

LA TEORIA POLITICA DE GIOVANNI GENTILE

CONSIDERACIONES SOBRE UNA OBRA POSTUMA (*)

La afirmación de la sociabilidad humana es uno de los asertos más antiguos del pensamiento europeo y, a la vez, uno de los peor entendidos. Dos desviaciones han llevado a esta mala comprensión. Por un lado se contempló aquella naturaleza social del hombre desde la perspectiva de un supuesto *homo inter homines*, es decir, un individuo colocado en relación con otros y que, desde tal base, *tenía que* convivir. La sociedad es necesaria. Pero situando al hombre «entre» los hombres, la interpretación dedujo, más o menos conscientemente, el erróneo corolario de que el todo social era la resultante de una concurrencia —no importa ahora si en plano horizontal o vertical, en igualdad o sumisión— de estos individuos que con anterioridad y en su consideración aislada poseían ya una cierta estructura cerrada y completa (1). El hombre es sociable por naturaleza, se dijo, pero es ante todo individuo (*valor sustantivo*): su dimensión político-jurídica anota aquí «sujeto de derechos irrenunciables» y su aspecto sociológico subraya la posibilidad de situarse «ante» o «extra» la misma sociedad. El dualismo está con ello consagrado y el tema de las relaciones *individuo-sociedad* se presenta con vieja raigambre y permanente actualidad en las ciencias sociales.

(*) Del tema me he ocupado anteriormente en unas anotaciones tituladas *Estado y Sociedad en el segundo momento de la teoría política de Giovanni Gentile*. Determinadas formalidades de tipo académico hacen que dicho trabajo permanezca todavía inédito.

(1) XAVIER ZUBIRI ha apuntado certeramente, por su parte, que el problema de «lo social» integra una porción singular de aquel otro amplio problema que se formula con la expresión *cómo el hombre hace su vida*, el cual, a su vez, se monta sobre la cuestión anterior de *en qué consiste la vida humana*. La solución, pues, supone el replanteamiento total de la antropología. [«El problema del hombre», Curso dado en Madrid, 1953-54.]

La segunda línea incurrió precisamente en el error contrario. La sustantividad pasa del individuo a la sociedad. El principio operativo y la responsabilidad de la acción corresponden a ella. El cuerpo social no es sólo el que *tiene* historia, sino el que *hace* la historia. Las antinomias se resuelven en un inmenso todo: el hombre es «en» la sociedad y ésta camina por sus propios pasos los caminos de la historia.

Ante tan radical contraste de afirmaciones, la reflexión sobre el tema ofrece un singular interés. También entraña un especial riesgo. Las líneas que siguen atestiguan que no siempre se salvó con fortuna el trance. Pero aunque esto sea así, aunque lo erróneo se mezcle con lo cierto, el contacto con los grandes maestros del pensamiento proyecta en todo caso luz sobre la parcela de nuestra meditación. Tal ocurre con la figura que aquí estudiamos. Nunca como para Giovanni Gentile el dicho del clásico: «Tu amistad me enseñó a volar por los espacios y en tu elevación de vértigo sentí por primera vez horror por las alturas y renové mi amor por las cosas minúsculas de mi entorno» (2). Pero pocas veces también como ante Gentile se advierte con tanta claridad la presencia de una excepcional inteligencia puesta al servicio de una sincera vocación de maestro.

Italia fué un día devota de este impar magisterio. El rótulo de la doctrina se extendió por todo el país simultáneamente con la gloria del autor. El idealismo actualista se hizo famoso. Pero si autor y tema nos dan motivos suficientes para dedicarles atención, hay todavía entre nosotros una razón particular para este trabajo.

Giovanni Gentile no fué objeto de estudios especiales en España hasta 1941 en que Legaz verificó aquella excelente interpretación que disculpa sobradamente el posterior silencio sobre el tema (3). Certe-

(2) Cfr. GIUSEPPE SAITA: «*Humanitas* di Giovanni Gentile», en el vol. I de la serie *Giovanni Gentile-La vita e il pensiero*, Sansoni, Firenze, 1948; págs. 297-310.

(3) «La filosofía jurídica de Giovanni Gentile», en el vol. *Horizontes del pensamiento jurídico*, Bosch, Barcelona, 1947, págs. 469-519. Cuando LEGAZ escribió este estudio, únicamente MEDINA ECHEVARRÍA (*Situación presente de la filosofía jurídica*, Ed. Rev. de D. P., Madrid, 1935, págs. 127-130) había dedicado atención en España, según decimos, al pensador italiano, pues lo que RECASÉNS realiza es una mera cita del nombre entre los neohegelianos. La interpretación de MEDINA, por otro lado, está inspirada en HEINEMANN: *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig, 1929, págs. 114 y ss.

La bibliografía sobre Gentile más directamente relacionada con nuestro trabajo irá apareciendo al pie de las páginas. Al final incluimos una reseña de aquellos libros y artículos de revistas que importa recordar.

ra interpretación a la que hemos de referirnos una y otra vez. Y faltaría razón a lo que sigue si años después del estudio de Legaz, en 1946, no hubiesen aparecido unas páginas póstumas de Giovanni Gentile que en parte modifican y en parte desarrollan afirmaciones fundamentales de sus obras, diríamos, «clásicas». Las páginas, agrupadas bajo el título *Genesi e struttura della società*, tienen, por otra parte, especial importancia para la teoría política (4). Los argumentos en ellas defendidos encuentran apoyo en un artículo publicado cuatro años antes en los Anales de la Escuela Normal Superior de Pisa (5). Uno y otras estructuran esa etapa de pensamiento que se ha convenido en llamar «el último Gentile». Dejemos sobreseído por ahora el juicio sobre tal denominación. El objeto de este trabajo será examinar las posibilidades que para la teoría política ofrece ese «último» Gentile, que en nuestro esquema hemos contemplado desde la perspectiva de un *humanismo del trabajo*. Nuevo punto de mira que —temáticamente— el propio Gentile sugiere.

I

Empecemos por la teoría del Estado. Las razones que aconsejan este comienzo adquieren relevancia en las mismas afirmaciones y consecuencias del texto. La doctrina del Estado de Gentile, por otro lado, nos va a suministrar una prueba inestimable de su filosofía. Y esto en el sentido profundo de que con ella alcanzamos la piedra de

(4) En la advertencia colocada al frente del libro (vol. XVI de la colección «Obras completas de G. G.», ed. G. S. Sansoni, Firenze), Gentile subrayó esta importancia: «In esso il lettore troverà l'eco di molte cose esposte in precedenti volumi. Due trattazioni che erano ne' miei *Fondamenti delle Filosofia del diritto* (tercera ed., 1937, págs. 103-31) e nelle *Memorie italiane* (1936, págs. 271-94) sullo Stato, sulla Politica, sui rapporti dell'Economia con l'Etica, vi sono particolarmente riprese e approfondite. Ma ciò che non è nuovo se l'è tirato dietro il nuovo, che è nel quarto capitolo; e non era stato mai detto, nè da me nè da altri; e non mi pare privo di importanza.» La advertencia está firmada en Troghi, el 25 de septiembre de 1943, escasamente siete meses antes de su muerte —asesinado, como se sabe, en las calles de Florencia el 15 de abril de 1944.

(5) *Storicismo e storicismo*, «Annali della R. Scuola Norm. Sup. di Pisa», serie 2.^a, vol. XI, fasc. I, 1942; págs. 1-7. [Incluido en el vol. publ. por el Instit. de Estudios Filosóficos con el rótulo *Il problema della storia*, Milano, Bocca, 1944; páginas 193-202.]

toque —grandeza y servidumbre; posibilidades y limitaciones— del idealismo actualista.

La nueva perspectiva gentiliana modifica el planteamiento del tema. La determinación ética del Estado, en efecto, la obtiene aquí Gentile del examen de una serie de relaciones que lo precisan. Así, las relaciones con la nación, la moral, la religión, la filosofía, la economía y la ciencia. El Estado es «concreta actividad del espíritu; es desarrollo, y, por lo mismo, historia» (6). Pero no adelantemos definiciones. En el proceso comparativo el Estado va afirmándose en su autenticidad, verbigracia, «como querer común y universal». Veamos cómo.

A) El Estado crea la estructura nacional. «La nazione —advierte Gentile— non è data dal suolo, né dalla vita comune e conseguente comunanza di tradizioni, di costumi, linguaggio, religione, ecc.». Todo esto es la materia de la nación. Esta no será tal «se non avrà la coscienza di questa materia e non l'assumerà nella sua coscienza come il contenuto costitutivo della propria essenza spirituale; e quindi non ne farà oggetto della propria volontà» (7). Esta voluntad, en su concreta actualidad, es el Estado. No importa que esté ya constituido o en proceso de constitución. En todo caso conservar es también un continuo constituir, un crear incesante. Y el Estado es voluntad.

B) Pero esta voluntad del Estado no es una voluntad incalificada. La voluntad del Estado, por el contrario, es *derecho*. Gentile recuerda en este punto sus afirmaciones anteriores contra la oposición autoridad-libertad: «Perchè nessuno dei due termini può stare senza l'altro; e la necessità della loro sintesi deriva dalla profonda natura sintetica dell'atto spirituale» (8). La crítica de Gentile al libera-

(6) *Genesi e struttura della società (Saggio di filosofia pratica)*, Sansoni, Firenze, 1946; pág. 106. [Las citas en que sólo se consigna página o capítulo, entiéndanse referidas a esta obra de Gentile.]

(7) Cap. VI, 2: *Nazione e Stato*.

(8) Pág. 60. Para una exposición de las objeciones a tal posición de GENTILE nos remitimos al trabajo de W. CESARINI SFORZA: «Il problema dell'autorità», en *Riv. Intern. Filos. Diritto*, Roma, XX, 1940; págs. 65-89; SFORZA, por lo demás, fué uno de los primeros juristas en adherirse al idealismo actualista. Con él y los citados en otras notas merecen recordarse A. E. CAMMARATA, F. COSTA, T. ASCARELLI y G. MAGGIORE, entre los más entusiastas seguidores de GENTILE. Confróntese la nota de MAGGIORE en *Riv. Intern. Filos. Diritto*, XXIX, 1952; págs. 138-140. También GIOELE SOLARI «Diritto astratto e diritto concreto», en el vol. II de la serie *G. Gentile. La vita e il pensiero*, Sansoni, Firenze, págs. 169-210, y del mismo GIUSEPPE MAGGIORE, «Il problema del diritto nel pensiero di Giovanni Gen-

lismo es implacable. Admitida la función que el liberalismo desempeñó con la Revolución francesa (la afirmación del tercer Estado), Gentile subraya que la ineficacia del Estado liberal —incapaz de garantizar la libertad de la mayoría de los ciudadanos y la tutela del trabajo— conduce a la disgregación de las fuerzas vitales del mismo Estado. La segunda consecuencia es más grave. Porque la ineficacia liberal fué la que, puntualmente, abrió las puertas al socialismo y al comunismo, como movimientos de insurrección frente a un padecer insostenible. La libertad no es, pues, aquella propugnada por las tendencias liberales; no está montada sobre una concepción abstracta del individuo. «La libertà del cittadino è la libertà dello Stato» (9). Por ello, el que compromete a la autoridad del Estado compromete a la misma libertad de sus conciudadanos (10).

Los párrafos de Gentile aparecen transidos de un sentido del Estado que constituye una de las principales armaduras de la obra. El ciudadano debe sentir al Estado «como una cosa suya», como su propia sustancia; cuya suerte es la suya, y cuya vida está íntimamente vinculada a la del ciudadano (11). «Rispetto, quindi, per la *res publica*; e prima di tutto sentirla come propria *res*» (12). La *res publica* es tal en cuanto se siente como propia de cada uno, y en cuanto suscita, de otra parte, un interés en el ciudadano que es tanto más acusado en aquellos pueblos —los civilizados— que tienen mayor conciencia del propio querer.

La democracia ha sido igualmente ineficaz. El ideal democrático de educar al individuo con sentido político fué malogrado, dirá Gentile, por el sistema empleado en aquella educación: «Partiti e parlamenti sono forme astratte che traggono la loro efficacia dal costume, che possono favorire e promuovere, non creare. E diseduceranno il popolo da ogni reale e sano interesse per la cosa pubblica finché rimangono forme artificiali, rispondenti a meri principii convenzionali, anzi che alle tendenze e ai bisogni degli individui, secondo i loro effettivi interessi» (13). Estos viejos esquemas abstractos de la

tile», en el vol. I de la serie citada, págs. 229-244; ARNALDO VOLPICELLI, *La genesi dei «Fondamenti della filosofia del diritto» di Giovanni Gentile*, en el mismo volumen, págs. 363 y ss.

(9) Pág. 66, nota.

(10) Cfr. el punto titulado *Il liberalismo* (cap. VI), págs. 61-66.

(11) Cap. XI, 6: *L'Unico*.

(12) Pág. 110.

(13) Páginas 110-111. Cfr. sobre este punto A. PICLIARU: «Fondazione morale della democrazia nel pensiero di G. Gentile», separata de *Studi Saresi*, 1953.

democracia resultan especialmente inadecuados por las exigencias de las nuevas estructuras sociales. El advenimiento y subsiguiente afirmación de la industria y la técnica enmarcan también nuevas situaciones. En definitiva, lo que se está transformando es el régimen y la misma concepción de la vida en los pueblos.

La nueva situación exige una nueva perspectiva. Gentile apoya su mira en lo más radical, en el hombre mismo: *è l'umanesimo dei nuovi tempi*, aquel que podrá hacer siempre «hombre al hombre» (14). Pero para alcanzar este nuevo encuadramiento de los términos hay que completar lo que aún falta en el programa anunciado; resta, por lo pronto, proseguir el análisis de algunas relaciones.

C) *Estado, religión y moral*.—Si el Estado es el mismo individuo en su universalidad, y el individuo alcanza valor en la moralidad (15), el Estado tiene naturaleza moral, vale decir, al Estado corresponde la misma moralidad del individuo. «Nessuna più efficace riprova dell'eticità dello Stato che il moralismo, di buona o cattiva lega, ingenuo o retorico, con cui s'industriano di venir toccando e tentando di risanare le piaghe morali della convivenza politica gli avversari della dottrina dello Stato etico. I quali dopo avere logicamente spogliato lo Stato e la politica, in cui esso si attua, d'ogni attributo morale, inorridiscono della umanità che essi si sono artificialmente foggiate in mente: umanità senza umanità, poiché la moralità è certamente la caratteristica più essenziale dello spirito umano» (16). Las dos afirmaciones están radicalmente implicadas. De una parte, la vida del Estado puede y debe ser considerada como «proceso de una realidad esencialmente ética» (17); de otra, ninguna forma de actividad humana es concebible «que no esté por sí misma subordinada a la ley moral» (18). Gentile llega con esto a un punto central de su teoría política: «Uno stato —escribe— per sua natura anetico non è perciò immorale; ma è peggio che immorale» (19). Y es peor que inmoral porque «lo inmoral» está destinado a redimirse y a *re-crearse* en la moralidad, en tanto que «lo amoral» está por definición excluído de toda posibilidad de moralización.

