

# Anales del Seminario de Historia de la Filosofía

e-ISSN 0211-2337

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.74563>

 EDICIONES  
COMPLUTENSE

## La conferencia de Giovanni Gentile “El concepto de historia de la filosofía”. Introducción y traducción<sup>1</sup>

Alfonso Zúnica García<sup>2</sup>

Recibido: 2 de marzo de 2021 / Aceptado: 10 de septiembre de 2021

**Resumen.** El artículo presenta una traducción al español de la conferencia tenida en italiano por Giovanni Gentile el 10 de enero de 1907 en la Universidad de Palermo. La traducción está precedida por una introducción dividida en tres secciones. En la primera sección se expone la relevancia del pensamiento de Gentile y del idealismo en general en Italia durante todo el s. XX, contraponiéndolo a la escasa recepción que este movimiento ha tenido en el ámbito académico del español. En la segunda sección, se reconstruyen las etapas de publicación de la conferencia. Y, por último, en la tercera se presenta la relación y relevancia de la conferencia palermitana en el desarrollo posterior del pensamiento de Gentile y en su relación intelectual con Benedetto Croce.

**Palabras clave:** actualismo, Benedetto Croce, Giovanni Gentile, historia de la filosofía, idealismo italiano, neohegelianismo.

## [en] The Lecture by Giovanni Gentile “The concept of the history of philosophy”. Introduction and translation

**Abstract.** This paper provides a Spanish translation of the Italian lecture held by Giovanni Gentile on January 10<sup>th</sup> of 1907 at the University of Palermo. The translation is preceded by an introduction, divided itself into three sections. In the first section, the momentum of Gentile’s thought and his idealism in general throughout the 20<sup>th</sup> century Italian context is shown; then it is contrasted with to the poor reception that Gentile’s philosophy has had in Spanish academia. In the second section, the publishing history and stages of the lecture are retraced. Finally, the third section deals with the influence and relevance of the Palermo lecture in the further development of Gentile’s thought and in his intellectual engagement with Benedetto Croce.

**Keywords:** Actualism, Benedetto Croce, Giovanni Gentile, History of Philosophy, Italian idealism, Neo-Hegelianism.

**Sumario.** Introducción. 1. Giovanni Gentile y los estudios en español sobre su pensamiento. 2. La conferencia en Palermo del 10 de enero de 1907. 3. Algunas observaciones sobre el contenido de la conferencia. El concepto de historia de la filosofía (G. Gentile). Bibliografía.

**Cómo citar:** Zúnica García, A. (2022): La conferencia de Giovanni Gentile “El concepto de historia de la filosofía”. Introducción y traducción, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39 (1), 225-243.

## Introducción

### 1. Giovanni Gentile y los estudios en español sobre su pensamiento

Aunque poco conocido en España, Giovanni Gentile ha sido uno de los hombres más influyentes en la cultura italiana del s. XX. Y no sólo por su papel político como Ministro de Educación y su importante reforma del sistema educativo italiano, que a grandes rasgos aún hoy sigue vigente, sino sobre todo por su peso intelectual

en el mundo académico de la filosofía. Nacido en 1875 en un pequeño pueblo de Sicilia llamado Castelvetrano, obtuvo una beca para estudiar en la prestigiosa Scuola Normale di Pisa. Terminados sus estudios, ocupó distintas cátedras de filosofía en diversas universidades italianas y llegó a ser director de la misma Scuola Normale entre 1928 y 1936 y entre 1937 y 1943, convirtiendo así a la prestigiosa institución en el principal baluarte del neoidealismo italiano. Murió en 1944 asesinado por un *partigiano* comunista, miembro de los GAP (Gruppi di Azione Patriottica).

<sup>1</sup> Aunque actualmente tengo un contrato predoctoral en la Universidad de Sevilla financiado por la Junta de Andalucía, esta investigación ha sido posible gracias a la anterior financiación, a través de una beca predoctoral, de la Fundación Oriol-Urquijo, a la que agradezco profundamente su apoyo a mi investigación. La traducción se publica con el permiso del Archivo Giovanni Gentile - Fondazione Roma Sapienza y de la Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici. Agradezco en especial a la profesora Cecilia Castellani, directora del Archivo Giovanni Gentile, sus indispensables indicaciones sobre las obras de Gentile, así como su constante ayuda.

<sup>2</sup> Universidad de Sevilla  
[azunica@us.es](mailto:azunica@us.es)  
ORCID: 0000-0003-2997-563X

Gentile llegó a ser, junto a Benedetto Croce, uno de los hombres cultural y filosóficamente más influyentes en Italia durante la primera mitad de siglo XX. Y, a pesar de su colaboración política e ideológica con el régimen fascista, su influencia en el ámbito académico italiano se extendió en modo indirecto a través de sus discípulos también durante la segunda mitad de siglo<sup>3</sup>. De hecho, llegó incluso a influir en ambientes inicialmente hostiles a su filosofía, como había sido el mundo católico, a través de la recepción de su obra por parte de autores como Augusto Guzzo (1894-1986) y Gustavo Bontadini (1903-1990). La influencia del idealismo, y en particular del idealismo gentiliano, sobre la filosofía italiana llega casi hasta nuestros días a través del discípulo de Bontadini y conocido filósofo, Emanuele Severino<sup>4</sup>, fallecido en el reciente enero de 2020.

Giovanni Gentile pertenece al movimiento filosófico conocido como neoidealismo o neohegelianismo italiano, que, si bien tuvo su apogeo en la primera mitad del s. XX, hunde sus raíces en los pensadores decimonónicos italianos y, en especial, napolitanos<sup>5</sup>. Entre estos últimos destaca Bertrando Spaventa (1817-1883), exsacerdote jesuita, que se hizo promotor de una reforma de la dialéctica hegeliana para responder a las críticas del aristotélico Trendelenburg<sup>6</sup>. Gentile conoció las investigaciones de Spaventa a través de las lecciones recibidas en la Scuola Normale di Pisa por parte de un discípulo del mismo Spaventa, el profesor Donato Jaja (1839-1914). De este modo, el joven filósofo siciliano decidió llevar a cabo la reforma planteada por Spaventa, dando así inicio a una nueva filosofía: el idealismo actual o actualismo, que marcó la cultura y filosofía italianas por más de medio siglo.

A pesar de la magnitud cultural de este pensador y de su importancia en la historia del pensamiento italiano, su obra es muy poco conocida en la tradición filosófica española. En su *Bibliografía degli scritti di Giovanni*

*Gentile*<sup>7</sup>, que cubre hasta el año 1950, Bellezza sólo recoge dos traducciones al español de obras gentilianas: *Los fundamentos de la filosofía del derecho*<sup>8</sup> y *Sumario de pedagogía como ciencia filosófica. Pedagogía general*<sup>9</sup>. Aunque el propio Bellezza advierte de que su lista probablemente no sea exhaustiva, sobre todo en lo referido a las traducciones<sup>10</sup>, ciertamente da una idea de la escasez de este tipo de trabajos. Es más, en los sucesivos suplementos a la bibliografía gentiliana publicados por el «Giornale critico della filosofia italiana», no se recoge traducción alguna al español<sup>11</sup>. Dichos suplementos cubren el período de tiempo comprendido entre 1980 y 2014. Para los años sucesivos me he servido de los motores digitales de búsqueda disponibles en la red, encontrando únicamente tres títulos<sup>12</sup>. Para el período de tiempo comprendido entre 1951 y 1979 no he encontrado información relativa a traducciones al español de textos gentilianos.

Los trabajos en español sobre este filósofo italiano son también escasos. Los pocos estudios publicados en España son, en su mayoría, de filosofía política. Encontramos una traducción al español del volumen de Aldo Lo Schiavo *La filosofía política de Giovanni Gentile* de 1975 y algunos artículos de revista también sobre su pensamiento político, la mayoría de hace más de 20 años<sup>13</sup>. En ámbito hispano-americano encontramos algunas publicaciones atentas a los aspectos metafísicos de su filosofía. Tenemos, por ejemplo, los estudios del filósofo argentino Miguel Ángel Virasoro<sup>14</sup> en la segun-

<sup>3</sup> Sobre la influencia de Gentile en el ámbito académico italiano véase la introducción al volumen, en homenaje suyo, P. Di Giovanni (ed.), *Il concetto della storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 9-35.

<sup>4</sup> Entre las contribuciones de Severino a los estudios gentilianos cabe destacar su escrito *Attualismo e storia dell'Occidente*. Se trata de un largo estudio publicado como introducción al volumen que la editorial Bompiani ha dedicado a Gentile recogiendo sus principales obras de carácter especulativo. En esta introducción, Severino sostiene que «el idealismo gentiliano es, de derecho, el resultado inevitable de la fe originaria de Occidente en la existencia del devenir» (E. Severino, *Attualismo e storia dell'Occidente*, en *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2015, pp. 49-50).

<sup>5</sup> Sobre los orígenes del movimiento idealista italiano véase el capítulo *La filosofía italiana nella prima metà del secolo XX* en S. Vanni Rovighi, *Storia della filosofia contemporanea*, La Scuola, Brescia 1980, pp. 357-384.

<sup>6</sup> El propio Gentile, en la primera parte de su volumen *La riforma della dialettica hegeliana* (Sansoni, Firenze 1954, pp. 3-39), hace una reconstrucción muy clara de la historia del problema hegeliano en torno a la deducción del concepto de devenir a partir de los de ser y nada, y de las distintas soluciones que se dieron en el s. XIX a las críticas de Trendelenburg. Sobre la misma cuestión, véase también Ambrogio Garofano, *La riforma della dialettica hegeliana. Gentile e gli interpreti ottocenteschi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 2015/1 (XCVI), pp. 53-62. Para una exposición de las respuestas de Werder, Kuno Fischer y Spaventa a Trendelenburg, cfr. V. Verra, *Spaventa e la filosofia tedesca dell'Ottocento*, en *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logia alla logica della scienza*, a c. di R. Franchini, Napoli, Pironi 1986, pp. 83-94.

<sup>7</sup> Vito A. Bellezza, *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. III *Bibliografía degli scritti di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1950, p. 32.

<sup>8</sup> A cargo de Carlos Cossio, Biblioteca dell'Istituto di filosofia giuridica e sociale, Buenos Aires 1942. Recientemente Ernesto Campolongo ha publicado otra traducción de la misma obra bajo el mismo título en Ediciones Jurídicas Olejnik, Santiago de Chile 2018.

<sup>9</sup> Traducción de Ada L.M. Scotucci, prólogo de Juan E. Cassani, El Ateneo, Buenos Aires 1946.

<sup>10</sup> Vito A. Bellezza, *Bibliografía degli scritti di Giovanni Gentile*, op. cit., p. 6.

<sup>11</sup> Cfr. Sara Bonechi, *B. Croce-G. Gentile. Bibliografía 1980-1993*, en «Giornale critico della filosofia italiana» 1994/3 (LXXIII), pp. 529-660 (las traducciones se encuentra en la p. 633); Marco Diamanti, *Giovanni Gentile. Bibliografía 1994-2014*, «Giornale critico della filosofia italiana» 2015/1 (XCVI), pp. 183-221 (las traducciones se encuentran en la p. 189).

<sup>12</sup> *Filosofía de la praxis*, traducción de Miguel Candiotti, en «Políticas de la memoria» 2015-2016 (XVI), pp. 179-219, y dos trabajos míos, que me permito citar: *Giovanni Gentile (1885-1944), Dos estudios viqueanos: "El pensamiento italiano en la época de Vico" (1915) y "Descartes y Vico" (1938). Traducción y presentación*, en «Cuadernos sobre Vico» 2020 (XXXIV), pp. 185-213 y *Correspondencia: Seis cartas sobre Vico entre Croce y Gentile (1911-1912). Traducción y presentación*, en «Cuadernos sobre Vico» 2020 (XXXIV), pp. 215-230.

<sup>13</sup> Recojo algunos ejemplos: A. James Gregor, *La filosofía política de Giovanni Gentile*, en «Revista de estudios políticos» 1962 (CXCI), pp. 83-98; Jorge Uscatescu Barrón, *Ontología social en Giovanni Gentile (Reflexión ante un centenario)*, en «Revista de estudios políticos» 1975 (CCII), pp. 59-80; María Teresa López de la Vieja, *Giovanni Gentile de la "reforma" de la dialéctica al pensamiento totalitario*, en «Cuadernos de realidades sociales» 1979 (XIV-XV), pp. 187-211 (señalamos de esta misma autora su tesis doctoral, defendida en 1975 la Universidad Complutense de Madrid bajo la dirección de Sergio Rábade Romeo intitulada *Pensamiento y devenir en el neohegeliano Giovanni Gentile*); Francesc Morató, *A propósito de algunos textos referentes al pensamiento político de Giovanni Gentile*, en «Res Publica: revista de filosofía política», 1999 (III), pp. 205-216.

<sup>14</sup> Cfr. Rosa Licata, *La influencia de Hegel sobre Croce y Gentile. Un texto inédito de Miguel Ángel Virasoro*, en «Anuario de Filosofía

da mitad de siglo, así como otros más recientes de Juan F. Franck<sup>15</sup>. Sin embargo, se trata de estudios puntuales que no han dado lugar a una verdadera tradición de estudios idealistas<sup>16</sup>.

Estos breves apuntes demuestran la escasez de estudios en español sobre Gentile así como sobre los desarrollos neohegelianos en la Italia del s. XX, que ciertamente no se limitaron a los escritos de Giovanni Gentile. Destaca en particular la filosofía de Benedetto Croce (1866-1952). Si bien en un principio este último colaboró en proyectos culturales y filosóficos junto al mismo Gentile, disensos sobre el modo de entender el idealismo y de posicionarse en el complejo panorama político italiano provocaron su separación definitiva en 1924. Inspirándose en otro importante representante del movimiento hegeliano que tomó fuerza a mitad del s. XIX en Nápoles, llamado Francesco de Sanctis (1817-1883), Croce desdeñó los problemas metafísicos y su filosofía se centró en cuestiones de estética y, sobre todo, de historia e historiografía<sup>17</sup>. Asimismo, aunque Croce y Gentile fueron los más reconocidos e influyentes, no fueron los únicos representantes del neoidealismo italiano. Entre otros cabe señalar a Piero Martinetti (1872-1943), Antonio Banfi (1886-1957), Bernardino Varisco (1850-1933) y Pantaleo Caraballese (1877-1948).

