

ENSAYO SOBRE LA FILOSOFIA DE GIOVANNI GENTILE

CAPITULO I

Idealismo absoluto

La conciencia filosófica contemporánea tiende a resolver, como problema fundamental, el gran enigma dejado por Kant: el "noumeno", la cosa en sí. Consecuencia de los distintos intentos ensayados, ha sido el idealismo, que vendría a ser, en la actualidad, la última y suprema concentración del pensamiento, que procura dar, con las enseñanzas de la historia, la más adecuada solución del debatido problema de la realidad. No pensamos, como con ligereza suele afirmarse, que el idealismo contemporáneo haya surgido como negación del positivismo. Si en algún orden de cosas tiene valor el adagio "Natura non fecit saltum", ese debe ser, principalmente, el del pensamiento, donde no es posible ninguna creación que no surja de la conciencia histórica anterior; y si el positivismo, por sus frágiles bases, por sus improvisaciones y por su falta de sentido íntimo de los problemas que pretendía resolver, pronto decayó, no obstante y por eso mismo, preparó el terreno para las nuevas miras y dió margen para que se volviera sobre los pasos dados y con más precaución, con conciencia y conocimiento más sólidos, se llevara adelante la herencia dejada por nuestros mayores a través del positivismo y como superación, no negación, de éste.

Esta reciente fase del pensamiento suele consignarse en la historia de la Filosofía, como "Resurgimiento filosó-

fico", en el sentido, humanísimo, de dar actualidad a la gran corriente filosófica tan vigorosamente laborada a comienzos del siglo XIX y que después permaneciera estancada u olvidada.

Este "resurgimiento" o vuelta de la Filosofía a ocupar el puesto preeminente que le corresponde en la historia del pensamiento, está representado, después de las tendencias, incluso el positivismo, motivadas por la posición kantiana, por el idealismo.

En Italia, con las mismas vicisitudes que en los demás países (1), el idealismo representa el más decidido esfuerzo para dar solución a los problemas de la Filosofía y directores de este movimiento son Croce y Gentile. Animados por un mismo afán y empeñados en una sola lucha, en Gentile la filosofía toma un aspecto más rotundo y desde las huellas trazadas por Hegel y por Spaventa busca resolver el problema de la realidad, como absoluta inmanencia, como autoconciencia del sujeto y del objeto, del pensamiento que, de su abstractismo en que había permanecido en las soluciones post-kantianas, entra en la vida porque es, él mismo, la vida; el ser que se crea a sí mismo para anularse y en esa anulación encontrar su existencia: esa es su dialéctica y su eterno proceso en la historia. «Quien dice hecho espiritual, dice espíritu; y decir espíritu es decir siempre individualidad concreta, histórica: sujeto que no es "pensado" como tal, sino "actuado" como tal. Luego ni el espíritu ni el hecho espiritual es la realidad espiritual, objeto de nuestro conocimiento, sino, pura y simplemente, el espíritu, como sujeto. Y como tal ella no es conocida sino con la condición que se ha dicho: en cuanto su objetividad se resuelve en la actividad real del sujeto que la conoce» (2). A estas miras, hacia las cuales parece tendiera el pensamiento contemporáneo, se las denomina: "idealismo absoluto", por el postulado básico de sus doctrinas, por el cual no hay más realidad que el "acto"

(1) Cfr. nuestro Ensayo sobre la Filosofía de B. Croce. 1921.

(2) Gentile: «Teoria generale dello Spirito come atto puro».

y que todo ese mundo que nosotros representamos por las ciencias naturales y matemáticas, tiene algún significado en cuanto somos nosotros mismos los que lo creamos, en cuanto ese mundo es nosotros mismos en un momento en que, por necesidad orgánica de la vida del espíritu, se objetiviza el sujeto. Es esto, nos parece, y más detalladamente lo veremos luego, el característico enunciado gentiliano que, al mismo tiempo que afirma una profunda exigencia de la Filosofía, le da personalidad propia y le separa netamente de su amigo y compañero en ideales, B. Croce. Así, en efecto, mientras Croce, por necesidad de sistema, hace valer el momento económico como un punto del círculo del Espíritu para dar explicación de las ciencias naturales y matemáticas, Gentile, ante la posible inminencia de un inevitable dualismo, rechaza ese momento práctico que vendría a formar como otro mundo fuera del mundo teórico, que sería la realidad del Espíritu, y resuelve toda la realidad en teoría: nada hay fuera del espíritu; nada hay fuera de la conciencia que forma el ser a no ser la proyección imaginaria de su mismo contenido.

Gentile, en realidad, no tiene un "sistema" de Filosofía. En libros numerosos ha enunciado su credo y en páginas vigorosas ha definido su personalidad. No obstante, en su "Sommario di Pedagogia come scienza filosofica" está todo el material donde hay que recurrir para explicar la formación de sus postulados, y en "Teoria generale dello Spirito come atto puro", estaría esbozada su filosofía.

Característica asombrosa de Gentile es su vasta preparación histórica, su erudición variadísima y su espíritu ferviente de íntima religiosidad. Si en sus páginas no brilla el estilo de Croce, ameno y ágil, encontramos, en cambio, una nitidez impecable en el raciocinio y, más que todo, ese calor que nos invade cuando nos ponemos en contacto con un pensador que nos presenta y resuelve los problemas más arduos en la forma más acabada. Su labor es inmensa: a sus obras fundamentales enunciadas hay que agregar "Le origini della Filosofia contemporanea in Italia", y la "Cultura

toscana"; la "Riforma della dialettica hegeliana", los "Studi vichiani", etc., etc.; profesor de la Universidad de Roma, educador, publicista, desde la crítica más severa a una interpretación de Kant o Vico, aporta la luz de su pensamiento para dilucidar cuestiones educacionales o sociales: "Discorsi ai maestri di Trieste", "Il problema ecologico del dopoguerra", "Guerra e fede", etc., etc.

- El primer esbozo de su credo filosófico, que es todo un programa, lo encontramos en su libro "Il modernismo e i rapporti tra religione e Filosofia", libro de ensayos donde se debaten los problemas surgidos por la nueva conciencia histórica que, como reacción al positivismo, buscaba interpretar los problemas en forma diversa, olvidando, a veces, que con la exageración se caía en el error opuesto al que profesó el positivismo. Así, mientras el positivismo, con sus miras naturalistas, negaba al espíritu, puesto que éste no cifraba el ser en la naturaleza, los que forman "la vanguardia y la retaguardia" del idealismo, muerto el enemigo y creyéndose triunfadores definitivamente, afirman lo opuesto: es decir, niegan a la naturaleza, puesto que el ser reside en el espíritu. De allí la situación equívoca que Gentile busca aclarar: por una parte los modernos idealistas, "i modernisti, que buscarían hacer valer un mundo o reino del espíritu en que las ciencias naturales y experimentales fuesen completamente excluidas y, por otra parte, esas ciencias que, con justo derecho, protestan desde sus humildes pero sólidos postulados de sabiduría experimental. Gentile, terciando en la contienda, busca poner en sus términos el problema y demostrar como el idealismo no pretende negar y sí explicar esas leyes de la experiencia con sus verdaderos fundamentos teniendo en cuenta que el valor de la experiencia es también base para el proceso del espíritu, puesto que es espíritu: «Para el verdadero idealismo, como antes para el naturalismo, la ciencia, y sólo la ciencia, es el conocimiento adecuado de la absoluta realidad, aunque esta realidad fuese más profunda de lo que creyese el naturalismo. Que, al contrario, el idealismo está verdaderamente en condición, y

él solo, de justificar plenamente este presupuesto, que para él deja de ser presupuesto» (1). Y todavía a los que, exaltados por el triunfo, predicán un reino del espíritu en que campee por sí sola, la religión y excluye a cualquier otra actividad de la vida, bien social, bien científica, Gentile muestra el peligro que encierra tal doctrina que mutila de su organismo una parte imprescindible: la objetivación del ser, el mundo que creamos para anularnos en él a fin de que de esa anulación surja, una vez más, el ser, la vida del ser, el espíritu, la realidad. Contestes en que la religión es fragua de incalculable valer, en nada se diferenciaría este idealismo, que explica todo por la intervención de la gracia o de un "primer principio", del racionalismo que también tiene su "gracia" o su "primo", que es la "Razón". No; el idealismo no desecha ninguna manifestación de la vida, puesto que las contingencias del momento no pueden suprimir la conciencia del individuo, que es actividad extra-temporal y extra-especial; no pueden, porque el espíritu es eterno por definición: "El idealismo nada tiene que despreciar, porque tiene brazos tan grandes — y esto es precisamente su gran título por sobre cualquier otra filosofía — que acoge en sí y justifica, en el momento respectivo, o en su lugar, cada parte de la realidad que se manifiesta como él mismo. Todo desde otros puntos de vista; y en toda la historia hace que descansen satisfechos la mirada, no porque lo que ha sido merezca todavía ser (que nada revive), sino porque todo siempre ha merecido ser tanto que ha sido: ha sido, como se dice, la voluntad de Dios; o sea, en aquellas condiciones, Dios mismo, el reino del espíritu" (2).

Así definido su idealismo, como el reino absoluto del Espíritu, es necesario explicar la dialéctica o los momentos que la fenomenología de éste presenta. Gentile da esa explicación siguiendo, nos parece, las huellas dejadas por Hegel y por Spaventa, de quienes aquél surge en directa descen-

(1) *Il Modernismo*, etc., pág. 220.

(2) *Ibid.*, pág. 226.

dencia. El espíritu se manifiesta en sus formas absolutas, y fuera de esas formas no puede pensarse en otras que fuesen relativas. Característica de lo absoluto es la máxima concreción, y pensar separar lo absoluto sería caer más allá de la máxima concreción: en lo abstracto. El espíritu es el concepto absoluto de lo real y no puede admitir una oposición interna entre absoluto y relativo. La filosofía contempla lo real en forma absoluta, y ese real que llamamos relativo lo es porque lo contemplamos en forma relativa y que después la filosofía contemplará en forma absoluta: "Así es que el verdadero absoluto, debiendo ser la resolución de la relatividad, no puede admitir una relatividad al lado suyo" (1). Pero si la manifestación del espíritu es su forma absoluta, ¿qué es el Espíritu? Gentile, sin vacilar, encara este problema y, en su lógica férrea, escuchamos la voz de Hegel o de Spaventa que nos hablan más cercanamente. El postulado de Hegel fué terminante: "El puro ser es la pura abstracción, y, por consiguiente, la negación absoluta que, tomada también ella en su momento inmediato, es el no-ser" (2). Tanto el puro ser como el puro no-ser son abstracciones absolutas; y así se explica, con perfecta e idéntica razón, el Dios nuestro como puro ser y el Dios de los budistas como puro no-ser: "Dios es todo", decimos nosotros y buscamos participar en la creación infinita para acercarnos a Dios; "Dios es la nada", dicen los budistas, y en la propia anulación esperan llegar a ser el mismo Dios. Ni el puro ser ni el puro no-ser. «La verdad del ser, dice Hegel, como la del no-ser, está en su unidad. Esta "unidad" es el "devenir"» (3). Bertrando Spaventa fué toda su vida un austero hegeliano y parece que pudo superar la posición hegeliana, tal vez sin darse cuenta de su descubrimiento, al dar "dinamicidad" a ese momento esencial del acto del pensamiento que constituía la inseparabilidad del ser y no-ser. En su

(1) Ibid., pág. 230.

(2) Hegel: *Lógica*, pág. 399.

(3) » » » pág. 403.

"Principii di Etica", en "Logica e Metafisica", etc., se debate con Hegel y busca llegar a ese resultado, que parece consiguió en los últimos años de su vida, en la preparación de una de sus clases, como lo prueba un fragmento inédito que publica Gentile en "Riforma della dialettica hegeliana":

«El ser... de todos los nexos en que consiste el pensamiento es tal, que no puede no ser, absolutamente (y no ya relativamente, o sea: en el acto que es, no puede no ser), y "no puede ser otro de lo que es". Esta es la verdadera necesidad (sin la cual, tal vez o sin tal vez, no está la otra): la necesidad del pensamiento» (1). Siendo esta la necesidad del pensamiento, su ser, ¿cuál es la realidad del ser? — "El ser, dice Spaventa, negando a sí, es el no-ser, pero no "le rien, le rien absolu"; es más que el ser, más que el desnudo y simple ser. Esta negación, como acto del ser, es el primer "acto" del pensamiento, es la primera "determinación", la "determinación misma", raíz primera de toda determinación: determinación aún indeterminada, como el ser de quien ella es el acto; pero, si bien así indeterminada, no es, repito, la nada, el cero, un paso atrás, sino un paso hacia adelante, o sea el primer paso" (ibid.). ¿Cuáles son las posibilidades, para que esta negación pueda ser? ¿Será, el no-ser, algo extraño al ser, algo que estuviera como contra el ser? No, aclara Spaventa: «esta negación, que es la verdadera, en tanto es posible en cuanto el ser no es simplemente objeto: del pensar (como se considera aquel sobre del cual se ejercita, en general, la reflexión o la negación extrínseca), sino actualidad mental, el acto mismo del pensamiento» (ibidem, pág. 67).