(14) Cfr. especialmente cap. XI, 7: *Umanesimo del lavoro*.

(15) G. GENTILE: *I fondamenti della filosofia del Diritto*, 3.^a ed., vol. IX de las O. C., Sansoni, Firenze, 1937; cap. VII, págs. 103-120.

(16) Págs. 68-69.

(17) Pág. 72.

(18) Pág. 69.

(19) Cap. VI, 9: *Moralismo*.

Desde esta base se comprende que al Estado no pueda serle extraño el motivo religioso. El Estado no puede ignorar la religión de su pueblo por las mismas causas por las que tampoco le son indiferentes otros aspectos (costumbres, ideas morales, ideas políticas, etc.) de la vida social: porque el Estado tiende a garantizar la paz y el bienestar, a establecer la concordia, «a realizar la voluntad del pueblo», que es la voluntad del hombre, el cual es religión, o, mejor, *la contiene*: «come autoconcetto, è religione sia nella immediatezza del soggetto (quell'interno in cui ogni uomo sente non so che divino), sia nella immediatezza dell'oggetto, che è tutto e non lascia posto neppure per l'uomo che, innanzi ad esso, perciò piega la ginocchia e adora. Sicché lo Stato bisognerebbe che non fosse umanità dell'uomo per potere non contenere la religione». Y apostilla: «Lo spirito laico (lo Stato laico) è una favola» (20).

Para Gentile, pues, no puede darse una actividad política que esté privada de religiosidad. La razón de esta implicación se repite cuando proyectamos una actividad política que no fuere al mismo tiempo actividad ética. Una y otra separación son imposibles. Aquella religiosidad es «un momento dell'autoconcetto», y por ello de la moral; y no es separable de ésta, insistimos, pero tampoco numéricamente añadida. La religión es *inmanente* al individuo y al Estado. El espíritu se manifiesta siempre unitariamente: es siempre «todo» el espíritu. Y la religión no puede faltar en algún aspecto de su actividad, «al modo como en ningún aspecto de la actividad espiritual pueden estar ausentes el arte y la moral» (21). Tampoco puede faltar la filosofía. ¿Qué misión corresponde, pues, al pensamiento?

D) *Estado, ciencia y filosofía*.—La peculiar naturaleza de la filosofía —esencialmente crítica (22)— encuentra un puesto singular en el Estado —cuya naturaleza es esencialmente ética—. El Estado «non

(20) Pág. 88.

(21) En *La filosofía dell'arte* (1931, t. IV de las O. C., ed. cit.), GENTILE ha sostenido temáticamente cómo el arte no puede sustraerse a la relación con el pensamiento: el arte puro es inactual, «pero entra en la actualidad espiritual y allí se deja sentir y concurre con su presencia a la realización de la vida del espíritu, tal como ésta es, siempre que sea actualmente». Por esta vía se le caracteriza como un «sentimiento», pero no en la vulgar acepción psicológica, sino en un aspecto rigurosamente gnoseológico y filosófico. Sobre este «sentimiento», cfr. M. L. Proto: «Il sentimento nella filosofia di Giovanni Gentile», en *Riv. Filos. Neoscolastica*, XLV, Milano, 1953; págs. 329-339.

(22) GENTILE distingue a este respecto crítico entre «ciencia» y «filosofía». Confróntese pág. 93 de *Genesi e struttura della società*.

può essere una volontà umana, senza aver coscienza di sé, e quindi un pensiero» (23). La filosofia, por ello, *constituye la conciencia del Estado*, «se non si chiude in una intuizione statica della propria sostanza o del proprio modo di essere, ma ha un programma, un concetto della propria missione; come ogni uomo è uomo in quanto, oltre a sapere il proprio passato, tiene presente pure in qualche modo il proprio avvenire e sa di averlo nelle sue mani». Gentile es concluyente: «Non c'è infatti uomo di Stato che non abbia, almeno *in nuce*, una sua filosofia» (24).

Pero la filosofía, además de «constituir» la conciencia del Estado (*constitutiva della coscienza che lo Stato avrà di sé*), tiene una segunda función, radicalmente operativa. Es promotora del progreso; es «el motor y el alma de la vida» (25). Filosofía vital. Con la nueva función cambia la estructura de la crítica. Porque para realizar esta segunda labor, la crítica debe ser interna, *crítica desde el Estado*, que es tanto como decir *crítica positiva*. «La vera crítica, positiva ed efficace, non è l'astratta crítica esterna, ma la crítica interna che è infatti concreta, perchè si attua lì stesso dov'è il pensiero criticato; ed è perciò autocritica» (26). Esta crítica positiva debe tener un punto de unión con el sistema que critica: «e non bisogna lasciarsi sfuggire, se si parla di filosofía assolutamente, che lo stesso governo o regime compie, bene o male, questa autocritica; e la può compiere in quanto esso stesso ha in sé una sua filosofía (27). Lo importante, por tanto, es advertir esta necesidad de la filosofía en su misma raíz, vale decir, en cuanto es esencial a la vida del espíritu: «senza di essa —subraya Gentile—, né Stato, né religione, né arte, né scienza, né moralità» (28). La filosofía, en suma, como «concretezza dell'autoconcetto in cui si compie l'autocoscienza», es un vigilar y reflexionar continuo sobre aquello que se es y sobre lo que se hace interiormente: es un fecundo estar inquieto, una insatisfacción permanente que no se sosiega ante nuestro ser y nuestro hacer inmediatos. En esta su peculiar eficacia, la filosofía es inmanente a la política del Estado.

(23) Pág. 95.

(24) Pág. 97.

(25) Cfr. cap. IX, 6: *Immanenza della filosofía nella politica dello Stato*.

(26) Pág. 98.

(27) *Ibidem*.

(28) Págs. 99-100.

E) *El Estado y los otros Estados.*—El Estado, autoconcepto o voluntad, es libre. Por lo mismo, infinito. Cualquier afirmación de un Estado entre otros Estados que lo limitan, es contradictoria; y no es correcta, tampoco, la distinción —frecuentemente admitida— entre una libertad «absoluta» y otra «relativa», para atribuir al Estado la primera —la libertad absoluta— cuando actúa dentro de sus fronteras y asignarle libertad relativa en su relación exterior (29). El Estado es libre también *all'esterno*, porque «se lo Stato no fosse libero all'esterno —advierte Gentile— non potrebbe essere libero neppure all'interno» (30). Es la nueva vía de la libertad como realidad unitaria. En esta nueva vía aparece, por lo pronto, una dificultad: ¿cómo dar razón, en efecto, del conflicto entre Estados?

Entre los varios Estados —dice Gentile— el hombre reconoce el suyo por aquella misma relación que existe entre los Estados particulares y sus ciudadanos. El Estado no se coloca frente a los individuos como objeto de un conocimiento puramente teórico. Nuestro autor ha subrayado ya en anteriores ocasiones (31), que se trata de algo completamente distinto: el Estado pertenece intrínsecamente a la esencia del individuo; de tal modo que la existencia singular no puede considerarse aisladamente de la existencia del Estado. Y «los otros Estados» existirán también en tanto sean reconocidos (32). Este reconocimiento supone que las voluntades ajenas, en cuanto tales, «se resuelven» en la nuestra. El reconocimiento de los Estados, por otra parte, comporta la tendencia inmanente al Derecho internacional, «que es la unificación de los Estados a través de los tratados» (33). *Una sola volontà, un solo Stato.* Pero tal finalidad es irrealizable: el Estado —a pesar de su nombre— no es de naturaleza estática. El Estado es *un proceso*: «La sua volontà è una sintesi risolutrice di ogni immediatezza. Quando lo Stato ci fosse —bell'e perfetto— e ci

(29) Cfr. cap. X, 1: *Libertà e infinità dello Stato.*

(30) Cfr. pág. 101 y cap. VI, 6, nota 1.

(31) Cfr. fundamentalmente, «Il problema politico», en *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze, 1920, págs. 11-41; *I fondamenti*, cit., págs. 103-120; «Lo Stato e la filosofia», en *Introduzione alla filosofia*, Treves, Milano-Roma, 1933, páginas 174-188.

(32) GENTILE advierte que el reconocimiento es siempre una posición libre, *autolimitadora*, y que, por tanto, no supone un límite externo, sino interno para el que reconoce (cfr. *Genesis e struttura de la società*, cap. X: «Lo stato e gli Stati»).

(33) Cfr. cap. X, núm. 5: *Il riconoscimento degli altri Stati e il Diritto internazionale.*

fosse perciò lo Stato unico come un che di immediatamente esistente, di fatto, e non ci fosse più alcuna *alterità* da vincere, e si fosse avverato il sogno della *pace perpetua*, eterno sospiro dell'umanità rifuggente dagli orrori della guerra, il movimento in cui si attua la vita dello Stato —che è la vita stessa dello spirito— si fermerebbe. E invece dell'ottimo Stato, ci sarebbe la morte di ogni Stato» (34).

El momentò de alteridad es necesario tanto al Estado como al individuo; y es tan esencial como el momento de la pura objetividad en el ritmo de la autoconciencia. Primero la oposición, luego la conciliación y la unidad: «Esta è l'eterna storia della convivenza umana, ossia dello sviluppo dell'esperienza morale. Maestro-scolaro, genitori-figliouli, educatore - educando, padrone - schiavo, popoli dominanti per superiore civiltà indice di una superiore potenza (o viceversa!) — popoli dominati, sono altrettante originarie fatali opposizioni che l'attività spirituale supera e concilia» (35). La alteridad debe ser superada, vencida. Entre los varios modos de superar la oposición está la guerra. Su causa es, pues, un desacuerdo; su finalidad, superar tal desacuerdo. Cuando la guerra finaliza, surgen los más amplios deseos de fraternidad y solidaridad humanas. La desavenencia original está vencida. El pecho se abre a un mayor respiro, porque siente al prójimo dentro de sí —en el ritmo de su propio ánimo— y porque alcanza con ello una mayor riqueza de vida espiritual. Ilusión natural, pero sólo ilusión «quella dei belligeranti miranti a una estensione così vasta dei propri territori da unificare gl'interessi e conciliare gli eventuali contrasti senza ricorrere da capo alla guerra. L'unità è una bella cosa, ma se unità della molteplicità è attraverso le differenze che nascono in eterno dal processo medesimo dell'unità. E i grandi imperi decadono e si corrompono proprio per questa ragione. Prima o poi cadono in rovina» (36). Del seno mismo de la unidad resurge la diferencia. Su *cuándo* dependerá de varios factores y, entre ellos, del grado de violencia con que se ejerció la comprensión de los elementos que se quiso unificar.

Hasta aquí el análisis de las relaciones. Para conseguir aquella estructura sobre la que Gentile funda ese humanismo capaz de alcanzar las rutas liberadoras, es preciso fijarse también en la realidad

(34) Pág. 103.

(35) Págs. 103-104.

(36) Pág. 105: *Imperio e ordine nuovo*.

espiritual del Estado «desde dentro». En el nuevo giro el Estado se presentará como *eterna autocrítica*. No es que se encuentre condenado inexorablemente —por una especie de ley fatal y ciega— a entregar su poderío como fortuna de todos los grandes imperios; no es que la decadencia marque la ruta de esa cosa terrible que se llama el destino histórico de los pueblos. La autocrítica es simple manifestación de aquella espontánea y libre ley de desarrollo que está ínsita en la naturaleza del espíritu (37). Todo va mudándose incesantemente, y están fuera de la historia los que creen poder retroceder en el tiempo o aniquilar los gérmenes de las nuevas aspiraciones y exigencias —que aparecen, por el contrario, más vigorosas en el momento preciso en que se las trata de ignorar o reprimir—. En los períodos de supuesta tranquilidad se maduran también los principios innovadores que continuamente operan en el interior y en el exterior del Estado. No decide que las transformaciones se manifiesten ora lenta y casi imperceptibles, o que broten ora radicales, ora imprevistas. «La storia dello Stato è la storia della sua continua rivoluzione: ossia del processo in cui lo Stato propriamente consiste» (38). Y ésta es, en último término, actividad del espíritu *in concreto*: el individuo de las concepciones individualistas —punto de apoyo liberal y principio absoluto de la libertad— es inexistente; en verdad: «un'ombra che aduggia il terreno politico e lo isterilisce». El Estado no puede ser producto de la libertad individual. Para crear el Estado, el individuo debe poseerlo: *ser ya virtualmente Estado* (voluntad universal). «Noi ci siamo dentro, quando lo andiamo cercando. *In eo sumus, vivimus et movemur*» (39).

Tal sentido del Estado en el que éste, además, se estructura como eterna autocrítica, abre las puertas a un nuevo culto moral e inteligente del hombre, aquel que, como antes recordábamos, *podrá hacer siempre hombre al hombre*. Es el nuevo humanismo, el humanismo de los tiempos en que vivimos. «All'umanesimo della cultura, che fu pure una tappa gloriosa della liberazione dell'uomo, succede oggi o succederà domani l'umanesimo del lavoro» (40). La transición es inevitable, y al conseguir el nuevo escalón la perspectiva sobre la

(37) Cfr., en especial, cap XI, 4: *Autocritica dello Stato*.

(38) Pág. 109.

(39) Pág. 110.

(40) Cap. XI, 7: *Umanesimo del lavoro*.

realidad política estará acorde con las exigencias más radicales del momento; precisamente, con las exigencias del «nuevo» hombre.

El concepto de cultura ha sufrido una profunda modificación: «Che era cultura dell'intelligenza soprattutto artistica e letteraria, e trascurava quella vasta zona dell'umanità, che non s'affaccia al più libero orizzonte dell'alta cultura ma lavora alle fondamenta della cultura umana, là dove l'uomo è a contatto della natura, e *lavora*. *Lavora da uomo*» (41). En el trabajo, en efecto, el espíritu confiere a la materia la impronta personal del que hace; en el trabajo la materia va poco a poco «espiritualizándose» (42). Y es por esto por lo que el trabajo debe insertarse en la concepción cultural propia de aquel humanismo literario y filosófico, en cuanto creación del pensamiento, de la inteligencia y la voluntad. Gentile no pone en duda que este nuevo humanismo tiene su origen en los movimientos sociales del último siglo, pero declara que su efectiva instauración es obra y deber de nuestro tiempo. Porque hoy el Estado no puede ser simplemente un Estado de ciudadanos incalificados, es decir, de «abstractos individuos»; el Estado debe ser —y es— *quello del lavatore*, que, como tal, tenga en cuenta los intereses diferenciados en las categorías naturales que *a mano a mano* se vienen constituyendo. «Perché il cittadino non è l'astratto uomo; né l'uomo della «classe dirigente» —perché più colta è più ricca, né l'uomo che sapendo leggere e scrivere ha in mano lo strumento di una illimitata comunicazione spirituale con tutti gli altri uomini». El hombre real —el que realmente cuenta—, es el hombre que trabaja, «e secondo il suo lavoro vale quello che vale. Perché è vero che il valore è il lavoro; e secondo il suo lavoro qualitativamente e quantitativamente differenziato l'uomo vale quel che vale» (43). Es el trabajo, pues, fuente de jerarquía de los valores, que debe sustituir a los viejos privilegios de la sociedad burguesa, «a los derechos adquiridos o heredados». Mediante el trabajo el hombre consciente de sus deberes construye para sí y para aquellos que vendrán después. Crea una patria que no es solamente «tierra de

(41) Pág. 111.

