giusso, *Introduzione a J. Ortega y Gasset, La Spagna e l'Europa*, Ricciardi, Napoli 1935; la expresión “Nietzsche menor” se debe a F. Burzio, *Profeti d'oggi*, Bompiani, Milán 1946, p. 165.
10. F. Meregalli, *Ortega en Italia, op. cit.*, p. 413.
11. Cfr. J. Ortega y Gasset, “Cultura y culturas” en Obras, *Revista de Occidente*, Madrid, 1966 (5a ed.), p. 253.
12. A. Savignano, *Radici del pensiero spagnolo del Novecento, op. cit.*, p. 203; cfr. J. Dujovne, *La concepción de la historia en la obra de Ortega*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1968, p. 208.
13. Angelo A. De Gennaro, “Croce e Ortega y Gasset” en *Italica*, No. 4, vol. XXXI (1954), p. 242.
14. Cfr. B. Croce, *Nuove pagine sparse*, Laterza, Bari 1966 (2a ed.), vol. II, p. 215.
15. Cfr. A. Guy, *Historia de la filosofía española, op. cit.*, pp. 381-416.
16. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida*, Barcelona, Barvia, 1946.
17. J. Roig Gironella, *Filosofía y razón*, Madrid, Bolaños y Aguilar, 1949.
18. J. Roig Gironella, *Perfiles*, Barcelona, 1950. Entre otras obras de Roig Gironella, dignas de ser recordadas citamos: *Filosofía blondeliana* (Barcelona, 1944); *La filosofía de la acción* (Madrid, 1943); *Investigaciones metafísicas* (Barcelona, 1949); *Estudios de metafísica* (Barcelona, 1959); *Cursos de cuestiones filosóficas* (Barcelona, 1963); *Balmes filósofo* (Barcelona, 1969). Sobre Roig Gironella, véanse: A. López Quintas, *Filosofía española contemporánea*, Madrid, 1970, pp. 415-420; A. Guy, *Historia de la filosofía española, op. cit.*, pp. 406-409; J. Pegueroles, en “Espiritu”, enero-junio; julio-diciembre 1982; A. Muñoz Alonso, *Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo*, Madrid, 1959, p. 418.
19. Cfr. J. Gaos, “De paso por el historicismo y existencialismo” en *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española* (“Obras completas”, IX), UNAM, Ciudad de México, 1992, p. 292.
20. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida, op. cit.*, p. 110.

21. *Ibíd.*, p. 117.
22. G. Contini, *L'influenza culturale di Benedetto Croce*, Milán-Nápoles 1967, p. 50.
23. B. Croce, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, en *Il carattere della filosofia moderna*, Bibliopolis, Nápoles 1991, p. 9.
24. B. Croce, "L'ombra del mistero" en *Il carattere della filosofia moderna, op. cit.*, p. 31.
25. Es esta una crítica bastante afín a la que se dirige a Croce, en vísperas de la primera guerra mundial, por Renato Serra, como puede leerse en R. Serra, *Le Lettere*, Longanesi, Milano 1974, p. 127.
26. B. Croce, *L'ombra del mistero, op. cit.*, pp. 32-33.
27. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida, op. cit.*, p. 127.
28. B. Croce, *Filosofía e storiografia*, Bari, 1949, pp. 303-319.
29. B. Croce, *L'ombra del mistero, op. cit.*, p. 34.
30. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida, op. cit.*, p. 128.
31. B. Croce, *L'ombra del mistero, op. cit.*, p. 34.
32. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida, op. cit.*, p. 129.
33. B. Croce, *L'ombra del mistero, op. cit.*, p. 38.
34. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida, op. cit.*, p. 130.
35. B. Croce, *L'ombra del mistero, op. cit.*, pp. 34-35.
36. *Ibíd.*, p. 35.
37. J. Roig Gironella, *Filosofía y vida, op. cit.*, p. 135.
38. *Cfr.* F. De Sarlo, *Gentile e Croce. Lettere filosofiche di un "superato"*, Firenze, 1925.