
«La reforma de la dialéctica hegeliana y B. Spaventa» de G. Gentile. Estudio introductorio, traducción y notas

«The reform of the Hegelian dialectic and B. Spaventa» by G. Gentile. Introductory study, translation and notes

RESUMEN: El trabajo presenta por primera vez traducida al español la memoria de Giovanni Gentile *La riforma della dialettica hegeliana e B. Spaventa*, publicada en 1913 como primera parte del libro casi homónimo *La riforma della dialettica hegeliana*. Incluimos también el prólogo a la primera edición del libro. Con el fin de contextualizar la memoria, acompaña a la traducción una larga introducción donde se expone la historia editorial de la memoria (§ 1), la posición del libro en el desarrollo histórico del pensamiento de Gentile (§ 2), la tradición hegeliana en la que se enmarca su especulación (§ 3) y algunas observaciones sobre el contenido de la memoria (§ 4).

PALABRAS CLAVE: GIOVANNI GENTILE; HEGEL; IDELISMO ITALIANO; DIALÉCTICA; BERTRANDO SPAVENTA

ABSTRACT: The work presents for the first time translated into Spanish Giovanni Gentile's memoir *La riforma della dialettica hegeliana e B. Spaventa*, published in 1913 as the first part of the almost homonymous book *La riforma della dialettica hegeliana*. We also include the prologue to the first edition of the book. In order to contextualize the memory, the translation is accompanied by a long introduction where the editorial history of the memory is exposed (§ 1), the position of the book in the historical development of Gentile's thought (§ 2), the Hegelian tradition in which frames his speculation (§ 3) and some observations on the content of the memory (§ 4).

KEYWORDS: GIOVANNI GENTILE; HEGEL; ITALIAN IDEALISM; DIALECTIC; BERTRANDO SPAVENTA

ESTUDIO INTRODUCTORIO

I. HISTORIA EDITORIAL DE LA MEMORIA DE GENTILE

PUBLICAMOS A CONTINUACIÓN la traducción al español de la memoria de Giovanni Gentile *La riforma della dialettica hegeliana e B. Spaventa*. Apareció por primera vez en 1913 como primera parte del libro casi homónimo *La riforma della dialettica hegeliana* (Principato, Messina 1913). A modo de apéndice, acompañaba a la memoria un texto inédito de Bertrando Spaventa, que no hemos incluido. El motivo es que la memoria tiene sentido íntegro independientemente del apéndice, que responde más bien al proyecto personal de Gentile de edición, comentario y difusión de las obras de su admirado maestro remoto.

Como ya he tenido ocasión de señalar, las traducciones y estudios en español sobre Gentile son muy escasos. En particular, de *La riforma della dialettica hegeliana*, sólo había sido publicado en español hasta ahora el capítulo sobre *El concepto de historia de la filosofía*¹. Sin embargo, se trata de una obra de capital importancia en la vida intelectual de Gentile, no sólo por representar el inicio explícito del actualismo, sino también por las consecuencias que tuvo en su relación con Croce, que precisamente pocos meses después atravesaría su mayor crisis antes de la ruptura definitiva de 1924. Gentile es consciente del hito que la publicación de esta obra suponía en su vida intelectual, y así lo refleja en el prólogo a la primera edición, que por eso hemos considerado oportuno publicar precediendo la memoria.

Como decíamos, la obra salió a la luz en 1913 en la editorial Principato. Aparecía como primer volumen de la colección *Studi filosofici*, cuya dirección asumía el propio Gentile. La obra constaba de dos partes. La segunda parte agrupaba nueve artículos de revista y un inédito sobre *Il metodo dell'immanenza*, correspondiente a una conferencia tenida por Gentile en la Biblioteca filosofica di Palermo el 16 de diciembre de 1912². Por otro lado, la primera parte de la obra estaba constituida por la memoria que aquí presentamos. Gentile la compuso con ocasión de la publicación del libro, por lo que su historia editorial coincide con la de éste. Al final del escrito, Gentile indica 1912 como fecha de redacción, pero es posible precisar más esta fecha gracias a la carta que envió a Croce el

[1] Yo mismo realicé dicha edición en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 2022, 39/1, pp. 229-242, correspondiente al segundo capítulo de la segunda parte de la obra. En ella se encuentra un sumario de la escasa presencia de Gentile en el ámbito académico español.