(42) El olvido de este matiz —necesario en la interpretación de GENTILE— hace encontrar a A. M. JACOBELLI ISOLDI en la afirmación gentiliana del valor del trabajo una prueba más de la «crisis de la autoconciencia» que la citada intérprete propone como solución del actualismo. (Cfr. *infra*, nota 60.)

(43) Pág. 112.

los padres» (el *Vaterland* de los alemanes), sino «tierra de los hijos» (*Kinderland*).

Pero el hombre es también algo más que «un» trabajador. Él no vale atomísticamente considerado, como lo contempla el comunismo. *El hombre es familia* (44). Cuando trabaja para sí, trabaja también para sus hijos: *alteri saeculo*. El núcleo familiar es piedra básica de la teoría social gentiliana: «Lo Stato ha interesse di coltivare e promuovere l'istinto (che nell' uomo diventa vocazione) alla generazione e al riconoscimento della prole, quindi alla formazione del nucleo familiare onde il singolo è portato dalla natura a spezzare la crosta del suo gretto egoismo e ad ampliare la sfera della sua naturale individualità. Lì è la radice del senso dell'immortalità onde ogni uomo s'infutura e spezza la catena dell'attimo fuggente» (45). Cualquier desviación del Estado en esta tarea supone un abandono —*nella sostanza più intima*— de su función. Y no caben paliativos: análogamente al hombre que no siente el deber de la familia.

La segunda institución que hay que replantear es la representación política. El hombre tampoco es simplemente un trabajador «inespecífico». El trabajo del artista es distinto del trabajo del obrero, y uno y otro, por ejemplo, se diferencian del trabajo del médico. Sobre la distinción se ha insistido repetidamente (46). Lo importante es advertir el nuevo matiz que desde este *Umanesimo del lavoro* adquiere la voluntad de los ciudadanos. Por lo pronto, no es una voluntad «indiscriminada», sino una voluntad diferenciada en un sistema orgáni-

(44) Cfr. cap. X, 8: *Famiglia*. Importante a este respecto es el trabajo de F. MODICA-CANNIZZO, «Antiprammatismo e antiattivismo di G. Gentile», en *Giovanni Gentile-La vita e il pensiero*, vol. II, Firenze, 1950, especialmente página 127.

(45) Pág. 113.

(46) Ultimamente, FELICE BATTAGLIA (*Filosofia del Lavoro*, Bologna, 1951, páginas 194 y ss.) ha advertido una cierta contradicción en el implícito distingo gentiliano entre trabajo intelectual y trabajo manual. Esto puede ocurrir, en efecto, si se piensa en la identificación de teoría y práctica, o si se tiene en cuenta al espíritu «como actividad que resuelve las oposiciones». Pero BATTAGLIA reconoce que una tal distinción y dualismo aparecen por motivos «puramente políticos», y que el mismo GENTILE desea ponerse de acuerdo consigo mismo al afirmar que, en el fondo, «...è lo spirito che interiorizza ed exteriorizza, assolutizza e relativizza». Cfr. sobre este punto la recensión de RENATO CIRELLI CZERNA a la obra de BATTAGLIA en *Revista Brasileira de Filosofia*, núm. 3, 1951; páginas 367 y ss.

co, «in cui ogni individuo, volendo sé stesso, vuole il sistema» (47). De otra parte, el Estado libre, el Estado del hombre que trabaja, debe tener presente esta naturaleza económica y moral del trabajo. Es importante el modo cómo se estructura la economía nacional. «Altrimenti lo Stato per andare incontro al fantoccio volterà le spalle all' uomo vivo» (48). Gentile considera abstracto, en efecto, el Estado como «antistante e soprastante all'individuo e sopraggiunto alla individualità», Estado *inter homines* (49); y abstracto el individuo que no contenga en sí al Estado; abstracta la ley que se imponga a la voluntad «come qualche cosa di già voluto»; abstracto, en fin, el querer «che presupponga come realtà da conoscere e riconoscere la sua legge» (50). Las distinciones se hacen cada vez más confusas cuando la teoría se adentra en la esfera de las relaciones privadas. «Nello Stato tutto ciò che in astratto è privato, quando si va al concreto diventa pubblico» (51). Es este, en verdad, un punto oscuro de la doctrina gentiliana. El mismo Gentile no se siente muy seguro: «la distinzione —afirma respecto a la distinción entre lo privado y lo público— non si può più reggere quando si sia riconosciuto il carattere empirico di ogni distinzione tra individuo e società, o individuo e Stato; perché s'è veduto che lo Stato è già nell'individuo singolo, e ogni altro Stato non può essere se non svolgimento e nuova forma di questo Stato originario ed essenziale» (52), concluyendo: «Niente privato, dunque; e niente limiti all'azione statale». Pero la doctrina tiene dos aspectos. En el texto Gentile evidencia que no ha logrado

(47) Cfr. cap. XI, 9: *Categorie di lavoratori e rappresentanza politica*.

(48) Pág. 114.

(49) LEGAZ (loc. cit., pág. 491, nota) ha subrayado la ascendencia hegeliana del aserto. Lo que para HEGEL es la «sociedad civil» («Estado externo», «Estado de las necesidades» o «intelectualista») es la *societas inter homines* gentiliana; al paso que la sociedad en sí —*in homine interiore*— corresponde al «Estado» hegeliano, en el que, según se sabe, se realiza la verdadera universalidad del individuo, su libertad y su realidad misma. Cfr. HEGEL: *Grundlinien der Rechtsphilosophie*, párrafos 182 y ss., 258. En la obra de F. BATTAGLIA, *Scritti di teoria dello Stato*, 1939, se incluyen asimismo trabajos de gran interés para esta concepción gentiliana del Estado. Y más recientemente, *Corso di Filosofia del diritto*, vol. III, Roma, 1947 (en especial págs. 19 y ss.), y el importante trabajo «Società inter homines» e «Società in interiore homine», en *Persona e Società*, Atti del VI Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari, Gallarate, 1950.

(50) Pág. 115.

(51) Pág. 119.

(52) *Ibidem*.

demasiada claridad sobre ello: «e non si può considerare da un solo di essi senza essere sfigurata e alterata nella sua essenza. Questa dottrina pare che faccia inghiottire dallo Stato l'individuo; e che nell'autorità faccia assorbire senza residuo la libertà che ad ogni autorità dovrebbe contrapporsi come suo limite». El régimen conforme a tal doctrina se dice totalitario y autoritario y se contrapone a la democracia como sistema de la libertad. Pero se puede también decir lo opuesto: «che cioè in questo Stato che, in concreto, è la stessa volontà dell'individuo in quanto universale e assoluta, l'individuo inghiotta lo Stato; e che l'autorità (la legittima autorità) non potendo essere espressa d'altronde che dalla attualità del volere individuale, si risolve essa senza residuo nella libertà. Ed ecco che l'autoritarismo si rovescia sulla sua base e sembra si converta nel suo opposto. Ed ecco che la vera assoluta democrazia non è quella che vuole limitato lo Stato, ma quella che non pone limiti allo Stato che si svolge nell'intimità dell'individuo e gli conferisce la forza del diritto nella sua assoluta universalità» (53). ¿Dónde está la raíz de estas confusiones? ¿Es que no queda superado, por ventura, el conflicto entre autoridad y libertad, tal como Gentile repitiera en sus obras anteriores? ¿Procede la identificación entre autoritarismo y totalitarismo?

Con estos interrogantes el problema entra en una segunda vía. A partir de ahora importará destacar lo que de superación del inmanentismo inicial puede haber en la filosofía del «último» Gentile. Posición teórica y pensamiento político han guardado aquí una fiel correlación. Y esto hasta el límite de que la incertidumbre y oscuridad de los párrafos anteriores encuentran su justificación en algunos rigores de aquella posición filosófica.

II

Los intérpretes de Gentile han venido coincidiendo al calificar su filosofía. La característica fundamental del pensamiento gentiliano es *un radical inmanentismo*, en virtud del cual la verdad nace del tiempo; su pretensión primera: superar el objetivismo o sujetivizar lo real. «No existe realidad alguna que se deba o que se pueda presuponer al pensamiento: el objeto se debe convertir en el sujeto. De ahí la otra consecuencia de que el pensamiento no debe conside-

(53) Pág. 121.

rarse como objeto, «pensamiento pensado», sino como «pensamiento pensante», *pensamiento en acto: autoconcepto*. Pensamiento y realidad se identifican y la filosofía no es un grado del Espíritu, sino todo el Espíritu. El contenido del pensamiento queda absorbido en el pensar en acto» (54).

La validez de tales interpretaciones —fundamentadas, en efecto, sobre las páginas del Gentile de *Teoria generale dello spirito como atto puro* (1916) y de *Riforma della dialettica hegeliana* (1913)— queda en entredicho ante las afirmaciones del Gentile que aquí consideramos, es decir, ese reciente Gentile de *Storicismo e storicismo* y *Genesi e struttura della società*. La cuestión es, justamente, precisar la atenuación del inmanentismo inicial, en el sentido de un posterior reconocimiento gentiliano de la validez de la trascendencia y un hacer trascendente a la inmanencia misma.

Dos vías se han descubierto en este intento. Manlio Ciardo afirmará, por el contrario, la identidad entre el primero y el último Gentile (55). La primera vía positiva fué ensayada por Carlini (56). Su tesis es la siguiente: es cierto que el pensamiento gentiliano se anunció en un principio como un programa de inmanentismo, «del más riguroso e intransigente inmanentismo que en la historia de la filosofía fuera propuesto»; mas luego, paso a paso, en la ejecución del programa la exigencia del momento trascendente se hizo siempre más viva en el dialectismo del acto, no simplemente en sus *momentos dialécticos* —«dove la trascendenza è soltanto motivo di vita e di svolgimento dell'immanenza di ogni realtà all'atto dello spirito nella sua interiorità»—; la exigencia se hizo patente, dirá Carlini, «como tendencia del acto mismo a ponerse en una problematicidad que de ella trasciende la actualidad» (57). El inmanentismo gentiliano, por otra parte, fué solamente «una actitud polémica frente a un concepto errado de la trascendencia». Y esto incluso en su fase más intrasigente (58).

(54) Así, por ejemplo, M. F. SCIACCA: *La filosofia, oggi*, ed. castellana L. Miracle, Barcelona, 1947, pág. 60.

(55) Cfr. MANLIO CIARDO: *Natura e Storia nell'idealismo attuale*. Laterza, Bari, 1949; en especial págs. 211-212.

(56) ARMANDO CARLINI: «Dall'immanenza alla trascendenza dell'atto in sé», en el vol. I de la serie *Giovanni Gentile-La vita e il pensiero*, publ. por la Fundación G. Gentile, ed. cit.; págs. 145-154.

(57) CARLINI, loc. cit., págs. 147-148.

(58) CARLINI, loc. cit., pág. 150.

La segunda vía arranca precisamente del último aserto. Su iniciador ha sido Gianni M. Pozzo (59). Para él el proceso de liberación de aquel rígido inmanentismo original está impulsado por otras exigencias. De un lado, el proceso se presenta íntimamente conexo con el descubrimiento de la *persona* («humanización del yo trascendental»); de otro, el concepto de *conquista*, propio del hombre que vive realizándose en el acto de la autoconciencia, marca los cauces de aquella singular evolución.

Pero el proceso es más generoso en facetas. Una ordenación cronológica de los textos gentilianos pone de manifiesto la riqueza de sus vertientes. Sigámoslo, pues, al hilo de estos textos (60).

(59) G. M. Pozzo: «Immanenza e trascendenza nel pensiero di G. Gentile», en *Humanitas*, VIII (5), mayo, 1953; págs. 467-474.

(60) La dificultad de este momento de la teoría de GENTILE es reconocida por todos los intérpretes. RENATO CIRELL CZERNA opina que la expresión «Saggio di filosofia pratica» —subtítulo de la obra *Genesi e struttura della società* y, como tal, marco y determinación de su ámbito— indica que las últimas reflexiones de GENTILE en ella contenidas pueden ser la expresión de una síntesis suprema de su filosofía *tout-court*. «Y son para nosotros —agrega— la expresión máxima de aquel problema que de modo especial sirve para caracterizar el pensamiento gentiliano, precisamente por su vertiente *negativa*, es decir, porque en él se puntualiza y formula la más íntima aporía y dificultad que padece la doctrina actualista, al tiempo que pone en peligro su interna unidad» (*Riflessioni sul concetto di società e di Stato nell'ultima fase del pensiero gentiliano*, en el vol. I de *Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*, N. Zanichelli, Bologna, 1953; pág. 345).

A M. JACOBELLI ISOLDI habla de una íntima y progresiva «crisis de la autoconciencia» en el pensamiento de GENTILE. (Cfr. «La crisi dell'autocoscienza nella filosofia di G. Gentile», en *Giovanni Gentile-La Vita e il Pensiero*, vol. II, Firenze, 1950, págs. 27-117.) Según esta última intérprete hay que precisar, a través de todas las diferentes posiciones, «el residuo lógico que se traza... como irreducibilidad de la relación real en la dialéctica de la autoconciencia» (pág. 99). El individuo es conciencia concreta, esto es, relación de sujeto y objeto, de yo y otros. Y es conciencia como intrínseca naturaleza social. Pero decir que el individuo es universal concreto en cuanto autoconciencia, entendida como *socialità*, significa que la autoconciencia se tendrá sólo cuando el objeto sea reconocido como otro yo. «El paso, pues, de la autoconciencia a la *socialità* parece producir claramente un cierto proceso gradual que se contrapone a la fundamental exigencia de que toda realidad, en cuanto tal, sea expresión de una pura actualidad, verbigracia, autoconciencia» (págs. 101-102). De aquí, en suma, la *crisis* propuesta.