El fragmento es una extensa disertación un tanto obscura, lo que hace pensar en que Spaventa no haya advertido su descubrimiento y, además, no dilucida como esa dinamicidad del acto de pensar puede hacerse extensiva a lo "pensado". Para Spaventa el acto no puede ser alcanzado en cuanto es acto, en cuanto es energía, o como él dice, "agens";

(1) «Frammento inedito», en Ob. cit., pág. 52.

en el momento de ser alcanzado no sería "actus", sino "actum". De allí como para él primero hay que poner el ser y después buscar el no-ser para darle movimiento. Pero, dice Gentile, "la contradicción supone la identidad; y esta categoría no existe en la dialéctica trascendental. El ser para contradecirse tendría que subsistir. Y él subsiste como devenir; o sea no subsiste jamás. Buscar la contradicción es buscar el ser, o sea falsificarse (salir de la lógica actualidad mental...). El acto puro del pensamiento es "eterno" (1).

En no ver en ese "actum" la misma energía que en el "actus", al no considerar al "pensar" y al "pensado" como a una unidad y al no considerar lo "que ha llegado a ser" de la misma naturaleza de lo "que ha de ser", hizo que Spaventa no diera la amplitud debida a esa dinamicidad del acto y que no viera, al decir de Gentile, «el singular carácter de la deducción dialéctica, que no es analítica, y no parte de los conceptos: porque los conceptos presuponen el acto de pensar, es decir, precisamente la dialéctica» (íbid.). Mérito de Spaventa es el de habernos conducido a la iniciación del camino para el entendimiento de lo que hay, según Hegel, "de más íntimo en la filosofía: el pensamiento" (2).

Sobre estas bases y después de amplias exposiciones, Gentile nos da el esbozo de su pensamiento. "El espíritu es conciencia, síntesis de sujeto y objeto que puede llegar en la autoconciencia a la unificación del objeto con el sujeto, en una identidad que, por otra parte, en cuanto la misma autoconciencia es conciencia, se desdobla "ipso actu" en la dualidad de sujeto-sujeto y sujeto-objeto. Y, fijándose bien, la autoconciencia es ella misma inmanente en la conciencia, y el objeto de ésta es, por lo tanto, siempre el mismo sujeto, en un momento suyo determinado, objetivado. La conciencia del otro es siempre conciencia de sí, porque el otro no es sino el "Sí" variamente determinado en el flujo de la unidad, en que cada ser consciente hace un todo con el universo, o, mejor, es la conciencia del universo". "Así es que el

(1) Ob. cit., pág. 41.

(2) Cfr. Hegel. Ob. cit., pág. 194.

espíritu no es síntesis de dos opuestos nacidos como tales; al contrario, es de dos opuestos que brotan de la unidad fundamental del mismo sujeto o "Yo". Pero el "Yo", que es raíz de esta dualidad de "Yo" y "No-Yo", no es el "Yo" que es opuesto al "No-Yo"; éste es el otro "Yo" que brota del primero, no es el primero. El cual es, en realidad, la unidad aun indistinta de los dos términos, o sea el "Todo", de quien cada uno de nosotros siente su palpitación universal en el ritmo de la propia conciencia" (1).

El proceso nos resulta evidente. Lo que había sido el pensamiento fundamental de Hegel de que "lo que es racional es real", encuentra Gentile su pleno desarrollo, y este resultado es el mismo que podría inferirse de la voz que se levanta del universo entero proclamando el triunfo definitivo, después de vicisitudes sinnúmero, del idealismo; y Bosanquet, Bradley, Royce, Gentile, son puntos luminosos de un solo círculo radiante. Dice un expositor, al referirse al principio enunciado, que es una de las miras del moderno idealismo. «Si la realidad es racional en su esencia, la racionalidad llega a ser aquí (en el idealismo) el criterio de la realidad del ser. No hay realidad de razón y realidad de hecho, idea y dato, pensamiento y pensado, irreductiblemente extraños el uno para el otro; es el pensamiento infinito que se afirma y, luego, se niega como infinito, o sea se limita, hasta encontrar el límite como un producto propio, materializado por la misma esencia ideal del limitante. Proceso de auto-limitación, o sea de superación y de reabsorción del límite, que constituye la verificación (l'inverarse), el hacerse verdadero, de lo universal en lo particular, y del particular en lo universal» (2). Y a no otro proceso histórico responde el pensamiento de Gentile cuando define el espíritu como conciencia, como síntesis de sujeto y objeto, opuestos que no han nacido como tales sino que brotan de la misma

(1) Gentile. «Le Forme assolute etc.», en Ob. cit., pág. 230.

(2) Cfr. R. Nazzari. Principi di gnoseologia, intr.

unidad fundamental del Yo. Y esa unidad, esa "mónada" que a Leibnitz debía parecer tan divina, sin necesidad de recurrir a extremos argumentos para explicar cómo pueda concebirse lo simple como elemento constitutivo de lo compuesto, halla en Gentile un amplio significado: "La unidad del espíritu es "infinita" en cuanto el espíritu no puede poner la propia realidad como limitada por otras realidades; por eso su unidad es su infinidad. El espíritu no es multiplicidad; no es parte de un todo en sí múltiple. Que no podría pertenecer a un todo múltiple sin ser en sí mismo, intrínsecamente, múltiple; así es que la negación de la multiplicidad intrínseca podría bastar para declarar absurdo el concepto del espíritu como parte de una multiplicidad" (1).

Se ha dicho que más allá, o fuera de la conciencia, el espíritu no existe. ¿Pero habrá otra realidad o, por lo menos, existirá un instante en que no haya esa luz que surge del acto de unificación y distinción de sujeto y objeto? ¿Puede concebirse, pongamos, un Dios que no sea, al mismo tiempo que se afirma su existencia, conciencia de sí mismo, y del mundo que sería su objeto, un Dios, antes del mundo, un ente que escaparía a toda inmanencia, un actor antes o fuera de la conciencia de ese acto? "Pero es evidente, dice Gentile, que un instante en que tal luz no exista, no existe tampoco. Porque el ser es, precisamente, el mundo de la conciencia (2). Y llegamos, aquí, a un punto capital de la filosofía gentiliana. Croce había demostrado (3) que antecedente necesario de los conceptos y juicios prácticos es la acción y, al mismo tiempo, que la actividad práctica, o voluntad o acción, era un momento o grado del espíritu, distinto y autónomo (filosóficamente, se entiende) de los demás momentos o grados del espíritu. Conocida es la defensa de Croce de su tesis y cómo, él mismo, admitía la necesidad de la objeción: "Las doctrinas que niegan la forma práctica

(1) Teoría generale, etc., pág. 28.

(2) Le forme assolute, etc., pág. 230.

(3) Cfr. N. t. c. Cap. IV y Croce F. de la prat., págs. 29 y ss.

como forma peculiar del espíritu son, y no pueden no ser, de dos especies fundamentales, según la doble posibilidad ofrecida por la misma proposición que ellos tienden a negar. La primera doctrina afirma que la "forma práctica" no es "actividad espiritual"; la segunda que, aun siendo actividad espiritual, no "es distinguible en nada de la ya reconocida forma teórica del espíritu" (1).

La segunda oposición es la que hace Gentile y que reafirma, aun cuando Croce lleve su defensa en un lugar muy sólido, al afirmar que la acción tiene que obrar sobre una base real y que este antecedente teórico es el conocimiento histórico: "El conocimiento que se necesita para el acto práctico no es el conocimiento del artista y tampoco el del filósofo o, mejor, es estos dos, pero sólo en cuanto se encuentren entrambos como elementos cooperantes en el conocimiento último y cumplido, que es el **histórico**" (2). Personalidades distintas y mentalidades originales, hemos dicho en otra ocasión, las opuestas doctrinas son consecuencias necesarias de los mismos presupuestos de los distintos (¡y no obstante uno!) sistemas.

Gentile, decíamos, niega ese cuarto momento como grado peculiar del espíritu: "Y si la conciencia es espíritu teórico, aquel contenido del espíritu teórico, que es el así llamado acto práctico del espíritu, la "acción", la cual, como ha sido demostrado claramente (por Croce), es un antecedente de los conceptos y juicios prácticos, "no pueden considerarse como momento espiritual" (3). Ni, como decíamos, puede valer, para Gentile, el decir que la acción presupone una base real que es conocimiento histórico, hecho, o aun cumbre de los hechos espirituales. «No todo lo que presupone un hecho del espíritu es hecho del espíritu: el pensamiento de la muerte, por ejemplo, es, en el suicida, un presupuesto necesario de su morir físico. Y aquella acción que

(1) F. de la prat., pág. 6.

(2) Ob. cit., pág. 27.

(3) Le forme assolute, etc., pág. 231.

presupone el conocimiento histórico es una especial acción, cuyo presupuesto es accidental respecto al concepto esencial de la acción, si no se considera al mundo desde un punto de vista empírico del tiempo, debido al cual surge este problema de la base de la acción» (Ibid.). Llevado el debate a lo más íntimo del problema, y como no puede concebirse, en el idealismo, "un punto de vista empírico del tiempo", Gentile continúa: «La acción es la vida: la vida del "Yo", que está más acá de la conciencia, es el mismo "Yo", comienzo de la síntesis. Y puesto que este comienzo de la síntesis no es sino en la síntesis, vano es buscar la acción, el mundo, fuera de la conciencia donde reluce, ora espléndido, ora apagado. Que, en verdad, el mundo es una llama eterna, cuya combustión es pensamiento, cuyo combustible es acción, es vida, es naturaleza, que nunca se extingue. La actividad práctica es, pues, un antecedente (lógico) del espíritu: y puede llamarse actividad del espíritu, en cuanto el espíritu es el combustible en combustión: es la actividad, es decir, del combustible en cuanto abstractamente se considera que aun no ha entrado en combustión» (íbid., p. 232).

Gentile, en otro lugar, ha dado mayor desarrollo a su tesis y buscado salvar detenidamente esta dificultad que se presenta para la concepción de la unidad del espíritu, hasta por las consecuencias que puede traer para la concepción moral de la vida. Así como para Croce el espíritu no es nunca teoría si no es al mismo tiempo acción, un hombre, filósofo, artista, santo, que no sea al mismo tiempo hombre de acción, no es concebible; también para Gentile "no existe acto cognoscitivo que no tenga un valor, o sea, que no se juzgue, en cuanto precisamente acto cognoscitivo, como conforme precisamente a una ley suya, para ser o no reconocido cual debe ser" (1). Es error gravísimo la creencia común, aceptada por muchos filósofos, de que somos responsables de lo que hacemos y no de lo que pensamos. «Si nosotros, dice Gentile, no fuésemos actores de nuestras

(1) Teoria generale, etc., pág. 34.

ideas, o si nuestras ideas no fuesen también acciones nuestras, esas no serían "nuestras", y no podrían juzgarse, no tendrían valor: no serían ni verdaderas ni falsas. Serían, siempre y todas, aquellas que una necesidad natural e irracional las haría ser: todas siempre indistintamente concurrentes en la mente humana, impotente a todo discernimiento o elección. Lo que es un absurdo: porque esta misma tesis escéptica no puede pensarse, si se quiere, sino como verdadera, o sea como investida de un "valor" de verdad, por el cual ella "debe" pensarse, y su contrario rechazarse» (íbid.) Luego todo acto espiritual es práctico y es "libre" o "nuestro"; y nosotros somos responsables de lo que decimos o diríamos, puesto que lo pensamos. Es claro que una ley semejante no hay que confundirla con una ley de los hechos naturales: ésta es ella misma un hecho. En cambio, "una ley del espíritu es, como se dice, una ideal, o sea una idea que el espíritu se representa distintamente del hecho de su operar". "El espíritu es libertad; pero es también, y precisamente por esto, ley, que él distingue de sí como superior a su propia actividad" (íbid., pág. 35). Todavía existe un distinguo importantísimo entre una ley natural y una ley del espíritu: la de este se dice ley racional; «en toda determinación suya tiene siempre un "por qué" determinado que habla a nuestro ánimo su propio lenguaje». El poeta que corrige su obra, el filósofo que no dice los disparates de que se da cuenta, toda imposición de un superior que un subalterno acata, son leyes que se encuadran perfectamente en nuestra espiritualidad. Las leyes de la naturaleza, en cambio, no tienen explicación en sí mismas: «El por qué de un terremoto o de cualquier otro "mal físico" no lo pedimos a la naturaleza, sino, acaso, a Dios que nos puede hacer inteligible la naturaleza como obra del espíritu». Luego: «si el espíritu es libre en cuanto limitado por leyes, estas leyes no son para él una realidad distinta de la que él realiza, sino la misma realidad». Y vemos como la dificultad inicial se presenta claramente: la libertad no se concibe sin leyes; el espíritu no es libre sino frente a otros espíritus: «el "Yo" que,

como sujeto de puro conocimiento abstracto, tiene necesidad del "no-Yo", como libertad tiene necesidad de otro "Yo". El hombre piensa a Dios y a sus leyes aplicables a él y a los demás hombres; se circunda de deberes y, al mismo tiempo, de tantos hombres cuantos necesiten los derechos que sus deberes reconocen, etc.... «La misma multiplicidad de las cosas nos obliga a concebir múltiples deberes, muchos sujetos de derecho, muchas personas. Y ese concepto nunca brotaría de una pura experiencia teórica que no nos podría hacer pensar más un mundo de cosas. Pero nosotros no somos pura experiencia teórica. Y he allí el mundo que se puebla de espíritus, de personas». Planteada tan claramente la dificultad, en toda su fuerza, Gentile se pregunta: «¿Cómo mantener la unidad infinita del espíritu, dada esta necesidad de trascenderla con una multiplicidad de personas? Nos encontramos, como vemos, frente a uno de los problemas más arduos de la filosofía y a quien el idealismo diera solución, en la forma tal vez más terminante, con Hegel. Ya éste en su doctrina del ser, al hablar de la cualidad y de la relación de un término negativo con él mismo, llegaba a la conclusión de que cuando se habla de lo "uno" se presenta ordinariamente al espíritu de pronto el pensamiento de lo "muchos"; y planteaba la cuestión: «¿de dónde viene el muchos?» (1). Conocida es la solución: «La representación no tiene respuesta para esta cuestión porque ella considera al "muchos" como existente de una manera inmediata, y que el "uno" no tiene valor sino como uno entre los muchos. Al contrario, siguiendo la noción (dada), el "uno" es la presuposición de "muchos", y el pensamiento del "uno" implica que el "uno" se pone él mismo como "muchos". En efecto: el uno que es por sí, no es como tal un término que, en el instante de ser, sería sin relación, sino que él implica una relación tan bien como la existencia; (es decir: en la misma forma que en la existencia "alguna cosa" entraña "otra cosa", así "uno" entraña "muchos"). Solamente que él no está en relación como

(1) Cfr. *Lógica*, pág. 434.

el "alguna cosa" está en relación con la "otra", sino que, en tanto que es unidad de alguna cosa y la otra, constituye una relación con él mismo, y una relación negativa. El "uno" se produce así como un término que entre en conflicto consigo mismo, y que se rechaza él mismo; y lo que él pone para rechazarse en el "muchos"» (ibid.).