## 2. La conferencia en Palermo del 10 de enero de 1907

El presente trabajo pretende contribuir a la difusión, en la filosofía de habla española, de las ideas del neohegelianismo italiano y, en particular, del pensamiento de Giovanni Gentile. Para ello hemos considerado oportuno presentar y traducir un significativo texto gentiliano. El texto elegido es una de sus conferencias más importantes, tenida el 10 de enero de 1907 en la Universidad de Palermo, poco después de haber empezado en esa misma Universidad su docencia de historia de la filosofía. Con dicha conferencia, intitulada *El concepto de historia de la filosofía*, Gentile no sólo daba formalmente inicio al año académico 1906-1907, sino que además exponía públicamente por primera vez ideas que empezaban a mostrar su divergencia con Croce en el modo de concebir el idealismo. Con esa conferencia, Gentile ponía los primeros cimientos del sistema que acabaría siendo el actualismo, pues con ella empezaba a tomar

distancia de la filosofía de Croce y, especularmente, a alinearse con la filosofía hegeliana de Spaventa<sup>18</sup>. Sin embargo, cabe señalar que el disenso con Croce ya se venía insinuando en su correspondencia privada desde un año antes<sup>19</sup>, y que incluso el mismo Croce reconocería más tarde que el disenso entre ellos había estado presente «siempre»<sup>20</sup>. En el plano filosófico, la divergencia maduraría en 1913<sup>21</sup>, pero habría que esperar hasta 1924 para que la ruptura se diese también en el plano político y fuese, por tanto, definitiva.

La primera aparición de esta conferencia fue en una revista recién fundada por Giuseppe Rensi, amigo y admirador de Gentile. Sin embargo, Rensi recibió sólo la cuarta sección de la conferencia, que fue publicada bajo el título *Scienza antica e scienza moderna*, en «Coenobium» 1907 (I), p. 56-59. El texto completo apareció por primera vez bajo el título de *Il concetto della storia della filosofia*, en «Rivista Filosofica» 1908 (X), pp. 421-464. Años después, en 1913 Gentile publica su importante volumen *La riforma della dialettica hegeliana*, que puede ser considerado el manifiesto fundacional del actualismo. En la primera parte, Gentile reconstruye la historia de los diversos intentos llevados a cabo por los más importantes hegelianos para resolver las contradicciones señaladas por Trendelenburg en la deducción hegeliana de la primera tríada de su sistema. Esta primera parte termina con un apéndice que recoge un texto inédito de Bertrando Spaventa, donde éste expone su propuesta especulativa. Después de haber mostrado la insuficiencia de los trabajos de Spaventa e indicado el camino a seguir para completarlos, Gentile recoge en la segunda parte diversos escritos y conferencias en los que son desarrolladas las ideas bosquejadas en la primera parte. De esta segunda parte resulta útil destacar el capítulo *L'atto del pensare come atto puro*, que contiene el núcleo fundamental de la que sería posteriormente la primera obra sistemática de metafísica del actualismo: *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Del mismo modo, la conferencia palermitana, que aquí presentamos traducida, fue incluida en la segunda parte de la obra<sup>22</sup>. Posteriormente, en 1922, Gentile publicó una segunda

Argentina y Americana» 1995 (XII), pp. 123-165.

<sup>15</sup> Juan F. Franck, *Gentile y la dialéctica hegeliana*, en «Revista de Filosofía» (México) 2008 (XL), pp. 183-203.

<sup>16</sup> De hecho, de los 463 estudios sobre Gentile recogidos por Diamanti en su bibliografía (1994-2014) sólo 4 son en español. Aparte del citado en la nota precedente, Annie Hayling Fonseca, *Giovanni Gentile: ideas sobre el hombre y la educación* (primera parte), en «Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica» 1995 (XXXIII), fasc. 81, pp. 213-223; Annie Hayling Fonseca, *Giovanni Gentile: ideas sobre el hombre y la educación* (segunda parte), en «Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica» 1997 (XXXV), fasc. 86, pp. 263-268; y Angelo Anzalone, *Lo abstracto y lo concreto en la teoría del derecho de Battaglia: Felice Battaglia y el dilema entre Croce y Gentile*, Barcelona, Atelier 2013.

<sup>17</sup> Sobre el carácter general antimetafísico de la filosofía de Croce, cfr. Aniello Montano, *Croce. Más allá de la 'metafísica de la mente'. La filosofía como 'historicismo absoluto'* (trad. Juan Pérez Andrés), en «Zibaldone. Estudios italianos» 2014/2 (IV), pp. 6-18.

<sup>18</sup> Cfr. G. Cacciatore, *Dal «logo astratto» al «logo concreto», dal tempo all'eternità. Gentile e la storia*, en Piero di Giovanni (ed.), *Giovanni Gentile. La filosofía italiana tra idealismo e anti-idealismo*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 99 nota 8.

<sup>19</sup> Cfr. P. Di Giovanni, *Introduzione*, en Id. (ed.), *Il concetto della storia della filosofía*, op. cit., p. 22.

<sup>20</sup> Cfr. la carta de Croce a Gentile del 22 de noviembre de 1913 en B. Croce-G. Gentile, *Carteggio, IV. (1910-1914)*, editado por C. Cassani y C. Castellani, Aragno, Torino 2019, carta 1383 p. 456 (subrayado mio): «Alcuni mi hanno espresso la loro meraviglia pel dissenso tra me e te; ma io ho risposto a tutti, ridendo, che mi meravigliavo della loro meraviglia, perché quel certo dissenso c'era stato sempre tra noi due, e non solo non aveva impedito, ma era stato condizione di sana collaborazione, di amicizia sostanziale, di serietà».

<sup>21</sup> Cfr. P. Di Giovanni, *Introduzione*, en Id. (ed.), *Il concetto della storia della filosofía*, op. cit., pp. 20-21. 1913 es el año en que Gentile consagra su proyecto filosófico en *La riforma della dialettica hegeliana*, y Croce publica en «La voce» su carta abierta donde manifiesta públicamente su disenso respecto al actualismo.

<sup>22</sup> En la segunda edición de la obra, Gentile modificó la selección de escritos que componían esta segunda parte. Sin embargo, ya la primera edición contenía la conferencia palermitana de 1907, como se puede comprobar cotejando el índice de la edición de 1913 recogido en Vito A. Bellezza, *Bibliografía degli scritti di Giovanni Gentile*, op. cit., pp. 57-58 n° 290.

edición de la misma obra «inalterada en sus partes, de las que revisó sólo la forma»<sup>23</sup>. Por último, esta segunda edición ha sido reimpresa en 1954 por la editorial Sansoni como volumen XXVII de las obras completas de Giovanni Gentile.

Recientemente, en 2006 la editorial Le Lettere ha sacado a la luz una nueva edición de esta conferencia, como parte central de un volumen en homenaje a su autor. El libro, editado por Piero di Giovanni, mantiene el título elegido por Gentile y acompaña la conferencia con una larga introducción sobre la influencia del actualismo en Italia, así como con varias investigaciones de importantes intérpretes del pensamiento gentiliano. Según he podido comprobar, el texto de la conferencia recogido en este volumen es el mismo que el publicado por «Rivista Filosofica» en 1908.

Por otra parte, he tenido acceso a la última edición de *La riforma della dialettica hegeliana*. Las diferencias respecto al artículo de la revista son mínimas y afectan exclusivamente a muletillas e incisos coloquiales (no hay que olvidar que se trata de una conferencia, o sea, de un texto expuesto en voz alta). Para la traducción me he basado en las dos versiones, prefiriendo en general para las expresiones coloquiales la versión de 1908 de «Rivista Filosofica», donde se hace uso de un tono más formal.

### 3. Algunas observaciones sobre el contenido de la conferencia

Giovanni Gentile ha sido un pensador bastante lineal. Su pensamiento quedó definido en su estructura fundamental ya desde sus primeros escritos. Y, si bien es cierto que se puede apreciar una mayor acentuación de algunos aspectos de su filosofía, como la distinción –sin llegar nunca a negar la separación– entre los sujetos empíricos y el sujeto trascendental<sup>24</sup>, los desarrollos de sus obras de madurez bien pueden ser interpretados como aclaraciones y profundizaciones de las ideas expuestas en sus primeras obras. Sin embargo, también es cierto que estas aclaraciones y profundizaciones han llevado a matizar considerablemente algunas afirmaciones, que sin esas mismas aclaraciones permitían interpretaciones muy divergentes y contrapuestas entre sí. Un ejemplo paradigmático es su doctrina sobre el progreso de la verdad y su concepto de historicismo expuestos precisamente en la conferencia palermitana.

En efecto, el argumento central de la conferencia es la determinación del concepto de «historia de la filosofía». La tesis principal consiste en la afirmación de la identidad de la filosofía con la historia de la filosofía y, más en general, con la historia universal. Gentile ve en esta doctrina la esencia de la filosofía moderna, la cual –a sus ojos– habría puesto fin a un largo periodo, iniciado con Platón y consagrado en la lógica de Aristóteles,

en el que la verdad había sido concebida «platónicamente», o sea, como objeto más allá de la mente humana y anterior a ésta. Según Gentile, el gran descubrimiento de la filosofía moderna ha sido la inmanencia de la verdad a la mente humana: «La verdad no existe sin el acto de la mente». Surge, entonces, el problema del historicismo. Si ya no existe el mundo objetivo de ideas eternas ni una mente eterna y divina que contenga todas las verdades universales, ¿cómo justificar entonces la validez intemporal de la verdad? ¿Son, entonces, verdaderas las ideas que triunfan en la historia y falsas, las que son derrotadas?

Efectivamente, y como él mismo reconoció años después respondiendo a algunos críticos, la doctrina tal como está expuesta en la conferencia palermitana (y en otras obras de la misma época) «tiene el aspecto del peor historicismo: doctrina falsa = pensamiento pasado; doctrina verdadera = pensamiento presente»<sup>25</sup>. De hecho, en la conferencia que aquí presentamos, se encuentran afirmaciones como «dejamos el error siempre a nuestras espaldas y miramos hacia delante, siempre hacia delante, hacia la luz siempre viva de la verdad» o «el progreso del espíritu en la conciencia del problema filosófico [...] puede parecer el paso de un error a otro, pero es el paso de una verdad a una verdad superior»; afirmaciones que parecen revivir la tesis hegeliana del continuo e incesante progreso hacia la verdad.

Sin embargo, es fácil advertir que el rechazo de toda forma de relativismo o escepticismo fue constante a lo largo de todo su pensamiento. Y es que, subyacente a esta doctrina, está la distinción entre tiempo empírico y tiempo eterno. Será precisamente la elaboración detallada del concepto de sujeto trascendental lo que le permitirá precisar con mayor claridad que el presente, en el que sostiene que vive la verdad, es el presente «que no es un tiempo entre el pasado y el futuro, sino el presente que es actual, y que, por eso, es eterno y contiene en sí no sólo el pasado y el futuro, sino también el mismo presente objetivo que hace de término medio entre los dos términos de pasado y futuro»<sup>26</sup>. El historicismo planteado en la conferencia queda, por tanto, incompleto sin los desarrollos posteriores sobre el estatuto del sujeto trascendental y el concepto del pensamiento puro, no como espacio y tiempo, sino como actividad «espacializadora» y «temporalizadora».

Y ésa no es más que una de las numerosas cuestiones hermenéuticas que la exposición de este pensamiento incipiente plantea. Podrían señalarse otros fragmentos como la referencia a Kant y Vico en la cuarta sección, a cuya interpretación dedicó numerosas páginas en los años sucesivos, o las referencias a la cuestión hegeliana del final de la historia con la que cierra la conferencia, que no afrontó sistemáticamente hasta la *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Lo mismo sucede con la identificación de la filosofía con la historia universal,

<sup>23</sup> Cfr. Prólogo a la segunda edición de *La riforma della dialettica hegeliana*.

<sup>24</sup> En especial en *Introduzione alla filosofia* (1933), en su famosa conferencia *La mia religione*, tenida en 1943 y publicada en la edición póstuma de 1957 de *Discorsi di religione* junto a otras conferencias del mismo tenor, y en *Genesi e struttura della società*, escrito en 1944 y publicado póstumamente en 1946.

<sup>25</sup> G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1958, *Appendice I*, § 6 nota.

<sup>26</sup> G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, op. cit., *Appendice I*, § 6 nota. Nótese que Gentile realiza estas observaciones 35 años después de la conferencia palermitana, en 1942 (para la datación del escrito cfr. V.A. Bellezza, *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, op. cit., p. 124 nº 1256).

que fue uno de los principales motivos del disenso con Croce y que encontramos expuesta más difusamente, por ejemplo, en el capítulo XV *La scienza, la vita e la filosofia* de *Teoria generale dello spirito come atto puro*.

Ahora bien, todas estas observaciones no son motivo para no presentar esta conferencia, que a pesar de todo tiene su propia integridad conceptual. Al contrario, pensamos que la introducción al pensamiento de Gentile en un contexto donde no ha tenido suficiente difusión debe realizarse precisamente a través de un texto como el presente, un texto que despertó numerosas y nuevas reflexiones en ambas direcciones: en Croce para rebatir las ideas en él contenidas; en Gentile, para justificarlas y completarlas.

Por último, deseo cerrar esta breve introducción advirtiendo al lector español contemporáneo sobre el estilo de Gentile. Antes de dedicarse plenamente a la filosofía, Gentile demostró, a través de no pocas publicaciones, un gran interés por la literatura, como confirman las constantes referencias a obras literarias en sus textos filosóficos, así como sus sucesivas monografías sobre Dante, Manzoni y Leopardi y el mismo volumen *La filosofia dell'arte* (1931). Este interés repercute notablemente en su estilo, que a menudo recuerda a los cánones de la literatura clásica latina y ciceroniana, y que contrasta con el de las actuales publicaciones científicas. Se trata de un estilo lleno de figuras retóricas y frases complejas con largos periodos y abundantes estructuras subordinadas. Estas características se acentúan aún más en el presente texto, ya que se trata de una conferencia, o sea, de un texto recitado públicamente. En general, he mantenido las estructuras usadas por Gentile, queriendo así reflejar de algún modo su admirable capacidad retórica, aunque en ocasiones ha sido necesario reorganizar los periodos y simplificar las estructuras sintácticas.

## El concepto de historia de la filosofía

Giovanni Gentile

### I

Todos los libros y todos los cursos de historia de la filosofía se abren con una exposición acerca del método y una discusión sobre el concepto de historia. Signo evidente de que aún no se ha llegado a poseer una definición ni del método ni del concepto tan clara y precisa que valga como perentoria y apta a conciliar las opiniones opuestas. Sin embargo, me parece que el largo debate, que dura ya desde hace siglos, en torno a la naturaleza de la historia de la filosofía, no ha encontrado hasta ahora tal conclusión porque no podía encontrarla; y es que no ha sido jamás cerrado debate alguno que versase sobre una cuestión mal planteada. De hecho, la causa de las mayores controversias en torno a la cuestión sobre la que hemos empezado a discurrir ha sido ésta: que se ha intentado llegar a un acuerdo sobre la naturaleza de la historia de la filosofía, sin antes ponerse de acuerdo sobre el concepto de historia y el concepto de filosofía.