Más ambiciosa y de mayores vuelos es la posición de FELICE BATTAGLIA. Sostiene éste (vid. *supra*, notas 46 y 49), la incapacidad radical del acto para agotar la realidad, y advirtiendo el error de una visión limitada a la inmanencia pretende, en cierto sentido, llegar a la trascendencia a través de aquella inmanencia: se trata —según se ha dicho alguna vez— de un espiritualismo de ascendencia idea-

En el trabajo publicado el año 1942 en los Anales de la Escuela Normal de Pisa, Gentile admite ya cierta validez de la trascendencia. Es una trascendencia que «l'umana coscienza, malgrado tutte le denegazioni e gli scherni dell'immanentista, continua a reclamare come il necessario correttivo dello storicismo e la tavola di salvezza dell'anima che nel mondo crudamente immanentistico si sente come sommersa e privata del suo slancio verso l'ideale» (61). Cuando Gentile habla del desarrollo de la actividad espiritual como historia en devenir, *in fieri*, y declara que, por tanto, el espíritu «non può concepirse se non come immanente insoddisfazione di sé», agrega: «è insofferenza dell'immediatezza onde l'essere si limita e non può più essere se non quello che è: è necessità e coscienza della necessità di superare l'esistente e di sollevarsi da esso all'ideale» (62). Por esta aspiración al infinito (autosuperación), el ser quiere salir de sí y elevarse: no ser, pues, sino querer-ser. «E la realtà vera, superiore a quella immediata che non appaga punto perché insufficiente, a guardarla come si presenta, come l'altezza da raggiungere, è perciò stesso trascendente. Che non è abbandono della dottrina immanentistica, ma più esatta interpretazione di questa in quanto dottrina non della meccanica natura ma della libertà dello spirito». Interpretación que manteniendo la inmanencia la coloca en la dialéctica del espíritu, «e quivi addita la trascendenza come interno lievito del suo sviluppo» (63).

El primer reconocimiento embrionario de los dos planos sobre

lista que rechaza el principio de inmanencia, pero retiene el método immanentístico (*Pensamiento*, Madrid, núm. 33, pág. 98). BATTAGLIA mismo ha declarado que su *Curso de Filosofía del Derecho* pertenece a una postura doctrinal de la que se va alejando lenta y cautelosamente; su pretensión es ascender hacia alturas espiritualistas que sean al mismo tiempo satisfactorias desde el punto de vista subjetivo. En esta línea se encuentra también la revisión de GENTILE. (Vid. una última exposición del pensamiento del rector de Bolonia en su obra *Morale e Storia nella prospettiva spiritualista*, Ed. Dott. Cesare Zuffi, Bologna, 1954.) UGO SPIRITO, por el contrario, cree que las últimas afirmaciones de GENTILE —concretamente su formulación de *umanesimo del lavoro*— es la más coherente y final consecuencia de una progresiva acentuación de la visión immanentista y la puerta abierta a la posibilidad de un desarrollo de algunos de los principales presupuestos del actualismo, con la superación de su dificultad (cfr. *Gentile e Marx*, en el volumen *Filosofía del Comunismo*, Firenze, 1940, y el vol. I de la obra *Giovanni Gentile-La vita e il pensiero*, Firenze, 1948; págs. 311-334).

(61) G. GENTILE: *Storicismo e storicismo*, pág. 4.

(62) *Storicismo e storicismo*, pág. 5.

(63) *Storicismo e storicismo*, pág. 5.

los que se va a alcanzar la superación del inmanentismo está sin duda apuntado (64). Bastará un nuevo paso y el reconocimiento será pleno. Este paso lo dió Gentile en una conferencia pronunciada en el Instituto de Estudios Filosóficos, de Roma, y que se publicó como apéndice en el volumen *Genesi e struttura della società*. El título de la conferencia es ya por sí solo elocuente: *L'immanenza dell'azione*.

La acción es inmanente al sujeto mismo que se pregunta si ella es inmanente o trascendente. El término a que esta relación de inmanencia o trascendencia se refiere es el pensamiento en cuanto actualmente se propone el problema de tal relación. Se lo propone, y tal vez crea poderlo resolver afirmando la trascendencia, es decir, la incongruencia y alteridad de la acción —que no sería ella misma pensamiento, sino otra cosa muy distinta que el pensamiento tendría fuera de sí como término al que el espíritu deberá pasar desde el simple pensamiento «uscendo dalla sua astrattezza e penetrando nella realtà» (65)—. Tal solución es definida por Gentile como «realista o intelectualista» y tiene su base en una presunta oposición entre pensamiento y realidad, pero que «nessuna sforzata relazione tra azione e pensiero —ricompresi poi nell'unità indistinta dello spirito che sia insieme pensiero e azione— potrà mai correggere e superare» (66). La razón de tal insuficiencia es dada inmediatamente: «Perché quel tanto di alterità che si intenderà comunque attribuire all'azione rispetto al pensiero, importerà sempre una differenza irriducibile per la quale l'elemento specifico dell'agire sarà sempre rispetto al pensiero un *quid reale* solo intellectualisticamente conoscibile, concepito nel suo effettivo prodursi come un movimento irrazionale (e perciò affatto istintivo e naturale) che non può non sfuggire al pensiero; e conoscibile infatti *post eventum* come un fatto compiuto, di cui il pensiero venga ad essere semplice spettatore» (67). Es una solución de la trascendencia, pero una solución a medias, parcial. Es, en definitiva, la solución propia de aquellos «filósofos» que prefieren permanecer *alla finestra* para con-

(64) En este mismo sentido, Pozzo, loc. cit., pág. 468.

(65) G. GENTILE: «L'immanenza dell'azione», en el vol. *Genesi e struttura della società*, ed. citada, pág. 175. [Esta conferencia puede verse también en el volumen *Il problema dell'azione e le sue diverse concezioni*, Milano, Bocca, 1943; páginas 65-76.]

(66) *L'immanenza dell'azione*, pág. 175.

(67) *L'immanenza dell'azione*, págs. 175-176.

templar un espectáculo en el que no tienen responsabilidad alguna: ni mérito ni demérito. En la calle la gente ignorante sufre, combate, muere; desde su ventana, el «filósofo» —que, como tal, debe ser puro pensamiento—, imperturbable, considera los hechos, toma sus notas y, cual otro Pilatos, se lava las manos ante lo que ve y lo que escucha. Cobra vigencia el viejo ideal de Lucrecio —constante en la secular leyenda del filósofo que se libera de las pasiones, renuncia a la acción y se enclaustra en el pensamiento:

«Suave, mari magno turbantibus aequora ventis
e terra magnum alterius spectare laborem;
non quia vexari quemquam'st iucunda voluptas
sed quibus ipse malis careas quia cernere suave'st:
suave etiam belli certamina magna tueri
per campos instructa tua sine parte pericli;
sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
edita doctrina sapientum templa serena,
despicere unde queas alios passimque videre
errare atque viam palantis quaerere, vitae,
certare ingenio, contendere nobilitate,
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes rerumque potiri.
O miseras hominum mentes, o pectora caeca!»

(LUCR., II, 1-14.)

Ideal epicúreo, profundamente arraigado en el espíritu humano —dirá Gentile—, pero «insuficiente para satisfacer las más altas aspiraciones humanas» (68). El hombre vive de un amor que lo impulsa fuera de sí, más allá de su inmediata existencia: «e lo porta percio alla trascendenza» (69).

¿Cuál será la posición del actualismo ante esta reconocida trascendencia? Ante todo, y frente a los excesos de la crítica —en especial la italiana (70)—, importa advertir que la trascendencia tiene razones que hacen respetarla seriamente. Gentile lo subraya con insistencia: «Poiché l'affermazione della trascendenza è riconoscimento del limite dell'uomo e del bisogno che egli ha di superarlo una volta che lo avverta; superarlo e andare al di là del proprio limite.

(68) Página. 176-177.

(69) Página 177.

(70) GENTILE escribió a este respecto: «E poiché in Italia ci siamo battuti, non senza un forte motivo, così a lungo e con tanta risolutezza contro la trascendenza» (*L'immanenza dell'azione*, cit. pág. 177).

ossia di sé medesimo, in quanto limitato. Superare sé stesso: questo è, si può dire, l'istinto; lo slancio naturale costitutivo, essenziale dello spirito». Por otro lado, la aspiración trascendental —motor de la vida del espíritu— «bisognerebbe che lo spirito di affrancasse dal limite, ossia dal senso che egli ha del proprio limite e si ponesse immediatamente come infinito» (71). Pero es todo lo que es, en cuanto no es nada inmediatamente. Y su infinitud no puede ser otra cosa que la eterna conquista de lo infinito. «Quindi unità dialettica di finito e infinito, in moto» (72).

Esta unidad dialéctica entre lo infinito y lo infinito nos proyecta una primera luz sobre el problema. Nos aclara, por de pronto, que la presunta incompatibilidad entre los dos términos no tiene sentido: cada uno es sólo concebible en función del otro. Esta es la esencial constitución del espíritu humano: «questa unità di finito e infinito, di non essere ed essere, umanità e divinità, questa sintesi in cui ciascuno dei due termini è concepibile solamente in funzione dell'altro» (73). ¿Cuál es, pues, el error de la trascendencia?

Según Gentile, el fallo que combaten los inmanentistas no es la necesaria posición de la trascendencia respecto a la realidad [del espíritu], sino lo inmediato o abstracto de esta oposición: «nella quale —argumenta— i duo opposti sarebbero prima dell'unità a cui essi comunque debbono dar luogo. Laddove l'unità è il *prius*, non il *posterius*; e senza l'unità viva dello spirito non nasce opposizione, né trascendenza. Il trascendente non è di là dallo spirito a limitarlo e fronteggiarlo. Nasce dalla stessa vita dello spirito che lo genera incessantemente come il proprio ideale, ossia come quel vero spirito che egli ha bisogno di essere e vuol essere» (74). Lo trascendente no es, pues, una proyección, un reflejo del espíritu humano; lo trascendente, por el contrario, es para Gentile *el mismo espíritu humano en cuanto se actúa como tal*. No es un proceso fenomenológico, sino «lo stesso processo reale dell'assoluta realtà: ossia dello spirito», que quiere aferrarse a la realidad, y comprenderla y penetrarla, sin entregarse a vagos sueños de tinte intelectualista. Porque si no fuese real —*e realissimo*— este espíritu que nos cons-

(71) Página 177. Cfr. ANTONIO PIGLIARU: *Persona humana e ordinamento giuridico*, Giuffrè, Milano, 1953; en especial págs. 28-31.

(72) *L'immanenza dell'azione*, pág. 177.

(73) *Ibidem*.

(74) *L'immanenza dell'azione*, pág. 178.

tituye e impulsa, todo movimiento que espiritualmente hiciésemos —de manera libre o por una superenergía externa que viniese a completar la eficacia de nuestra potencia espiritual—, no conseguiría su meta: quedaríamos expectantes en una suerte de eterno navegar, sin brújula y sin estrella polar; navegar desorientado en el tenebroso océano de los meramente posibles. «Dunque, trascendenza, ma come dialettica della stessa libera attività dell'autocoscienza. Alla quale ogni realtà non può non essere assolutamente immanente» (75).

He aquí la verdadera trascendencia del espíritu. Aquella otra que se reclama contra los inmanentistas es una trascendencia «mal entendida». Es, ante todo, una trascendencia que «anquilosando la oposición o infringiendo la unidad de los opuestos» tiene como consecuencia la muerte de cada uno de ellos: muerte del intelecto, muerte de la voluntad. «La vera trascendenza invero è autotrascendersi nel vivo processo dell'autocoscienza» (76). Cuando San Agustín aconseja: *trascende temetipsum*, no hace, en verdad, trascendente a Dios, sino al hombre —el cual no es trascendente sino en cuanto se trasciende.

En este proceso de autotrascendencia, el pensamiento se identifica con la acción, superando la inmediatez de su abstracta subjetividad. El pensamiento, en efecto, es «un processo nella cui realizzazione rientra l'azione con tutti gli elementi a cui questa si riconnette, e che perciò, nato il Pensiero, è pur nata l'Azione ed è nato il mondo con tutto ciò che vi si può desiderare». Pero tal identificación será solamente válida —advierde por último Gentile— cuando, de una parte, por pensamiento se entiende «el Pensamiento» (así, escrito con mayúscula) y no aquella arbitraria representación de los psicólogos que lo encierran en la fortaleza cerebral, o en cualesquiera otra complicada maquinaria; y cuando, de otra, por acción «s'intenda quello che il pensiero speculativo, che non si irretisca negli astratti schemi della immaginazione, soltando può intendere» (77). Los dos supuestos son igualmente necesarios.

El reconocimiento está afirmado. Traslademos sus resultados sobre la teoría en que tal afirmación ha sido verificada por nuestro

(75) *Ibidem.*

(76) *L'immanenza dell'azione*, pág. 180.

(77) *L'immanenza dell'azione*, pág. 181.

autor de una manera temática —cuidadosamente—; teoría que, además, especialmente nos interesa en este esquema: la teoría del Estado.

Recordemos las líneas fundamentales del «primer» Gentile (78). El Estado y la sociedad son la realidad del querer, de la voluntad libre en su proceso dialéctico como acto puro en cuanto implica «sí mismo» y «el otro» y, por tanto, la querencia de una ley. De este modo, el Estado aparece como afirmación y realización de la libertad, y la filosofía del Estado como una filosofía de la libertad. Cesa, efectivamente, la oposición de la libertad con la ley o con la autoridad (79).

El mérito de la formulación corresponde a Hegel. Por ello importa sobremanera no desvirtuar el pensamiento hegeliano. Una primera interpretación errónea es la que le atribuye carácter *autoritario* o *reaccionario*. Grave miopía: «E chi si rappresenta la concezione hegeliana dello Stato come una concezione autoritaria contro la concezione liberale del giusnaturalismo individualistico, non si rende conto, o meglio, ignora, il rapporto tra la forma soggettiva e la forma oggettiva dello spirito in quella *Fenomenologia dello spirito* da cui questa filosofia prende le mosse». La autoridad es la misma existencia de la libertad, «e la libertà fuori della lege è una mera astrattezza» (80).

Pero Hegel no hace plena justicia a la libertad. Un apartado del capítulo correspondiente de *I fondamenti della filosofia del Diritto* se titula precisamente «Deficiencia del Estado en el concepto de Hegel: los límites del Estado» (81). El defecto hegeliano radica en admitir tales límites. Por lo menos en tres aspectos.

En primer lugar, el Estado hegeliano è *uno Stato*, vale decir, «un» Estado objetivamente existente, y por eso su voluntad choca con la voluntad de los otros. La voluntad que logra realizarse no sería por ello la voluntad del Estado, sino la del mundo, en un proceso «che non è la storia dello Stato ma la *Weltgeschichte* o storia

(78) Cfr. la excelente exposición de LEGAZ, *La filosofía jurídica de G. Gentile*, citada, en especial págs. 510 y ss. También, entre los más recientes, UBERTO SCARPELLI, «La filosofía del diritto di Giovanni Gentile e le critiche di Gioele Solari», en el vol. *Studi in memoria di Gioele Solari*, Ramella, Torino, 1954; págs. 393-447.

(79) Nos remitimos de modo particular al cap. VII de *I fondamenti della filosofia del diritto*, ed. cit., donde se encuentra el eje de estas afirmaciones.

(80) G. GENTILE: *I fondamenti della filosofia del diritto*, pág. 111.