[2] Para consultar el índice completo cfr. Vito Antonio BELLEZZA, *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile Giovanni. Gentile. La vita e il pensiero*, vol. III, Firenze: Sansoni, 1950, pp. 57-58.

28 de octubre de ese mismo año, en la que parece afirmar que la redacción no debe de ser muy anterior³.

En 1923, la editorial Principato publicaba una nueva edición de la obra. En ella, el autor suprimió «tres breves escritos menos íntimamente unidos con la materia del libro» (los tres escritos kantianos que constituían el sexto capítulo) y añadió «la conferencia *L'esperienza pura e la realtà storica* (1915), donde desarrollo y aclaro algunas de las ideas fundamentales de los escritos precedentes. De este modo, el volumen se presenta más compacto y completo, aunque permanezca inalterado en sus partes, de la que se ha revisado sólo la forma»⁴. Todas las ediciones sucesivas han reimpresso esta versión.

A su muerte, Gentile dejó en herencia a su hijo Federico la editorial Sansoni, que había comprado en 1932. Esto permitió a Federico Gentile iniciar la edición de las obras completas de su padre, publicando en 1954 *La riforma della dialettica hegeliana* como volumen XVII de la misma. Ésta es precisamente la edición que he consultado para la traducción. En 1976, Federico Gentile vendería la editorial, fundando una nueva, Le Lettere, en la que prosiguió la edición de las obras completas de su padre, pero con una nueva distribución de las obras. En esta nueva distribución, *La riforma della dialettica hegeliana* quedó integrada como volumen XXVII en la sección de *Opere storiche*. La última edición es de 2003.

II. LA OBRA EN EL DESARROLLO HISTÓRICO DEL PENSAMIENTO DE GENTILE

Atendiendo a la composición de la primera edición de *La riforma della dialettica hegeliana*, es claro que quien quiera ver su valor histórico dentro del desarrollo general del pensamiento gentiliano debe dirigir su atención a los únicos dos escritos inéditos contenidos en la obra, es decir, a la presente traducción y al escrito sobre *Il metodo dell'immanenza*.

Como ya hemos señalado, ambos fueron redactados en los últimos meses de 1912, en un período decisivo para la historiografía filosófica de Gentile. En efecto, pocos años después, en 1915, «Gentile habría publicado ya una serie de volúmenes capaces de constituir, en su conjunto, esa historia completa de la tradición filosófica nacional que venía anhelando desde hacía muchos años»⁵.

[3] CROCE-GENTILE, *Carteggio*, vol. IV 1910-1914, a cargo de Cinzia Cassani e Cecilia Castellani, Torino: Nino Aragno Editore, 2019, lett. 1301, p. 345.

[4] *Prefazione alla seconda edizione*.

[5] Eugenio GARIN, *Avvertenza*, en G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, vol. I a cura di Eugenio Garin, Sansoni, Firenze 1969, p. IX. En Gentile, hay dos géneros de historiografía filosófica. La afirmación de Garin se limita a la historia de la filosofía tal como la entendemos hoy en día. En 1915-16 (naturalmente con inevitables excepciones), Gentile concluye sus trabajos de historiografía «filológica». A partir de entonces, empieza su historiografía «teleológica»

De ese modo concluía el proyecto, iniciado en 1898 con su *Rosmini e Gioberti* y heredado de Bertrando Spaventa, de «reconstruir la tradición filosófica italiana, buscando hacia atrás, desde la unificación italiana al renacimiento, la línea de pensamiento que le parecía haber llevado a la formación de la conciencia nacional unitaria»⁶.