Spaventa, posteriormente, empeña su pensamiento para resolver el mismo problema y, en una época en que más arrebatadamente se aclamaba al positivismo, daba contemporaneidad al pensamiento hegeliano. Spaventa nunca ha querido aparentar ser puro hegeliano y más bien ha querido presentar a la filosofía italiana, que él estimaba, como posible dentro del sistema de Hegel. Por eso, en los grandes motivos de sus meditaciones, surge a menudo Gioberti, principalmente, y prefiere, entre los extranjeros, a Kuno Fischer, para el concepto del "uno" dice: «La cualidad como en el problema que nos ocupa, siguiendo las huellas de Fischer, para el concepto del uno dice: "La cualidad como "ser" por "sí", en cuanto el término es el centro, no tiene más parte y parte: es indivisible. Y así es el átomo: el "Uno"» (1). Pero: "Quien dice **Uno**, dice necesariamente **uno** y **muchos unos**, **uno** y **muchos**: como quien dice **ser aquí** (esserci) dice **ser aquí** y **ser aquí**; quien dice **alguna cosa**, dice **alguna cosa** y **otra cosa**. Si el **Uno** fuese él solo, desaparecería y estaría como absorbido en él toda cualidad; y siendo él solo y no siendo otra cosa, nada más que él, el **Uno** no sería más el **Uno**, puesto que es tal sólo en cuanto es él y excluye todo otro "Uno"» (Ibid.). Dificultoso, si no difícil, es seguirlo a Spaventa en su prosa férrea y en su cerrada discusión; y no es este el momento de tratarlo con extensión. Por lo que nos interesa Spaventa, después de esta primera declaración, que toma de Fischer, demuestra que, quien dice "ser por sí", afirma dos momentos en uno: el momento por el cual una cosa es y el momento que es por una cosa; o sea "el ser por el cual y el ser por uno (por un por el cual), de tal manera

(1) Cfr. *Logica e metafisica*, pág. 212.

que lo que es (por uno) es el mismo que aquél por el cual él es". "Tomando en sí mismo cada uno de estos momentos, Spaventa demuestra como cada uno es la síntesis de los dos, o sea, la unidad de sí y de su opuesto: "El **ser por el cual**, en cuanto opuesto al **ser por uno**, es por él, y luego un **ser por uno**. Y el **ser por uno**, en cuanto opuesto al **ser por el cual**, es aquel por el cual éste es; y es lo mismo que decir: es un "ser por el cual". Cada uno de los dos momentos es, pues, aquella misma totalidad que es el **ser por sí**" (pág. 212 y ss. *passim*). Tenemos, así, no **Uno** sino muchos **uno**; un **ser por sí** opuesto a **otro ser por sí**; y en cuanto existe esta oposición Spaventa no le llama **ser por sí**, sino **ente por sí**. "El **ente por sí** es, respecto al **ser por sí**, lo que el **alguna cosa** es respecto al **ser aquí**". Y llegamos, en síntesis, a la aclaración de como debe concebirse el concepto de **Uno**, cuando referimos este **Uno** a la realidad espirituaal como representando al Todo: es **uno** porque es **muchos**. "El **ente por sí**, dice Spaventa, es lo **Uno**, en cuanto opuesto a muchos unos" (*ibid.*). Hemos dicho "realidad espiritual" y, precisamente, dejando a Spaventa, y volviendo con toda satisfacción al pensamiento de Gentile, podemos afirmar que la dificultad apuntada responde, en verdad, al concepto de lo real, y no al simple concepto del Espíritu; responderá a éste cuando se le concibe como equivalente de la realidad, «puesto que, partiendo de la actualidad de la conciencia, en que el espíritu se realiza, poner la unidad infinita de éste es lo mismo que poner la unidad del real como espíritu» (1). La solución está en el problema del "uno" y de los "muchos" que nos hemos esforzado de evidenciar a través de Hegel y Spaventa y que Gentile ya ha enunciado al decir «nuestro espíritu, "proceso" u "acto", y no "sustancia"» (*ibid.*, p. 21) y que, por lo tanto, al decir desarrollo, se dice, al mismo tiempo, unidad y multiplicidad, uno y muchos. Pero Gentile sabe muy bien que hay muchas formas de entender esa relación entre "uno" y "muchos" y quiere precisar su con-

(1) Teoria generale, etc., pág. 37.

cepción. Veamos: Una forma de entender esa relación es la que abstrae la unidad colocándola al comienzo o al fin del desarrollo, es la forma de entender propia de las ciencias naturales. «El germen de una planta, por ejemplo, se representa — dice Gentile — como el antecedente indiferenciado del proceso vegetativo en que se hace consistir el desarrollo de la planta, como diferenciación progresiva y multiplicación de la unidad primitiva. En tal caso se cree de concebir, pero en realidad no se tiene la posibilidad de concebir el desarrollo de una planta: la cual se desarrolla y vive en cuanto no es solamente sucesión de estados diversos, sino la unidad de todos sus estados, a comenzar del germen. Y cuando se contrapone el germen a la planta y la tierna plantita brotada del suelo al grueso árbol que ya ha dilatado las ramas largamente alrededor, entonces nos dejamos escapar la planta viva y juntamos dos imágenes abstractas, casi dos muertas fotografías de una persona viviente; y obtenemos la multiplicidad y no la realidad que se va multiplicando en formas diversas, quedando siempre una» (íbid. 38). Otros ejemplos de esta forma, diríamos “abstracta” de entender este concepto, nos los dan la añeja y la nueva fisiología: la vitalista y la mecanicista; aquella que consideraba a la vida como el “antecedente” necesario o “comienzo” de las distintas funciones orgánicas; y ésta, oponiéndose a aquélla y en sus extremos coincidiendo en la abstracción, para quien la vida es el “resultado” que surge del múltiple juego de las fuerzas físico-químicas. Y fué así cómo de ambas doctrinas surgió una verdadera metafísica que, buscando oponerse a la que tomaba como punto de partida una idea o ente puramente ideal, presentaba como base inicial el hecho bruto o el fenómeno, objetos de observación y experiencia. Ni “formaliter” ni “materialiter”, ha dicho Croce, es el verdadero concepto de la filosofía: ni aquella concepción espiritualista o finalista que ponía la realidad fuera del mundo o de la materia, ni ésta, mecanicista o materialista, que pone la realidad en la materia, fuera y privada del espíritu; una pura idea y una pura materia son ambas

abstracciones a quienes se les escapa el verdadero significado de lo concreto, que, en la filosofía contemporánea, ha hallado su pleno significado: La realidad, lo concreto es la vida. «La vida, dice Gentile, no como abstracta unidad, sino como organismo o sea armonía, fusión, síntesis de elementos varios, de manera que no hay unidad sin multiplicidad, ni ésta sin aquélla» (ibid. 39).

Hay, pues, otra forma de concebir esa relación entre unidad y multiplicidad y que, opuestamente a esa primera, abstracta, podríamos llamar "concreta". «La forma que muestra en la multiplicidad la realidad, la vida de la unidad; la cual, precisamente, no es sino que "deviene", se forma; no es, como hemos dicho, una sustancia, una entidad fija y definida, sino un proceso constructivo, un desarrollo» (1).

Al exponer la filosofía de Croce, hemos ampliamente aclarado este concepto "dialéctico" del Espíritu y nos permitimos, para no incurrir en repeticiones, enviar, para mayor esclarecimiento, a ese trabajo.

Mérito, precisamente, del idealismo contemporáneo, de quien Gentile y Croce son exponentes, es el de haber dado, hoy por hoy, en forma definitiva el significado propio a este concepto de unidad-distinción. El "concepto puro" crociano o el "acto puro" de Gentile, que bien podrían llamarse "síntesis a priori" kantiana o "idea" hegeliana, no son más que el resultado de la filosofía pre-Kant y post-kantiana que adquiere su última expresión con las exigencias de la evolución del pensamiento y de la cultura, y del desarrollo progresivo de su historia. En cuanto al problema particular que nos atañe, recordemos que Croce daba como característica fundamental de su "concepto", la de ser "ultra" y "omni-representativo", excluyendo de su seno a toda trascendencia, puesto que la verdadera universalidad es la que encierra, al mismo tiempo, una concreta individualidad; como, para que podamos hablar de un individuo concreto, es necesario que ese individuo se refiera, al mismo tiempo, a la univer-

(1) Ibid., pág. 49 y pass.

salidad. También en Croce aprendimos que la naturaleza de esta realidad conceptual, que es el Espíritu, no es estática sino dinámica. Una realidad afirmada como definitiva se trascendería ella misma y, a la larga, tendríamos forzosamente un objeto fuera del pensamiento, indiferente para éste: una abstracción. Como hemos visto en la doctrina de Gentile, la realidad es vida, es organismo, es movimiento, desarrollo; y en este proceso infinito del espíritu, en este "hacerse" o "actuar" está la verdadera realidad. ¿Pero es desesperante, decía Croce, una filosofía que nunca ha de dar una solución definitiva? Y el gran filósofo, humanamente, afirmaba que en esa cualidad misma encontraba el pensamiento, todo lo que necesitaba para aceptar este postulado que, en el fondo, no era más que la misma vida. La vida que, valiente y honradamente aceptada, es una continua lucha en que triunfamos siempre, no para descansar sino para luchar, con la experiencia adquirida, siempre más en alto, con más conciencia y con más entereza. Y la voz de Croce parece fuera el eco o la voz de la conciencia filosófica contemporánea: «si él (el hombre que piensa), a lo largo del camino de su peregrinación ideal, se detiene a meditar lo andado y los obstáculos superados, siente el ánimo invadido por un sentimiento de satisfacción y de serena confianza; si, al contrario, extiende la mirada hacia la meta, le entra un indecible desconsuelo: ¡muchas sombras se condensan aún sobre la faz de la esfinge! Es ésta la infelicidad y la grandeza del alma humana: ardorosa (fremebonda), alma jamás satisfecha de verdad y belleza y no obstante dichosa cuando el poeta libra del arco una flecha de oro y el filósofo roba un concepto a la divina armonía del mundo» (1).

Esto dice Nazzari, profesor de filosofía en la Universidad de Roma, como consecuencia de sus doctrinas, independientemente de las miras crocianas; y en un campo distinto, un pensador eminentemente religioso exclama al unísono: «Nace así la posición absoluta del espíritu que eternamente obra como el "Dio Giovanneo". Él se pone a sí mismo como

(1) Cfr. Nazzari, ob. cit. intr.

objeto y se vuelve rígido en un mundo físico, en una historia fatal e inexorable donde todo lo que es, es, en que el hecho le oprime y le petrifica, y siente que la "stasi" es su muerte; y resurge en un nuevo esfuerzo, con un acto libre hacia una nueva actuación suya, acto en que su libertad coincide con la necesidad del mundo, puesto que aquel mundo es él. Se purifica del "hecho" en el "hacerse", del ser en el deber, desvalora en el ideal aquel real en que él se refleja y se mira muerto y a ese real vuelve a dar vida y movimiento surgiendo en una nueva forma. Así en la moderna filosofía idealista crecen y se purifican los añejos motivos éticos cristianos, del drama cósmico del bien, de la reducción del pecado y de la necesidad, de la muerte y de la resurrección que habían palpitado en el mito de Cristo» (1). Y así podríamos seguir citando en la literatura filosófica contemporánea, italiana y extranjera; lo que demuestra que ese concepto crociano es de la conciencia filosófica contemporánea. Además ese concepto inmanente de la realidad recibía en Croce su completa aclaración cuando, al afirmarse su carácter de infinitud, se explicaba cómo debía entenderse ese "ad infinitum". Porque una filosofía que postulara una realidad jamás asequible, "ad infinitum", no sería la verdadera, puesto que el Espíritu, que es la filosofía, es la vida; y la vida se nutre de lo concreto y de lo real y necesariamente debe alcanzar algún resultado; además una filosofía así entendida, cuya realidad escaparía eternamente al individuo que no puede concebir otra realidad fuera de la que él pueda vivir; un proceso infinito, llegaría a ser un algo indiferente que no podría comprenderse sino por abstracción, o por fe. Error o fe, posiciones ambas de las cuales el Espíritu del individuo se libra al unificarse con la realidad y sentirse parte integrante del Universo, o, él mismo, Universo. Por eso, se decía, ni "ad finitum", ni "ad infinitum"; ni una filosofía que dé por definitivas las soluciones, ni la que niega la realidad individual, particular. El espíritu ni ha sido, ni

(1) Amadeo. L'esperienza etica dell'Evangelio, pág. 37.

es, ni será, porque, precisamente, ha sido siempre; y ha sido porque es y porque será; «concebir un espíritu inicialmente perfecto o definitivamente perfecto, es no concebirlo más como espíritu» (1) — dice Gentile; — la realidad está en no cesar de ser nunca, ni del comienzo ni del fin de un proceso, sino en el proceso; por esto es que la unidad del espíritu debe concebirse como multiplicidad, porque como unidad no tendría desarrollo, no sería espíritu. «La multiplicidad es necesaria a la misma concreción, a la misma realidad dialéctica de la unidad. Y su infinitad, que es el atributo esencial de la unidad, no está negada; al contrario está confirmada o, para decir mejor, se realiza a través de la multiplicidad: la cual no es, en efecto, sino el despliegue donde se actúa» (Ibid.).