(81) Cap. VII, núm. 15.

universale; nella quale a comporre ad unità le volontà discordi e molteplici dei vari Stati interviene la guerra». En segundo término, en el proceso ideal del espíritu, el Estado hegeliano pertenece a la esfera del espíritu objetivo «che tramezza tra lo spirito soggettivo e lo spirito assoluto: dei quali il primo non è Stato e il secondo è più che Stato, in quanto supera e perciò nega tutto lo spirito oggettivo». Por último, dentro de la misma esfera del espíritu objetivo, el Estado es precedido por la familia y por la sociedad civil, «che sono spirito oggettivo ma non ancora Stato, pure essendone base immancabile» (82). Estas tres limitaciones, concluye Gentile, disminuyen ciertamente el carácter espiritual y ético del Estado en la doctrina hegeliana y derivan del método de su filosofía, «non ancora interamente libera dalle posizioni fenomeniche dell'empirismo», y falto de una idea clara de lo que debe ser el verdadero método de la inmanencia (83).

El Estado no es otra cosa que la existencia de la libertad. Esta libertad, de un lado, equivale a autoconciencia y, de otro, no está contenida dentro de límite alguno más allá del cual exista cualquier otra cosa. Como saber y como querer, la autoconciencia es *universalidad*; saber es saber universalmente y el sujeto que quiere, quiere siempre, poniéndose como sujeto universal. «Nella dialettica realizzazione che fa di sè l'autocoscienza como sapere e como volere, l'autocoscienza stessa attua la sua infinita universalità, e pertanto la sua libertà, così nella famiglia e nella società civile, come, in modo più concreto, nello Stato» (84).

El segundo escalón es la *eticidad* del Estado. Por ser «libertad» en acto y no «cosa» existente objetivamente, el Estado es ético (85); no es un dios, pero tiene en sí ese carácter divino que es la esencia de la vida moral y de toda la vida espiritual: la libertad. Ahí radica su especial dignidad. Cosificarlo equivaldría a convertirlo en instrumento al servicio de algo trascendente a él. Se señalan dos planos: *empíricamente* considerado, el Estado aparece como una realidad existente, algo supra y trasindividual, una forma consolidada opuesta a la libertad. Pero esto es sólo desde el punto de vista para una realidad empírica. Porque *especulativamente*, esa realidad implica relación e

(82) *I fondamenti*, pág. 114.

(83) Cfr. *I fondamenti*, págs. 114-115.

(84) *I fondamenti*, pág. 110.

(85) Cfr. LEGAZ, loc. cit., págs. 515 y ss.

inmanencia con el sujeto. La consecuencia es inmediata: a medida que el sujeto se objetiva y universaliza, el Estado se interioriza más y más en él; cesa de sobreponerse y de oponerse al individuo. Desde otra perspectiva —desde el individuo— concurrimos en la misma meta: cuanto más verdadero es el individuo, tanto más abandona su particularidad y tanto más se convierte él mismo en Estado. Y la meta tiene una sola cara: realizar la libertad. Porque no hay un espíritu absoluto por encima del Estado, y «lo stesso Stato, come forma dell' autocoscienza, è esso stesso, a suo modo, una forma di filosofia» (86).

Tamaño acentuación de la libertad ha sido rechazada casi unánimemente por la crítica (87). ¿En qué sentido podría afirmarse, pues, que el Estado es la libertad realizada y objetivada del hombre? Legaz hace a este respecto una distinción. La afirmación es correcta para el Estado «en la idea», como un deber ser: «en la existencia», por el contrario, el imperativo nunca se cumple exhaustivamente; la aspiración nunca está plenamente lograda. «El Estado existente es, ante todo, "sociedad civil". Contiene también la objetivación del *mínimum ético* que es el orden jurídico y asimismo la objetivación del *relativamente máximo ético* constituido por todo el complejo de instituciones y actos espirituales en los que se realiza el servicio a la Patria y a la Humanidad». Pero las ideas morales superan siempre a todas sus objetivaciones positivas. «Por eso el Estado es altísima cosa, pero nunca la más alta; el Estado es ético, pero no es "la" eticidad» (88).

La certera distinción de Legaz nos pone directamente en contacto con un texto del «último» Gentile, que ejemplifica el nuevo momento de su pensamiento. Vale la pena meditarlo: «Lo Stato nella sua essenza spirituale è sempre e non è mai. E perciò non si spiega con la pura immanenza; o almeno con un'immanenza che sia la semplice antitesi della trascendenza. La sua idea sopravanza sempre il suo modo di esistere; e intanto esso vive in quanto (come tutto ciò che è spirito) sente il suo vero sé al di sopra di sé, come ideale da raggiungere, realtà trascendente. In questa trascendenza è la ragione della

(86) G. GENTILE: *Introd. alla filosofia*, vol. VII de O. C., págs. 174 y ss. [Hay una reciente edición de Sansoni, Firenze, 1952.] También *I fondamenti*, pág. 119.

(87) Vid. una reseña de estas críticas y de las direcciones de la teoría política italiana más reciente en el trabajo de GIACOMO PERTICONE, «La science politique en Italie», incluido en el vol. *La science politique contemporaine*, Unesco, publicación núm. 427, 1950; págs. 258-269.

(88) LEGAZ, loc. cit., pág. 519.

sua esistenza nel mondo della libertà» (89). La corrispondencia entre los párrafos evidencia que la crítica española dió en el blanco. La «idea» del Estado supera siempre su «modo de existir». La aplicación del reconocimiento de la trascendencia está realizada.

En un segundo texto —intitulado *Statolatria*— encontramos la ratificación. Dice así: «Lo Stato, in quanto l'Unico, è divino, senza dubbio. Ma chi inorridisce della *statolatria*, ha ragione se lo Stato è semplice immanenza, ha torto se lo Stato è unità di essere e non essere, e implica perciò sempre una trascendenza. Allora i teisti hanno in questo Stato trascendente, in quanto ideale superiore che come fine opera nella stessa vita attuale dello Stato, tutto il margine che possono desiderare per distinguere nella realtà dello Stato il divino dall'umano; e vedere al di sopra di questo *perpetuum mobile* che è lo Stato storico quella norma superiore a cui essi lo vogliono subordinato» (90). Nuevamente Estado de hecho y Estado como idea. «La statolatria è dello Stato di fatto; la religione dello spirito concepisce lo Stato come idea. Non idea astratta, sequestrata dal reale storico; ma idea, come soltanto essa può concepirsi: idea della concreta realtà, reale in quanto operante nella realtà, che per lei è sempre e non è mai» (91). Se habla, pues, de una trascendencia que no sólo no excluye la inmanencia, sino que no es otra cosa que «el trascenderse de la inmanencia misma». El discurso se repite a propósito de la presunta distinción entre ética y política, enérgicamente combatida por Gentile.

La concreta actividad política del hombre es la misma actividad ética «in quanto la volontà risolve all'infinito l'alterità della società, e riduce perciò tutto il mondo suo delle relazioni sociali nell'infinito processo di realizzazione di sé medesima» (92). Tal proceso no puede encontrar límites y dejar de superarlos; no puede permanecer en una especie de posición atomizada —entre reales factores heterogéneos— sin negar *eo ipso* tal posición (93). Mas esto no supone la negación de la trascendencia. Gentile lo advierte expresamente: se puede decir que «una certa idealità trascendente si distingue sempre dal pratico svolgimento che si attua attraverso le relazioni mondane, in

(89) G. GENTILE: *Genesi e struttura della società*, pág. 107.

(90) Cap. XI, 3.

(91) Pág. 107.

(92) Pág. 116.

(93) Cfr. cap. XII, 2: *Ética y política*.

mezzo alle quali l'attività politica si realizza» (94). Los contrastes y roces de la vida política son causados por el fin mismo de la vida del espíritu —que es, repetimos, autoconciencia—, mientras excluyen toda oposición o alteridad. Y si la identidad de la autoconciencia es «la forma ética del espíritu» —que de ese modo actúa la única realidad que tiene valor (la realidad del espíritu, como dice Gentile)—, la eticidad va, por tanto, considerada como «il lievito della politica»: la finalidad que le es inmanente, pero a la que jamás se adecua de modo perfecto (95).

El reconocimiento de la trascendencia se advierte igualmente en otros puntos concretos del pensamiento gentiliano. Lo importante para nuestro intento está señalado. El *Yo trascendental*, característico de la primera fase de su pensamiento, experimenta un mejor destino: el Yo se humaniza, toma cuerpo en un hombre concreto, en un *hombre-persona*, siendo, por otra parte, este mismo Yo trascendental el que en el acto de su humanización hace hombre al hombre —esto es, vivo y operante—, para quien la verdad es inmanente en cuanto él se trasciende continuamente en el perenne proceso de la autoconciencia (96). Cuando Gentile habla de la experiencia concreta —histórica— y polemiza con los que afirman la imposibilidad de que se dé en ella la libertad y el valor, destaca que la actividad constructiva de la experiencia es «un trascender siempre lo inmediato para actuar lo ideal» (97). Es crear otro mundo que sea negación de este en que nacimos y vivimos dolorosamente. Pero la trascendencia al otro mundo «non ci trae fuori dall'esperienza (che sarebbe un bel caso!) ma è, diciamolo pure solennemente, la celebrazione della nostra stessa esperienza» (98).

Con el reconocimiento gentiliano de la trascendencia, la filosofía actualista cobra un nuevo sentido. Es lo que uno de los intérpretes más recientes (99) ha calificado como el paso de una «filosofía del suceso» —típica de la primera época— a una «filosofía del combate». En el vértice del nuevo ángulo se sitúa *la persona*. Por tanto, desvelar

(94) Pág. 116.

(95) Pág. 117.

(96) Cfr. G. M. Pozzo: *Immanenza e trascendenza nel pensiero de G. Gentile*, cit., págs. 471-473.

(97) G. GENTILE: *Genesi e struttura della società*, pág. 160.

(98) Cap. XIII, 4: *Illusioni*.

(99) Pozzo, loc cit., pág. 473.

la raíz de este segundo momento es enfrentarse decididamente con una tercera cuestión. Es la cuestión del valor y ámbito de la persona en la teoría política de Gentile. A ella dedicamos las líneas que siguen.

III

El idealismo actualista se formuló con perjuicio de algunas afirmaciones fundamentales y, entre ellas, con perjuicio del concepto de persona. Concebido el progreso como desarrollo de la actividad espiritual —dialéctica de los opuestos, fenomenología del espíritu, reducción de la realidad al acto puro del pensamiento (100)— y afirmada la identidad de la filosofía y de la historia —crítica del historicismo de «historia cronotópica» al que se opone el historicismo de «historia ideal», más allá del espacio y del tiempo (101)—, la persona se pierde en el inmenso piélago de la actividad espiritual (102). La realidad es dada por el Yo trascendental o absoluto. En su actividad se «re-asume» mi subjetividad empírica y la de los otros individuos. La universalidad del acto es la misma universalidad del «yo», que es personalidad histórica, históricamente condicionada (*yo empírico*), al que es inmanente el Yo absoluto. El yo empírico «deviene» perennemente, pero deviene en cuanto tiene en sí el Yo absoluto: el yo empírico (*hecho*) tiene valor solamente cuando «se resuelve» en el Yo absoluto (*acto*). En esta relación necesaria con el Yo absoluto, por otra parte, el yo empírico encuentra su razón de ser. Pero la persona no es definida: toda la realidad es realidad espiritual —al modo hegeliano—, y el valor de lo empírico es efímero. El espíritu deviene, se conquista, pero no se hace «persona»: el Yo trascendental lo traspasa y parece anularlo: lo individual se presenta privado de realidad porque toda la realidad, en cuanto espiritual, es universal. Si todo, pues, vuelve a entrar —como un momento o un hecho particu-

(100) Entre los más recientes, MANLIO CIARDO: *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo*, Laterza, Bari, 1948; en especial cap. I.

(101) Cfr. una exposición crítica en M. CIARDO: *Natura e storia nell'idealismo attuale*, Laterza, Bari, 1949. FELICE BATTAGLIA: «Il concetto della storia nel Gentile», en el vol. I de la serie *Giovanni Gentile-La vita e il pensiero*, cit., páginas 43-100.

(102) Vid. G. M. Pozzo: «La «persona» nella concezione gentiliana», en *Humanitas*, VIII (11), nov. 1953; págs. 1.112-1.116.

lar— en la dialéctica del espíritu, también el individuo queda absorbido en tal dialéctica, irremediabilmente perdido (103).

La tremenda indigencia del yo empírico se ha cumplido. No importa que a su base quede esa especie de «fuerza metaempírica», destacada por Chiocchetti (104), centro último de referencia para todo «lo que nos pasa». No importa que se mantenga un alma como «fuerza sustancial originaria de la que toda la potencia empírica proviene y a la que todo se reduce» (105). Y tiene razón el mismo Chiocchetti cuando, en páginas adelante, escribe: «Esta historia en la que nosotros, en cuanto individuos particulares, somos absorbidos, en la que nada valemos y nada somos y que se llama la «celebración del hombre», es, en realidad, la radical celebración de la muerte del hombre, de su eliminación del teatro de la historia y de la verdad» (106). Negación del hombre y negación de la historia.

Pero ninguna indigencia es completa. Tampoco esta en que ha quedado el yo empírico por obra y gracia del idealismo actualista. Bastará un mísero haber y la efectiva reconquista de la persona se pondrá en marcha. ¿Dónde encontrar ese haber?

Volvamos sobre la «fuerza metaempírica» que, según decimos, se halla en la base del yo empírico. Porque esta fuerza tiene, ante todo, una singular virtualidad: por ella el yo empírico se transforma en un «yo concreto». Es el yo que resume toda nuestra actividad. ¿Síntesis unitaria de lo empírico y lo metafísico? La posibilidad se presenta ya aunque no se realice plenamente. Ello corresponde a un segundo momento. Es la tarea del «último» Gentile. Pero se ofrece la posibilidad de estructurar—entre los pliegues y repliegues del inmanentismo originario— un concepto de persona como algo que de «hecho» va convirtiéndose en «acto» y que, consiguientemente, enmarca un proceso de espiritualización paralelo a aquel otro que el yo empírico recorre hacia el Yo absoluto o trascendental. El yo empírico se revaloriza y la historia se tornaría, justamente, en el mundo de la afirmación de lo individual. Afirmación como valor en tanto se uni-

(103) CHI, G. SAITA: «Humanitas di G. Gentile», en G. Gentile-*La vita e il pensiero*, vol. I, Sansoni, Firenze, 1948; págs. 303-304.

(104) E. CHIOCCHETTI: *La filosofia di G. Gentile*. «Vita e Pensiero», 2.^a ed., Milano, 1925. Para algunos aspectos de la relación crítica entre GENTILE y el Padre CHIOCCHETTI, véase ROMEO CRIPPA: «Il pensiero di P. Emilio Chiocchetti», en *Giornale di Metafisica*, año IX, núm. 2, marzo-abril, 1954; págs. 147-157.

(105) E. CHIOCCHETTI: *Op. cit.*, pág. 163.

(106) E. CHIOCCHETTI: *Op. cit.*, pág. 219.

versaliza: «il fatto storico si risolve in atto quanto l'individuale che lo ha determinato non è piú l'individuale ma é assunto ad universale» (107).