Observación no peregrina, sin duda, ya que no es una novedad de nuestro tiempo, por ejemplo, el reprochar a Hegel y al mismo Fischer la tendencia constructiva de

sus historias como un efecto necesario de su concepto de filosofía. Sin embargo, es igualmente un hecho que, a pesar de estas y otras observaciones parecidas, nadie se ha preocupado en sacar la conclusión lógica, que es ésta: puesto que la historia de la filosofía es entendida en modo distinto según la distinta concepción que se tiene de la filosofía, no se debe discutir sobre la historia de la filosofía, si antes no se está de acuerdo sobre la filosofía. O, si se considera que este acuerdo no es posible, hay que dejar de debatir sobre la naturaleza de la historia de la filosofía, y decir secamente: dado *mi* modo de concebir la filosofía, tengo también *mi* modo de entender la historia de la filosofía. Esta consecuencia, aunque obvia, nunca ha sido explicitada y quizás ni siquiera pensada. Ni se ha tenido la preocupación de fijar un concepto racional de la historia en general, en el que todos pudiesen estar de acuerdo. Y por eso, se ha seguido y se sigue oponiendo el método filosófico al filológico y viceversa. Y, del mismo modo, se ha seguido y se siguen oponiendo uno contra otro todos los principios antagonistas de historiografía filosófica: el esquematismo lógico de los principios sistemáticos contra la plena historicidad de las circunstancias sociales y biográficas, que ofrecieron a los principios de cada sistema la materia que organizar y vivificar; la racionalidad del proceso histórico contra la contingencia de las inspiraciones y de las causas que obraron sobre las mentes de los filósofos; la finalidad de la razón en la serie de la filosofía contra el determinismo de los sistemas considerados singularmente; la manera subjetivista de reconstruir y juzgar el proceso histórico-filosófico a la luz de un sistema propio contra el método de prescindir de cualquier concepción particular para poder representar pragmáticamente los sistemas en sí mismos, y juzgarlos, a lo sumo, según el criterio de su coherencia interna. Lo que quiero decir es que, al final, cada uno mantiene su propia opinión, y que, para cada uno, los historiadores quedan divididos en dos bandos, el de los elegidos y el de los réprobos: el de los verdaderos historiadores y el de los falsos historiadores de la filosofía; y todas las historias quedan divididas en dos grupos, el de las historias útiles y el de las historias que habría que quemar. E insisto, para todos, porque cada uno paga con la misma moneda el desprecio ajeno; como sucede en todos los lugares donde los hombres están divididos por doctrinas adversas, ambas igualmente verdaderas y ambas igualmente falsas, porque unilaterales, como se suele decir, o abstractas<sup>27</sup>.

Las discordias entre los historiadores de la filosofía derivan precisamente de la insuficiente elaboración de los conceptos de filosofía y de historia, los cuales están en la base del concepto de historia de la filosofía. En verdad, si esos conceptos hubiesen sido suficientemente discutidos y rectificadas en vista de las necesidades de una historia de la filosofía, pienso que tales discordias habrían sido conciliadas en una concepción superior, en la cual todas las exigencias opuestas habrían sido satis-

<sup>27</sup> [N.T.: Con «abstracto» (it. *astratto*) Gentile hace referencia al concepto hegeliano de abstracto, que pretende recuperar el significado etimológico latino de separado (lat. *abstrahere*). Entiende, por tanto, por abstracto lo que está separado del todo, o sea, lo que no tiene en cuenta la visión de conjunto].

fechas racionalmente. Conciliadas, me refiero, idealmente; porque no seré yo quien pretenda exponer un concepto tan convincente y perentorio de historia de la filosofía y de su método, que atraiga *de facto* las mentes de todos los historiadores. Tales conciliaciones no existen en el mundo de la filosofía: lo definitivo, lo absolutamente definitivo, acaba siempre poniéndose en cuestión y conviven al mismo tiempo —si se me concede la paradójica expresión— los vivos y los muertos. De todos modos, filosóficamente una controversia queda cerrada cuando se tiene una solución que contiene en sí todas las soluciones parciales que en sí mismas, abstractamente, son contrarias entre ellas y de cuya oposición se nutre la controversia.

Comenzando nuestra exposición, tenemos el orgullo de traeros criterios y métodos que no rechazan ningún criterio, ningún método que pueda, de alguna manera, dar razón de sí mismo. No es que queramos ser eclécticos, sino que proponemos tal concepto de historia y tal concepto de filosofía, que son capaces de justificar los más diversos conceptos de historia de la filosofía, unificándolos en un concepto más comprensivo y concreto<sup>28</sup>. Y asumimos que este concepto debe ser considerado el único concepto posible de historia de la filosofía; de modo que ninguna historia de la filosofía digna de este nombre haya existido o jamás pueda existir sin corresponder de alguna manera, más o menos imperfectamente, a la imagen ideal que iremos pintando de nuestra historia, mientras indagamos su naturaleza. Nuestra historia no debe ser sólo *nuestra* historia, sino *la historia*. Nuestro concepto de historia de la filosofía debe ser, si bien con mayor o menor energía, el concepto dominante en toda historia de la filosofía. Y es que yo nunca me he dado por satisfecho con la opinión de esos lógicos postkantianos que, sosteniendo que el espíritu tiene normas ideales, y sólo ideales, pero no reales, y que las leyes de la naturaleza son ideas que son realidades, contraponen los conceptos naturales a los conceptos del espíritu. Al contrario, siempre he tenido por verdadera la doctrina opuesta, a saber, que para el filósofo deben ser tan reales, y lo son, las leyes del espíritu, como reales son para el naturalista las leyes de la naturaleza. Es más, considero que falsa norma (falsa *moral*, falso *derecho*, falsa *metodología*) es aquella que no es la norma real, actual, viva en la vida real y actual de la actividad de la que tiene que ser norma. Y consideraría falso concepto de historia de la filosofía aquel que no pudiese verse realizado de alguna manera en todas y cada una de las historias como ley secreta e inspiradora de toda actividad histórico-filosófica.

## II

Quien hace historia de la filosofía debe saber qué es la *filosofía*, cuya historia quiere hacer. Debe saberlo de modo que haya determinado un concepto único. No es posible pensar que existen varios conceptos distintos de

filosofía y escribir una historia de la filosofía. Y es que, dados varios conceptos entre ellos distintos, se dan varias realidades, varias filosofías entre ellas distintas; y la historia de una de ellas excluirá la historia de cualquier otra. Si por filosofía se entendiese, pongamos, tanto la política, en el sentido antiguo, como la geometría, así como los antiguos la entendieron, es claro que la historia de la filosofía en cuanto política no podría ser la historia de la filosofía en cuanto geometría y viceversa. La dos historias podrían estar contenidas materialmente en el mismo libro, pero no dejarían de ser dos historias, no dejaría cada una de excluir a la otra. Independientemente del modo en que se conciba la filosofía y del concepto que se tenga de historia, jamás será posible filosofía que no sea *una* filosofía, ni historia que no sea de *una* filosofía.

Ahora bien, a menudo se concede que es posible admitir varios y dispares conceptos de filosofía; es más, a veces se exige, basándose en cierta doctrina de tolerancia filosófica, análoga a la que se defiende y parcialmente se mantiene en materia religiosa. Pero en realidad ni sucede ni puede suceder que se escriban historias de la filosofía bajo el supuesto de la multiplicidad de los problemas fundamentales de la filosofía, ya que si bien puede hacerse esa concesión o exigencia a pesar de su irracionalidad, un hecho irracional, como sería *una* historia de *varios* objetos, no es posible. Sea cual sea el punto de vista desde el que escribe el historiador y la corriente filosófica a la que adhiere, éste no podrá buscar, y de hecho no busca nunca, más que las soluciones que han sido progresivamente dadas a un mismo problema, que es para él el problema esencial de la filosofía, ese problema del cual dependen directa o indirectamente todos los demás problemas más estrictamente filosóficos (y digo más estrictamente, porque todos son, en sentido lato, filosóficos). En consecuencia, el filósofo, tolerante de palabra, se convierte en historiador intolerante en sus hechos, ya que los hechos no se pueden abstraer al imperio de la lógica, y la lógica es intolerante por naturaleza. Si no fuese así, para presentar sus respetos a todos los distintos modos de entender la filosofía, el historiador tendría que escribir tantas historias como modos admite de entender la filosofía. Ahora bien, no sólo, como todos saben, un solo historiador escribe una y sólo una historia, sino que todos los historiadores juntos, si se piensa bien, escriben una y sólo una historia. Las mismas disputas en torno a la naturaleza de ésta demuestran manifiestamente que todos, en el fondo, tienen que tener entre las manos la misma materia, no pudiendo existir desacuerdo que no nazca de un acuerdo fundamental, ni diferencia entre cosas que no sean sustancialmente idénticas y, por tanto, materia posible de comparación.

La filosofía está presente en todas las más dispares historias de ella como la lengua vernácula de Dante por las ciudades de Italia: *in qualibet redolet civitate, nec cubat in ulla*<sup>29</sup>. ¿Qué es entonces esta *philosophia peren-*

<sup>28</sup> [N.T.: Gentile usa «concreto» según el significado hegeliano que se opone al referido en la nota precedente. Considera concreto aquello que mantiene su relación con el todo o es presentado desde una visión de conjunto. También esta acepción se funda en su etimología latina *concretere*, que significa crecer conjuntamente, por aglomeración].

<sup>29</sup> [N.T.: «se nota en cualquier ciudad, pero no descansa en ninguna». Citado por Gentile directamente en latín. Se trata de un fragmento tomado del *De vulgari eloquentia* de Dante (libro I, cap. XVI, 5)].

*nis*, sobre la cual todos, al menos los historiadores de la filosofía, concuerdan, aún sin saberlo?

La filosofía es la ciencia esencialmente humana: es la esencia misma del hombre. Implícita en las mentes humanas, la filosofía es el principio de toda prerrogativa humana del mundo; explícita, es la conciencia de toda prerrogativa humana. Y cuando está explícitamente presente en la conciencia, sea que despierte el entusiasmo de la fe, sea que provoque la sonrisa del escéptico, siempre se apodera del espíritu y lo señorea. Porque también quien se ríe de la filosofía es llevado a vivir de filosofía: de la filosofía de la que se ríe, a veces amargamente. Hay un momento inevitable en el desarrollo ideal del espíritu humano que podría decirse el principio eterno de la filosofía: ese momento en que el contraste entre la muerte y la vida, la diferencia entre el ser y el no ser, lleva al hombre a ponerse el problema: *¿qué es ser?* Ese contraste que no puede faltar en el espíritu humano, porque éste es tal en la medida en que es conciencia del ser y a la vez límite de esta conciencia y límite de este ser. El espíritu nace precisamente cuando el ser es para sí mismo, cuando el círculo de la vida universal se cierra y el ser, que se ha desplegado a través de la serie de formas naturales, vuelve a sí mismo y deviene consciente de sí mismo en su abstracta identidad y en la concreta diferencia de todas las formas en las que se ha desplegado. La vida universal es precisamente el camino laborioso del ser hacia esta luz, desde la cual será revelado a sí mismo en el espíritu. El hombre, o sea, el ser que es hombre, no sólo se siente, sino que es consciente de su sentirse y reflexiona sobre él. *Todo es, se mueve, se desarrolla y vive*, pero sólo el hombre *sabe* que es, que se mueve, que se desarrolla y que vive. Lo sabe al principio oscuramente, hasta que el padre, el hermano, el hijo, en el cual se ve reflejado a sí mismo y en cuyo espíritu siente su propio espíritu, cierra los ojos para siempre y enmudece, desapareciendo para siempre de su vista. Se siente desgarrado, dividido en dos mitades, como si una parte de sí (aquel espíritu que sentía en el espíritu ajeno) hubiese sido aniquilada. Esta laceración interna y esta aniquilación del ser, que era nuestro ser mismo que se revelaba inmediatamente en la vida vivida en la continua conciencia; esta trágica antítesis entre el ser que somos y el no-ser hacia el cual corremos incesantemente; esta antítesis que ha marcado en la vida de tantos hombres insignes, en cuyas biografías recordamos el principio del recogimiento espiritual, la ocasión urgente de tantas repentinas conversiones religiosas, y que, por desgracia, es para todos, nacidos y por nacer, un tema urgente de la más seria reflexión, motivo para bajar la cabeza, retornar a nuestro interior y buscar ansiosamente lo que está debajo de nosotros, más allá de este perpetuo alternarse de fenómenos, en los que somos, nos movemos, nos desarrollamos y vivimos; esta antítesis que hace añicos, dentro de nuestra propia alma, lo temporal para hacer relucir delante de nosotros lo eterno, que estaba ofuscado por lo temporal; esta antítesis marca en el espíritu humano el inicio de la más clara conciencia del problema filosófico.

He aludido al contraste entre la vida y la muerte, porque es la revelación más habitual, más común y, generalmente, la más eficaz del problema filosófico. Pero

ciertamente no es la única, así como no es la única forma en que puede presentarse el contraste entre el ser y el no-ser. Tomad, pues, la vida y la muerte en el más amplio sentido de estos términos: entendido por vida todo lo que existe con nosotros y para nosotros, y por muerte, su cesar. Nosotros mismos estamos en lo que existe con nosotros y para nosotros: todas nuestras cosas, se sabe, son parte de nosotros, y sólo si son parte de nosotros puede decirse, teórica y prácticamente, que sean *nuestras*. Y en todas nuestras cosas esa fuerza laboriosa, que todo mueve incesantemente, alterna el ser y el no-ser. El más duro corazón humano, la más obstinada alma de un malvado, ajeno en su mal obrar a cualquier pensamiento que vaya más allá de la vida en que se empantana, se encontrará inevitablemente, tarde o temprano, delante de una muralla insuperable, inquebrantable, diamantina contra la cual se agotará cada uno de sus esfuerzos y se quebrará su mala voluntad: una muralla reveladora, que marcará un límite a su mundo, a su ser, y lo obligará a retirarse y entrar en sí mismo. La disipación del espíritu en los fenómenos puede durar mientras la vida fluya sin dificultades ni obstáculos, o mientras éstos sean leves, o sea, mientras no llegue la hora del dolor. Pero, antes o después, esta hora llega a todos. Y el dolor es una interrupción de la vida, una opresión que el no-ser, des-puntando repentinamente del ser, ejerce sobre el alma humana y exige, casi impone una vida nueva: una vida que ya no sea solamente ser, sino una vida que sea a la vez ser y no-ser.