Aclarado, así, el concepto de la unidad espiritual, nos queda, ahora, por averiguar en qué consiste este concepto dialéctico del espíritu, afirmado por Gentile, en cuanto su significado no se ha determinado en toda la filosofía antigua y recién se ha podido conseguir, cuando se ha intentado superar a Hegel. «El concepto dialéctico del Espíritu, pues, — dice Gentile — no sólo no excluye, sino que necesita la multiplicidad espiritual como nota esencial al concepto de la unidad infinita del Espíritu. La cual es por esto infinita unificación del múltiple, como es infinita multiplicación de lo uno» (2). La primera advertencia que debe hacerse es que no hay, por lo que queda dicho, dos procesos distintos, como lo entendían los platónicos: uno consistente en partir de lo uno y descender para obtener la multiplicación, y otro, de retroceso, que, partiendo de la multiplicación, llegaba a la unificación o a lo uno: «el Ente crea lo existente y lo existente crea al Ente» — decía Gioberti. El proceso, en cambio, es uno; el espíritu no se aleja de sí mismo ni deshace su unidad mediante otra “alteridad”, aun cuando ésta sea multiplicidad. Un germen que se desarrolla

(1) Cfr. Teoria, etc., pág. 40.

(2) Teoria, etc., pág. 40.

es siempre unidad en su diferenciación. «El “otro” de nosotros no es en tanto otro que no sea nosotros mismos. Y téngase cuidado que el “nosotros” de quien conviene hablar no es el empírico, ni como el compuesto de alma y cuerpo, ni como puro espíritu, sino el verdadero “nosotros”, trascendental» (ibid.). A este “nosotros” trascendental pertenece propiamente el concepto de desarrollo dialéctico. Veamos cómo Gentile entiende la “dialéctica”. Una manera de concebir la dialéctica, y una de las más profundas, es la de Platón, que fué quien introdujo el concepto de dialéctica en la filosofía. Para Platón el significado más profundo de la dialéctica consistía en el carácter intrínseco de la verdad a que el filósofo aspira: éste no que aspira al conocimiento de las ideas sino en cuanto éstas forman un sistema; sistema consistente en una mutua relación en que el conocimiento de lo particular sea conocimiento de lo universal, que la parte implique al todo; de allí que la Filosofía sería una “sinopsis”. «Pero — dice Gentile — este oficio de la filosofía depende evidentemente de la dialéctica propia de las ideas, o sea del sistema de relaciones en que todas están ligadas entre sí, de manera que cada idea sea unidad de uno y de muchos. Ahora, es claro, que una dialéctica así concebida importa la inmediación del pensamiento, que es pensamiento siendo todo el pensamiento, en un instante, ab eterno: es claro, pues, que una dialéctica como ésta sea la negación de todo desarrollo» (1). Gentile ha desarrollado ampliamente este concepto en “La Riforma, etc.” a que ya nos hemos referido. En síntesis podríamos decir que la diferencia entre la dialéctica que nos viene de Platón y Aristóteles y la propuesta por Gentile está en que la primera supone al pensamiento como idéntico a sí mismo; pensamiento cuya única ley es la de identidad o no contradicción (2); en cambio, para la segunda, la ley básica es que

(1) Teoria etc., pág. 42.

(2) Sobre el principio de no contradicción. Cfr. Nazzari, ob. cit., pág. 35 y ss.

el pensamiento no es nunca idéntico a sí mismo. «Para nosotros» (que Platón y toda la filosofía antigua consideran como estando de por sí, presupuesto de nuestro pensamiento otros el verdadero pensamiento no es el “pensamiento pen- que aspira a adecuarse a aquél); para nosotros el pensamien- to pensado supone al “pensamiento pensante”; y la vida y la verdad de aquél está en el “acto” de éste. El cual, en su actuación, que es devenir o desarrollo, pone sí, como a su propio objeto, a lo idéntico, pero precisamente debido al proceso de su desarrollo, que no es identidad, o sea abstrac- ta unidad, sino, como se ha dicho, unidad y multiplicidad conjuntamente, o sea identidad y diferencia» (ibid. 45). «Lo que es, es racional», dice Nazzari, y el “principio de ra- zón” parece ser la ley que rige el pensamiento contempo- ráneo, superando al principio de identidad o no contradic- ción, al de contradicción y al mismo principio de “razón su- ficiente” de Leibnitz (1). Gentile no retrocede después de su formidable afirmación que parece contradijera abierta- mente al principio de no contradicción. «El mundo pensado no puede ser sino como es pensado; pensado que es, es inmu- table (en el pensamiento que lo piensa). Pero nosotros, cuando nos hemos asomado, en la edad moderna, al espí- ritu como actividad trascendental productiva del mundo ob- jeto de la experiencia, nos hemos asomado a un nuevo mun- do que no es objeto de experiencia, puesto que no es pen- sado sino como razón y principio de cuanto se piensa; y no puede ser gobernado él mismo por la ley que es propia del viejo mundo..., etc.» (ibid. 43).

Concebida así la filosofía, lógicamente podemos llegar a otra conclusión importantísima a que arriba Gentile. Has- ta cuando se tuvo a la realidad como presupuesto del pensa- miento, no fué posible concebir el “progreso”, la “historia”, ésta como la vida del espíritu humano, el espíritu mismo, la filosofía. Recién hoy podemos tener un “concepto dialéc- tico de la historia”. Generalmente el historiador confunde

(1) Cfr. Nazzari, ob. cit., págs. 52 y ss.

positivismo histórico con positivismo naturalista. El naturalista es positivista por definición, puesto que toma la naturaleza como algo que ya "es", una realidad de hecho independiente del espíritu que la estudia. «La historia, dice Gentile, si por la positividad de sus acontecimientos tiene una analogía con la naturaleza, su inteligibilidad consiste en la unidad de lo real a quien ella pertenece por una parte y la mentalidad del historiador por otra» (íbid., pág. 50). El problema tal vez más fundamental que resuelve Gentile, como ya lo hemos ligeramente anunciado al comienzo, es el de pensar dialécticamente la realidad como el mismo acto de pensar. Hemos visto como Spaventa, siguiendo a Hegel, no pudo dar dinamicidad a su "dato"; veamos como Gentile encara este problema planteado y dejado por Hegel, que ha sido, al decir de Gentile, una verdadera "crux philosophorum". Hegel, cuyo mérito considerable consiste en haber afirmado la dialéctica del "pensamiento" de lo real, llegó al resultado de que, para concebir dialécticamente a lo real, es necesario concebir a lo real como pensamiento y distinguió el intelecto que concibe las cosas de la "razón" que concibe el espíritu; el intelecto que se representa en abstracto analíticamente a las cosas, cada una en sí misma, cada una idéntica a sí misma y distinta de las otras; la razón que las entiende a todas en la unidad del Espíritu: cada cosa idéntica pero también distinta de sí misma y, por esto, idéntica, pero también distinta de todas las demás. Y observa Gentile: «Y bien: Hegel mismo, queriendo definir en los momentos de su ritmo la dialecticidad del pensamiento que entiende a sí como unidad de lo variado y a las cosas como variedad de lo uno; Hegel, digo, vuelto a representarse esta dialéctica como ley arquetipa del pensamiento en acto, y, por lo tanto, como su ideal presupuesto, no pudo dejar de fijarla también él en conceptos abstractos, y, por lo tanto, inmóviles, que son completamente huecos de toda dialecticidad; ni puede entenderse como puedan por sí mismos pasar el uno en el otro y unificarse en lo real y continuo movimiento lógico» (1). Ya hemos visto como Spaventa había

(1) Teoría, etc., pág. 54.

llegado al resultado de que, «el ser se niega en el no-ser, “pensando”», pero que no pudo superar el concepto del “devenido”. Gentile da un paso más y afirma que «el acto de pensar es eterno; nunca es, siempre deviene» (La Riforma, etc., pág. 44). «El ser — dice Gentile — que Hegel debería demostrar como idéntico al no-ser en el devenir, que es lo real, no es el ser que él define como lo absoluto indeterminado (¡lo absoluto indeterminado no puede ser sino lo abstracto indeterminado!), sino el ser del pensamiento que define y, en general, piensa: y es, como vió Cartesio, en cuanto piensa, o sea no siendo (porque si fuese, el pensamiento no sería lo que es, un acto), y por ésto poniéndose, deviniendo» (Teoría, etc., pág. 56). Salvadas así las dificultades que se presentaban en la dialéctica hegeliana, la realidad, según Gentile, en la filosofía contemporánea no es más que “realidad pensante” en contraposición a la realidad platónica o aristotélica que era pensado o pensable. «Sustraeos a la ordinaria e incipiente abstracción para quien la realidad es la que pensáis, mientras, si la pensáis, no puede ser sino en vuestro pensamiento; mirad firmemente a esta verdadera y concreta realidad que es el pensamiento en acto; y la dialecticidad de lo real os aparecerá evidente y cierta como cierta y evidente es a cada uno de nosotros el tener conciencia de lo que piensa: ser, por ejemplo, lo que ve» (ibid. 57).

Explicado, así, la unidad del espíritu y afirmado que la realidad no es más que el Espíritu; determinada la naturaleza del Espíritu como pensamiento eterno; excluida de su seno la forma práctica como momento esencial de su dialéctica, toda la realidad, el mundo, no es sino un eterno acto: acto puro fuera del cual no existe sino el concepto empírico de una empírica realidad, concepto que viene superado con el “concepto absoluto del acto puro”. Por todo lo que hemos expuesto, pues, si hablamos de formas del Espíritu, ya sabemos en qué sentido son momentos o aspectos de un acto único. De la misma manera como en Croce los cuatro momentos de su círculo espiritual, son cuatro y son al mismo tiempo uno, y un momento es uno y es al mismo tiem-

po cuatro: un poeta es, al mismo tiempo, filósofo, santo y hombre de acción y no se concibe un hombre de acción que no sea al mismo tiempo, y a su manera, hombre religioso, filósofo, etc.; así en Gentile, los momentos son distinguibles sólo lógicamente. Llama Gentile a las formas del Espíritu, "absolutas", y como el mundo o el acto o la realidad es pensamiento o espíritu, las formas absolutas del pensamiento serán las formas absolutas, las formas fundamentales del mundo. Estas formas son tres: arte, religión y filosofía; o sea: posición del sujeto, posición del objeto y posición de su síntesis.

CAPITULO II

Las formas absolutas del Espíritu

El Espíritu es la realidad, toda la realidad y en sus momentos tiene explicación todo lo cognoscible. Fuera de estos momentos o formas no es posible concebir existencia alguna; por esto, son formas "absolutas": porque no admiten ninguna relatividad. Ya hemos visto que en la Filosofía de Gentile, rechazada la "practicidad" como momento esencial de la vida del Espíritu, no hay más que tres momentos o formas absolutas: la posición del sujeto, o sea el arte, en su acepción más genérica; la posición del objeto, o la Religión, entendida como el todo al que el sujeto se refiere y, por último, la síntesis de los dos momentos, o sea la Filosofía.