El segundo momento corresponde a la obra póstuma de Gentile. Reconocimiento expreso de la persona. Los trazos del camino se dibujan así:

El individuo es pensamiento; un pensamiento que se trasfunde y se identifica en la acción concreta. En esta actuación del pensamiento, de otro lado, viene empeñada la responsabilidad del sujeto. El individuo es el universal que se hace *singular*. La responsabilidad es la que le otorga un valor. En el individuo lo universal se presenta siempre con determinaciones singulares. Es una forma que se incorpora en una materia dada, «o una materia suscettibile in astratto di tutte le possibili forme, ma recata in atto ed esistente in quanto fra tutte le forme possibili ne ha presa una» (108). En este encuentro de lo singular con lo universal nace el «yo» como concreta individualidad. Nace, además, no como objeto, sino como auténtico *sujeto* de la experiencia. Individuo (*in-dividuus*, no divisible, entero, único) es el hombre (109).

El primer aserto para nuestro intento queda de este modo expreso en las páginas gentilianas. La segunda afirmación se consigue polémicamente. Polémica, en primer lugar, contra el «atomismo social y político». Ese atomismo que «frantuma e sopprime l'unità sostanziale della convivenza umana, rendendola accidentale e privandola percio di ogni valore che sia un valore assoluto, e cioè un valore vero» (110). La condena no repara en mientes: contra él, en efecto, «no existe hombre de enérgica conciencia moral que no se rebelle» (111). Porque semejante atomismo es materialismo, y el materialismo es caída y fin de toda moralidad. También es la muerte de toda clase de valores, ya que el que dice «valor» dice «libertad», con todas las consecuencias que de ella se derivan. La concepción de la sociedad como una agregación mecánica de unidades independientes entre sí y desvinculadas en absoluto es —dice Gentile— una concepción materialista; pero más acusadamente materialista, si cabe,

(107) Cfr. G. CHIAVACCI: «Il centro della speculazione gentiliana: l'attualità dell'ato», en la obra G. Gentile-*La vita e il pensiero*, ed. cit., vol. I, págs. 155-177.

(108) G. GENTILE: *Genesi e struttura della società*, pág. 11.

(109) Pág. 13.

(110) Cap. II, 2: *Individuo e società*.

(111) Págs. 13-14.

es imaginar a un individuo incondicionado, ilimitado, que no pueda ser objeto de determinación o mermado en aquella libertad que con palabras algunos le atribuyen, mientras se la niegan con los hechos (112). Este individuo átomo social —entidad puramente numérica— es una mera *fictio imaginationis*, fundada sobre la analogía de los compuestos materiales —en los que realmente las partes pre-existen al conjunto—. Pero la sociedad humana como «todo», de un lado, tiene diferente estructura, y el individuo en cuanto «parte», de otro, interviene de manera distinta. El individuo es esencialmente libertad, esto es, valor: aquel determinado valor con que se constituye como parte de la sociedad y pronuncia su «yo», que es siempre un «yo» inconfundible. Nuestra misma expresión verbal es en todo caso manifestación de una determinada individualidad. Gentile dedica unos párrafos al análisis de esta vertiente del lenguaje. Nuestro comportamiento es singular, incluso cuando participamos en manifestaciones colectivas.

Pero en nuestra individualidad está contenida *tutta intera* la humanidad. *Comunità immanente all'individuo come sua lege*: «Questa comunità è la legge della esistenza in cui ciascuno, in tutte le forme della sua vita spirituale, si viene via via attuando. Una legge interiore, alla quale ogni parola, ogni atto dell'individuo si commisura in quel punto in cui viene all'essere; onde ognuno dice la parola, che, nel pronunciarla, egli sente di dover dire, e compie l'atto che nel suo compiersi è da lui avvertito come conforme a una legge che è legge per lui in quanto legge è per tutti; per tutti gli appartenenti alla comunità a cui egli a volta a volta si può riferire» (113). Ley que impone, además, una distinción. Frente a lo *particular* surge lo *individual*. El *distingo* arroja claridad sobre nuestro camino: en el planteamiento problemático se anuncia proféticamente el perfil de la solución.

Porque lo individual contiene en sí —potencialmente— toda la universalidad, y es tanto más plenamente «individual» cuanto más consigue comprender, primero, y verter, después, universalidad; lo particular, por el contrario, es parte, fragmento, *hic et nunc*, contingencia. El individuo, mediante la conciencia de sí, *conquista* la universalidad (114). Este es el principio y la meta de la vida del espíritu.

(112) Pág. 14.

(113) Pág. 16.

(114) Cfr. pág. 21.

La comunidad, pues, experimenta un giro. No es el fin a que tiende el individuo —supuesta una imagen mecánica de concurrencia—; el papel de la comunidad es más radical y, ante todo, fundante. Gentile lo ha subrayado temáticamente: «è prima il principio da cui la sua individualità [la del individuo] scaturisce» (115). En segundo término, aparece una nueva idea: la idea de «conquista». Giro e idea marcan la tercera vía en la que, paso a paso, podrá iniciarse el diálogo con la *persona*. ¿Cómo y cuándo fué posible este comienzo?

Para que pueda advertirse mejor el signo cualitativo que entraña el diálogo, retornemos al punto de mira en que antes nos situamos, es decir, ese «humanismo de nuestro tiempo» caracterizado como *Umanesimo del lavoro*.

El concepto de «persona» es, precisamente, el fundamento de la construcción. La fórmula definitoria propuesta lo aclara. Según ella, en efecto, el humanismo del trabajo sería «aquella orientación filosófica (filosofía del hombre integral) tendente a recoger la auténtica esencia de la realidad humana (conocimiento del ser) para enderezarla sobre una incesante y siempre más completa conquista del ser (deber-ser), el cual se exterioriza y asume propia fisonomía y propio valor en el *trabajo*, entendido como la más concreta y transparente expresión de la inteligencia y de la voluntad humanas (116). Esta *persona* —base y raíz del humanismo— se dibuja en tres planos: la «singularidad», la «conquista» y la «trascendencia». Tracemos, pues, los ángulos y vértices de cada uno de ellos.

En el primer plano, el hombre se siente persona porque se siente «singular». En el conjunto social se afirma como «un» ser, como «un» valor. «Yo soy yo», es la expresión positiva de este sentimiento que en su forma negativa dice: «yo no soy los otros». Un proceso característico conduce desde la infancia a estas afirmaciones: es la progresiva «conciencia de sí». Tanto en las manifestaciones interiores como en las exteriores, comienza a registrarse una coherencia, una curiosa constante, que es «fidelidad interior». El hombre es singularidad y la sociedad lo es de «diversos» y no de «idénticos». El *qué* de la persona resulta así contestado.

La determinación del *cómo* nos lleva al segundo plano: la «conquista».

(115) Cfr. II, 6: *La concretezza dell'individuo*.

(116) G. M. Pozzo: «Il concetto di «persona» nell'umanesimo del lavoro», en *Humanitas*, VI (3), marzo, 1951; págs. 265-267.

La conquista es, ante todo, conquista del ser. Tal conquista se proyecta sobre un «deber-ser», es decir, sobre una superior realidad del mismo ser. La primera caracterización —la singularidad— era insuficiente. Ser persona quiere decir *conquistarse*, incesantemente. La propia existencia y la de los otros cobra, de este modo, sentido: «filosofía de combate». Eterna pugna por la conquista de nuestro puesto en el mundo. «Sufre sólo el que no opera y no se realiza a sí mismo» —escribió Gentile en *Los fundamentos de la filosofía del Derecho* (117)—. Pero la vida no es sólo una suma de victorias, ni es la actualización de una potencia omnímoda. En la incesante conquista de la propia realidad —en ese «poseerse a sí mismo», que diría Xavier Zubiri (118)—, el hombre reconoce los propios límites y los de los demás: recibe impresión auténtica de la situación. Importa por ello saber perder. Pierde, en verdad, solamente el que lucha. Pero perder es combatir, realizarse también. Esta es la tarea y el deber del hombre: hacer fructificar los talentos, producir, operar. Por esta ruta —ruta de combate— va determinándose con precisión y detalle la persona. «Así es», como respuesta a su *cómo*. Y esta determinación se opera mediante una constante «autosuperación» del ser, el cual tiende a ser siempre más «sí mismo» y a afirmarse en el mundo con sus propios caracteres. Inconfundible. En tal «conquista» surge el valor individual y, a su través, la sociedad hace brotar de su seno aquella «jerarquía de valores» que permite la plena celebración de la personalidad humana.

Pero el «horizonte» del hombre tiene otro lugar. Su emplazamiento, en definitiva, trasciende a la muerte. El hombre no es ese *Sein zum Tode*, que apostillara Heidegger. El tercer plano es la trascendencia (119).

(117) G. GENTILE: *I fondamenti*, pág. 86.

(118) Adviértase, con todo, las diferencias entre la construcción de GENTILE y esta afirmación zubiriana, lanzada en parte contra BERGSON —para quien la vida, como se sabe, es «duración»—, y en parte contra sus antiguos maestros HEIDEGGER y ORTEGA. ZUBIRI ha dedicado especial atención al tema en su último curso, aludido *supra*, nota 1.

(119) En un reciente libro de FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN (*Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart*) se examina aquella finitud que enmarca la filosofía contemporánea. [V. mi recensión de este libro de von RINTELEN en *Rev. de Est. Pol.*, núm. 73, Madrid.] Anótese, empero, el giro experimentado por el pensamiento de HEIDEGGER. ¿Se trata de una cierta apertura hacia lo religioso? Algunos comentaristas —BIRAULT, WAHL— interpretan con sentido afirmativo determinadas frases heideggerianas contenidas en el *Feldweg* y en otras obras, con-

Trascendencia en su más hondo significado. El hombre es obra de Dios y a Dios retorna. En la vida tiene una misión: la singularidad y la conquista determinan a la persona. Pero el hombre participa de la trascendencia. Hay una superación del nivel de la experiencia. Muchos problemas vitales únicamente encuentran en el nuevo nivel solución. En la trascendencia de la persona, de un lado, se reconoce como síntesis de valores mundanos y religiosos, de materia y espíritu; en segundo lugar, los límites de la persona humana se iluminan mediante esta participación trascendente. En ella, por último, se resuelve el problema del ser humano —proyectado hacia el más allá—, y el concepto de «persona» derrama su luz sobre una interpretación genuinamente humanista del mundo.

En Gentile el proceso presenta dos fases. En la primera, el yo empírico supera tal naturaleza empírica descubriendo el Yo trascendental, que le imprime carácter de universalidad. Es lo que hemos subrayado en las páginas del «primer» Gentile. La segunda fase completa el camino: en el instante mismo en que el yo empírico se abre al Yo trascendental, ya no es más yo empírico ni Yo trascendental, vale decir: se hace *persona concreta*, donde elemento empírico y elemento ideal se funden, estructurando a un hombre vivo sujeto de la historia. Es la temática del «segundo» o «último» Gentile.

El tema se inicia con el análisis de la sociedad trascendental o sociedad «in interiore homine» (120). Gentile refuerza su conocida posición: la sociedad es inmanente al individuo o, si se quiere, «el concepto de sociedad es inmanente al concepto de individuo». Esta interiorización, empero, no supone la negación de la realidad social empírica —*inter homines*—. Se trata exclusivamente de dos momentos que el teórico aclara.

En la actividad del pensamiento, en efecto, è «*in nuce*» la *socialità*, como relación interhumana. Pensar es siempre establecer una conexión, una correspondencia con los otros; es un comunicar en el que se resuelve toda alteridad. Por otra parte, es la ley misma del

cretamente: un poema publicado el año 1947 (*Surgido de la experiencia del pensamiento*), el estudio sobre el tiempo de la representación y el dedicado a Anaximandro. Esta apertura tomaría hasta ahora la forma de una confusa y vaga aspiración mística, que llevaría al deseo de levantar la imagen de un Dios *vivo* por encima del Dios «objetivado y decaído» (WAHL) de la filosofía moderna. Cfr. de JEAN WAHL, *L'idée d'être chez Heidegger*. Les Cours de Sorbonne, C. D. U., París, 1951.

(120) G. GENTILE: *Genesi e struttura della società*, págs. 33 y ss.

hombre, que se puede formular así: «piensa». Campanella la destacó con acierto. «Pensare infatti è farsi autoconcetto, spirito, uomo» (121). En aquella relación comunicativa del «ipse» con el «alter», el hombre alcanza conciencia de sí; desarrolla y afirma su propia *singularidad*: «Pensare significa intendere sé stesso; e per intendere sé stesso, in quanto egli si distingue dalle cose e dagli altri, intendere questo mondo diverso da noi e simile a noi, onde l'uomo è circondato» (122). Pero aún más: «in fondo alle cose e agli uomini, ossia in fondo a sé medesimo, intendere quell'Assoluto onde tutto si regge e s'accorda: Dio» (123). Tal entender tiene, asimismo, un matiz característico. No es un entender *in abstracto*, por así decir, «teórico». El entender de la realidad circundante —que va revolviéndose en el proceso de la autoconciencia: el «alter» deviene «socius»— se presenta con una duplicidad distinta: por un lado, es un entender «por el amor», en el sentido de que será tanto más posible y auténtico en cuanto el hombre supere la oposición con los demás y afiance sus lazos y estreche sus vínculos de caridad con los semejantes: «intender questo è ciò che in effetti egli deve volere con tutto le forze dell'anima, per riuscire ad intendere non così alla men peggio come naturalmente e senza che egli se lo proponga gli può accadere d'intendere; ma per riuscire ad intender davvero, profondamente: rendendosi conto dell'indentità e unità sostanziale di sé e di tutto il resto; e perciò superando l'opposizione tra sé e il resto, non cercando più sé senza il resto, e non guardando più con indifferenza il resto quasi non lo toccase e fosse affatto fuori di lui: slargando perciò quell'attaccamento a sé, che è la stessa sintesi ond'egli si attua, e che riscalda l'uomo con l'amor di sé stesso che è primitivo, fondamentale e insopprimibile, a tutte le cose, a tutti gli uomini e a Dio». En segundo término es un entender *concreto y práctico*: «realizzando cioè quella medesimezza del resto con noi in cui consiste il vero intendere» (124).

«Pensar», «entender» y «amar» constituyen, pues, los tres radios esenciales del círculo donde la *persona* se forma y se potencia «en» y «por» la sociedad. Y es el amor, ciertamente, el punto central —fun-

(121) Pág. 44.

(122) Cap. V, 2: *La legge dell'uomo: Pensa!*

(123) Pág. 45.

(124) G. GENTILE: *Genesi e struttura della società*, pág. 45.

damento seguro y fuente inagotable— de la existencia individual y de la convivencia social.

Mas no basta la *singularidad* de la persona. El *cómo* de su naturaleza dijimos que era la *conquista*. Del plano del amor Gentile pasa al del «deber».