La exigencia de esta nueva vida, cuya conciencia el hombre debe adquirir, puede formularse de diversas maneras. Puede referirse a uno u otro aspecto del ser que llega a su fin, o bien a una u otra forma de la actividad espiritual —que es el término correlativo con el que los modernos han sustituido el aspecto del ser—, porque el contraste entre el ser y el no-ser asume formas muy distintas: el contraste entre lo verdadero y lo falso, entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, la naturaleza y el espíritu, y cualquier contraste entre contrarios. Sin embargo, fundamentalmente se trata siempre de la oposición de ser y no-ser, del ser que *tiene valor* para el hombre y del no-ser, que es *falta de valor*. Así pues, todo hombre es llevado fatalmente a ponerse, antes o después, en forma más o menos oscura, el gran problema: *¿qué es ser?*

Tenga o no tenga solución en las mentes individuales, este problema, como ya he señalado, basta para transformar en explícita la filosofía implícita en todo espíritu humano. Al cual es ya inmanente esta conciencia del ser —que es la conciencia misma— como suspendida entre el no-ser del que surge y el no-ser en el que decae: limitada más acá por el objeto en sí oscuro, inalcanzable, anterior a todo conocimiento y que es precisamente la negación del ser, la *nada*, porque negación de toda actividad cognoscitiva, la naturaleza, en el sentido estricto del término, la madre eterna y fecunda de todas las formas, en las cuales ella misma se realiza dejando de ser simple naturaleza<sup>30</sup>. Más allá, la conciencia está

<sup>30</sup> [N.T.: subyacente a esta afirmación está la doctrina gentiliana del conocimiento como realización del propio objeto de conocimiento, que Gentile resume apostillando la famosa expresión viquiana «*verum et factum convertuntur*» (lo verdadero y lo hecho se convierten) como

limitada por el sujeto en sí, por el alma abstracta, oscura ella también e inalcanzable, negación ella también del ser y, por tanto, *nada* ella también, porque abstractamente concebida más allá de todas sus actividades, en las cuales ella misma se realiza dejando de ser simple alma. La abstracta naturaleza y la abstracta alma, los dos polos opuestos que la actividad analítica del espíritu desvela con nitidez y distingue después de un largo trabajo de reflexión y de inducción especial, yacen ahí, en el fondo de cada uno de nuestros actos de conciencia, y son sentidos perennemente por el hombre como las sombras necesarias de la luz que las ilumina y que se van desplazando y alejando conforme la esfera luminosa se amplía progresivamente, pero nunca se disipan del todo. Y el hombre, ahora resignado y animado por la esperanza, ahora afligido amargamente y desesperado, vive como una vida de luz en medio a un caos de tinieblas.

No necesito señalar que a partir de esta condición propia de la conciencia, que es la forma más rudimental del problema filosófico, se originan y nutren continuamente todas las religiones, las cuales son también formas inadecuadas de sistemas filosóficos: filosofías inmaduras, que ofrecen también ellas soluciones, más o menos satisfactorias, en ciertas situaciones de la razón humana, al problema filosófico<sup>31</sup>.

Urge más bien determinar el concepto eterno, por decirlo de algún modo, de filosofía. Pero ayuda también tener presente esta identidad sustancial de los procesos espirituales, a partir de los cuales han sido históricamente creadas tanto las religiones como las filosofías. Tanto unas como las otras son germinaciones necesarias de esta semilla metafísica que el espíritu lleva en sí mismo en cuanto conciencia de sí: la semilla de la pregunta: *¿qué es ser?*

### III

Esta pregunta ha sido planteada durante siglos y resume toda la historia del pensamiento humano. Todo el género humano ha trabajado y trabajará, con mayor o menor conciencia, para daros una respuesta que calme el espíritu.

En nuestra gran civilización, en la civilización occidental, la formuló en la expresión más simple y, por tanto, la más profunda, aquel que permaneció durante milenios –no sin motivo– el filósofo por excelencia, cuando puso como fundamento de todas las ciencias aquella que versa *περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν*, *en torno al ser en cuanto que es*<sup>32</sup>: o sea precisamente, como hemos dicho, en torno al ser en cuanto que es lo contrario del no-ser. Y no es que Aristóteles, con esta fórmula, planteara el problema filosófico por primera vez. Todos los filósofos

precedentes no habían mirado más que a este ὄν ἢ ὄν y, aparte de los filósofos de profesión (se entiende, por tanto, que ya ha sido dicho), todos los hombres, siempre. Sin embargo, los filósofos se han planteado el problema con mayor conciencia, atendiendo primero al ser al que es natural que se atiende, a saber, al ser que cae bajo los sentidos y, luego, levantando gradualmente su atención hasta el ser puramente inteligible, que todos pensamos como sustancia de las mismas cosas sensibles, las *ideas* platónicas, ese αὐτὸ ἕκαστον τὸ ὄν que se señala en la *República*<sup>33</sup> como objeto propio de la investigación filosófica.

No obstante, nótese bien, el ser no es abstracta simplicidad, pues como tal permanecería siempre idéntico a sí mismo y no sería el ser de las cosas, ya que las cosas no existirían jamás. El ser, advirtió Aristóteles, tiene varios significados: indica qué es una cierta cosa (τί ἐστὶ) y que es esta determinada (τόδε τι) y cuál es y cuán grande y cada uno de los otros conceptos que similitudemente se predicán. En definitiva, el ser comprende todos los predicados o categorías<sup>34</sup>, o sea, todos los conceptos fundamentales a los cuales la mente reduce necesariamente todas las cosas que son objeto de su pensamiento: esos conceptos sin los cuales nada sería concebible, esas formas de las que el ser, que es el término de la conciencia, no podría de ningún modo desvestirse. Ese ser que es todas las cosas no sería nada, si no fuese alguna cosa de cierta naturaleza, con ciertas cualidades, en cierta cantidad, etc.

Y tampoco éste, el más arduo de los aspectos del problema, escapó ni podía escapar a los pensadores anteriores a Aristóteles ni a ningún otro pensador jamás. Todos los filósofos buscan siempre en el ser, no el ser mismo, sino la raíz de esa multiplicidad de la que el ser no puede prescindir. Incluso los místicos, que habiendo perdido la esperanza de entender cómo la multiplicidad de las categorías brota de la unidad del ser, profesan la contemplación continua de lo puramente Uno, simplicísimo por toda la eternidad, ellos a continuación deben necesariamente hacer lo contrario de lo que dicen. Hablando de lo Uno, contemplándolo –si no se duermen–, están fatalmente obligados a revestirlo de categorías, pensándolo, por ejemplo, como uno y no más de uno, que es la categoría de la cantidad. Ahora bien, se esforzarán en objetar que del Ser no se puede decir nada, sin embargo, mientras lo declaran *inefable*, para declararlo tal, hablan de él; y, víctimas del irónico demonio metafísico que habla a través de su boca, lo llaman *innombrable*, nombrándolo precisamente con este nombre.

El misticismo, como toda forma de filosofía que resiste a la crítica y se renueva siempre en todo momento, contiene una profunda verdad, una verdad elemental pero insuficiente. Ve el ser, pero no ve las categorías en las que se fragmenta la unidad del ser. O, por lo menos, confiere la conciencia del ser, que se ve, y no la de las categorías, que se ven tanto como el ser. El hecho de la filosofía es un *redire in se ipsum* [retornar al interior de uno mismo] que, como todo proceso, procede por grados que no todos realizan, es más, que nadie realiza o

*«verum et fieri convertuntur, ovvero, verum est factum quatenus fit»* (lo verdadero y el hacerse se convierten, o sea, lo verdadero es lo hecho en la medida es que es hecho y mientras es hecho) (cfr. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. II, §§ 7-8 y cap. III, §§ 1-3).

<sup>31</sup> [N.T.: Sobre la naturaleza de la religión y su relación con la filosofía, Gentile tuvo ocasión de reflexionar posteriormente en sus dos obras *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* (1921) y *Discorsi di religione* (1920, ampliada sucesivamente hasta la cuarta edición de 1957)].

<sup>32</sup> [N.T.: Aquí no traduzco a Aristóteles, sino la versión de Gentile: *in-torno all'essere in quanto è*].

<sup>33</sup> *Rep.*, V, 480 a.

<sup>34</sup> *Metaph.*, VII, 1, 1028 a 10-13.

nunca realizará del todo. Y el misticismo es el inicio de la filosofía explícita, que es búsqueda metódica y trabajo sistemático del espíritu.

Todos los filósofos, por tanto, habían concebido el problema filosófico como el establecimiento de la relación entre lo uno y lo múltiple, entre lo idéntico y las diferencias, entre el primer principio de las cosas y las cosas, entre la causa primera y los efectos. Los mismos *fisiólogos*, cuyo pensamiento nos es conocido tan imperfectamente, ciertamente pusieron su atención en esto: determinar el principio de la naturaleza física que en sí contuviese la razón suficiente de todas las formas sensibles más dispares. Sin embargo, también por este respecto, la expresión precisa, la fórmula más simple del problema filosófico se encuentra antes en Aristóteles, que es el primero que condensó la multiplicidad de las formas esenciales del ser en los conceptos de categorías y en tratar la filosofía —aquella que él llama *primera*, la metafísica— como ciencia de los principios: τῶν πρώτων ἀρκῶν καὶ αἰτιῶν<sup>35</sup>. Sea como sea que haya determinado después estos principios (que naturalmente no hay que buscarlos en el libro de las *Categorías*, sino en los de la *Metafísica*), ciertamente en los *principios* aristotélicos hay que ver las categorías fundamentales del ser, a partir de las cuales, Aristóteles, determinándose a explicar la realidad, establece para siempre la forma, que podemos llamar clásica, del problema de la filosofía en la historia de la civilización occidental.

Y este problema, en esa determinada forma, ha sido el tema propio de la investigación especulativa hasta nuestros días, y lo será siempre. No ha habido ni podrá haber otra filosofía más que esta ciencia de los principios o de las categorías, de estos colores en los que se refracta la luz del ser. Porque la filosofía que el hombre lleva en sí mismo, como creo que he aclarado, la filosofía a la que el hombre entrando en sí mismo presta sus oídos, la verdad de la que vive y que se esfuerza por entender, es precisamente ésta: el ser, que se manifiesta con sus categorías, se realiza, o si se prefiere, vive en el pensamiento.

Es claro que ni toda la filosofía se completa en la consideración de este único problema ni que todos los sistemas filosóficos equivalen sustancialmente al de Aristóteles, que fue el primero en formular este problema con mayor precisión. Creo que está claro lo que pienso y será más evidente conforme avance mi discurso. En filosofía hay muchas otras cuestiones aparte de la cuestión metafísica: está la cuestión gnoseológica, que a algunos ya les parece preliminar a toda otra, está la cuestión moral y la cuestión estética, la antropológica y la cosmológica. Y se podrían señalar otras, incluso más específicas. Yo no quiero discutir ahora sobre la legimitidad de cada una de estas *filosofías*, como el propio Aristóteles las llamaba, porque la discusión me alejaría del objetivo que me he puesto. Reconozco la legimitidad de todas las filosofías especiales y estoy obligado, al menos en primera instancia, a admitirla en el terreno de la historia, que es el mío. Me es suficiente señalar que todas las filosofías especiales pueden decirse

filosofías en cuanto que cada una de ellas es filosofía, del mismo modo que todos somos hombres en cuanto que cada uno de nosotros es hombre. La filosofía debe estar en toda filosofía. Una filosofía que esté todo lo cerca que se quiera de la filosofía pero fuera de ella, que sea otra respecto a ella, jamás podrá ser llamada filosofía. Que se especialice cuanto quiera, pero que no deje de ser filosofía. Ahora bien, que la forma más general y, por tanto, la más fundamental es la de aquella filosofía que Aristóteles llamó *primera* y que nosotros llamamos *metafísica*, es innegable, por la sencillísima razón de que su objeto es el más general, el más fundamental de todos los objetos posibles de ciencia, es el presupuesto intrínseco de todo grado de realidad; es, por así decirlo, el núcleo esencial e indefectible de todo ser, es el ser mismo. Y, en consecuencia, no puede darse conocimiento, ni moral, ni arte, ni espíritu en general, ni naturaleza sin que el ser se encuentre dentro, con esas categorías de las que no puede separarse y con esas relaciones entre las categorías de las que éstas no es lógicamente posible que prescindan. Precisamente por eso la filosofía es una. Puede transformarse, tomar aspectos distintos y particularizarse cuanto uno quiera, pero permanece siempre la filosofía, precisamente como ese esfuerzo de fijar el ser en su orgánica naturaleza, en todo momento de la conciencia, en su victoria sobre el no-ser. Ese ritmo vital del ser que la filosofía se esfuerza en conocer, si es el ritmo del ser vivo en nuestra conciencia, debe ser el ritmo de la naturaleza que se refleja en nuestra alma, el ritmo del espíritu a cuya formación asistimos interiormente, espectáculo y espectadores al mismo tiempo, el ritmo del conocer y del obrar: de todo lo que es, de todo el ser. Por eso, todo filósofo, todo sistema tiene un principio y un conjunto de doctrinas especiales, en el que ese principio se despliega. Y por eso, cada una de estas doctrinas especiales perdería todo su significado y su misma consistencia, si fuesen consideradas independientemente del principio. Y el principio es precisamente metafísico: es la metafísica del filósofo. Puede suceder que un pensador se limite al estudio de una cuestión filosófica especial y no desarrolle un sistema propiamente dicho. Sin embargo, si la investigación especial es parte de un pensamiento vivo, contendrá siempre un principio y permitirá al historiador una valoración metafísica del sistema aun en su fragmentación.

De modo semejante, Cuvier reconstruía idealmente el animal a partir de un hueso. Así, en un fragmento de un antiguo poeta, el filólogo se esfuerza en escuchar la voz plena del alma que cantó. El sensismo es una solución gnoseológica, pero envuelve una solución materialista del problema filosófico y, si bien el sensista es fenomenista o escéptico, participa no obstante de esa metafísica negativa que es también ella metafísica. El hedonismo es una corriente ética, pero no se justifica a menos que se complete e integre en una concepción naturalista y materialista del espíritu. El mismo criticismo kantiano de la *Razón pura* es inconcebible sin los presupuestos naturalistas propios de la ciencia que predominaba en Europa desde Galileo y cuya insuficiencia filosófica Kant tiene el mérito inmortal de haber demostrado en sus dos *Críticas* posteriores. Y es que la filosofía no tiene partes, en el

<sup>35</sup> *Metaph.*, I, 2, 982 b 9. [N.T.: «de los primeros principios y causas». Gentile cita el texto griego sin ofrecer traducción].

sentido que este término adquiere cuando se refiere a cosas materiales y muertas (o sea, abstractas). La filosofía es un organismo, una unidad que está toda en cada una de sus partes. Y tal unidad es esencial a la metafísica.

No me corresponde ahora defender la metafísica de los ataques de siempre, yo me preocupo ahora de la historia de la filosofía y, en la historia, la filosofía ha sido metafísica. Por otro lado, también en Italia ha pasado ya la moda de desacreditar a la ciencia de las ciencias, a la ciencia primera, que la suerte ha querido que se llame metafísica. Hoy los viejos enemigos de la metafísica intentan excusar y atenuar las críticas de un tiempo, y las grandes revoluciones morales de la segunda mitad del siglo pasado han despertado en todos el sentimiento profundo de la filosofía como ciencia de la vida, ciencia esclarecedora<sup>36</sup> y guía del espíritu del mundo, ciencia esencialmente moral, porque íntimamente metafísica, porque reconstructiva del espíritu, no en su abstracto aparecer, sino en lo sustancial de su naturaleza en el universo. Se pide hoy y se proclama una filosofía que no sea pura especulación artificiosa del intelecto, sino creación laboriosa del hombre en su totalidad, como razón teórica y como voluntad, como actividad, en suma, que sea o deba ser capaz de impulsarse más allá del fenómeno y mirar fijamente lo real. Hoy el historiador de la filosofía puede hablar de la metafísica clásica, o sea, de la verdadera y propia filosofía de todos los tiempos con la certeza de tocar una cuerda que resuena en el alma de sus oyentes. Y nótese que con esto no quiero decir que la moda positivista, que durante algunos decenios ha triunfado en los estudios filosóficos, haya suprimido realmente el dominio de la metafísica, que hemos dicho inmanente al espíritu humano. No habría sido posible. Cuantos entre los positivistas han filosofado realmente habrán podido combatir una cierta forma de metafísica y habrán podido decir incluso que han enterrado a la mismísima metafísica, pero ya no queda nadie tan ingenuo que no se dé cuenta de que esos positivistas, filosofando, no han hecho más que una nueva metafísica (no nos toca ahora establecer si más nueva y mejor que la precedente). Bastaría citar el famoso *incognoscible* y el famoso *indistinto*, que para Spencer y para Ardigò son precisamente el aristotélico τὸ ὄν ἢ ὄν.