Antes de entrar a consignar la concepción de cada una de estas tres formas absolutas del Espíritu, nos parece conveniente insistir sobre la naturaleza de esa triada y sobre la naturaleza de su división. Ya hemos dicho, un poco más atrás, que estos momentos pueden distinguirse sólo lógicamente; es decir, que no se pueden encontrar "in re", uno a

uno, completamente separados; cuando hablamos de uno, nos referimos a éste explícitamente; pero implícitamente nos referimos a todos; la naturaleza verdadera de cada uno está en el conjunto, de donde cada uno de ellos es verdadero por los otros dos y cada uno de éstos por los otros; única realidad es el acto eterno del Espíritu y, por eso, sus momentos son trascendentales en el sentido kantiano, es decir, que trascienden al mismo acto eterno del pensamiento. Por consiguiente, las formas absolutas correspondientes a esos tres momentos absolutos, serán de la misma naturaleza que éstos; y la realización de cada una de dichas formas no puede obtenerse en cada una por separado sino en la unidad inmanente del espíritu. «El sujeto es sujeto del objeto, — dice Gentile —; y no hay sujeto vacío; el objeto es objeto del sujeto, y no hay objeto ciego; la síntesis es relación que no está sin los términos; es forma cuya materia consiste precisamente en el sujeto de un objeto y en el objeto de un sujeto» (1). Así es que no existe en realidad un sujeto como tal, ni un objeto como tal; cuando hablamos de un sujeto, lo hacemos teniendo en vista, o afirmando al mismo tiempo, un objeto; en realidad pensamos, al decir: sujeto, en el objeto, en el objeto de ese sujeto; pensamos, pues, en el sujeto de un objeto. Para el objeto, dígame lo mismo: no decimos: objeto sino en cuánto: objeto de un sujeto. De donde, en realidad, al pensar en el sujeto pensamos en el objeto, y al pensar en el objeto pensamos en el sujeto: dos conceptos, pues, que, debiendo ser el uno no como el otro, es idéntico a éste; de allí que, cada uno en sí mismo, es contradictorio: el sujeto que, al referirse a sí mismo, afirma el objeto y viceversa. Gentile, como en una ecuación, dice: «El uno y el otro son, pues, cada uno por sí, conceptos contradictorios; puesto que cada uno debería ser otro del otro; y es idéntico» (íbid.). ¿Cómo se resuelve su contradicción? En su unidad que es, precisamente, porque resuelve la contradicción de aquéllos, síntesis originaria de ambos. Y aquí sur-

(1) Le Forme, etc., pág. 233.

gen dos cuestiones fundamentales: puesto que la síntesis es originaria, ¿por qué hablamos del sujeto y del objeto como de dos momentos anteriores y en qué se funda esta posibilidad? Y segunda cuestión: ¿por qué ponemos antes el momento del sujeto y no el del objeto? Y explica Gentile: esta sucesión de que hablamos, primero los momentos y después la síntesis, es cuestión lógica no cronológica; en ésta los momentos se yuxtaponen y cada momento no es más que él mismo; en cambio, en la sucesión lógica cada momento es él mismo y todos los precedentes; sería, dice Gentile, la "intuscesión" del pensamiento: en esto consiste la dialéctica. «Ahora, si nosotros reconstruimos con el pensamiento la síntesis de la conciencia, encontramos que el concepto de la síntesis es la integración del concepto del objeto y del concepto del sujeto; cada uno de los cuales, aun teniendo necesidad de esta integración o "inveración", es siempre él mismo; en tal forma de hacer posible al pensamiento abstraer de esa integración requerida por la naturaleza de cada uno de ellos» (ibid., 235). De allí que, al mismo tiempo, el concepto del objeto viene a integrar el concepto del sujeto. Pero ¿puede decirse a la inversa: que el concepto del sujeto integra el concepto del objeto? «No, dice Gentile; porque el objeto es el mismo sujeto objetivado y el sujeto no es el objeto subjetivado.» Empíricamente parecería lo contrario: que debería ser el sujeto quien integrara al objeto; pero el punto de vista empírico, además de insostenible, «desconoce la originalidad de la síntesis y pierde, así, el hilo que solamente puede ayudarnos a salir del laberinto de la conciencia vulgar».

Y así: «corrigiendo e integrando poco a poco nuestra manera de entender el espíritu, nosotros, por lo tanto, moviendo desde el sujeto, pasamos por el objeto y nos detenemos en la síntesis de la conciencia. Esta corrección es integración progresiva del pensamiento; es, se advierta, el mismo proceso eterno necesario del pensamiento; el cual no puede ser sino proceso (lógico, siempre, no cronológico);

y, como tal, paso no de A a B sino de A a A', A'', A''' y así sucesivamente: constante intensificación de verdad» (1).

Presentada la insistencia y solucionadas estas dificultades, volvamos a lo que habíamos enunciado: «a estos tres momentos absolutos del espíritu corresponden tres formas absolutas: arte, religión y filosofía». Desde ya podemos afirmar que las relaciones que separan y ligan estas tres formas son las mismas de las relaciones de los momentos y que “arte”, “religión” y “filosofía” están entre sí en la misma relación en que están: “sujeto”, “objeto”, y “síntesis”.

Esta tríada: A. R. F., netamente hegeliana, ha tenido, como se sabe, múltiples discusiones; quien niega valor teórico a esa fórmula y quien ve, en ella, uno de los brillantes puntos del sistema hegeliano. No obstante, la tendencia a superar la rigidez de esa tríada ha tomado incremento en los últimos años y, así, se ha intentado, por ejemplo, reemplazar a la Religión por el momento práctico, o en incluir la moralidad en las esferas del espíritu absoluto, etc.; y buen trabajo ha dado, además, la disposición de esos tres términos que ha llegado a presentar aspectos lo más distintos: A. R. F. o F. R. A. o R. A. F., etc., Célebre es, a este respecto, la actitud de Croce, quien, para defender la autonomía del Arte, tuvo que empeñar ruda lucha con Hegel, — y con los hegelianos — por la posición conocida de éste en que el arte “moría” en la filosofía (2). Precisamente, y no nos parece superflua la loa, el mérito de esta filosofía contemporánea está en su profundo criticismo y en el evidente adelanto que, en la solución de los problemas, presenta su sistema; así Gentile, aparentemente puro hegeliano, — que hasta conserva y presenta la concepción hegeliana como propia al afirmar como reino absoluto del espíritu a la tríada: Arte, Religión y Filosofía —, no obstante, con las enseñanzas de Croce, puede, aun conservando la posición he-

(1) Le Forme, etc., pág. 235.

(2) Sobre el particular, cfr. Croce, Estética, en la parte histórica; el libro sobre Hegel y, allí, espec. págs. 207 y ss.

geliana, resolver y salvar al Arte, dándole el valor que a Hegel fué desconocido, al reconocer, como valedero, su carácter de "liricidad"

Por lo pronto, Gentile parte de la misma base conceptual crociana: la distinción de estos momentos (tres en un sistema, cuatro en el otro) no es empírica sino trascendental. En la realidad ni encontramos un ser solamente filósofo, o sólo artista, etc.; ni esta distinción puede servirnos para distinguir un momento puramente religioso de otro puramente filosófico, etc.; la realidad es totalidad, es el Espíritu. «*In re*», dice Gentile, lo que hay es el espíritu artístico-religioso-filosófico, o (puesto que el filosófico es la unidad de los otros dos) el espíritu filosófico y nada más» (1). La distinción, pues, repetimos, es lógica, trascendental, dialéctica, y cuando nos referimos a un momento, hemos dicho, nos referimos a él sólo explícitamente: implícitamente nos referimos a todos; la realidad es el Espíritu, y el espíritu es filosofía: "acto puro" decía Croce; "Acto" dice Gentile. Y sigamos: para Croce el arte es lírica, la «forma amoral del conocimiento» (2); para Gentile «el arte es conciencia del sujeto: es, pues, lírica» (ibid.). «El sujeto, este centro de la conciencia misma, y luego del mundo, puntualiza en sí e individualiza al mundo, encerrándolo en el instante de su propio acto. El poeta, como todos saben, no nos dice qué cosa es el mundo, sino qué cosa es su mundo, o el mundo como él lo ve; y puesto que este mundo, que reverbera en su alma, es su alma, él no nos representa más que su alma. El no ve, pues, más que a sí mismo». Motivo, éste, profundamente romántico, cuyas raíces habría que buscarlas en Vico y que, con De Sanctis, entra a formar parte de la conciencia filosófica de hogaño. Y si de Croce puede decirse que es un discípulo de De Sanctis en su teoría del Arte, lo mismo puede decirse de Gentile, en este punto particular; y su

(1) La Forme, etc., pág. 236.

(2) Cfr. Nuestro trabajo. Cap. Estética; Cfr. Forme, etc., p. 236 y, en general "Pedagogía", vol. II, pág. -63 a 182.

voz, como la de Croce, es el eco, modernizado, de la cálida palabra del "profesor" (1). «Y cuando nosotros le hemos definido poeta, no podemos juzgar más este mundo que él nos representa tomado en sí mismo (respecto al contenido), pero lo juzgamos solamente en él, para ver si él, fuere el que fuese el mundo, lo ha representado o no perfectamente; es decir, si ha tenido o no la intención o la conciencia de ese mundo (respecto a la forma)» (2). Contenido del mundo artístico no es más que el sujeto, el mismo artista. El contenido, como tal, puede ser indiferente hasta que lo avive el soplo del artista; «la forma es eterna», ha dicho De Sanctis y en esta "forma", filosóficamente entendida, está todo el valor del Arte. El poeta intuye un mundo en el cual se explaya su individualidad y canta a sí mismo; el filósofo, también, en el calor de su pensamiento o en la emoción que produce la proximidad de la anhelada solución, intuye el sistema o el aspecto general de su trabajo; y el poeta, el filósofo y el religioso, todos "intuyen" su mundo; la diferencia está en que cada uno intuye un mundo distinto. Al filósofo le preguntaremos por su contenido; al artista le preguntaremos por su forma (que es, se entiende, impregnada de contenido). Gentile, participando, una vez más, de los resultados de Croce, dice: «La individualidad del Arte es el arte. La individualidad del Arte no es la individualidad de su contenido, sino de su forma; es el momento de la subjetividad que es, por sí mismo, individualidad» (ibid.). También para Gentile, como para Croce, el arte es el primer grado o momento del Espíritu y la filosofía, el "concepto puro", es el segundo grado con respecto al primero; segundo porque comprende en sí a la intuición, no ya que la intuición se conserve como tal en el concepto, — que esto sería caer en un error reconocido de la filosofía: afirmar que se está en el segundo grado cuando se está en el primero, el "estetismo" — sino en cuanto el concepto es

(1) A. De Sanctis, se le nombraba con ese epíteto.

(2) Le Forme, etc., pág. 237.

intuición elevada a concepto, pero sólo y absolutamente concepto, lógicamente concepto. Y así, determinada en esta forma su naturaleza, podemos decir que el concepto contiene en sí una intuición, y no podemos afirmar la inversa de que la intuición pudiera ser conceptual: no hay concepto que no haya surgido de una intuición, pero ésta no surge de ninguna otra actividad, a no ser su misma actividad, la inherente a su naturaleza intuitiva. Este motivo viquiano de la filosofía idealista, tan ampliamente desarrollado por Croce, obtiene en la filosofía gentiliana una confirmación similar: «Tanto es verdadero, que la verdad de la filosofía y del arte son conmensurables y la diferencia es sólo la producida “en dos momentos distintos de la sucesión lógica” en que se despliega la vida del espíritu, que el filósofo siente la belleza de la poesía y siente “también” la belleza de la filosofía; siente ésta “como el colmo de aquélla; la misma belleza sublimada”; y el poeta, en cambio, siente su belleza y no siente la otra, no siente el aroma espiritual donde se conservan también los productos superiores del espíritu» (1).

Hasta aquí estamos con Croce y desde aquí Gentile se separa netamente de aquél. En la filosofía de Croce todas las ciencias, naturales y matemáticas, iban consignadas como actividad del momento económico o, en general, práctico del espíritu. Pero, en Gentile, donde los grados no son más que tres, las ciencias tienen que asignarse, forzosamente, a uno de esos tres momentos; y ese momento, para Gentile, es el “Arte” (2). «En el arte entran todas las ciencias naturales (abstractas) y matemáticas, las cuales, como conocimientos de abstractos, no existentes, serían injustificables si no fuesen también ellas conocimientos de estados individuales del sujeto, o, sin más, del sujeto como mero sujeto. La matemática es la conciencia que tiene de sí mismo el matemático que halla en su interior los triángulos y

(1) *Ibid.*, 239.

(2) Cfr. al respecto en Croce “*Conversazioni critiche*”.

los cuadrados, como Ariosto encontraba «Le donne, i cavalier, l'arme, gli amori». No pidáis al matemático el por qué de sus datos; estos datos son para él una experiencia inmediata perfectamente análoga a la de la inspiración artística» (ibid.). Conocida es la polémica que, al respecto, se suscitó entre Gentile y Croce (c. l. c.), y, fácilmente, podemos notar las consecuencias importantísimas de este punto de vista. Con esta resolución de las ciencias naturales y abstractas en el arte se cierra, evidentemente, un camino que parece, a veces, inevitable, para caer en el dualismo, enemigo éste de quien Gentile, y, en general, el idealismo absoluto, quiere alejarse rotundamente. Es por esto que, contra las miras de Croce, insiste en su postulado y, agudamente, diríamos, resuelve una última y básica dificultad: ¿cómo,—puede preguntarse—se explica esa relación entre una creación poética y una construcción matemática? El arte, lo sabemos, para Gentile mismo es intuición de lo concreto y de lo particular; ¿y cómo puede parecerse, pongamos, a un cuadrado? Esta oposición es, para Gentile, aparente, esa oposición surge cuando a las ciencias abstractas y al arte “se atribuyen respectivamente objetos que son completamente imaginarios” (ibid. 240) (1). Así objeto de las ciencias abstractas no son las construcciones matemáticas en sí consideradas ni las especies naturales; y objeto del arte no son aquellos tales personajes poéticos, Aquiles, Francesca, etc.; no: para Gentile, el objeto verdadero, en el caso de las ciencias, es la “construcción o sea la actividad constructiva” del hombre de ciencia, condicionada, bien entendido, por la realidad del hombre de ciencia en el mundo; es decir, en cuanto el hombre de ciencia es un sujeto dado; y, en el caso del arte, la actividad (constructiva) del poeta: «en ambos casos, dice Gentile, el espíritu que intuye inmediatamente a sí mismo sin preocuparse

(1) Cfr. *Pedagogía*, Vol. II, pág. 200 y 201.

del sistema o sea del objeto, que no es ya solamente objeto» (ibid., 240) (1).