El primer deber es realizarse, ser plenamente «sí mismo». Primer deber y primer bien. Frente a él, la esclavitud de la materia, el mal (125). La gama tiene dos opuestos: de la servidumbre del sentir se asciende a la libertad del entender (126). En este contexto el individuo se conquista, se hace persona. La naturaleza juega un papel meramente condicionante: «l'uomo non resta schiavo della natura; non perché possa sottrarsi alle sue leggi e non farne caso; ma di queste stesse leggi, ossia della conoscenza sempre più esatta che ne viene via via acquistando, si serve a' suoi fini, modificando gli stessi dati della natura per fare la sua natura» (127). Y la historia del hombre, en suma, es este progresivo «avasallamiento» de la naturaleza externa y esta progresiva recreación de la suya propia: recreación de la naturaleza humana.

Se consigue una síntesis que desde nuestra perspectiva podemos calificar como «síntesis humanista». Los dos opuestos originarios —el yo empírico y el Yo trascendental— se resuelven en un hombre concreto y operante, «materia tutta impregnata a realizzare la propria potenza spirituale». El yo empírico es el punto de partida de un proceso que, a través del reconocimiento del Yo trascendental, concluye con la afirmación de la persona como concreta realidad espiritual. Un paso más y de mera «singularidad» la persona se torna «sujeto». ¿Sujeto de la historia y artífice de la sociedad? Gentile terminó su obra —una de las grandes obras contemporáneas (128)— dejando el

(125) Cfr. cap. V, 7: *Dovere e doveri*.

(126) Sobre el texto de GENTILE (cap. V, 7) gravita todavía, ciertamente, aquella secular distinción entre «mundo sensible» y «mundo inteligible» que, como enseña XAVIER ZUBIRI, viene marcando una ruta infecunda a la especulación filosófica desde antiguo. La consideración del hombre como *inteligencia sentiente* supone en verdad un nuevo punto de arranque y un nuevo rumbo por el que está llamado a caminar con fortuna el pensamiento futuro.

(127) Pág. 85.

(128) Precisamente en estos últimos meses se ha afirmado que las ideas de GENTILE pueden considerarse como «las más originales, de más rigor y más precisa exposición que hayan resonado en las aulas universitarias de Europa desde los tiempos de KANT, en Königsberg», hasta el punto de que el maestro italiano «es, sin duda alguna, el pensador máximo de nuestro tiempo» (véase *Arriba*, Má-

interrogante abierto para la polémica y la discusión. El propio querer, el querer de la persona, quedaba, empero, ratificado. Su actualidad concreta nos da el Estado, un Estado *ético*: «Impossibile quindi che non gli competa la stessa moralità dell'individuo, quando nell'individuo lo Stato non sia un presupposto —limite della sua libertà— ma la stessa attualità concreta del suo volere» (129). En definitiva: el único supuesto que Gentile admite.

Desde este supuesto alcanzamos de nuevo el punto de partida. El Estado es voluntad: querer común y universal. No existe contraposición entre los individuos y la autoridad, pues ésta, en último término, equivale a «ley» y reside en la misma persona individual cuando dicha persona coincide con la ley. La sociedad presenta igualmente dos facetas: empíricamente considerada se estructura como «acuerdo entre individuos». Pero tal naturaleza no es la primaria. Porque la sociedad —desde el punto de vista especulativo, fundamental— es *la propia realidad del querer en su proceso*. Sociedad «in interiore homine». Sólo hay sociedad «entre los hombres» en cuanto existe «en el interior del hombre», vale decir, en cuanto consiste en la realidad de la voluntad en su proceso. Este proceso, finalmente, supone una doble realización: negativa, una; positiva, la otra. Negativamente es la anulación de lo opuesto a la universalidad del querer; negación del momento particular o finito del querer en la sociedad; desde su vertiente positiva, el proceso es realización de lo universal por el individuo, el cual, como sabemos, es autoconciencia, y la autoconciencia implica una afirmación, un juicio y, por tanto, una universalidad plena y absoluta. La que es propia de toda actividad universal.

El proceso alcanza su culminación. *Genesi e struttura della società* será calificada como «auténtico testamento espiritual» (Carlini). La teoría política de Gentile consigue con ello la consistencia interna de que careció en su «primer» momento. En *I fondamenti* (3.ª edición, 1937), se apuntó certeramente a un aspecto constitutivo de la realidad jurídica. Fué aquella *reducción moralística del derecho* que el maestro italiano propugnara. Tal reducción, en cambio, pecó de

drid, 7 de mayo de 1954). El elogio es, sin duda alguna también, desmesurado. Nunca más oportuna aquella certera advertencia de que entre nosotros están perdiendo la ponderación tanto los demolidores de obras ajenas como los glorificadores de otras más próximas. Pero con los rebajes pertinentes, en el elogio —homenaje de un antiguo alumno— se pone de manifiesto una vez más la singular importancia del magisterio gentiliano.

(129) Pág. 67.

unilateral. La realidad jurídica —escribimos en otro lugar (130)— es una realidad *procesualmente dependiente*. El pretendido «homo juridicus» —supuesto antropológico y correlato de todos los intentos de absoluta independización de lo jurídico, desde los ensayos tradicionales a la teoría pura del derecho más reciente— es una ficción inoperante. Entre las «terceras instancias» que enmarcan lo jurídico ocupa un lugar propio la moral. Hablamos de la realidad jurídica «moderna» —la que más nos interesa y de la única que, desde nuestra mentalidad, tenemos «sentido» (131)—. Supuesto cardinal de nuestro saber jurídico. Pero no circunscribe exclusivamente la moral. El poder político ajusta también el proceso. El mérito de Gentile estuvo, al menos, en denunciar esta singular estructura de la realidad del derecho.

Mérito que no fué único. A lo largo de estas líneas ya lo hemos ido subrayando; pocas veces en la historia del pensamiento político, en verdad, se ha afirmado con más reiteración la realidad política en su forma suprema. Auténtica pasión por el Estado: el Estado —decía Gentile— es una cosa íntima, propia, de cada uno de nosotros; frente a él debemos adoptar *atteggiamento religioso* (132). Juristas *del* Estado y no *frente* al Estado. La consecuencia remata nuestro empeño. En los párrafos primeros señalábamos el motivo que nos llevó a él. Terminada la tarea, encontramos ahora, precisamente ahora en la actitud señalada, la segunda razón justificativa. Quizá ella por sí sola bastaría para que renovásemos entre nosotros la meditación sobre la teoría política de Giovanni Gentile.

MANUEL JIMÉNEZ DE PARCA

(130) Cfr. mi trabajo «Hugo Grocio y el proceso de constitución de la realidad jurídica moderna», en *Rev. de Est. Pol.*, núm. 74, Madrid, marzo-abril, 1954; en especial, págs. 119-122.

(131) Idem, en especial nota 2.

(132) G. GENTILE: *Genesi e struttura de la società*, pág. 110.

A P E N D I C E

BIBLIOGRAFIA SOBRE GIOVANNI GENTILE

La bibliografía sobre GENTILE, anterior a 1930, está recogida en su mejor parte en:

SPIRITO (Ugo): *L'idealismo italiano e i suoi critici*, Firenze, Le Monnier, 1930, 267 págs.

Son clásicas las obras de:

CHIOCCHETTI (Emilio): *La filosofia di Giovanni Gentile*, Milano, Vita e Pensiero, 1922, págs. XIV-477. [2.^a ed. revisada y aumentada de 1925, XVI-481 págs.]

El esquema de esta obra es el siguiente: I. Il metodo dell'immanenza.—II. Il nuovo hegelismo.—III. L'idealismo attuale: I. La realtà spirituale.—IV. Ancora l'idealismo attuale: 2. Unità e molteplicità.—V. La realtà come storia.—VI. La religione e il cristianesimo nell'idealismo attuale di G. Gentile.—VII. I valori nell'idealismo attuale.—VIII. Le idee pedagogiche di G. Gentile.—Appendice al cap. VIII. Pensieri sull'educazione.—IX. Le dottrine morali e giuridiche di G. Gentile.—X. Il Gentile, storico della filosofia.

LICITRA (Carmelo): *La storiografia idealistica*. Dal «programma» di B. Spaventa alla scuola di G. Gentile. Roma, De Alberti, 1925, in 8.º, págs. 224.

Indice: Introduzione.—I. Il programma di B. Spaventa.—II. B. Croce, storico della filosofia.—III. La filosofia italiana attraverso gli studi di G. Gentile.—IV. Gli studi di G. Gentile sulla filosofia straniera.—V. Criteri storiografici dell'idealismo assoluto.—VI. La «Scuola» del Gentile.—VII. Accanto all'idealismo.—Appendice: Una nuova storia della pedagogia. Intorno alla pedagogia di G. Locke.

LA VIA (Vincenzo): *L'idealismo attuale di Giovanni Gentile*. Saggio di esposizione sistematica. Trani, Vecchi, 1925, in-8.º, págs. X-433.

Indice: Prefazione.—I. L'essere come puro conoscere: 1. Il metodo dell'immanenza; 2. La riforma del trascendentalismo kantiano e della dialettica hegeliana; 3. La libertà del conoscere.—II. La realtà come «conceptus sui» e la logica dell'autoconcetto: 1. La risoluzione del reale nello Spirito come atto puro; 2. La logica del reale come spirito in atto; 3. Il contenuto assoluto dello spirito.—III. La concretezza etica dello Spirito come divenire: 1. L'immanente eticità della realtà dialettica dell'io; 2. Il divenire spirituale come educazione e la Pedagogia come Filosofia; 3. La spiritualità del diritto e dello Stato e il rapporto fra politica e filosofia.

D'AMATO (Ferdinando): *Gentile*. Milano, Athena, 1927, in-16.º, págs. 156.

Indice: I. La vita e l'uomo.—II. La verità.—III. L'atto puro.—IV. La natura.—V. L'infinità dello spirito.—VI. I momenti assoluti dello spirito.—VII. Storia e filosofia.—VIII. Il valore dell'attualismo.—Nota bibliografica.

DE SARLO (Francesco): *Gentile e Croce*. Lettere filosofiche di un superato. Firenze, Le Monnier, 1925, in-8.º, págs. 318.

Indice: Introduzione.—La filosofia di G. Gentile. Il punto di partenza della filosofia secondo il G.; La tesi che tutto è pensiero; Esame della tesi idealistica della soggettività del reale; Illegittimità del passaggio dalla connessione dell'oggetto (in quanto pensato) con la coscienza alla dipendenza dell'oggetto (come reale) dal soggetto conoscente; Sul concetto gentiliano dello spirito come puro farsi; Il rapporto tra unità e molteplicità; L'io elemento del tutto e non il tutto; Pretesa conciliabilità della storia e del divenire con l'atto eterno; La distinzione d'una logica dell'astratto e d'una logica del concreto; Il fondamento obiettivo dei valori e l'evidenza; Il significato equivoco del termine non-io; Critica del concetto gentiliano di filosofia.

La obra de Ugo SPIRITO apareció en su primera edición con el título *Il nuovo idealismo italiano* (Roma, De Alberti, 1923, in-16.º, págs. 151) y su esquema final quedó así: Parte 1.ª: Verso l'idealismo (P. Martinetti e B. Varisco); 2. B. Croce; 3. G. Gentile.—Parte 2.ª: 1. Un critico neoscolastico dell'idealismo attuale (con postille); 2. Cattolicesimo e attualismo; 3. I convertiti al cattolicesimo; 4. Idealismo e relativismo; 5. La logica dell'irrazionale; 6. Monismo, dualismo e pluralismo; 7. Astratto e concreto; 8. Tentativi di superamento; 9. Giudizio e azione; 10. L'idealismo magico; 11. Troppa filosofia; 12. L'esigenza positivista nella pedagogia dell'idealismo; 13. Intorno all'etica dell'idealismo; 14. Carlo Michelstaedter; 15. Durata reale e intuizione.

Fuera de Italia y en este mismo período:

HENDRICH (Jos.): *Pedagogický systém a školská reforma Giovanniho Gentile*, 1925.

MARRARO (Howard R.): *Nationalism in Italian education*, New York, 1927, in-16.º, págs. XXVIII-161.

SCHUWER (Camile): *La pensée italienne contemporaine. L'idéalisme de B. Croce et de G. Gentile*, en «Rev. Philos. de la France et Étranger», 1924, t. 97, págs. 351-401, y t. 98, págs. 82-123.

SGANZINI (Carlo): *Giovanni Gentiles aktualistischer Idealismus*, en «Logos», Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur, Tübingen, Band XIV, 1925, Heft 2/3, págs. 163-239.

Inhaltsverzeichnis: I. Der italienische Neuidealismus.—II. Der Aktualismus als radikaler Subjektstandpunkt.—III. Begriff des Subjekthaften als

Einheit von Begriff und Selbstbegriff.—IV. Das Subjekt als Synthesis von Einheit und Mannigfaltigkeit.—V. Empirisches und transzendentes Ich.—VI. Die Geschichte der Philosophie als fortschreitende Ueberwindung aller Transzendenz.—VII. Folgerungen grundsätzlicher Bedeutung aus der reinen Subjektivität: A) Identität von Wirklichkeit und Erkenntnis=Erfahrungsprozess; B) Identität von Theorie und Praxis; C) Folgerungen für das Problem der sog. Geistesformen; D) Der Irrtum und das Böse; E) Konkretheit der Philosophie: Identität von Philosophie und Philosophiegeschichte, von Philosophie und Geschichte, von Philosophie und Leben; F) Die Notwendigkeit einer zweifachen Logik: Logik des Abstrakten und Logik des Konkreten.—VIII. Croce und Gentile.—IX. Würdigung und kritische Ausblicke.—Anhang. Bibliographisches.—Gentiles Schule.

Con posterioridad a 1930:

LÓPEZ OÑATE (F.): *Attualismo, solipsismo, protagorismo*, en «Riv. Intern. Filos. Diritto», Roma, XIX, mayo-agosto, 1939, págs. 215-231, en donde se examina la bibliografía inglesa, fundamentalmente: UNDERHILL, *Can the new idealism dispense with mysticism?* Londres, 1932; PATON, *The good Will*, Londres, 1927; De BURGH (W. G.): *Gentile's philosophy of the Spirit*, en «Journal of Philosophical Studies», London, vol. 4, número 13, enero 1929; HOLMES (Roger W.): *The idealism of Giovanni Gentile*. New York, The MacMillan Company, 1937. in-8.º, págs. XVI-264.

También los siguientes:

HESSEN (Segej): *Die Pädagogik Giovanni Gentiles*, en «Die Erziehung», 1934, H. 9. Trad. Italiana: *La pedagogia di G. Gentile*, Roma, A. Signorelli, 1940, in-16º. págs. IX-61. [2.ª ed. Roma, Avio, 1952].

Indice: Prefazione.—Pedagogia idealistica; I fondamenti filosofici; La dottrina dell'educazione; Monismo e pluralismo.

ALDERISIO (Felice): *Esame della riforma attualistica dell'idealismo in rapporto a Spaventa e a Hegel*. Todi, Tipogr. Tuderte, 1941, in-8.º, págs. 163.