Más concretamente, *La reforma de la dialéctica hegeliana* y *B. Spaventa* se enmarca dentro del proyecto historiográfico que tendría como resultado final los cuatro volúmenes sobre los *Origini della filosofia contemporanea in Italia*⁷. Se trataba de un proyecto que Gentile venía publicando por fascículos en «La Critica» desde su fundación en 1903. La serie, que la revista editaba bajo el título *Storia della filosofia italiana dopo il 1850*, procedía paralelamente a las *Note sulla letteratura italiana nella seconda metà del secolo XIX*, que elaboraba su amigo y director de la revista, Benedetto Croce. Acabados en 1911 sus estudios sobre la corriente positivista, Gentile publicaría, en el número de 1912, el primero de tres largos estudios sobre los hegelianos de Italia. En ellos se mide con los distintos hegelianismos de la reciente historia italiana, pero –y esto es lo que verdaderamente importa– con una conciencia especulativa madurada durante más de un decenio de estudio y diálogo con Croce. Por tanto, a través de la discusión de los múltiples hegelianismos italianos, Gentile va elaborando durante estos años el concepto nuclear de toda su filosofía: el concepto actualista de la unidad de objeto y sujeto.

De este modo llegamos a la obra de 1913. En ese momento, Gentile ya es plenamente consciente de haber puesto las bases de un nuevo idealismo; y así lo declara en el prólogo. Y por eso, al recopilar los artículos de «La Critica» en una obra unitaria, cambia el nombre del proyecto. Si en la revista había publicado una *Storia della filosofia italiana dopo il 1850*, la recopilación en cuatro volúmenes pasa a llamarse *Origini della filosofia contemporanea in Italia*. Para Gentile, el nacimiento del actualismo constituía la conquista de un nuevo grado en la conciencia del problema filosófico europeo, por lo que, desde su perspectiva, «la historia del reciente pasado [...] comenzaba a configurarse

o «especulativa» dentro de su filosofía sistemática. Cfr. A. SAVORELLI, *Gentile e la storia della filosofia moderna*, en Piero di Giovanni (ed.), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Milano: Franco Angeli, 2003, pp. 41-53.

[6] E. Garin, «Avvertenza», en G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, vol. I, op. cit. p. IX

[7] Para una presentación de esta obra, remito al trabajo de FRANCESCA RIZZO, «Gentile e “Le origini della filosofia contemporanea in Italia”», en Piero di Giovanni (ed.), *Giovanni Gentile...*, pp. 54-69. Aunque discutible en algunas de sus observaciones sobre el método historiográfico de Gentile, resulta muy claro e iluminante sobre la gestación y composición de la obra.

como historia de los orígenes del momento contemporáneo en el que estaba pensando su filosofía»⁸, es decir, como los orígenes del actualismo.

Los dos inéditos contenidos en *La riforma della dialettica hegeliana* son claros ejemplos de esta situación de tránsito. El texto de nuestra traducción, de carácter más bien histórico, desarrolla una crítica de las distintas soluciones que se han dado a lo largo de la historia mostrando las deficiencias de cada una de ellas y, de ese modo, pone las bases para una especulación posterior que las supere. Sin embargo, no articula la solución actualista. Por el contrario, el otro texto, *Il metodo dell'immanenza*, es de carácter estrictamente especulativo, según el estilo propio de Gentile. Es decir, el texto elabora el concepto fundamental del nuevo idealismo identificando los momentos lógicos de la elaboración con posiciones históricas de filósofos precedentes (Platón, Aristóteles, epicureos y estoicos, Plotino, la filosofía cristiana y Bacon, etc.), siendo la conclusión final el concepto actualista. La diferencia es clara: en el primer escrito Gentile es un observador crítico de la historia; en el segundo, la historia es *parte integrante* de su especulación. El primero concluye que la historia aún no ha encontrado la solución; el segundo (junto a los otros nueve escritos), ofrece la solución.