La metafísica ha hecho un largo camino desde Aristóteles hasta nuestros días. Y cuando en la primera mitad del s. XIX alguno creyó poder volver al *movimiento* de Aristóteles, demostró ignorar la radical transformación del espíritu filosófico moderno respecto al antiguo. Ahora, más bien, es oportuno esclarecer esa transformación, porque es lo que propiamente ha hecho posible el concepto de una verdadera historia de la filosofía.

#### IV

No creo que haya sido notado nunca que, dado el concepto antiguo (platónico-aristotélico) de ciencia en general, tal como fue consagrado en la lógica de Aristóte-

les, la tesis de la existencia de una historia de la filosofía es absurda. Y no hay duda de que el largo retraso de esta disciplina en la historia de la cultura europea debe explicarse por el larguísimo persistir de la antigua concepción de la naturaleza de la ciencia, la cual se oponía al concepto de una historia de la misma.

El ideal de ciencia surgió en Grecia, después de Sócrates y de su búsqueda del universal y de la definición<sup>37</sup>. Surge con Platón y su transformación de los conceptos socráticos en εἶδη ἄδια καὶ ἀκίνητα<sup>38</sup>, o sea, en ideas eternas e inmóviles, en puro objeto de la mente. Y por eso, Platón concibió las ideas, en cuanto jerarquizadas entre ellas y con la idea de Bien a la cabeza, como fijas *ab aeterno* en esa jerarquía y sin posibilidad de cambio. Este platonismo, destinado a una vida inmortal porque contiene sin duda un motivo eterno de verdad, aunque combatido por Aristóteles en la *Metafísica* con una crítica que constituye su verdadera grandeza, sobrevive intacto en su lógica, especialmente en los *Analíticos*. Incluso Aristóteles, a pesar de haber criticado genialmente la separación entre las ideas inmóviles y las cosas sensibles, que están en continuo cambio, y haber descubierto el magnífico concepto de *synolon*, que es, o quiere ser, la negación de toda abstracteza<sup>39</sup>, aún así, concibió la ciencia como sistema de conceptos universales, determinados a priori *ab aeterno* en sus relaciones de coordinación y subordinación, y no supo pensar otro método de conocimiento científico fuera del que se llamó posteriormente *análisis*, que presupone como conocido todo lo cognoscible. El concepto de Aristóteles es el que se realiza en el *juicio*, en el *silogismo*, en la *demostración apodíctica*, tres operaciones lógicas que no añaden nada al concepto, porque son posibles en la medida en que el concepto ya comprende en su contenido tanto las relaciones inmediatas como las mediadas con otros conceptos, que tales operaciones sacan a la luz. En consecuencia, el principio de la ciencia aristotélica, así como es admirada en su lógica, coincide con el desarrollo del principio. Lo cual implica que no existe un desarrollo real, o existe tal cual era en la jerarquía de las ideas platónicas, todas bellas y organizadas según su eterna naturaleza en sus inmanentes relaciones: inmóvilmente.

Semejante ciencia no se constituye, porque ya está hecha, no deviene, sino que es: es, se entiende, en sí misma. Nosotros, con el análisis de nuestras ideas, la descubrimos: *recordamos*, decía míticamente Platón, lo que ya vimos en una vida premundana. La verdad, en una palabra (y esto es el platonismo que no muere), es en sí la que es, y en sí es toda la que es: κόσμος τέλειος,

<sup>37</sup> Aristóteles, *Metaph.*, I 6, 987 b 2-3.

<sup>38</sup> Aristóteles, *Metaph.*, I 6, 987 b 16-17.

<sup>39</sup> [N.T.: traduzco así el término italiano *astrattezza*, que significa «cualidad de lo que es abstracto» (*«qualità di ciò che è astratto»*), cfr. Vocabolario Treccani, voz *astrattezza*). El término «abstracción» no sería del todo exacto puesto que significa «acción y efecto de abstraer» (cfr. Diccionario de la RAE, voz 'abstracción'). Por eso, he preferido introducir el término «abstracteza», imitando la formación de sustantivos como agudeza, bajeza, belleza, dureza etc. El matiz es importante, ya que Gentile no pretende negar lo abstracto en cuanto tal, sino la abstracteza de lo abstracto. Dicho de otro modo, para Gentile el estudio de lo abstracto es legítimo, pero si se realiza en su «concreteza», o sea, en su relación con el todo].

<sup>36</sup> [N.T.: En *La riforma della dialettica hegeliana* se lee «rischiatrica». Claramente se trata de un error de impresión. No hay duda de que lo correcto es «rischiaratrice», como recoge Piero di Giovanni siguiendo la edición del número de 1908 de «Rivista Filosofica»].

un mundo en sí perfecto. El error es del hombre sin memoria; la verdad es pura, toda verdad, toda luz. Nosotros estamos delante de ella, la vemos o no la vemos, somos iluminados por ella o permanecemos en nuestras tinieblas. Y en éste último caso, peor para nosotros, eso no afecta a la verdad, de suyo beata. Esto es el objetivismo antiguo, que culmina en Platón y permanece, repito, consagrado en la lógica de Aristóteles durante milenios. Permanece o, mejor dicho, ha estado siempre en la conciencia del género humano, el cual siente la necesidad de poner la verdad y, por tanto, la verdadera justicia, la verdadera libertad y todo por lo que lucha y vive, por encima, más allá de los errores y de las maldades humanas. Este objetivismo es, de hecho, un momento de la verdad, pero, como todo momento, destinado a ser superado.

La Edad Moderna es precisamente la conquista lenta y gradual del subjetivismo, la lenta y gradual identificación del ser y del pensamiento, de la verdad y del hombre: es la fundación, celebrada en los siglos, del *regnum hominis*, la instauración del verdadero humanismo. Religiosamente, la oposición platónica de la verdad a la mente, la separación absoluta de lo divino y de lo humano fue negada por primera vez por el cristianismo, en la trabajosa elaboración del dogma del hombre-Dios. Pero filosóficamente la teología cristiana permanece enredada en la red del platonismo y del aristotelismo. Así pues, cuando la filosofía moderna continuó la obra, que aquella había iniciado, de unificar íntimamente lo divino con lo humano, la teología católica le plantó cara como enemiga y, anclada en la tradición de sus institutos, se alejó para siempre e irremediabilmente del pensamiento moderno.

Ahora no puedo trazar toda la historia del progreso del subjetivismo<sup>40</sup>, pero no puedo pasar por alto el mérito que G.B. Vico tiene en este respecto, mérito que consiste en haber afirmado contra el análisis cartesiano, aunque oscuramente, la necesidad toda moderna de esa síntesis que él esculpía en la célebre frase *verum et factum convertuntur*. Vico tiene el mérito de haber sido el primero, y con un entusiasmo que tiene algo de religioso, en reconocer en el desarrollo eterno del mundo de las naciones, que es el desarrollo del espíritu, la realización misma de lo que él llamaba Providencia divina, unificando así lo divino y lo humano, y resolviendo, en consecuencia, la inmovilidad y eternidad pura de lo divino en el proceso histórico, y eterno en cuanto histórico, de lo humano. En suma, Vico tiene el mérito de haber inaugurado la nueva metafísica, que es la filosofía del espíritu, anticipando en un siglo el movimiento de pensamiento que se desarrolló después, gradualmente, en Alemania.

G.B. Vico, milagro de solitaria genialidad, en ese período antihistórico por excelencia que se abre con la *Instauratio magna* y con el *Discurso del método*, que hacen *tabula rasa* de toda la ciencia precedente, y que se cierra con la Revolución francesa, que hace *tabula rasa* de todas las instituciones sociales precedentes, en el siglo de los matemáticos y de los naturalistas que desconocen la historia, es el primero que descubre la unidad

de lo verdadero y de lo cierto o, como también decía, de la *filosofía* y de la *filología*, o sea, de lo divino que es –como quería Platón– y de lo humano que deviene –lo cual fue visto también por Platón, pero no creyó que se pudiese conciliar con el ser eterno de lo divino–. Vio el ser mismo, que ya Descartes había identificado con el pensamiento, moverse con él. En suma, justificó la historia resolviendo en ella la filosofía<sup>41</sup>.

Innovación profunda que sólo la crítica kantiana y la filosofía que se inició a partir de ésta supieron ilustrar con claridad.

Mientras se considere que la verdadera ciencia, la verdad, es a priori, eterna, inmutable y más allá de la mente, está claro que el único modo de concebir la historia de la filosofía será como historia de las desviaciones de la mente humana de la verdad. Si la verdad es y no deviene, lo que puede tener valor es la filosofía que descubre la verdad que es, y sólo en la medida en que la descubre, pero no la historia, que presupone un objeto que deviene. La naturaleza, que es siempre la misma o al menos nos lo parece, no tiene historia. Existe una historia de la ciencia natural, pero no interesa al estudioso de la ciencia natural. *Historia* implica desarrollo, pero en la concepción platónico-aristotélica la ciencia que tiene valor, la ciencia que no es el error, la ciencia a la que es útil olvidar, es la ciencia que no se desarrolla. La historia es un proceso dinámico; la ciencia antigua es estática.

Es estática, repito, porque su verdad es *objeto* de la mente y nada más que objeto. Es estática porque su método es el *análisis*. Dos conceptos que, casi sin darse cuenta, pero con método riguroso, Kant arranca de raíz en la *Crítica de la razón pura*. Ésta demuestra que la verdad es *producto* de la mente y que el método del conocimiento es la *síntesis a priori*. Subjetivistas había ya antes de Kant, incluso antes de Platón, pero anclados en el presupuesto de que la verdad está más allá de la mente. Razón por la cual, la verdad subjetiva encontraba fuera de sí otra verdad: la verdad objetiva, la verdadera verdad incognoscible; y, por eso, la primera no era en sentido estricto verdad. El subjetivismo anterior a Kant, precisamente porque estaba fundado sobre el principio, expreso o tácito, de la objetividad del ser, había sido siempre escéptico. Escéptico es todavía Hume, que prepara el problema a Kant. Escéptico es el propio Kant, si no se podan las hojas secas del árbol de su criticismo que él con tanto empeño quiso conservar. Pero el hecho es que, en el producto de la actividad sintética a priori del espíritu, Kant resuelve todo el objeto del conocimiento, por lo que su objeto, creado por el espíritu o, mejor dicho, identificado con el proceso mismo del espíritu, reluce claro y limpio, libre de toda sombra de sí mismo, alcanzando por sí mismo, en su viviente espiritualidad, toda la luz de la cual resplandece.

En el acto de la mente o síntesis a priori, Kant ve y demuestra la función perennemente integradora de la verdad, perennemente resultante de la unidad que la

<sup>40</sup> [N.T.: Gentile ofrece una breve pero articulada reconstrucción de este proceso en su volumen *Introduzione alla filosofia* y, en especial, en el capítulo V].

<sup>41</sup> [N.T.: Gentile realizó a lo largo de su vida diversos estudios sobre Vico que fueron recogidos en *Studi vichiani*, salido a la luz en 1914, ampliado por el mismo Gentile en 1927 y ampliado nuevamente en 1966 por Vito Bellezza en una edición póstuma que recogía sus últimos estudios sobre el filósofo napolitano].

mente, impulsada por la interna unidad originaria de la conciencia, pone en la dualidad de los términos de los que consta toda conciencia real, donde la dualidad en cuanto tal sería distinción y oposición de abstractos, y la unidad les da concreción y vida. Y su acción sintética se dice a priori en cuanto que no es posible prescindir de ella sin quebrar la vida real del pensamiento. La verdad, por tanto, no existe sin el acto de la mente: acto siempre nuevo, siempre nuevamente productivo, porque siempre sintético; o sea, siempre operante sobre lo diverso y dejando atrás, siempre atrás, lo idéntico. La ciencia antigua, que en el sumo concepto comprendía todos los conceptos, a él y entre ellos subordinados, gradualmente coordinados, todos obtenibles por análisis a partir del primero, y que estaba gobernada por el principio de identidad, es sustituida, gracias a la nueva orientación kantiana, por la ciencia que es formación progresiva, regida por el principio dialéctico de la unidad de los contrarios. La ciencia ya hecha cede el puesto a la ciencia *in fieri*, en perpetuo *fieri*. Y del mismo modo, la verdad extrahumana, extratemporal y extramundana es sustituida por la verdad humana, temporal y mundana, por la verdad que es historia. El  $\chi\omega\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$  platónico, contra el cual había batallado el Aristóteles de la *Metafísica*, ahora es derrotado real y definitivamente por el nuevo *synolon* espiritual, donde forma y materia son unificadas para siempre. Las proféticas intuiciones de Vico obtienen justificación en la *Crítica* de Kant, que inicia más sólidamente la nueva filosofía y para la cual Hegel prepararía en su *Lógica* el nuevo órgano.

## V

De este modo ha sucedido que, buscando el concepto de filosofía, hemos encontrado a la vez el de filosofía y el de historia, como un concepto único que es la unidad de ambos, fuera del cual se tiene por un lado la filosofía abstracta de los griegos y, por otro lado, la historia igualmente abstracta de los eruditos, ambas sin significado. Porque si la filosofía moderna es historia, si es la gradual conquista que el espíritu hace de sí mismo como actividad del ser o como ser que deviene; especularmente, la historia no es otra cosa que la filosofía. Y toda historia especulativa se resuelve precisamente en la historia de la filosofía. Ya que la filosofía no es una dirección determinada de la actividad del espíritu, sino que es la actividad misma del espíritu, considerada en lo que tiene de realmente esencial y absoluto. Este punto merece, si no me equivoco, toda nuestra atención.

Objeto de la historia, como es sabido, es la actividad humana, en cada una de sus formas, en cuanto operante empíricamente en el tiempo y en el espacio. Y por este motivo se distinguen tantas historias como formas de actividad humana pueden distinguirse. Así, por ejemplo, hay una historia del arte, una historia de la vestimenta, una historia del Estado, una historia de las instituciones económicas. Pero no hay duda de que existe además una historia general, una historia que es la unidad de todas las historias especiales que acabo de mencionar, y que es propiamente la historia que tiene por objeto la productividad del espíritu en general: la historia universal bien entendida, que representa el progreso de la humanidad

en el tiempo. Sin duda, una historia difícilísima, pero la única que puede justificar toda otra historia y toda investigación histórica particular. Ahora bien, ¿cuál es el principio y el fundamento de esta historia universal? ¿Cuál es el centro unificador de todas las historias?