Indice: I. Un giudizio del Croce sul precedente storico dell'attualismo in Spaventa e l'intento di questo studio.—II. Accenni alla genesi dell'attualismo e spunti di discussione.—III. Interpretazione e critica del Gentile al dialettismo hegeliano delle prime categorie. Il vero cominciamento del ritmo dialettico in Hegel.—IV. Interpretazione gentiliana del dialettismo del Fischer, e riesame di tale dialettismo.—V. Interpretazione gentiliana del dialettismo di B. Spaventa, e discussione di essa.—VI. Il «Frammento inedito del 1880-81»: l'eliminazione della funzione soggettiva dal pensiero dell'essere.—VII. Senso e valore della memoria del 1864 su *le prime categorie*. La «dichiarazione» finale di Spaventa in *Esperienza e metafisica* (1882).—Appendice: L'esigenza realistica nell'idealismo di B. Spaventa.

BAUR (Johannes): *Giovanni Gentile's Philosophie und Pädagogik*. Langensalza, Hermann Beyer, 1935, in-8.º, págs. XIX-338 («Fr. Manns Pädagog. Magazin, Heft 1423. Philosophische und pädagogische Arbeiten herausgegeben von Aloys Fischer und Paul Luchtenberg», I. Heft 10).

Inhaltsverzeichnis: Quellen-und Literaturangabe.—Einleitung.—I. Die pädagogische und bildungspolitische Lage Italiens zu Beginn des 20. Jahrhunderts.—II. Der italienische Neuidealismus.—III Grundzüge von Gentiles Philosophie in biographischer Entwicklung.—IV. Gentiles Theorie der Erziehung.—V. Die Schulorganisation Gentiles.

BONTADINI (Gustavo): *Dall'attualismo al problematicismo*. Studi sulla filosofia italiana contemporanea. Brescia, La Scuola, 1947, in-8.º, págs. 343.

COLLOTTI (Francesco): *Il problema religioso dal punto di vista del l'idealismo attuale*. (R. Univers. di Messina, Facoltà di Magistero: Lezioni di filosofia teoretica, anno accad. 1937-38.) Messina, G. U. F., 1938, in-8.º, 142 páginas.

Indice: Premessa.—I. *Le istanze critiche contro l'attualismo*: 1. La polemica Croce-Gentile; 2. Il caso Casotti; 3. Lo spiritualismo di A. Carlini; 4. Le istanze di A. Guzzo; 5. L'idealismo concreto di P. Carabellese.—II. *Essenza e oggetto della religione*: 6. Lo sviluppo dell'attualismo nel pensiero di G. Gentile; 7. L'oggetto della religione: Dio (concetto); 8. L'oggetto della religione: Dio (esistenza e personalità); 9. L'essenza della religione; 10. Religione e filosofia. Conclusione. Nota bibliografica.

COLLOTTI aclara algunos puntos de este trabajo en el ensayo *Attualismo interpretato*, en «Annali della Facoltà di Magistero della R. Università di Messina», Palermo, Ciuni, 1941, págs. 53-75.

JANOS (Mester): *Giovanni Gentile művészetfilozófiája és a mai olasz esztétika irányai*. Budapest, 1936, s. i. t., in-8.º, págs. 51.

Tartalomjegyzék: I. Gentile filozófiai rendszere, az európai szubjektivizmus magaslata.—II. Gentile esztétikai gondolkodásának kialakulása; Gentile és Croce három esztétikája.—III. A «Filosofia dell'arte» rendszere.—IV. Gentile rendszerének jelentősége és kritikája a realizmus szémszögeből.—V. Egyéb irányok: futurizmus, pozitivizmus.—VI. Kritikai realizmus. Dante és Aquinói sz. Tamás.

KAINZ (F.): *Giovanni Gentile's Kunstphilosophie*, en «Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft», Band 31, Heft 2, 1937.

LEGAZ LACAMBRA (Luis): *La filosofía jurídica de Giovanni Gentile*, en el vol. «Horizontes del pensamiento jurídico», Bosch, Barcelona, 1947, páginas 469-519.

LION (Aline): *The idealistic conception of religion: Vico, Hegel, Gentile*. Oxford, Clarendon Press, 1932.

MEHLIS «Georg.): *Italienische Philosophie der Gegenwart*. Berlin, Junker und Dünhaupt Verlag, 1932, in-8.º, págs. 78 («Philosophische Forschungsberichte», Heft 12).

Inhaltsverzeichnis: Einführung.—Der italienische Neidealismus: Der dualistische Idealismus; Der universalistische Idealismus; Benedetto Croce; Giovanni Gentile; Der magische Idealismus; Der Idealismus des Irrationalen; Weiterbildungen.—Der Positivismus.—Die Neuscholastik.—Literatur.

MAGGIORE (Giuseppe): *Gentile scrittore*, en «Rassegna Italiana», 1932.

MÜLLER (Ferdinand Lucien): *La pensée contemporaine en Italie et l'influence de Hegel*. Genf., Kündig, 1941.

ROMANELLI (Pasquale): *The Philosophy of Giovanni Gentile: An inquiry into Gentile's conception of experience*. New York, Vanni, 1938, in-16.º, páginas X-190. («Paterno Library Collection of Italian Studies, Edited by the Casa Italiana of Columbia University», vol. 2).

Contents: I. The origins of italian neo-idealism.—II. Gentile's philosophy of experience: A) Gentile's problem; B) Gentile's solution.—III. Gentile's philosophy of art, religion and science.—IV. A tentative appraisal of Gentile's «actual idealism».—Appendix: Towards a gentilian bibliography.

RUSO (Luigi): *Giovanni Gentile storico della letteratura e filosofo dell'arte*, en la obra del mismo A.: «La critica letteraria contemporanea», vol. 2.º: «Dal Gentile agli ultimi romantici». Bari, Laterza, 1942, págs. 59-211.

Indice: I: 1. Il noviziato letterario-filosofico del Gentile; 2. Il sociologismo filosofico del Gentile; 3. Storia della poesia e storia della poetica; 4. Il Gentile interprete di Dante; 5. L'allegoria dantesca e il tentativo di interpretazione gentiliana; 6. La fase hegeliano-crociana dell'estetica del Gentile.—II: 1. Gli studi leopardiani del Gentile; 2. La critica letteraria del Gentile e la «spiritualità» di uno scrittore; 3. Il prammatismo gentiliano e la storia della letteratura italiana; 4. L'Umanesimo e il Rinascimento e il contributo interpretativo del Gentile; 5. La collaborazione del Gentile all'estetica contemporanea; 6. L'arte come pensiero; 7. L'arte come sentimento; 8. Gli attributi dell'arte e la storiografia.

THOMPSON (Merrit Moore): *The educational philosophy of Giovanni Gentile*. Los Angeles, University of Southern California Press, 1934, in-8.º, páginas IX-217 («Southern California education monographs» published bimonthly during the academic year, 1933-34 series, n. 1).

Table of contents: 1. The point of view and the problem.—II. The Gentile reform of education in Italy.—III. Absolute idealism in Italy.—IV. Gentile's social philosophy.—V. Basic concepts of education. The nature of man.—VI. Principles of education.—VII. Special problems in education.—VIII. Theory of curricular reorganization.—IX. Conclusions and criticisms.

Bibliography.—Appendix A.: Detailed analysis of Gentile's *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*. Appendix B: Note on relation of teacher and pupil from Giovanni Vidari.

Entre los más recientes :

CIRELL CZERNA (Renato): *Riflessioni sul concetto di società e di Stato nell'ultima fase del pensiero gentiliano*, en el vol I de «*Scritti di sociologia e politica in onore di Luigi Sturzo*», N. Zanichelli, Bologna, 1953, páginas 339-392.

Sommario: 1. I problemi fondamentali.—2. La critica gentiliana al naturalismo.—3. La politica fondata sul dualismo.—4. Società e Stato come concretezza e autocoscienza.—5. La Storia.—6. Política como eticidad. Política efectiva e acción política.—7. Il problema del passaggio dell'autocoscienza a una política efectiva. «La crisi dell'autocoscienza».—8. Il punto di vista di Felice Battaglia.—9. Il punto di vista di Ugo Spirito. Gentile e Marx. L'Umanesimo del lavoro.—10. Razionale e irrazionale. Conclusione.

ANDREOLA (Amina): *Giovanni Gentile e la sua scuola*. Milano, Ed. Viola, 1951, in-16.º, 65 págs.

Pozzo (Gianni M.): *La filosofia politica dell'ultimo Gentile*, en «*Humanitas*», VII (3), marzo 1952, págs. 254-261.

— — *Immanenza e trascendenza nel pensiero di G. Gentile*, en «*Humanitas*», VIII (5), mayo 1953, págs. 467-474.

— — *La «persona» nella concezione gentiliana*, en «*Humanitas*», VIII (11), noviembre 1953, págs. 1.112-1.116.

GIARDO (Manlio): *Un fallito tentativo di riforma dello hegelismo. L'idealismo attuale*, Bari, Laterza, 1948, 216 págs.

— — *Natura e Storia nell'idealismo attuale*, Bari, Laterza, 1949, 248 págs.

PROTO PISANI (M. L.): *Il sentimento nella filosofia di Giovanni Gentile*, en «*Riv. Filos. Neoscol.*», 1953 (45), págs. 329-339.

GARULLI (E.): *Aspetti della pedagogia di Giovanni Gentile*, en «*Nuova Riv. Pedagogica*», Roma, 1951 (1), núm. 2.

GUZZO (Augusto): *Croce e Gentile*, Lugano, Ed. Cenobio, 1953, 83 págs.

— — *Sette lettere e una conferenza di Giovanni Gentile*, en «*Filosofia*», 1953 (4), págs. 674-9.

LIGUORI (Ersilia): *Influenza di Rosmini sul pensiero pedagogico di Giovanni Gentile*, en «*Congreso Internacional de Pedagogía*», II.

CAFARO: *Ricordo di G. Gentile*, en «*Nuova Riv. Pedagogica*», 1951, núm. 1.

PICLIARU (A.): *Fondazione morale della democrazia nel pensiero di G. Gentile*, separata de «*Studi Sassaressi*», 1953.

Giovanni Gentile.—La vita e il pensiero. A cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici. Sansoni, Firenze.

Indice del vol. I (1948): Felice BATTAGLIA, *Il concetto della storia nel Gentile* (pp. 43-100); Gustavo BONTADINI, *Gentile e noi* (pp. 101-124); Pantaleo CARABELLESE, *Cattolicità dell'attualismo* (pp. 125-144); Armando CARLINI, *Dall'immanenza alla trascendenza dell'atto in sé* (pp. 145-154); Gaetano CHIAVACCI, *Il centro della speculazione gentiliana: l'attualità dell'atto* (páginas 155-178); Vito FAZIO ALLMAYER, *La riforma della dialettica hegeliana* (páginas 179-194); Luigi FIRPO, *Giovanni Gentile e gli studi campanelliani* (páginas 195-206); Eugenio GARIN, *Giovanni Gentile, interprete del Rinascimento* (pp. 207-220); Lorenzo GIUSO, *Gentile e la storia dello spirito italiano* (pp. 221-228); Giuseppe MAGGIORE, *Il problema del diritto nel pensiero di Giovanni Gentile* (pp. 229-244); Arturo MASSOLO, *Gentile e la fondazione kantiana* (pp. 245-254); Bruno NARDI, *La filosofia del Medio Evo nel pensiero di Giovanni Gentile* (pp. 255-284); Giorgio RADETTI, *Gentile e Spinoza* (páginas 285-296); Giuseppe SAITTA, *«Humanitas» di Giovanni Gentile* (páginas 297-310); Ugo SPIRITO, *Gentile e Marx* (pp. 311-334); Gioacchino VOLPE, *Giovanni Gentile e l'«Enciclopedia Italiana»* (pp. 335-362); Arnaldo VOLPICELLI, *La genesi dei «Fondamenti della filosofia del diritto» di Giovanni Gentile* (pp. 363-380).

El vol. II de la serie (1950) contiene los siguientes escritos: G. Emanuele BARRI, *Immanenza e storia* (pp. 1-18); Antonio CORSANO, *Giovanni Gentile e gli studi sul Rinascimento* (pp. 19-26); Angelamaria JACOBELLI ISOLDI, *La crisi dell'autocoscienza nella filosofia di Giovanni Gentile* (páginas 27-118); Francesco MODICA-CANNIZZO, *Antiprattismo e antiattivismo di Giovanni Gentile* (pp. 119-128); Fortunato PINTOR, *Giovanni Gentile negli studi storici e letterari* (pp. 129-150); Michele Federico SCIACCA, *Gentile interprete di Rosmini* (pp. 151-168); Gioele SOLARI, *Diritto astratto e diritto concreto* (pp. 169-210).

GALIMBERTI (Andrea): *Il tema e il nodo della logica gentiliana*, en «G. Crit. Filos. Ital.», 1954 (33), págs. 146-77.

SPIRITO (Ugo): *La religione di Giovanni Gentile*, en «G. Crit. Filos. Ital.», 1954 (33), págs. 133-45.

BELLEZZA (Vito A.): *L'esistenzialismo positivo di Giovanni Gentile*, Libr. E. Nauwelaerts, Louvain, 1954, 195 págs.

SCARPELLI (Uberto): *La filosofia del diritto di Giovanni Gentile e le critiche di Gioele Solari*, en el vol. «Studi in memoria di Gioele Solari», Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze politiche dell'Università di Torino. Ed. Ramella, Torino, 1954, págs. 393-447.

Sommario: I: 1. L'idealismo soggettivo di Gentile e l'idealismo oggettivo di Solari. Argomento di questo scritto. Le due vie innanzi alla filosofia di Gentile: rifiutarla o passare attraverso di essa. 2. Le critiche di Solari a Gentile. 3. L'idealismo sociale di Solari.—II: 4. L'individualismo della filosofia di Gentile. La «universalità» dell'Io. 5. Il concetto attualistico dell'in-

dividuo. 6. La società nell'attualismo. Sua identità con l'individuo. 7. Lo Stato nell'attualismo. Sua identità con l'individuo. 8. Il diritto nell'attualismo. Sua riduzione alla dialettica dell'individuo.—III: 9. Considerazioni sulla posizione dell'attualismo nella storia della filosofia. 10. La via di Solari innanzi alla filosofia di Gentile: il rifiuto. Critica. 11. Continua la critica. 12. L'altra via innanzi alla filosofia di Gentile: il passaggio attraverso di essa verso la filosofia dell'uomo. 13. Considerazioni conclusive. Il significato della critica di Solari.

Una relación completa de los escritos de Giovanni Gentile puede verse en el volumen III de la serie *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero* (Sansoni, Firenze, 1950, 143 págs) según la ordenación cronológica de Vito A. BELLEZZA. El vol. IV de la misma serie (1951) contiene un ensayo biográfico en el que Benedetto GENTILE relata el período final de la vida de su padre, desde julio de 1943 a abril de 1944.

La obra *Genesi e struttura della società* ha sido reeditada últimamente con una introducción de V. A. BELLEZZA (1954, 232 págs.).

M. J. DE P.