Se entiende entonces que, a partir de 1913, sean cada vez más frecuentes sus publicaciones de carácter especulativo en detrimento de las de carácter histórico. De hecho, como ya hemos anticipado, con *La riforma della dialettica hegeliana*, la editorial Principato inauguraba la colección *Studi filosofici*, la cual, entre otras cosas, se proponía publicar los desarrollos del idealismo actual, no sólo de Gentile, sino también de sus discípulos⁹. Algunas de las obras sistemáticas que Gentile publicó en los años sucesivos son el primer (1913) y segundo (1914) volumen del *Sommario di pedagogia come scienza filosofia*, la *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916) y el primer volumen del *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917).

[8] F. RIZZO, *Gentile e «Le origini della filosofia contemporanea in Italia»*, op. cit., p. 79. Para esta estudiosa, se trata de una reinterpretación *a posteriori* que merma el valor de estas investigaciones. No es éste el lugar para discutir sobre la legitimidad de la historiografía actualista. Únicamente señalamos que nos parece excesiva la fractura que ve Rizzo entre las dos historiografías de Gentile. Quizás sería más oportuno ver el mismo trabajo desarrollado con dos grados de conciencia: primero inmaduro y sin una respuesta clara a los problemas discutidos, y luego con una consciente solución que va articulando en sistema.

[9] Sobre este propósito editorial resulta muy interesante la observación que, en el contexto de la polémica de 1913, hace Croce a Gentile y la respuesta de éste. Cfr. CROCE-GENTILE, *Carteggio*, vol. IV 1910-1914, op. cit., pp. 457 y 459-60. El segundo título de la colección fue *Gesù e le origini del Cristianesimo*, Messina: Principato, 1913 del gentiliano Adolfo Omodeo.

III. EL CONTEXTO FILOSÓFICO: LA TRADICIÓN SPAVENTIANA

Pero ¿cuál es esa tradición idealista en la que Gentile reconocía «los orígenes» del actualismo? Él mismo no se cansa de repetirlo: la tradición inaugurada por Spaventa. De hecho, la memoria que aquí presentamos concluye que Spaventa no sólo plantea la adecuada formulación para la elaboración del concepto de dialéctica, sino que, además, en cierto modo ya había dado los primeros pasos en esa dirección. Recorrer detalladamente las fases de esta tradición requiere un espacio del que no disponemos, por lo que deberemos conformarnos con unas indicaciones fundamentales que permitan situar el texto de Gentile en su contexto filosófico.

Un excelente artículo del reconocido historiador del hegelianismo italiano, Guido Oldrini¹⁰, ofrece una breve y clarividente exposición del contexto histórico y filosófico de los años en los que esta corriente se instauró en Italia. Oldrini toma como punto de partida el testimonio de B. Spaventa. Éste, durante su exilio en Turín, rememora que

«en Nápoles, desde 1843, la idea hegeliana penetró en las mentes de los jóvenes estudiosos de ciencia, que movidos como por un santo amor se hermanaban, y con la voz y sus escritos la predicaban. [...] Era una necesidad irresistible y universal, que los empujaba hacia un desconocido y espléndido porvenir, a la unidad orgánica de las diversas ramas del conocimiento humano. Los estudiosos de medicina, ciencias naturales, derecho, matemáticas, literatura participaban al movimiento general y, sobre todo, anhelaban, al igual que los antiguos italianos, ser filósofos. [...] Era un culto, una religión ideal, en la que se demostraban dignos nietos del infeliz nolano»¹¹.

Desde el punto de vista especulativo, la filosofía hegeliana encontró en estos jóvenes una acogedora recepción en virtud del difundido concienialismo de Galluppi y del eclecticismo de Cousin¹². De este modo, Stanislao Gatti y Stefano Cusani, que se habían formado con el kantismo de Ottavio Colecchi, empiezan a desarrollar un pensamiento donde la filosofía de la historia y la fenomenología (en sentido hegeliano) son sus principales intereses, y la ontología es concebida como núcleo vital de todo el *corpus philosophicum*. Este nuevo movimiento se unía a las ideas románticas revolucionarias y a la búsqueda de la unificación

[10] *L'hegelismo italiano tra Napoli e Torino*, en «Filosofia» 33 (1982), pp. 247-270.