Para resolver esta cuestión, encuentro suficiente la siguiente observación. Historia implica proceso, incremento en el tiempo de la actividad humana objeto de la historia. La naturaleza no tiene historia, porque no tiene progreso; ni tienen historia los salvajes, porque tampoco ellos tienen el principio del progreso. La historia es de la civilización, es del espíritu que se hace siempre más adulto y vigoroso. ¿Y cómo se reconoce que efectivamente ha crecido en vigor?

La misma arte, que está entre las más elevadas producciones del espíritu, abstractamente considerada no tiene progreso ni tiene historia. Homero, como espíritu poético, no es inferior a Dante, y Dante no es inferior a Goethe. Junto a la escuela de ese primer señor del altísimo canto, los otros dos, y aún otros con ellos, pueden estar juntos como coetáneos y conciudadanos de una ideal república poética. Pero Dante históricamente está a gran distancia de Homero e incluso de su Virgilio, y la historia de la poesía, para hacerme entender su arte, debe colocarlo en su tiempo, en su sociedad, en su religión y en su filosofía. De lo contrario no es posible historia literaria alguna<sup>42</sup>. Ahora bien, si esta historia existe, como es innegable que exista, y si puede existir sólo a condición de representar un progreso, puesto que este progreso no es progreso artístico, ¿cuál será la medida de la superioridad de Dante? Dante es una conciencia más profunda: una conciencia humana más profunda, que es como decir que es un espíritu inundado por una filosofía largamente superior. El Dios de Dante ya no es prácticamente comparable con el Júpiter homérico. Y quien impide la comparación no es el arte, para quien Júpiter, descendiendo sobre el monte Ida para disfrutar del espectáculo de la algazara entre Teucros y Aqueos, puede tener mayor valor que la «profunda y clara esencia de la alta luz» en la que a Dante se aparecieron «tres esferas de tres colores y un solo volumen»<sup>43</sup>. No es el arte, sino aquella, usando las palabras del propio Dante, «hija de Dios, reina de todo, nobilísima y bellísima filosofía»<sup>44</sup>, que crea y juzga a todos los dioses. Homero no habría podido concebir al Dios dantesco; Dante puede concebir a los dioses homéricos y de ellos conserva en su canto tal religión de tradición poética, pero puede elevarse, por el progreso de los tiempos transcurridos, a la concepción del suyo. Ese esfuerzo por representar figurativamente el ideal que no hay imagen capaz de encerrar, al que Dante dedicó todas sus fuerzas hasta que «su alta fantasía llegó a los límites de sus capacidades»<sup>45</sup>, es un

<sup>42</sup> Sobre este argumento se vean algunas observaciones mías sobre la obra de K. Vossler, *Die göttliche Komödie*, Heidelberg, 1907-10 en *Frammenti di Estetica* (Lanciano, Carabba, 1921) pp. 207-10 y 236 y ss. y *Teoria generale dello spirito come atto puro* (tercera edición), pp. 191-192.

<sup>43</sup> [N.T.: Se refiere a los versos 114-117 del canto XXXIII del Paraíso de Dante: «Ne la profonda e chiara sussistenza/de l'alto lume parvermi tre giri/di tre colori e d'una contenezza»].

<sup>44</sup> [N.T.: Dante, *Il convivio*, II, cap. XII, § 9].

<sup>45</sup> [N.T.: Se refiere a los versos con los que Dante cierra la divina comedia (Paraíso, canto XXXIII, 142-145): «A l'alta fantasia qui

problema estético no sospechado por el poeta antiguo. Y esta diferencia no habría surgido ni sería perceptible sin el progreso del espíritu metafísico, filosófico, religioso, o como se quiera llamar, del cristianismo, que en su mayor parte es el progreso de la filosofía griega.

Manzoni<sup>46</sup> no es superior a Dante por virtud poética, pero hay en él algo que falta a Dante y que asigna a Manzoni su puesto histórico a cinco siglos de distancia de Dante. El cristianismo humanitario e igualitario de Manzoni presupone los salones literarios de Condorcet y de Cabanis, presupone a Volney y a Garat y a todos los epígonos de la filosofía francesa del s. XVIII. Y no es que estas consideraciones afecten al arte, repito, sino que una historia del arte que prescindiera de estas consideraciones relativas al contenido del arte no es posible, porque el arte puro, el arte separada del espíritu que vive en ella artísticamente, es una abstracción. Leed la *Storia della letteratura italiana* de Francesco De Sanctis: es la historia del espíritu italiano, o sea, del pensamiento italiano, porque el sentimiento saca motivaciones del pensamiento, y la voluntad saca de él materia y valor. ¿Queréis conocer a un hombre? Oídllo hablar. ¿Queréis conocer a un pueblo? Estudiad su literatura, donde se expresa lo mejor de su alma. Y viceversa, pensad en esta alma si queréis hacer una historia del arte que no sea mera enumeración sin conexión ni espíritu de los tantos casos de manifestaciones estéticas de la vida de un pueblo. Pensad en esta alma y ved el progreso y las paradas —que son siempre principios de nuevo progreso— del pensamiento, de las cuales el alma se va alimentando. Pensamiento, nótese, que no es toda filosofía *stricto sensu*, no es la filosofía de los filósofos de profesión, pero en cuanto reflexión moral, creencia religiosa, opinión política o prejuicio tradicional, es de todas formas filosofía: es doctrina de la vida, en la cual el hombre corriente de hoy aventaja a Aristóteles, que justifica la esclavitud.

Si de la consideración de la filosofía inmanente en todo espíritu se pasa a considerar esa filosofía explícita, de la que la historia de la filosofía se ocupa en sentido estricto, la resolución y la reducción de toda forma de la actividad espiritual a la filosofía es incluso más evidente. En ella pensaba Hegel cuando afirmaba que «toda filosofía es filosofía de su tiempo y un eslabón de la cadena total del desarrollo del espíritu; la única, por tanto, que puede satisfacer los intereses propios del tiempo en que nace»<sup>47</sup> y que la filosofía es «la más alta flor, es el concepto de toda la forma del espíritu, la conciencia y la esencia espiritual de toda la época, el espíritu del tiempo, en cuanto espíritu que se piensa a sí mismo»<sup>48</sup>. A

ella se dirigen todos los historiadores que estiman necesaria, para la reconstrucción de los sistemas filosóficos, una amplia base histórica de la que entren a formar parte todos los elementos de la vida espiritual de la que la filosofía es resultado o culmen. De aquí surge el concepto que en 1878 Windelband pretendía llevar a cabo de una *Historia de la filosofía moderna en su conexión con la cultura general y con las ciencias particulares*; de aquí también surgía ese ideal, al que recientemente se inspiró Gomperz, de una historia de la filosofía griega que exija «una obra que abrace o agote la historia de la vida intelectual y moral de la antigüedad en su conjunto». Hoy en día es ya una exigencia generalmente sentida y afirmada, aunque no siempre correctamente entendida, que en la filosofía se concentren y encuentren o busquen su definitiva solución todos los problemas, todas las necesidades más profundas de la sociedad en la que la filosofía surge. Concepto equivalente al mío de que, en la historia de la filosofía, se resume toda la historia de la humanidad.

Es cierto, sin embargo, que, como todo el resto de la historia influye en la filosofía, ésta a su vez influye en todo el resto de la historia. Pero esta verdad no implica la inclusión de la filosofía *ut sic* [como tal] en la ley de la recíproca acción e interferencia de los así llamados factores históricos, ni invalida, por tanto, la tesis de la convergencia universal y absoluta de la historia en la filosofía. Y es que, en primer lugar, hay que restringir el significado de esta verdad a sus justos límites, para no incurrir en la utopía de los ideólogos, que con las ideas *abstractas* creían poder poner en movimiento la compleja mole de las instituciones sociales. Así pues, hay que entenderla en el sentido de la *mediada* repercusión que también los sistemas filosóficos tienen en la vida, en cuanto que revisten y reforman los ideales directivos de la misma: religión, moral y derecho. En segundo lugar, hay que considerar con atención —y esto es lo que realmente importa— que, cuando la filosofía se convierte en elemento de la vida social, ya no es esa filosofía *stricto sensu* que se puede ver en la cima del desarrollo del espíritu, espectadora y escrutadora desinteresada y supramundana del fluctuar subyacente de la vida con sus diversos intereses, con sus oposiciones estridentes y con su empiricidad irracional, sino que es precisamente un elemento de esta vida, mundano como todos los otros, o sea, particular. Ya no es la filosofía en su sede propia y en su específica naturaleza, sino su eco en la vida extrafilosófica. De este modo, la poesía eterna supraindividual, en cuanto escrita e impresa, se convierte en propiedad personal de un individuo, se vende y

*mancò possa;/ma già volgeva il mio disio e 'l velle/sì come rota ch'igualmente è mossa,l'amor che move il sole e l'altre stellan.* Cabe recordar aquí el interés de Gentile por Dante, del que es testimonio el volumen *Studi su Dante*, editado póstumamente por Vito Bellezza en 1965].

<sup>46</sup> [N.T.: Sobre Manzoni Gentile publicó su volumen *Manzoni e Leopardi* (1928)].

<sup>47</sup> *Gesch. d. Philos.*<sup>2</sup>, I, 59 [N.T.: para las citas de Hegel me atendré a la traducción de Gentile. El pasaje citado corresponde a G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México 1995, *Introd.*, A, § 3c].

<sup>48</sup> *Gesch. d. Philos.*<sup>2</sup>, I, 68. En esta misma página Hegel dice que «la relación de la historia política, de la constitución del Estado, del arte y de la religión con la filosofía no es que éstas sean causa de la filosofía

ni que, por el contrario, la filosofía sea el principio (*Grund*) de éstas, sino que todas ellas tienen más bien una sola y misma raíz común: el espíritu del tiempo». Ahí no me parece definida con exactitud la relación entre la filosofía y las otras formas espirituales, ni expresado con precisión el genuino pensamiento de Hegel sobre este punto. En efecto, dado que, como dice Hegel, la filosofía representa la más alta y verdadera forma del espíritu de una época en un cierto pueblo, esa tiene que ser necesariamente el *Grund* de todas las formas espirituales y precisamente esa raíz común que, una vez llegada desde su primer brote hasta la filosofía, se ha realizado, por decirlo de algún modo, a sí misma perfectamente [N.T.: El pasaje citado corresponde a G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, op. cit., *Introd.*, B, § 1c].

se compra, o quizás se roba como toda *cosa* material, producida como propiedad por las individuales fuerzas económicas de la sociedad civil. Ahora bien, así como en este caso no es la poesía divina propiamente la que se vende, porque el libro de versos se puede comprar e incluso leer y aún así la poesía puede no ser adquirida o conquistada por el comprador-lector, del mismo modo, en sentido estricto, no es la filosofía en cuanto especulación sobre la realidad lo que entra en el juego de las fuerzas espirituales inferiores operantes en el cuerpo de la historia, sino que es la voluntad o, mejor dicho, aquellas voluntades que subjetivamente han sido transformadas y nuevamente orientadas por una cierta filosofía. No son, pongamos, los elaboradores del materialismo histórico, que es un concepto especulativo, sino los compiladores del *Manifiesto de los comunistas*, que es un acto práctico. Si, por ejemplo, la filosofía repercute en el arte, no será la filosofía en sentido estricto lo que pasará a formar parte de las premisas del arte, sino aquella especial alma artística que la filosofía habrá plasmado. En todo caso, se volvería por esta vía a la relación antes considerada entre la filosofía implícita o inmanente y las otras formas no específicamente filosóficas de la actividad espiritual.

En breve, la historia es el progreso del hombre hacia la libertad, como nos demuestra una fugaz mirada al curso de la misma. Y todo paso hacia la verdadera libertad, en el individuo y en la historia, es un paso hacia delante de la filosofía. La libertad es la resolución y conservación de la individualidad en la universalidad. Libre es quien se siente uno con la ley y en la ley ve la forma y el valor de su propia voluntad. La libertad práctica, moral o política, queda como un deseo o una meta envuelta en la oscuridad mientras esa unidad no se realice y el individuo vea fuera, sobre o contra sí mismo a la ley, que es su ley. Pero la libertad no se agota en la unificación del espíritu con la ley práctica, porque, más allá de ésta, hay una ley superior que el espíritu necesita del mismo modo hacer intrínseca a sí mismo: la ley del ser, la lógica, la verdad. Y esta otra extrema unificación del espíritu con la verdad es la filosofía: la filosofía así como la hemos visto nacer, profundamente humana, del trabajo de la reflexión moderna, en especial del criticismo. Esta suprema liberación del espíritu, que es la filosofía, está en la misma línea de la liberación moral y le es superior, porque si no es la ciencia la que conduce a la moralidad, es la moralidad la que conduce a la ciencia, ni hay verdadera ciencia —que no sea vano conocimiento de nociones y abstractas construcciones destituidas de todo valor hacia los intereses del espíritu— que se pueda alcanzar por otra vía que no sea el libre querer ético.

Ésta es una de las más importantes verdades descubiertas por la filosofía moderna, y hacen bien algunos filósofos contemporáneos, que se dicen filósofos de la acción, en defenderla vehementemente. La verdad no es espectáculo al que cualquiera, apenas tenga un mínimo antojo de verdad, pueda asistir. No. Es nuestra creación, nuestra conquista y exige todas nuestras fuerzas del alma y, ante todo, una reforma moral que nos despoje de nuestro natural egoísmo. Ya que el egoísmo no es sólo una tendencia práctica, es también una visión teórica del mundo, de un mundo concentrado en el yo particular,

en un yo que no se reconoce a sí mismo más que en sí mismo y no siente el sí idéntico a todo otro sí, ni su propio ser íntimo idéntico al ser universal: visión que es la negación y el impedimento insuperable de la ciencia, la cual tiene por sujeto la mente consciente de la propia naturaleza universal, como cada uno de nosotros se la forma conviviendo en esta vida común, —que es el perenne vivero de los cuerpos y de nuestras almas en su entereza—, y tiene por objeto el ser, no nuestro pequeño ser, sino el ser mismo en sí considerado. Mientras el hombre no sea lo suficientemente bueno para reconocer a los demás como iguales, mientras no llegue al concepto y casi al *sentimiento* de esa humanidad, de ese espíritu que es uno en todos los hombres y es la mente, órgano de la verdad<sup>49</sup>, el hombre no habrá conquistado este órgano, ni podrá siquiera sospechar esa verdad que está reservada a los hombres de buena voluntad.

La historia de la humanidad procede a través de los esfuerzos continuos de la voluntad, que se va liberando de sí misma a través de las luchas civiles, económicas, políticas, religiosas, científicas hacia la absoluta libertad de la razón: cuya forma ideal, si realizada del todo, determinaría el final de la historia. Pero, puesto que todo ideal se va realizando en una vida infinita, la conclusión no llegará jamás, ni la perfecta libertad ética será jamás un hecho y los hombres se esforzarán eternamente en humanizarse, en hacerse siempre más libres, con ritmo perpetuo de moralidad y filosofía.