Si el arte es el sujeto, la religión es, para Gentile, lo opuesto: «la religión es posición de lo absoluto en su posición abstractamente objetiva que, como tal, es la negación del sujeto» (2). No importa que, como anteriormente se ha afirmado, es imposible concebir un objeto como puro objeto; precisamente en esta afirmación absoluta del objeto y en esta imposibilidad lógica de un objeto como puro objeto está el exacto significado de la religión, que nunca será forma pura por el hecho de afirmar algo imposible y, no obstante, algo que para el hombre es siempre objeto que busca realizar. ¿Y qué es este objeto afirmado como puro objeto? Es lo ignoto; pero ignoto que no debe confundirse, pongamos, con lo incognoscible a lo Spencer. «El ignoto afirmado, dice Gentile, es ignoto en alguna manera conocido: conocido como ignoto. Este ignoto no es, pues, en cuanto objeto, un objeto tan indeterminado que podría sólo después hacerse noto, determinándose. Y si ignoto equivale a indeterminado, esta indeterminación suya es su carácter de determinación. Ahora este objeto determinado, como todo objeto determinado, es objeto de un sujeto determinado. Así es que el sujeto que afirma lo ignoto, siendo el sujeto de este objeto (y no de otros objetos), y no afirmando a sí mismo, no afirma más que a este ignoto (afirma a sí mismo únicamente como ignoto). El cual ignoto, por lo tanto, no teniendo a su lado nada que lo limite, es, en la conciencia que lo afirme, absoluto o infinito» (3).

Este carácter de infinitud o de absoluto de la religión es idéntico al carácter del arte que, al afirmar una particularidad, era, por esto, también infinito, infinito por cuanto en esa universalidad el poeta infundía todo su ser. Pero la infinitud del poeta era infinita desde el punto de vista del

(1) Para mayor esclarecimiento, cfr. Teoria, etc., pág. 223 y ss.

(2) Teoria, etc., pág. 145.

(3) Le forme, etc., pág. 241.

arte; si del momento artístico pasáramos al momento lógico y desde el terreno de la filosofía contempláramos la criatura poética, entonces ésta nos aparecería limitada: limitada a la contingencia del filósofo que piensa sobre ella. Lo mismo debe afirmarse acerca de la infinitud afirmada por la religión. Para el hombre religioso, para el santo, ese ignoto, objeto de su fe, es todo y su persona se anula en esa infinitud; pero, cuando se sale de la fe, cuando se deja de ser puro objeto, entonces ese ignoto deja de ser infinito para el pensamiento que lo piensa. Por eso Gentile aclara que ese carácter absoluto que presenta el objeto del arte, como el objeto de la religión, es absoluto desde el punto de vista del arte o de la religión: «El Dios del poeta es su Genio, el Dios del santo es precisamente lo ignoto. Por una parte la intermediación de la luz; por la otra, la intermediación de las tinieblas y del misterio; por una parte la exaltación del sujeto; por la otra, su postración y anulación» (íbid., pág. 242).

Este absoluto que forma el objeto de la religión lo podríamos llamar: lo universal como opuesto a lo individual que constituye el arte. En Croce, hemos visto cuál era la dialéctica de este concepto de lo universal cuando afirma que la verdadera universalidad se obtiene cuando es, al mismo tiempo, concreta individualidad. En el caso de este concepto de lo absoluto, podríamos argumentar en la misma forma; un absoluto completamente fuera del sujeto, que fuera absolutamente desconocido, sería algo contradictorio e ilógico; es absoluto, pero en cuanto es al mismo tiempo inmanente en el individuo que crea a ese absoluto. Por esto, es inconcebible un completo aniquilamiento del santo, porque un santo aniquilado no sería más un santo. Y la antinomia es ésta: el Dios ignoto es siempre noto, en alguna forma debe entrar en nuestra conciencia; pero, para ser Dios, debe ser siempre un más allá de la conciencia. Lo universal es siempre individualización concreta; pero en el instante de originario y absoluto, y por esto invencible en el espíritu. Y esta característica es propia del Espíritu que es eterno: su naturaleza, la de ser eterno, está precisamente en ésto:

un infinito que se actúa a cada instante y eternamente. Lo mismo el sentimiento religioso que propone Gentile: «es originario y absoluto, y por esto invencible en el espíritu, precisamente porque el espíritu es esta vida de conciencia que comprende al objeto, y el objeto en cuanto objeto rompe nuestra subjetividad, abate la autoconciencia primitiva e impone una ley a la desenfrenada libertad del "Yo" empírico. "Initium sapientiæ timor Domini". Y puesto que podemos decir que siempre estamos al comienzo de la sabiduría, y nunca al final, ese "timor Domini" renace y es menester que renazca siempre. ¡Ay de nosotros si aferráramos una vez por todas a lo Absoluto y lo guardásemos para siempre en el bolsillo! Precisamente porque es acto eterno, el pensamiento conquista eternamente al objeto viéndolo siempre adelante, como algo a conquistar» (ibid., 242).

Característica primordial del arte era la liricidad; característica del momento religioso es el misticismo. En el momento intuitivo el conocimiento era, a su manera, integral en sí mismo, y la fantasía, la actividad espiritual del arte, era reconocida o afirmada como conocimiento. En el momento religioso es la actividad misma que afirma ese objeto, que se niega. Lo ignoto, lo absoluto se afirma como extrínseco al sujeto que la afirma y la realidad de la religión está, en efecto, en lo que se afirma como incognoscible y su afirmación es posible sólo por misticismo, sólo por esa completa entrega que el sujeto hace de sí mismo al objeto. «El objeto, dice Gentile, en su abstracta oposición al conocimiento, es lo real que de la realidad excluye precisamente al conocimiento: y que es, por esto, "eo ipso" incognoscible y no puede afirmarse sino místicamente, etc.» (1). De allí la irreductibilidad de la religión y la necesidad que el pensamiento tiene de superar, a cada instante, en la filosofía, al momento religioso.

Hemos visto, al hablar del Arte y refiriéndonos a la filosofía de Croce como cuando se había salido del momento

(1) Teoría, etc., pág. 229.

estético y se había pasado al segundo grado, o al lógico, y se afirmaba aún de estar en el primero, o, es decir, cuando una intuición se tomaba como concepto y al conocimiento estético, que tenía valor como intuición y no como concepto, se le tomaba como en función de un concepto y, por lo tanto, se afirmaba lo que sólo es posible afirmar con un concepto, con una intuición; entonces, decíamos, se caía en un error: en el "estetismo": en dar a la fantasía un valor de función lógica en lugar de intuitiva. En Croce también vimos cómo se presentaba otro error de la filosofía: el "filosofismo", consistente en permanecer, una vez afirmada una realidad, en un momento determinado y de allí no salir: se fija el momento obtenido y, forzosamente, se abstrae. Se abstrae o se toma como realidad inmediata; en el primer caso incurre el racionalismo filosófico, en el segundo el intuicionismo estético. En ambos casos se afirma como realidad inmediata algo que, para llegar a ser tal, ha debido surgir en el campo de la subjetividad, o momento intuitivo, o Arte, y ha debido obtener la consiguiente elaboración para ser elevado, ese algo, a concepto. Es en este sentido que la religión afirma como inmediata la realidad religiosa, el objeto, cuando debería ser considerada como "mediata", por la posición que recibe, forzosamente, del sujeto que pone ese objeto, aun cuando el sujeto se niegue a sí mismo en esa afirmación. Gentile, no obstante, hace una distinción entre la relación que hay entre el estetismo y el racionalismo filosófico y la que hay entre el misticismo y el racionalismo "religioso" y no con el filosófico: «El filósofo razona precisamente como el santo, sino que éste está en una situación espiritual en que no ve más que el objeto; y aquél en una situación espiritual distinta en que ve el objeto en la síntesis con el sujeto» (1). La negación de esta relación entre misticismo y filosofismo consiste en que el filosofismo, un error de la filosofía, puede tener movimiento y modificarse: entrar en la realidad espiritual y hallar en la filo-

(1) Le forme, etc., 243.

sofía su actuación debida; en cambio, el misticismo es irreductible para la filosofía contra la cual se levanta airado e inconciliable. «El misticismo respecto a la filosofía, es inmediatez: es un objeto dado, inmóvil e incapaz de todo movimiento, puesto que el movimiento supondría la actividad subjetiva que está, aquí, suprimida. Objeto inmóvil es como decir sujeto inmóvil: una cierta posición del sujeto, determinada por la conciencia de un objeto, la cual es lo que es y no puede cambiar. Vano es, por ésto, todo esfuerzo que la filosofía haga para modificar en el mismo místico la espiritualidad del místico. La superior verdad filosófica para el místico es necia y falsa. La religión es intolerante» (ibid., 243).

Gentile ha desarrollado ampliamente este concepto del carácter abstracto de la religión y, también, como momento aislado, del arte (1). «En la realidad espiritual no existe el puro hacer del sujeto ni el puro ser hecho del objeto: sino que existe el hacerse la unidad de los dos términos y la resolución de su dualidad. De donde, si el arte es un aspecto y la religión otro aspecto del espíritu y la ciencia se nos presenta desde uno u otro aspecto, estos dos aspectos son en realidad el único proceso del espíritu que, como acto, es arte que se hace religión, hacer que se hace hecho, pensar que se hace pensado, o sujeto que es sujeto en cuanto se hace objeto» (2). Y la plena realización de la conciencia espiritual la obtenemos en la "filosofía", la forma más concreta en la cual hallan su concreción el arte y la religión. La filosofía, como veremos en seguida, recibe, en esta concepción idealista, todo el profundo significado a que ha podido llegar la historia del pensamiento humano: la filosofía como concepto del Espíritu, que es desarrollo, "autóctisis", o unidad de autoconciencia y conciencia.

* «La filosofía es la conciencia de la síntesis de sujeto y

(1) Cfr. Teoría, etc., cap. XIV. Pedagogía etc. Vol. I, parte III, ap. 4; Il Modernismo, l. c.

(2) Pedagogía. Vol. I, pág. 259.

objeto que resuelve necesariamente la contradicción inherente en cada una de las posiciones contrarias, artística y religiosa» (1). Por el análisis hecho para cada una de esas posiciones, hemos establecido un carácter esencial de esta filosofía: cada momento, completo en sí mismo, para la vida del Espíritu, que no admite ninguna pasividad, nunca es completo; nunca es, siempre se hace; y se hace avanzando siempre para vivir la plena vida del Espíritu, la completa realidad que no es solamente Arte o Religión, respectivamente, sino que es la una y la otra al mismo tiempo, en cuanto ambas se resuelven en lo que hay de efectivamente real: el espíritu como totalidad. Y esa totalidad, esa comprensión en que el universo y nosotros somos "uno", está representada por la Filosofía. La Filosofía, por ésto, por ser la verdadera realidad, obtiene en el idealismo la designación del concepto adecuado de la verdadera realidad; el verdadero concepto, el concepto puro, o el concepto, o como, para Gentile, el acto puro, o el acto en que se realiza la vida del Espíritu, que es la vida de la realidad. Ahora bien: un concepto puro o un acto, repetimos, para ser una verdadera realidad conceptual, es menester que posea la mayor concreción y la mayor universalidad al mismo tiempo; que sea finito, pero en tal forma finito que su finitud se multiplique a lo infinito; que sea infinito, pero en tal forma que ese infinito pueda hallar, o ser, a cada instante, una manifestación de lo finito. Como vemos, es el básico concepto de la filosofía ideadista, que, al excluir toda trascendencia, busca dar su verdadero sentido a la immanencia.

Ni lo individual ni lo universal, sino lo individual que es universal y lo universal que es individual; el concepto que no es ni el sujeto ni el mundo, sino el sujeto que no es sino mundo, y el mundo que no es sino como sujeto. Ni el "yo" ni el "no yo", por último, sino la síntesis de los dos, que es la filosofía, que es el verdadero concepto, o el concepto. Y, todavía, conquista definitiva del

(1) *Le forme assolute, etc.*, pág. 244.

idealismo contemporáneo es el haber dado a este concepto todo el profundo significado que aun no había obtenido: negar a este concepto todo carácter de trascendencia, todo carácter de abstracción, afirmando este concepto como una realidad que, también ella, nunca es definitiva: además de no ser por ella, sino por las otras posiciones, en el momento mismo en que ella es, se trasciende a ella misma; y su realidad está en que siempre se hace, entrando en el curso de la historia con la cual ella, la filosofía, hace todo uno: un solo proceso. Es este proceso, en síntesis, historia que es filosofía y filosofía que es historia, sin comienzo ni fin, eternamente factible, lo que representa a la realidad; y una efectiva paz tranquiliza nuestra conciencia cuando ve, en esta forma, que la filosofía, abandonando para siempre su carácter de abstractismo en que había permanecido, entra a formar parte de la vida, al proclamar ser ella misma la vida.