[11] B. SPAVENTA, *Studii sopra la filosofia di Hegel* (1850), en Id., *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, a cargo de G. Vacca, Bari: Laterza, 1969, p. 18. Citado por OLDRINI en pp. 249-250.

[12] Pero pronto se alejarían de las soluciones de Cousin. Cfr. OLDRINI, *L'hegelismo...* pp. 251-252.

nacional. Reivindicaba la libertad de pensamiento y de acción política contra las tradiciones sociales y religiosas del antiguo régimen. Era su nueva religión, la cual requería una nación común, donde el pueblo italiano unificado pudiese vivir de la nueva realidad espiritual que venían creando.

Como es natural, la persecución política y cultural por parte de la monarquía borbónica no se hizo esperar.

«Una oleada de represión sin precedentes, de proporciones nunca vistas, se abate sobre la cultura. La vigilancia sobre periódicos y revistas, textos, investigaciones, estudios y, en general, sobre el mundo editorial es intensísima apenas hay sospecha de propaganda liberal o, en el plano filosófico, racionalista. Metafísica, ontológica –en la acepción del idealismo hegeliano– pasan a ser considerados términos sospechosos, de los que no puede hablarse»¹³.

Toda esta represión relega a los filósofos napolitanos a la clandestinidad y hace que «no sea fácil orientarse con claridad en medio a las líneas de desarrollo del primer hegelianismo meridional»¹⁴, pero tres son las ideas fundamentales que aportan a la tradición en la que se enmarcará Gentile. En primer lugar, su dimensión patriótica, tanto en el aspecto político, que llevaría hacia la Unificación italiana, como en el aspecto filosófico, que llevaría a fundamentar la unificación política en una tradición filosófica italiana, con Gioberti como su último gran exponente. En segundo lugar, la importancia dada a la filosofía de la historia y a la fenomenología (hegeliana) como método privilegiado de la filosofía, y a la metafísica como el único «centro desde el cual es posible dominar todas las demás cuestiones» y «sin el cual o fuera del cual, las demás disciplinas o categorías espirituales son incapaces de determinar sus respectivos ámbitos y leyes»¹⁵. Y por último, el espíritu crítico, donde la pertenencia a una tradición no es concebida como el preservar las doctrinas de los predecesores, sino como una reelaboración original de las doctrinas de los predecesores, buscando adaptarlas y reinterpretarlas según las nuevas circunstancias históricas y culturales.

Tras la revolución de 1848, casi todos los grandes representantes de este movimiento (Silvio y Bertrando Spaventa, Francesco de Sanctis, Giambattista Ajello, Angelo Camillo De Meis, Pasquale Villari, etc.), tuvieron que abandonar la ciudad, dando inicio a una época de grave crisis en la cultura napolitana. El movimiento filosófico-político se trasladó al norte de Italia, a ciudades como Florencia, Bolonia, Milán o Turín. Precisamente en esta última ciudad, durante sus años de «exilio», Bertrando Spaventa (1817-1883) continúa sus

[13] OLDRINI, *L'hegelismo...*, p. 254.

[14] OLDRINI, *L'hegelismo...*, p. 255.

[15] OLDRINI, *L'hegelismo...*, p. 255.

investigaciones, cambiando profundamente de parecer respecto a la historia filosófica italiana. Estudiando más detenidamente su historia filosófica nacional, redescubre con admiración a los filósofos del renacimiento, Vico, Rosmini y Galluppi. Fruto de estas renovadas lecturas será su teoría de la circulación europea del pensamiento italiano, que permitirá realizar el proyecto filosófico y nacional nacido en la cuna del hegelianismo napolitano y al que Gentile daría cumplimiento¹⁶. Por otra parte, el otro gran representante en exilio, Francesco De Sanctis (1817-1883), llevaría a cabo un proyecto análogo en materia de literatura y crítica literaria. Éste último se convertiría en el maestro remoto de Croce, convirtiendo así el proyecto editorial con que se inauguró «La Critica» en la continuación exacta de los trabajos de Spaventa y De Sanctis.