## VI

Si esto, que no he podido demostrar sino sólo exponer, es verdad, la historia de la filosofía compendia la historia de la humanidad, toda la historia. Y si, como ya hemos aclarado, en la historia de la filosofía se realiza la filosofía, así como modernamente es entendida, historia y filosofía son dos conceptos sustancialmente equivalentes y recíprocamente convertibles.

Esta tesis necesita una defensa, que será a su vez una nueva aclaración de la esencia histórica de la filosofía, ya que contra ella se ha levantado más de una vez una crítica platonizante que, en realidad, sirve sólo para mostrar cuán profundas raíces tiene en el alma humana el concepto platónico de la objetividad del ser. Se dice: si el ser se identifica con el pensamiento, si la filosofía es una cosa sola con la historia, ¿cómo se explica el *error*? La historia de la filosofía presenta filones de verdad encerrados en masas ingentes de errores, del mismo modo que la historia de la vida civil nos ofrece simultáneamente y mezclados espectáculos de heroísmo y de vileza. ¿La vileza vale entonces tanto como el heroísmo? ¿El error es lo mismo que la verdad? ¿Hay que divinizar

<sup>49</sup> [N.T.: Gentile se refiere a su concepción de Dios como sujeto transcendental, creador del mundo a través de las mentes humanas y verdadero sujeto universal de la verdad. Éste es el principal y más difícil concepto de su filosofía, del que ofreció una primera exposición sistemática en su obra *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916) y desarrolló en sus aspectos gnoseológicos en su *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1922). La caracterización del sujeto transcendental como Dios distinto, pero no separado, del hombre singular está ya presente en la *Teoria generale* y, aunque desarrollada en buena medida en la *Logica*, es afrontada explícitamente en *Introduzione alla filosofia* (1933) y en *Discorsi di religione* (1920, ampliado en 1924 y en 1934)].

al hombre, ángel o bestia, en su grandeza y en su miseria? Pero eso es platonismo genuino: es el dualismo del bien y del mal, de lo verdadero y de lo falso, de Dios y del hombre, de la verdad y de la mente, del cielo y de la tierra, del espíritu y de la carne o de cualquier otro modo en que quiera formularse. Es el dualismo que resiste y se rebela a la filosofía moderna, a la síntesis a priori, a la unidad de los contrarios.

¿Qué es el error? Éste es un concepto fundamental en la historia, porque la historia es progreso, y progreso es conocimiento, o sea, corrección de errores, superación continua. En primer lugar, observamos que un error, como acto real del espíritu, no existe. No existe en quien corrige el propio error o el de otra persona, porque el acto espiritual aquí presente es la corrección, que es función de verdad. No existe en quien yerra cuando yerra, porque el error es error en cuanto que tiene valor de error, o sea, en cuanto que tiene tal disvalor; y el disvalor del error presupone la verdad correlativa, que, si estuviese, volvería imposible el error. El error, cuando tiene lugar, es verdad. De esto depende ese criterio de la equidad que hoy se desea y, con mayor sentido histórico, se usa en los juicios de las acciones y de las opiniones pasadas. Ya no condenamos a las personas que condenaron a Bruno, sino la institución que formaba aquellas conciencias y sigue formándolas. Si el espíritu humano hubiese errado siempre, está claro que no habría errado jamás, así como no sería sueño un sueño perpetuo nunca interrumpido por la vigilia. Sin embargo, puede decirse con toda certeza que el espíritu yerra siempre, porque no yerra jamás, ya que todo acto espiritual es acto de verdad, absoluto en su relatividad: absoluto en su momento histórico, de modo que la corrección sucesiva no es la anulación de lo ya pensado, sino la integración y la continuación. Del mismo modo, el organismo vivo, que crece y se desarrolla, en todo momento podría decirse erróneo, porque está destinado a ser corregido enseguida, modificado. Ahora bien, la modificación, si bien hace desaparecer al niño para darnos al hombre adulto, no aniquila al niño desaparecido, sino que nos permite vislumbrarlo en su semblante maduro, en el ojo pensativo que sigue hablando a los padres en el mismo lenguaje de los años lejanos. Al igual que el organismo natural, el organismo del pensamiento no se detiene ni un momento, sino que, viviendo, se modifica siempre y se transforma, manteniéndose sustancialmente el mismo en las formas siempre nuevas que va asumiendo. Y así como sucede en el pensamiento individual, de igual modo sucede en el pensamiento histórico: puesto que todos cuantos estamos unidos en una sola vida de civilización por una misma experiencia histórica que se extiende en el tiempo, todos pensamos un solo pensamiento y en cada uno revive el pensamiento de la civilización, a la que todos cooperaron. En el pensamiento del filósofo digno del siglo XX, debe ser pensado el pensamiento de todos los filósofos de nuestra civilización, pensado y corregido.

El error, como todo disvalor, es un momento negativo del espíritu y, por tanto, irreal. El error es ese defecto de sí mismo que el espíritu señala delante de sí en el acto de afirmarse y colmar ese mismo defecto. No exis-

te afirmación del espíritu que no sea la negación de lo contrario y, por tanto, el reconocimiento de un error. Por eso, el error viene a ser como el trampolín de la afirmación, un trampolín que no existe nunca sin el salto: error que es error en cuanto que es corregido y, por tanto, en cuanto que ya no es error. Como real, en suma, nosotros no conocemos más que el acto del espíritu, y, como este acto es esencialmente productivo y creativo, el presupuesto lógico o ideal de su producto es la negación, o sea, la ausencia de ese producto, que es el disvalor, el error. *Felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!*<sup>50</sup>. La culpa de Adán se renueva siempre felizmente y es sanada siempre por tan grande redentor, por el dios infatigable de nuestra actividad espiritual. Dejamos el error siempre a nuestras espaldas y miramos hacia delante, siempre hacia delante, hacia la luz siempre viva de la verdad.

Por tanto, el error como tal es una abstracción, y su realidad, su revelación consiste en un momento dialéctico de la conciencia. Lo cual se debe decir de todos los errores, de los pequeños y fugaces errores que se cometen en la vida ordinaria y son corregidos inmediatamente, y de los grandes errores filosóficos que esperan la corrección durante siglos. Cualquier error es error en cuanto que se corrige y, por eso mismo, da lugar a la verdad. No hay error que se elimine del espíritu, aniquilándose como lo escrito sobre la pizarra. El espíritu que, después de haber acogido una opinión, la abandona porque es falsa, sin sustituirla por otra, no debe ser concebido como un vaso que se vacía después haber estado lleno. El espíritu y su opinión son *unum et idem* [uno y lo mismo]. El espíritu que ha cometido un determinado error, una vez que se ha hecho consciente de su error, evidentemente ya no es el mismo espíritu de antes. Tiene que haber visto una verdad que antes no veía (o, lo que es lo mismo, que ya no veía), una verdad que sea la negación de la opinión erróneamente asumida. Éste es el proceso eterno del espíritu: de una verdad a una verdad superior, alcanzada la cual, la primera ya no tiene valor, o sea, conserva un valor relativo al grado precedente de la conciencia, que si bien puede ser revivido (y, de hecho, lo revive el historiógrafo), ya no es el actual.

Un error, en suma, es un grado del espíritu, una categoría del ser, en cuanto que se juzga desde el punto de vista de los grados, de las categorías superiores; y más que de error, se debería hablar de espíritu erróneo, que va corrigiéndose continuamente a sí mismo. Y se corrige a sí mismo en dos modos. En un primer modo, para convertirse en espíritu filosófico, o filosofía explícita y, en un segundo modo, para avanzar de una forma a otra más perfecta de filosofía. En dos modos he dicho, no porque uno de ellos sea esencialmente distinto del otro, sino porque empíricamente se distinguen en que uno pertenece a la prehistoria de la filosofía y el otro, a la historia.

La prehistoria de la historia de la filosofía es esa formación espiritual que perennemente se repite en el desarrollo del espíritu humano anterior y orientado a la adquisición de la conciencia explícita del problema filosófico; prehistoria que ordinariamente se denomina

<sup>50</sup> [N.T.: Frase latina del pregón de la Vigilia Pascual cuyo significado es: ¡Oh feliz culpa que mereció tal y tan grande Redentor!].

*filosofía del espíritu*, pero que especulativamente está en la misma línea de la verdadera y auténtica historia de la filosofía. Ésta muestra el progreso del espíritu en la conciencia del problema filosófico; progreso que puede parecer el paso de un error a otro, pero es en realidad el paso de una verdad a una verdad superior. Y no se trata, nótese, de un mosaico que el espíritu vaya componiendo a partir de los muchos pedazos de verdad, aportados singularmente por los distintos filósofos, separándolos de la masa heterogénea de errores en los que éstos los habían deturpado. En efecto, no es posible concebir un sistema filosófico como una serie de afirmaciones, algunas verdaderas y otras falsas, de las que la filosofía posterior sucesivamente elegirá las primeras y rechazará las otras. El sistema es unidad, como el organismo del niño, que se conservará por entero y se transformará por entero en el organismo del adulto. El sistema es todo verdadero en su momento, y todo falso en el momento sucesivo, si no se integra en un principio superior. Todo, no ya en el complejo de las singulares doctrinas especiales, que incluso pueden ser incoherentes, sino en el principio: todo el sistema que se denomina platonismo, aristotelismo, cartesianismo, espinosismo, kantismo etc., que son términos que no designan propiamente el conjunto de las doctrinas particulares formuladas por los respectivos filósofos.

El sistema es unidad, porque uno es el espíritu filosófico que en él se realiza. Espíritu históricamente condicionado que se llama Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Kant, etc. y que se conoce y se aprecia con verdad sólo si se considera en su individualidad históricamente condicionada. Ahora bien, el condicionamiento histórico no es meramente accidental, porque si bien ofrece, por así decir, la materia a la razón filosofante, proponiéndole el problema en un determinado modo, a su vez está determinado por el trabajo anterior del espíritu, implícita o explícitamente filosofante. En consecuencia, debe decirse que idealmente la razón se pone a sí misma y resuelve el eterno problema filosófico, que es eterna solución. Sin embargo, en todo problema histórico determinado, el sistema filosófico presupone, por un lado, la razón filosofante, la lógica, y por otro, la historia anterior de la filosofía, que condiciona a la lógica, en cuanto que le ofrece la materia del problema filosófico. De este modo, el sistema viene a ser una síntesis a priori de este dúplice elemento; síntesis de la que la razón es la unidad originaria. En consecuencia, descomponer el sistema en lo que tiene de verdadero y en lo que tiene de falso implicaría este principio: que se pueda desconocer esta unidad sintética, real, histórica, que es el acto esencial del sistema. Sería matar la historia y destruir la vida que el pensamiento filosófico ha vivido realmente.

Crimen, por cierto, imposible, porque si tejiérais vuestra tela histórica abstrayendo lo verdadero de lo falso, obtendríais una verdad que nunca se ha dado, ya que la verdad nunca ha sido concebida de ese modo, o sea, abstractamente sin lo falso; obtendríais una verdad a partir de la cual no podríais pasar a la reconstrucción histórica de las demás verdades, en las cuales bien sabéis que esa verdad se ha formado. Y no podríais actuar

tal reconstrucción, porque lo verdadero como tal, lo verdadero que será reconocido como verdadero, de por sí nunca habría podido dar lugar a ninguna otra afirmación. Para que surja una nueva afirmación es necesario que en la posición anterior del pensamiento haya un malestar que requiera ser eliminado o, dicho de otro modo, es necesario que haya un error que requiera ser superado. Por otro lado, si a su vez este error es concebido abstractamente, o sea, prescindiendo de su relación con la verdad del sistema, ni siquiera él podría actuar sobre el espíritu como impulso hacia un nuevo progreso, ya que el error como tal no tiene valor ni realidad para el espíritu: es un no-pensamiento, que no puede detener ni captar el interés del pensamiento. Si en el platonismo se pudiese separar con un corte seco el principio verdadero del falso y pensar así un Platón maestro de verdad y un Platón completamente equivocado, los veinte años que Aristóteles, crítico del error de Platón, pasó como discípulo en la Academia serían inconcebibles. Platón equivocado, un solo día o incluso una sola hora, habría hecho huir al inteligente discípulo que Platón se complacía en llamar *Inteligencia*. Mientras que, por el contrario, se sabe que el error del gran hombre suena siempre con un tono de verdad que atrae y hace dudar. Y esto no sería posible de un error que no fuese más que simple error y no suscitase nada más que lo que todo error suscita de forma natural: la rebelión y la negación. El Platón equivocado no sólo no habría llamado la atención del pensativo Aristóteles, sino que ¡ni siquiera habría llamado la atención del propio Platón! Por tanto, desde nuestro punto de vista, no es la verdad la que está ausente en la historia de la filosofía, sino el error en el sentido ordinario del término, como acto del espíritu que nunca debería haberse dado. No existe nada que no debería haberse dado: nuestra alma se posa tranquila y satisfecha en el espectáculo de una historia, no de errores y derrotas, sino de victorias –de victorias siempre mayores– del espíritu humano a través de las cuales éste va poco a poco actuando su divina naturaleza.

Todo problema de nuestra historia es una victoria del espíritu que triunfa sobre la materia, la cual, misteriosa, se le opone y suscita en él la necesidad de entender. Sócrates, con su búsqueda de lo que es cada cosa, con su búsqueda serena, franca, propia de un espíritu satisfecho de su superioridad sobre la filosofía contemporánea, fuerte en su fe religiosa, seguro de la conciencia de su moralidad, ligera y amablemente irónico, despierta en el alma del noble hijo de Aristón, ya alumno de un heraclíteo, un problema que no había mínimamente sospechado. Este problema urge en un espíritu nuevo y exige una nueva solución, pero este nuevo espíritu no podrá darla sino en cuanto espíritu lógico, o sea, en cuanto que es esa misma razón que razonaba en Sócrates. Esa misma razón que se satisfacía con el socratismo queda ahora insatisfecha: ante la realidad en perenne cambio, ahora necesita una realidad transcendente que justifique la verdad de los conceptos inmutables. Y así el socratismo se convierte en error respecto a la nueva exigencia, que será satisfecha por la teoría de las ideas. De hecho, ésta históricamente, en su origen, es ininteligible sin el socratismo, que es su antecedente erróneo (desde el punto

de vista platónico) y su motivo dialéctico. Sin el error socrático, el condicionamiento histórico del platonismo no sería determinable y el progreso de la razón se volvería ininteligible.