En esta síntesis, pues, o en esta conciencia, el momento artístico, que era verdad para el arte, y el momento religioso, que era verdad para la religión, no tienen más valor. «La verdad para esta conciencia — dice Gentile — está en un sujeto que es objeto y en un objeto que es sujeto. El sujeto que es objeto resuelve la individualidad del puro sujeto en la universalidad del puro objeto, la arbitrariedad en la ley, lo finito en lo infinito, lo relativo en lo absoluto. El objeto que es sujeto resuelve la propia oposición con el sujeto, determinándose, subjetivamente, entrando en la libre actividad del sujeto. La conciencia de esta síntesis sin escisión es conciencia de la necesaria y progresiva objetivación del sujeto como de la necesaria y progresiva subjetivación del objeto. Es conciencia de la unidad del ser (objeto) y del pensamiento (sujeto). Y puesto que esta unidad es precisamente el espíritu, esta conciencia, que es la filosofía, es la conciencia del espíritu» (1).

(1) *Le Forme*, etc., pág. 244.

Caracteres esenciales de esta conciencia del espíritu son dos: la infinitud y la libertad. Hemos aclarado como el momento del arte, o el momento religioso, considerados en sí mismos, son infinitos. Pero el sujeto, que es el objeto del arte, es finito cuando se pone frente al objeto, o momento religioso; se hace infinito cuando se unifica con el momento religioso. En otros términos: el momento del arte, o posición del sujeto, si infinito en el momento de la creación artística a fin de que no se vuelva rígido y constituya una abstracción, es necesario que entre en la corriente de toda la realidad, y entonces, frente al universo, objeto que eternamente se levanta frente al artista, esa creación artística es finita: es decir, que la libertad del sujeto halla un límite; y sólo cuando se afirma él mismo como límite, cuando el momento artístico se unifica con el momento religioso, recién entonces se obtiene la verdadera infinitud. El momento religioso también es infinito en sí mismo, pero, comparado con el momento artístico que era exaltación o celebración de la propia personalidad, resulta finito y no libre, puesto que su esencia está, precisamente, en la renuncia de su libertad. "Fiat voluntas tua!" es la única expresión de la libertad del momento religioso. Y agrega Gentile: «Ahora mi voluntad no es voluntad, si no es voluntad de Dios; y la voluntad de Dios no es tampoco voluntad para mí, si no es mía. Así es que la verdadera libertad debe ser infinita y la verdadera infinitud debe ser libre, o mía» (íbid.). Pero ni el sujeto en sí, ni el objeto en sí mismo responden a esa cualidad. Atributo del objeto, en cuanto es, es la infinitud. Él es todo y todo objeto limitado por otro no es considerado sino como un elemento del objeto. «El objeto que se acaba con la afirmación no es más limitado; luego es absoluta necesidad». Atributo del sujeto, en cambio, es la libertad: crea a sí mismo, y se crea y se vuelve a crear eternamente. Pero, así, ni esa infinitud es verdaderamente infinita, ni esa libertad verdaderamente libre; aquélla porque excluye de sí la libertad, ésta porque excluye la infinitud: «Porque, dice Gentile, la infinitud del

mero objeto que es, y no se hace, es finita en su misma determinación que presupone un principio extrínseco de determinación; y por otra parte la libertad de lo finito es libertad condicionada y limitada por otros finitos y por el mismo infinito, impuesto por la religión como intrínseca» (ibid.) (1).

Así determinada esta tercera forma absoluta del espíritu, no es fácil ver la importancia de la conclusión a que podemos arribar: La verdadera realidad del espíritu es la síntesis originaria de estos dos momentos y realiza la racionalidad esencial de la conciencia; racionalidad que responde al básico postulado idealista de la unidad-distinción: unidad de particular y de universal, de sujeto y objeto, o sea la individualidad de lo universal, «que es, en efecto, la meta y la paz del alma, que tiene, en sí misma, la verdad, habiendo adecuado en el ritmo de la conciencia al sujeto y al objeto: libre de la pesadilla religiosa no menos que de la inconsciente y arrogante arbitrariedad del artista» (ibid., pág. 246).

Es así como Gentile cifra toda la realidad en la filosofía y como la paz de la conciencia, esa aspiración suprema y única del espíritu tantas veces pedida, en la historia, a la religión, sea también cifrada en la filosofía. Gentile, para dar una clara expresión a su concepto de filosofía, en sus relaciones con la religión, afirma que la diferencia existente entre religión y filosofía, en general, es la misma que existe entre el catolicismo y la filosofía contemporánea, que él llama "filosofía de la inmanencia", y esa diferencia radica «no en que el catolicismo no sea filosofía, o la filosofía de la inmanencia no sea una religión, sino en que el asunto, el principio mismo del catolicismo, tiene la inmediación del objeto, que es la negación del sujeto, mientras la filosofía de la inmanencia parte del principio opuesto de la identidad del sujeto y objeto, de la afirmación del sujeto en el objeto» (ibid., pág. 247). No obstante, esto no quiere decir que la

(1) Cfr. Spaventa. *Principii di Etica*, pág. 57 y ss.

filosofía de la inmanencia no vaya resolviendo, a cada momento, contradicciones que surgen del punto de vista religioso, así como las que surgen del punto de vista artístico. Los resuelve y los resolverá siempre, puesto que aquellas contradicciones son, precisamente, la fuente inagotable del espíritu, de donde surge la filosofía; anhelar la completa desaparición de esas contradicciones o problemas, sería, lo hemos repetido tantas veces, anhelar la muerte del mismo pensamiento. El espíritu se nutre, empero, siempre de verdad, siempre de filosofía, y de esa lucha constante entre los elementos artísticos y los elementos religiosos, el espíritu alumbró con llama inmortal. Una vez más con Croce, Gentile ve en ese drama eterno el verdadero significado de la filosofía que halla descanso en las soluciones que se resuelven; como para Croce todo error es un pasado que no vive en el espíritu que es acto, el error teórico (del cual aquí hablamos) no tiene cabida en el reino absoluto del espíritu. «Que si el ser es acto, dice Gentile, todo error no es "acto" sino "hecho", un pasado; no el espíritu mismo sino la naturaleza incinerada nuevamente en la llama espiritual libertadora» (ibid. 248). He ahí como se levanta sublime la concepción de la vida en esta filosofía. Decía Spaventa: «Dolor y mal no se introducen en el espíritu desde afuera por obra, como cree la fantasía, de hostiles o malvadas fuerzas sobrenaturales, sino que tienen origen y asiento en el espíritu, y son absolutamente íntimas y espirituales. De allí la posibilidad de superarlos; y, por consiguiente, la alegría y el bien» (1). Y esta humana concepción es la de la filosofía de la inmanencia, y era la de Croce y es la de Gentile: «La paz, pues, del espíritu es paz de fuertes, paz de voluntad virilmente activa que en el perpetuo hacer halla su alegría. Es paz hecha de alegría y de dolor, puesto que alegría y dolor son siempre palpitaciones espirituales, experiencias, actos siempre de conciencia, de verdad. Y ninguna alegría conseguida sin esfuerzo iguala a la dulce amargura del poeta que

(1) Spaventa. ob. cit., pág. 61.

intuye toda la aflicción propia y de su mundo o a la del filósofo que ve su necesidad en el sistema del todo» (ibid.). Por eso la filosofía nada rechaza; todo se concentra en su acto; y menos puede rechazar al momento del arte y al momento de la religión. En modernísima y superior concepción de la filosofía, para Gentile el arte no muere en la filosofía ni ésta es una enemiga de la religión; ambos momentos, superados por la filosofía, viven en la filosofía, la cual «no puede ser ella misma sin caldearse en los entusiasmos de la vida íntima de la verdad y sin sujetarse humildemente a su divina ley, sancionada libremente por la razón» (pág. 248).

CAPÍTULO III

La antinomía de la historia

Determinados en la forma consignada, los tres momentos o formas absolutas del espíritu y resumidos, diríamos, en una sola forma: la filosofía, ésta vendría a ser, para el sistema de Gentile, equivalente a espíritu, el espíritu mismo. Y el espíritu, desde luego, es la realidad, la única realidad de que podemos hablar y, por esto mismo, asequible a todo ser. Otro mérito, precisamente, de este idealismo es el de haber dejado de ser σοφία, en el sentido pitagórico de divinidad y ser realmente φιλοσοφία, en el sentido de que, al ser divina, es esencialmente humana. Por esto, la filosofía de la inmanencia, al resolver toda la realidad en la filosofía, no puede estacionarse en ese concepto; superando a la misma posición hegeliana, se da movimiento a esa misma eterna "idea" y al dar ese paso más se implanta una conquista definitiva: la filosofía es historia y la historia es filosofía. Y esta conquista se debe a la conciencia filosófica contemporánea, encarnada, en este caso, en Giovanni Gentile. Conocida es su definitiva posición: desde hace cerca de treinta

años, al comentar la filosofía de Marx, hasta sus polémicas del año pasado en "Guerra e fede" o en "Discorsi ai maestri di Trieste", el afán dominante de su pensamiento es el de insistir en el concepto de una verdadera inmanencia, en no dejar escapar un instante de realidad espiritual que no surja de la historia o que sea historia, para que, así, pueda mantenerse la unidad del espíritu y de lo real, que en cualquiera otra forma sufriría escisión. Ni a Croce, el amigo íntimo en quien siempre se ha podido ver al campeón más destacado del idealismo, Gentile da tregua, o un momento de reposo, sobre esta concepción de la historia hasta que pueda convencerle, después de tres lustros, de la verdad de su tesis, y aún hoy, después que Croce publicara su "Teoria o Storia della Storiografia" (1917), Gentile ha de insistir sobre algún concepto que le parece "se le haya escapado" a su amigo B. Croce.

Pues bien: espíritu crítico profundísimo, es él el primero que se debate con ese problema del "círculo de la filosofía" y a quien se presenta, en todo el rigor de sus términos, el problema de cómo puede haber esa absoluta identidad entre historia y filosofía. La conclusión a que ha arribado Gentile la conocemos: «El espíritu es acto eterno»; y también, después de demostrar el problema de lo "uno" y lo "muchos", que «el espíritu es desarrollo»; y surge el problema: si el espíritu es desarrollo dialéctico "es historia"; si el espíritu es acto eterno "no es historia". «Es la antinomia, dice Gentile, en que se tropieza a cada momento en el estudio y en la comprensión del hombre que siempre nos presenta dos caras, y cada una nos aparece como negación de la otra: desde que no podemos entender al hombre fuera de su historia en la cual él realiza su ciencia; pero en la historia él no nos puede mostrar nada de sí mismo que tenga aquel valor espiritual, por el cual su esencia viene aún concebida como que se realiza en la historia» (1).

(1) Teoria, etc., pág. 203.

¿Por qué decimos que el hombre es "historia" y no hecho natural o naturaleza? Porque el hombre, como esencia, es devenir y la naturaleza "es", es hecho; el hombre es libertad, la naturaleza es necesidad; y porque es libre, el espíritu deviene, realiza su fin, crea la belleza, conoce la verdad y puede llegar a la adoración de un Dios en la inmortalidad e infinitud de su propia actuación. "El hombre que es hombre para nosotros, agrega Gentile, es aquél que conoce la verdad y a quien podemos, por esto, comunicar nuestra verdad, (que no comunicamos a un asno y que, si se equivoca, creemos que se puede corregir en cuanto sabe corregirse, o sea que conoce la verdad, no toda realizada en un instante, (que no sería propiamente un realizarse sino un ser ya realizada, "ser") sino que se realiza». (ibid.).

Todo lo pasado: los libros y todo lo que nos queda de pasadas civilizaciones, las tradiciones morales y religiosas, las instituciones que rigen nuestra vida civil, etc., son todos hechos que, no perteneciendo a nuestra época, nos vinculan con ellos espiritualmente y la realidad de ellos nos es inteligible en cuanto es realidad espiritual, libre; pero, al mismo tiempo, nuestra conciencia histórica se llena de nombres de pueblos y de hombres que han creado, con sus energías espirituales, el estado presente de nuestro ánimo. Gentile presenta como ejemplo al Orlando Furioso; en la historia encontramos el origen de este poema: Ariosto fué su autor y su espíritu lo encontramos en el mismo poema. Pues bien: Ariosto fué un hombre «a quien no se puede dar un lugar en el mundo, si este mundo no se piensa en la forma del tiempo y en la forma del espacio»; es decir, si no se le piensa en la serie de los años en que Ariosto vivió, los comprendidos entre 1474 y 1533; y que vivió en la Tierra, en Europa, en Italia, en un determinado lugar de una provincia italiana. Y todavía, el Ariosto que escribió el "Orlando" no fué el que vivió esos cincuenta años sino, más bien, el que vivió esos cuatro o cinco años en que se escribió el poema; y aun, así como el Ariosto que escribió el poema no fué su padre, así también el Ariosto de esos po-

cos años no es el mismo que el de los años anteriores. Pero esos años anteriores, la vida que vivió el poeta, sus lecturas, sus ensayos, su cultura, etc., etc., son todos antecedentes necesarios que hacen inteligible al poeta y a su poesía. «Así que — agrega Gentile, — conociendo a Ariosto, nosotros conocemos a dos hombres: uno, que es espíritu, el incondicionado, condición de todo condicionado, acto que pone el tiempo y todas las cosas temporales; el otro, que es él mismo una realidad condicionada por sus antecedentes. Un hombre eterno y un hombre histórico. Uno, objeto de la crítica estética que en el Ariosto ve la belleza eterna de su arte; el otro, objeto de la crítica histórica que en Ariosto ve el hecho, condicionado en el tiempo y en el espacio, e inteligible, como cualquier otro hecho, en relación a sus condiciones» (1). Si en lugar de un poeta fuese un filósofo, también podríamos obtener dos consideraciones distintas: una, la personalidad del filósofo como la recabamos de la lectura de sus obras y en cuanto su espíritu vive con el nuestro y nosotros hacemos como nuestro su pensamiento o su espíritu; la otra, por la cual obtenemos su posición en el tiempo, determinada por los antecedentes históricos de su cultura y de su especulación.