Con la instauración del Reino de Italia, Spaventa volvería a Nápoles como catedrático de Filosofía. También regresaría De Sanctis, y, en general, Nápoles volvería a ser un punto de referencia de las nuevas corrientes especulativas. De este modo, Spaventa pudo madurar la clave hermenéutica de la tradición filosófica que inauguraba, es decir, la reinterpretación de la gran tríada hegeliana, ser-nada-devenir, como la búsqueda de la unidad entre pensamiento y realidad. Según esta interpretación, el ser hegeliano estaría en lugar de las cosas, las *res*; y la nada, en lugar del pensamiento; siendo el devenir la condición en que se encuentra el pensamiento en su unidad, creando el ser en el acto mismo en que lo piensa.

Ahora bien, es importante resaltar que la línea «reformista», de la que hasta ahora hemos hablado, no fue la única dentro del gran panorama hegeliano italiano. De hecho, «la historia de la cultura italiana del siglo XIX puede considerarse con seguridad dominada por las diversas necesidades que los pensadores italianos han sentido respecto al pensamiento de Hegel: de comprenderlo, de seguirlo, de conservarlo, de revivirlo, de compararlo con otros sistemas, de rechazarlo, etc. [...] De tal manera que la historia de la filosofía italiana del s. XIX debe considerarse como un continuo sucederse de estudios hegelianos»¹⁷. Así pues, no es de extrañar que surgiesen también pensadores que podríamos llamar hegelianos «ortodoxos», es decir, pensadores convencidos de que, con la filosofía de Hegel, la humanidad había alcanzado el culmen de la ciencia o

[16] Sobre el proyecto cultural de Spaventa, me permito remitir a las observaciones que hago al respecto en «Bertrando Spaventa (1817-1883), “La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea” (1862). “Lecciones II, VI y VII”». Traducción y presentación, en *Cuadernos sobre Vico*, 34 (2020), pp. 289-296.

[17] LUCIANO MALUSA, «L'hegelismo “ortodosso” nell'interpretazione di Giovanni Gentile», en Piero di Giovanni (ed.), *Giovanni Gentile...*, p. 183. En particular, el autor ofrece, en el segundo párrafo (pp. 187-193), una breve y eficaz visión panorámica de la presencia de Hegel en el *ottocento* italiano.

incluso que la *plenitudo temporum* pretendida por Hegel ya había llegado o estaba a punto de llegar¹⁸.

Tal fue el caso de Augusto Vera (1813-1885). Al igual que Spaventa, enseñó historia de la filosofía en la Universidad de Nápoles desde 1861, después de que Francesco De Sanctis lo convocase. Destacó por su gran labor de traducción, exposición y comentario de las obras de Hegel. Su hegelianismo se caracterizó por ser una reelaboración del pensamiento del filósofo alemán, cuya arquitectónica general conservó sin particulares modificaciones. En todo caso, acentuó las cuestiones más relativas a la religión y al concepto de Dios. Y al igual que la mayoría de hegelianos italianos, afrontó las objeciones de Trendelenburg a la primera tríada del sistema de Hegel; pero en vez de reformular la deducción hegeliana, buscó defenderla esclareciendo los aspectos que le parecían más oscuros.

La actitud de Vera respecto a la filosofía de Hegel se encontraba en las antípodas de la actitud reformista de Spaventa. En consecuencia, en su reconstrucción de la historia del idealismo italiano, Gentile los presenta como los principales exponentes de los dos modos antagónicos de entender el hegelianismo¹⁹. Todas sus críticas a Vera se resumen en la acusación de una supuesta adhesión de fondo a una concepción platónica de la Idea, la cual lo habría llevado a concebir el objeto de pensamiento como totalmente trascendente respecto al acto de pensamiento, desviándose así de la verdad profunda del hegelianismo: el espiritualismo absoluto²⁰.