## VII

A partir de esto, es posible colegir la racionalidad de cada una de las opuestas exigencias histórico-filosóficas, cuya satisfacción reclaman las distintas corrientes de nuestra disciplina. Nosotros hemos mostrado que ni una historia de la filosofía ni una historia ni una filosofía son concebibles, si no se parte de la unidad intrínseca y esencial de la historia y de la filosofía. Así pues, la filosofía es historia, y la historia es filosofía. Pero, como sucede con toda cosa bifronte, hay quien se fija en una cara de esta filosofía histórica y quien se fija en la otra, pero pocos o ninguno se fija en la unidad de ambas, en la que ambas subsisten. De este modo nacen criterios opuestos en torno al método de la elaboración y del juicio histórico-filosófico.

Quien atiende a la historia, sostiene que, en lo que se refiere a la elaboración, la historia de la filosofía tiene que ser, como toda otra historia, *filológica y determinista*; y, en lo que se refiere al juicio, admitiendo que tenga razón de ser, esencialmente *objetiva*.

Quien, por el contrario, atiende a la filosofía quiere que, en la elaboración, sea *lógica, especulativa y teleológica*; y, en el juicio, *subjetiva*.

Las razones aducidas tanto por el historicismo como por el logicismo son igualmente irrefutables. La historia tiene que ser *filológica*, es decir, tiene que recabar, a partir de los documentos, la información sobre el pensamiento que quiere presentar. A su vez, los documentos tienen que ser interpretados con todos los instrumentos glotológicos, minuciosamente analizados, externa e internamente, y estudiados, si son indirectos, directamente en sus fuentes. Esta exigencia es tan obvia que no necesita ninguna defensa. ¿Queremos entender el pensamiento de una persona? No se le puede dar la espada: hay que ponerse delante de ella, escucharla con atención, intentar ponerse en las condiciones de su espíritu y, sobre todo, entender su lenguaje. Si esta metodología ha generado oposición, ha podido generarla no por lo que ha afirmado, sino por lo que ha negado: no porque fuese filología, sino porque era *filologismo*.

La historia debe ser *determinista*: debe mostrar los antecedentes de todo sistema, no sólo los filosóficos, sino también los religiosos, artísticos y sociales que de algún modo tuvieron parte en la formación y caracterización de la mentalidad del filósofo. Sin esto, el sistema filosófico se convierte en un esquema abstracto y falso, porque no corresponde al producto histórico real que se quiere presentar. El filósofo, incluso cuando está filosofando, no deja de ser una determinada personalidad histórica con una biografía determinada. Conocer su filosofía es conocer su mente, conocerlo así como ha vivido espiritualmente y, por tanto, también materialmente en su tiempo, en su ciudad o nación, en su mundo. Otra exigencia justísima que obviamente nosotros no combatiremos, en particular, después de haber identificado el carácter propio de la filosofía moderna con la unidad de

lo divino y de lo humano, de lo eterno y de lo temporal, y haber, por tanto, ligado el proceso del espíritu universal al condicionamiento histórico de los espíritus en los que éste se va realizando.

La historia tiene que ser *objetiva*. Es decir, el juicio tiene que prescindir de cualquier forma preestablecida que no derive del mismo proceso histórico de la filosofía. También esto es cierto, porque si la filosofía es la misma vida histórica de la filosofía, si el derecho de la filosofía es el hecho mismo, un juicio que se fundamente en una filosofía contrapuesta a la que la historia nos da es un juicio antifilosófico por excelencia.

Por otra parte, si en la historia de la filosofía no se diese esa *lógica*, para la cual los filólogos son ciegos, la filosofía no existiría y mucho menos podría darse su historia. Todo sistema tendría su lógica especial, la lógica de su autor. Habría cien lógicas, cien razones, pero no existiría la lógica, la razón, que es el órgano de la filosofía. Hipótesis confutada con los hechos incluso por los filologistas más extremos, cuyo campo predilecto de investigación es la filosofía presocrática, de las que los documentos son más escasos, oscuros e inciertos y, por tanto, más abundante la cantidad de problemas estrictamente filológicos. ¿Y qué hacen estos filologistas? Construyen y reconstruyen siempre la probable articulación del pensamiento de cada uno de los presocráticos, colmando una vez tras otra, desde puntos de vista distintos, las lagunas de los documentos a través del trabajo de la lógica. Este método sería injustificable sin el concepto de la unidad de la razón. Por supuesto, la lógica es siempre una lógica determinada, y la lógica del historiador de la filosofía tiene que ser la que realmente fue usada por el filósofo. Pero esta lógica tiene que existir, y el historiador habrá cumplido su deber cuando haya podido decir: así se pensó y así era lógico que se pensase.

Ni menos racional es el criterio *teleológico*, siempre y cuando la finalidad del proceso histórico sea recabada de la meditación seria, sincera, insistente, larga y libre de prejuicios de la marcha del pensamiento en la historia, que, por otro lado, es y debe ser necesariamente el desarrollo ideal y eterno del espíritu. Quitar caprichosamente —y me refiero sin un motivo racionalmente determinable— cualquier punto de vista y reconstruir la historia de la filosofía de modo que sea presentada como dirigida en su totalidad a la demostración de la necesidad de ese punto de vista, es arbitrario y caprichoso. Pero, por otro lado, es imposible reconstruir la historia de la filosofía sin un concepto de espíritu ni, en consecuencia, de su desarrollo necesario, o sea, (usando la célebre y conceptuosa palabra de Aristóteles) de su *entelequia*. Creer que el espíritu no tiene un principio ideal ni un fin ideal, que es su verdad y, por eso, la verdad misma; creer que el espíritu avanza a tientas, palpando todas las partes de la verdad como ciego condenado a no encontrar jamás su guía, es, como todo escepticismo, creencia en sí misma contradictoria. La contradicción surge precisamente porque se convierte a este ciego miserable en un predestinado a la gloriosa clarividencia de este mismo escéptico, seguro de su verdad, a saber, que el espíritu terminará por persuadirse de que todas las puertas están y permanecerán cerradas. Siempre ha-

brá una finalidad sobreentendida incluso en la desolada historia del escéptico.

Y de este modo hay que reconocer que es inevitable que toda historia de la filosofía tenga una cierta *subjetividad*, puesto que no es posible escribir la historia de la filosofía sin concebir de algún modo la filosofía y hacer que la propia concepción sea la luz que guíe la investigación y la reconstrucción. Ahora bien, hay una subjetividad verdadera y una subjetividad falsa. Verdadera puede ser considerada sólo la que consiste en el concepto de filosofía poseído por el historiador conformemente al momento histórico al que el historiador pertenece. Falsa, evidentemente, es, por ejemplo, la de Lange, si se considera que su neokantismo no es superior en nada, es más, que es, como de hecho es, especulativamente inferior al kantismo anterior a Fichte. Falsa es toda subjetividad que deriva de un criterio de juicio inferior a puntos de vista ya conquistados por la razón en la historia y que, en consecuencia, es incapaz de dar razón de todos los sistemas ya aparecidos. Falsa, estética y filosóficamente, es siempre cualquier subjetividad que en todo momento se apele a la conciencia moderna para juzgar los sistemas antiguos. También estéticamente, porque también en estética la conciencia del crítico se debe adecuar a la conciencia del artista para poder juzgar. Pero es falsa esencialmente desde un punto de vista filosófico, porque la filosofía hace y puede hacer la crítica de todo sistema en realidad sólo con el sistema inmediatamente sucesivo. La conciencia filosófica del historiador debe reflejar la historia de la conciencia filosófica, de modo que la reconstrucción misma debe contener, ya en su marcha histórica, la crítica progresiva de los sistemas. La verdadera arte histórica, como la del jardín encantado de Armida, es «el arte que todo hace, nada se descubre»<sup>51</sup>.

De hecho, cuando el historiador haya conseguido poseer el arte, ésta ya no será en sentido estricto *su* arte,

sino el arte misma de la razón que ha filosofado a lo largo de la historia, y la subjetividad de su juicio será resuelta en el mismo procedimiento objetivo de la razón en la historia.

Así que la verdad de la filología y de la lógica está en la unidad de ambas, del mismo modo que en la unidad de lo igual se concilian y encuentran su verdad los otros contrarios: determinismo y finalidad, objetivismo y subjetivismo. La verdadera historia es la historia que acoge en sí, unificándolos, todos los métodos.

### VIII

¡Difícil ideal, la verdadera historia! De hecho, ninguna historia será jamás esta historia ideal, así como ningún hecho jamás —y por suerte!— traducirá en acto, puro acto, ningún ideal. ¿Pero qué importa? En todos los conflictos humanos se combate siempre por un ideal de justicia o de verdad. Y la victoria no sonríe a quien tiene menos ideales, sino precisamente a quien eleva su mirada al ideal más alto y general, al ideal más verdadero. Nadie jamás ha hecho una historia de la filosofía perfectamente filológica ni perfectamente determinista o lógica o finalista, porque incluso la historia meramente filológica o lógica es un puro ideal, un concepto. Pero como no tenemos más remedio que movernos entre conceptos, no será una mala idea considerar el que nos parece más verdadero.

Y nuestro concepto es más verdadero al menos porque todas las historias de la filosofía serán historias de la filosofía a su medida. Y lo serán no por lo que rechazan, sino por lo que contienen. Tan historia de la filosofía será la filológica como la lógica, tanto lo será la determinista como la finalista, y la objetivista, como la subjetivista. Todas serán partes fundamentales de esa historia ideal que, como toda verdadera actividad, no es la actividad efímera de una persona empírica, sino la eterna actividad del espíritu.

## Bibliografía

- Gentile, Giovanni, *Scienza antica e scienza moderna*, en «Coenobium» 1907 (I), p. 56-59.  
 — *Il concetto della storia della filosofia*, en «Rivista Filosofica» 1908 (X), pp. 421-464.  
 — *Frammenti di estetica e letteratura*, Lanciano, Carabba 1921.  
 — *La riforma della dialettica hegeliana*, Opere vol. XVII, Sansoni, Firenze 1954.  
 — *Introduzione alla filosofia*, Opere vol. XXXVI, Sansoni, Firenze 1958.  
 — *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Opere vol. III, Sansoni, Firenze 1959.  
 — *Los fundamentos de la filosofía del derecho*, traducción de Carlos Cossio, Biblioteca dell'Istituto di filosofia giuridica e sociale, Buenos Aires 1942.  
 — *Los fundamentos de la filosofía del derecho*, traducción de Ernesto Campolongo, Ediciones Jurídicas Olejnik, Santiago de Chile 2018.  
 — *Sumario de pedagogía como ciencia filosófica. Pedagogía general*, traducción de Ada L.M. Scotucci, prólogo de Juan E. Cassani, El Ateneo, Buenos Aires 1946.  
 — *Filosofía de la praxis*, traducción de Miguel Candiotti, en «Políticas de la memoria» 2015-2016 (XVI), pp. 179-219.  
 — *Dos estudios viquianos: "El pensamiento italiano en la época de Vico" (1915) y "Descartes y Vico" (1938)*, traducción y presentación de Alfonso Zúñica García, en «Cuadernos sobre Vico» 2020 (XXXIV), pp. 185-213.  
 — & Croce, Benedetto, *Seis cartas sobre Vico entre Croce y Gentile (1911-1912)*, traducción y presentación de Alfonso Zúñica García, en «Cuadernos sobre Vico» 2020 (XXXIV), pp. 215-230.

\* \* \*

<sup>51</sup> [N.T.: Torquato Tasso, *Gerusalemme liberata*, XVI, 9, 8].

- Anzalone, Angelo, *Lo abstracto y lo concreto en la teoría del derecho de Battaglia: Felice Battaglia y el dilema entre Croce y Gentile*, Barcelona, Atelier 2013.
- Bellezza, Vito A., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. III *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1950.
- Bonechi, Sara, *B. Croce-G. Gentile. Bibliografia 1980-1993*, en «Giornale critico della filosofia italiana» 1994/3 (LXXIII), pp. 529-660.
- Croce, B. – Gentile G., *Carteggio, IV. (1910-1914)*, editado por C. Cassani y C. Castellani, Aragno, Torino 2019.
- Diamanti, Marco, *Giovanni Gentile. Bibliografia 1994-2014*, «Giornale critico della filosofia italiana» 2015/1 (XCVI), pp. 183-221.
- Di Giovanni, Piero (ed.), *Il concetto della storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2006.
- Di Giovanni, Piero (ed.), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, FrancoAngeli, Milano 2003.
- Franck, Juan F., *Gentile y la dialéctica hegeliana*, en «Revista de Filosofía» (México) 2008 (XL), pp. 183-203.
- Gregor, A. James, *La filosofía política de Giovanni Gentile*, en «Revista de estudios políticos» 1962 (CXXI), pp. 83-98.
- Garofano, Ambrogio, *La riforma della dialettica hegeliana. Gentile e gli interpreti ottocenteschi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 2015/1 (XCVI), pp. 53-62.
- Hayling Fonseca, Annie, *Giovanni Gentile: ideas sobre el hombre y la educación* (primera parte), en «Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica» 1995 (XXXIII), fasc. 81, pp. 213-223.
- Hayling Fonseca, Annie, *Giovanni Gentile: ideas sobre el hombre y la educación* (segunda parte), en «Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica» 1997 (XXXV), fasc. 86, pp. 263-268.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México 1995.
- Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, *Vocabolario Treccani* en <https://www.treccani.it/vocabolario/>.
- Licata, Rosa, *La influencia de Hegel sobre Croce y Gentile. Un texto inédito de Miguel Ángel Virasoro*, en «Anuario de Filosofía Argentina y Americana» 1995 (XII), pp. 123-165.
- Lo Schiavo, Aldo, *La filosofía política de Giovanni Gentile*, traducción de Dolores Palá Berdejo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1975.
- López de la Vieja, María Teresa, *Giovanni Gentile de la "reforma" de la dialéctica al pensamiento totalitario*, en «Cuadernos de realidades sociales» 1979 (XIV-XV), pp. 187-211.
- López de la Vieja, María Teresa, *Pensamiento y devenir en el neohegeliano Giovanni Gentile*, tesis doctoral bajo la dirección de Sergio Rábade Romeo defendida en 1975 en la Universidad Complutense de Madrid.
- Montano, Aniello, *Croce. Más allá de la 'metafísica de la mente'. La filosofía como 'historicismo absoluto'* (trad. Juan Pérez Andrés), en «Zibaldone. Estudios italianos» 2014/2 (IV), pp. 6-18.
- Morató, Francesc, *A propósito de algunos textos referentes al pensamiento político de Giovanni Gentile*, en «Res Publica: revista de filosofía política», 1999 (III), pp. 205-216.
- Real Academia Española, *Diccionario de la Lengua española*, en <https://dle.rae.es/>.
- Severino, Emanuele, *Attualismo e storia dell'Occidente*, en E. Severino (editor), *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2015.
- Uscatescu Barrón, Jorge, *Ontología social en Giovanni Gentile (Reflexión ante un centenario)*, en «Revista de estudios políticos» 1975 (CCII), pp. 59-80.
- Vanni Rovighi, Sofia, *Storia della filosofia contemporanea*, La Scuola, Brescia 1980.
- Verra, V., *Spaventa e la filosofía tedesca dell'Ottocento*, en *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logia alla logica della scienza*, a c. di R. Franchini, Napoli, Pironti 1986, pp. 83-94.