Y vemos cómo la dificultad se va pronunciando: ¿cómo puede concebirse un acto eterno que sea historia y una historia que sea eterna? Podríamos, para entendernos mejor, detener nuestra atención un instante sobre lo que debe entenderse por “condición y condicionado” y, para un caso particular, cómo entendemos, al hablar de la voluntad, que es libre y condicionada al mismo tiempo. Este motivo, profundamente idealista, lo hemos visto ampliamente desarrollado en Croce, y por él sabemos como una verdadera libertad es la que surge de antecedentes necesarios que Croce llamaba “situación de hecho”: no que la libertad sea un resultado de esos antecedentes y pueda decirse: tal situación, tal volición; sino que para que una volición no sea una abstracción es necesario que surja de la “situación de hecho”, es decir, que había que tener en cuen-

ta ese concepto tan profundo, y tantas veces repetido, de la individualidad-universalidad, o unidad-distinción, o libertad-limitada, o condición-condicionada, etc., en que se afirma la verdadera realidad, que es, para cada caso, un individuo que responde a la universalidad; el universo que se concreta en ese individuo, que es uno, pero al mismo tiempo distinto, etc., y que, en el caso presente, es eterno porque es el espíritu que reina universalmente y es histórico porque toma forma en una individualidad determinada. Así, en el caso de "Orlando", es eterno porque, sin necesidad de relacionarlo a sus antecedentes, es en sí mismo todo un proceso y es "histórico" porque en ciertas condiciones y no en otras ha surgido el poema. Veamos más de cerca el pensamiento de Gentile al respecto. ¿Cómo se resuelve la antinomia? «Ella se resuelve — dice — como todas las otras llevando la realidad espiritual, el valor y la historia del pensamiento abstracto al concreto. La realidad espiritual actualmente conocida no es cosa distinta del sujeto que la conoce. El solo Ariosto que conocemos, autor del "Furioso", no es otra cosa que el mismo poema; el cual, a su vez, es conocido si ha sido leído, entendido, gustado; y será, naturalmente, según nuestra preparación, o sea en razón de nuestra concreta individualidad. Y tanta es, pues, la realidad del Ariosto que yo afirmo, y a la cual sólo puedo referirme, cuánta es la que yo realizo» (1). Ahora, para ello, debo leer el poema; y para leerlo conocer el idioma en que fué escrito y el idioma en la situación determinada para un escritor. «¿Y puede conocerse—agrega Gentile—el idioma de cualquier escrito, o el propio, si no se considera cuál es individualmente real en el proceso de una historia espiritual que no pertenece más al individuo empíricamente determinado, sino que se ahonda en el mundo espiritual en que sirvió al espíritu del autor?» (Ibid. 208). Leer al Ariosto, pues, significa leer lo que Ariosto ha leído y rehacer en nosotros la vida que vivió: lo que no significa hacer una preparación del poema, sino

(1) Ibid. 207.

el proceso del poema, el poema mismo, puesto que la realidad es proceso y, como decíamos, cuando hablamos de la condicionabilidad del poema por sus antecedentes, lo hacemos en el sentido de que el poema, al multiplicarse (no fraccionarse como supone la condicionabilidad), es siempre uno; por abstracción se puede hablar de un Ariosto antecedente de otro Ariosto, pero en concreto no se puede referir sino a Ariosto, que es pasado y presente, presente y pasado. En tesis general podríamos afirmar con Gentile: «Empíricamente puedo distinguir mi presente de mi pasado, o poner en éste la condición de aquél; pero, al hacer así, hago abstracción de mi yo verdadero para quien están "copresentes" el pasado y el presente en la dualidad mediante la cual se hace inteligible la relación de condición y condicionado; de donde el verdadero "Yo", inmanente de estos dos "Yo" temporalmente distintos, es la raíz de ésta como de cualquiera otra condicionalidad» (1). De esta afirmación surge la posición gentiliana respecto a la historia. «Hay dos maneras de concebir a la Historia: una es la de los relativistas, historicistas y escépticos que no ven más que el hecho histórico en su multiplicidad; y ésta nos da la historia en que el espíritu no puede caer sin degradarse y naturalizarse; y la otra manera es la nuestra, hecha posible por el concepto de la especialización de lo Uno, que pone el hecho como acto, y luego, por lo tanto, poniéndose en el tiempo, no deja nada efectivamente detrás de sí. La historia del historicista es la historia "hipostatizada" y privada de su dialéctica; porque la dialéctica consiste precisamente en la actualidad de la multiplicidad como unidad; y solamente como unidad que se trasciende trascendiendo a la actualidad» (Ibid.). Todavía Gentile insiste en el concepto de "proceso" para aclarar que cuando hablamos de "grados", nunca puede pensarse en un grado que se deja para alcanzar a uno ulterior; porque un "momento" a quien el espíritu abandonara caería fuera del espíritu, sería una abstracción.

(1) Ibid., 209.

Y, a la "historia ideal y eterna" de Vico, Gentile agrega un paso más: "ideal y eterna «en el tiempo»"; de aquí la verdad del círculo de la filosofía y de la historia de la filosofía a que ya nos hemos referido al comienzo de este capítulo.

CAPITULO IV

Conclusión

La posición filosófica de Gentile es, realmente, absoluta, y podríamos afirmar, con acierto, que toda ulterior elaboración del pensamiento—por lo demás necesaria y forzosa—deberá arrancar de esos postulados y que, sobre esa "historicidad" del pensamiento afirmada por Gentile, se edificará en el porvenir.

"La filosofía y su historia son todo uno como proceso del espíritu", ha dicho Gentile; para el filósofo, o para quien quiera filosofar, la historia, en su amplio significado ya determinado, es la norma de su pensamiento y en alguna forma sus problemas responden a la sucesión lógica de los demás problemas—que en realidad no expone sino como propios—y ese criterio deberá responder a un sistema, deberá ser una filosofía. Y un tratado sistemático de la filosofía sólo empíricamente puede distinguirse de un tratado de historia; especulativamente no son sino el mismo proceso en grados diversos, diversos como son todos los momentos de la unidad espiritual (1). Esa diversidad que implica, repetimos, la unidad, es la que nos explica cómo puede haber tratados especiales: estética, ética, lógica, etc.; todas filosofías que, cada una en sí misma, no es toda la filosofía y, no obstante, no hay una afirmación de cada una de ellas que no sea toda la filosofía: concepto a nosotros conocido desde que sabemos que toda concreción particular, para ser verdadera, debe responder a una universalidad. Y éste es el ca-

(1) Cfr. Gentile. *Teoría*, etc., págs. 213 y pass.

rácter "sistemático" de esta filosofía para quien, en un ensayo, puede haber un sistema que abarque toda la realidad universal, y ese sistema puede faltar en toda una enciclopedia. De allí la eternidad de la filosofía cuyos problemas no pueden ser excluidos o superados sino filosofando: un nuevo pensamiento que surge del anterior y siempre, así, el "acto" eterno del espíritu.

«Un absoluto idealismo—dice Gentile—no puede concebir a la idea sino como pensamiento en acto, y casi conciencia de la idea, si a la idea se quiere seguir dando aquel significado objetivo de término del pensamiento o de la intuición, que ella tuvo originariamente en Platón y que conserva todavía en el pensamiento común y en los mismos presupuestos de la sabiduría científica» (1). Su idealismo es absoluto y no puede ser en otra forma: el idealismo transcendente como el de Platón, que deja fuera de sí a la materia y, por consiguiente, el devenir de la naturaleza; el idealismo inmaterial como el de Berkeley, para quien todo, menos Dios, es idea, y ésta la única realidad en que la percepción es el ser; el idealismo crítico o transcendental, como el kantiano, para quien la idea es mera actividad unificadora de un múltiple que proviene de otra fuente y, por consiguiente, la idea supone un opuesto a ella, incognoscible, o sea negación de la misma idea, etc., etc.; todas estas formas del idealismo son, para Gentile, "idealismo incoherente" o "idealismo a medias". «Una concepción idealista tiende a concebir al mismo absoluto, al todo, como idea; y es por esto intrínsecamente idealismo absoluto. Pero absoluto no puede ser si la idea no coincide con el mismo acto de conocerla; porque—es ésta la más profunda raíz de la dificultad en que se debate el platonismo—si la idea no fuese el mismo acto por el cual la idea se conoce, la idea dejaría fuera de sí alguna cosa distinta de sí misma y el idealismo, por lo tanto, no sería más absoluto.» (Ibid., 260 y pass.)

Este idealismo que consigue asignar a la filosofía el papel

(1) Teoría, etc., pág. 259.

que le había augurado Fichte: "doctrina del saber"; que, invirtiendo el problema hegeliano, deduce el logos y la naturaleza del pensamiento y no éste deducido de la naturaleza, como quería Hegel, llega a la suprema concepción en que el mundo viene concebido como acto espiritual o acto del pensamiento, "unificando la infinita variedad natural y humana en una absoluta unidad en que lo humano es divino y lo divino humano". Rechazando toda alusión de misticismo, por cuanto "el idealismo resuelve todas las distinciones, pero no las borra como hace el misticismo, y afirma lo finito no menos resueltamente que a lo infinito, la diferencia no menos que la identidad"; y afirmando que este idealismo tiene el valer y no el defecto del misticismo: «ha encontrado a Dios y a él se dirige; pero no tiene necesidad de rechazar ninguna de las cosas finitas; que, al contrario, volvería a perder a Dios sin ellas; sólo que las traduce del lenguaje del empirismo al filosófico para el cual la cosa finita es siempre la realidad de Dios»; proclama como única y absoluta realidad al acto de pensar, al pensamiento: «Yo no soy nunca yo sin ser todo en lo que pienso; y lo que pienso es siempre uno en cuanto estoy yo en ello. La mera multiplicidad pertenece siempre al contenido de la conciencia abstractamente considerado, y en realidad siempre se resuelve en la unidad del Yo. La verdadera historia no es la que se despliega en el tiempo, sino la que se recoge en el acto eterno del pensamiento en que, efectivamente, se realiza» (1).

...Con inefable armonía y como al unísono con el filósofo italiano Josiah Royce, otra voz sonora del mundo, exclamaba: «No hay pensamiento, por pequeño y efímero, que pasa por la mente de un niño o que turbe con el más ligero dejo de preocupación el semblante de una doncella, el cual no contenga y no comprenda alguna manifestación de este divino Logos»... (2).

Jacinto J. Cuccaro.

(1) Cfr. Teoría, etc. Caps. XVII y XVIII pass.

(2) El espíritu de la filosofía moderna, p. II, pág. 90.

BIBLIOGRAFIA

- GENTILE G.:** *La Riforma della dialettica hegeliana.* Messina. Principato—1913.
- ” ” *Stidi vichiani.* Messina—Principato—1915.
- ” ” *Le origine della filosofia contemporánea in Italia.*
- ” ” *Teoria generale dello Spirito como atto puro.* Pisa—Spoerri—1918.
- ” ” *Il modernismo e i rapporti tra Religione e Filosofia.* Bari—Laterza—1909.
- ” ” *Sommario de Pedagogia como scienza filosofica.* 2 vol. Bari—Laterza—1914.
- ” ” *La Filosofia de Marx.* Pisa—Spoerri—1899.
- ” ” *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste.* Bari—Laterza—1920.
- ” ” *Guerra e fede.* Nápoles—Ricciardi.
- ” ” *Il problema scolastico del dopoguerra.*
- ” ” *Il carattere storico della Filosofia italiana.* Bari—Laterza—1918.
- ” ” *La rinascita dell'idealismo.* Napoli — Tessitore e figlio—1903.
- CROCE B.:** *Filosofia della pratica. Economica et etica.* Bari—Laterza—1915.
- ” ” *Saggio sullo Hegel.* Bari—Laterza—1913.
- ” ” *Conversazioni critica.* 2 vol. Bari — Laterza 1918.
- KANT M.:** *Pensiero ed esperienza— a cura di G. de Rugiero.* Bari—Laterza—1913.
- HEGEL G.:** *Logique.* Traduite par A. Vera. 2 t. París—Germer—1874.
- SPAVENTA B.:** *Logica e Metafisica.* Bari—Laterza—1911.
- ” ” *Principii di etica.* Nápoles—Pierro—1904.
- DE RUGGIERO G.:** *La filosofia contemporánea.* Bari—Laterza—1912.
- OMODEO A.:** *L'esperienza etica dell'evangelio.* Bari — Laterza—1921.
- NAZZARI R.:** *Principii di gnoseologia (teoria della cognizione).* Milán—Paravia—1920.
- ROYCE J.:** *Lo spirito della Filosofia moderna.* Bari—Laterza—1910.
- “LA CRITICA”:** *Rivista di letteratura, storia e filosofia,* dirigida por B. Croce—1920.
- CUCCARO J. J.:** *La filosofia de B. Croce.* (Tesis para la Facultad de Filosofia y Letras)—1921.