Se ha sostenido que la interpretación de Gentile no es del todo exacta y que está motivada por el interés de eliminar cualquier rival en el panorama del hegelianismo²¹. No pretendemos discutir en esta sede cuál fue el efectivo pensamiento de Vera, sino su relación con Gentile. Y en efecto, la crítica que éste le dirige pone de manifiesto en qué consistía su posicionamiento «reformista» respecto a Hegel.

Realmente, lo importante de su acusación no está en los errores a la hora de interpretar a Hegel. De hecho, Vera fue internacionalmente reconocido por

[18] Croce habla de esta corriente de hegelianos, que aún en 1912 seguían existiendo, en «Il concetto del divenire e l'hegelismo», en *La Critica*, 1912, 10, pp. 294-297. Sobre otros hegelianos reformistas italianos cfr. AMBROGIO GAROFANO, «La riforma della dialettica hegeliana. Gentile e gli interpreti ottocenteschi», *Giornale critico della filosofia italiana*, 2015, 1, 96, pp. 53-62.

[19] Cfr. GENTILE, «La filosofia in Italia dopo il 1850. VI. Gli Hegeliani: 3. A. Vera», en *La Critica*, 1913, 11, pp. 22-43.

[20] Sobre el significado que Gentile daba a esta expresión, véase más abajo nuestra traducción anotada del prólogo a la primera edición de *La riforma della dialettica hegeliana*.

[21] MALUSA, *L'hegelismo...*, pp. 206-210. No obstante, la interpretación de Malusa parece no tener suficientemente en cuenta el significado que Gentile daba al diálogo con los clásicos, y que nosotros intentamos resumir en las líneas que siguen.

su límpida exposición del sistema hegeliano. Es más, el mismo Gentile reconoce que su deducción de la primera tríada sigue casi *literalmente* la de Hegel²². Lo importante de su acusación es que, a su juicio, Vera se había limitado a repetir mecánicamente a Hegel. Gentile estaba convencido de que en todo sistema filosófico hay que distinguir el espíritu del filósofo de las concretas doctrinas que articulan el sistema; y veía la posibilidad de superación, de mejoría de los sistemas, en la reconquista de ese espíritu y en la consecuente elaboración de un nuevo sistema, a partir de una perspectiva histórica superior²³. Según Gentile, Vera habría hecho justo lo contrario. Habiendo juzgado como verdadero el sistema, es decir, el conjunto de doctrinas particulares en que se articulaba el sistema, dejó escapar el espíritu de la filosofía hegeliana, volviéndose incapaz de superar la perspectiva histórica desde la que Hegel filosofó. Ésta, según afirma en la memoria que presentamos, es esa manera, todavía platónica, de concebir el objeto de conocimiento en la que se resumían sus críticas a Vera.

Puesto que la memoria ya se detiene suficientemente sobre el hegelianismo de Spaventa, sólo nos queda por ver el modo en que Gentile entró en contacto con toda esta tradición²⁴. Fue a través de las clases que recibió en la Scuola Normale di Pisa de un discípulo de Spaventa: Donato Jaja (1839-1914).

Se trata, sin duda, de un pensador de menor talla que su maestro y su discípulo, pero que, como la mayoría de filósofos, dio una enorme aportación al conocimiento a través de una dedicación ejemplar a la docencia, marcada por constantes investigaciones y un estudio incesante²⁵.

No nos es posible dedicar aquí a su hegelianismo el espacio que merece. Nos limitamos a señalar que podría ser identificado como un punto medio entre lo

[22] Por eso, lo engloba en las exposiciones «simplicistas» (*Origni*, vol. III, parte II, cap. 2, § 37) junto a la que Fischer hace en sus últimos años. De la exposición de Fischer, Gentile afirma en la memoria que aquí traducimos que «reproduce pedisecualmente la deducción hegeliana».

[23] Sobre su concepción de los sistemas y de su correcto desarrollo, cfr. G. GENTILE, *El concepto de historia de la filosofía*, en «Anales del seminario de historia de la filosofía» 2022, 39/1, p. 240.

[24] Cabría señalar que los estudios más recientes sobre el pensamiento de Spaventa se han esforzado en estudiarlo más allá de la interpretación actualista, resaltando sus aspectos propios. Cfr. MARCELLO MUSTÈ, *Il senso della dialettica nella filosofia di Bertrando Spaventa*, «Filosofía italiana» 2014, pp. 1-28; ALESSANDRO SAVORELLI, *Spaventa 'preattualista': qualche rettifica*, en Raffaello Franchini (a cura di), *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logia alla logica della scienza*, Napoli: Pirelli 1986, pp. 247-253 y FERNANDA GALLO, *Gli hegeliani di Napoli e il Risorgimento. Bertrando Spaventa e Francesco de Sanctis a confronto (1848-1862)*, in «LEA - Lingue e letterature d'Oriente e d'Occidente», 2017, 6, pp. 651-668.

[25] Sobre los estudios universitarios de Gentile remito a CARLO BONOMO, *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XIV, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, Firenze: Sansoni, 1972.

que Gentile llama viejo y nuevo hegelianismo. El filósofo actualista introduce esta distinción cuando, buscando el «resorte» del movimiento dialéctico, se pregunta: «¿Pero cambia realmente el ser? El viejo hegelianismo sostiene, con Hegel, que sí. El nuevo está convencido de que el único cambiar del ser es su devenir». El idealismo de Jaja se encuentra a caballo entre los dos.

Por un lado, responde que sí, que el ser cambia. Al igual que su maestro, acogiendo la teoría darwinista de la evolución, concibe el desarrollo de los momentos de la categoría como evolución *cronológica*, como despliegue temporal y sucesivo de los momentos de la Idea. En cambio, el nuevo hegelianismo propugnado por Gentile sostiene que el despliegue es solamente *lógico*, e imputa ese error al haber trasladado indebidamente la dialecticidad del pensar a lo pensado, es decir, del sujeto al objeto²⁶.

Sin embargo, por otro lado, Jaja no sólo continuó la senda abierta por Spaventa hacia la concepción del objeto de pensamiento como acto del mismo pensamiento, sino que además profundizó más que su maestro ciertos aspectos de la dimensión trascendental del pensar. De ese modo, llegó a teorizar un concepto del que Gentile habla con grande entusiasmo en sus apuntes, y que acabaría convirtiéndose en el actualista sujeto trascendental: un pensamiento «que no es el pensamiento que vive en cierto momento del tiempo y del espacio, y del que se pueda decir que está aquí o allí, y que es mío (en el sentido de *individual*) o de otros, sino la potencia misma pensante, aferrada sólo en su acto y en los elementos consustanciales que lo constituyen»²⁷.

Ciertamente estos breves apuntes no constituyen una adecuada exposición del idealismo de Jaja, pero son suficientes para explicar en qué sentido lo definíamos como punto medio entre el viejo y el nuevo hegelianismo. Jaja supo conservar, desarrollar y transmitir *vivo* el nuevo germen filosófico concebido por Spaventa, pero no supo liberarlo de la forma del viejo idealismo. Como es sabido, Gentile cultivará este germen en diálogo con otro gran idealista, más ligado a De Sanctis que a la tradición spaventiana: Benedetto Croce. Pero adentrarnos en su relación, nos sacaría del estudio de los «orígenes de la filosofía contemporánea en Italia» para meternos de lleno en ella.

[26] Esta diferencia entre profesor y alumno emerge cuando discuten sobre la historicidad del nacimiento del pensamiento. En coherencia con su opuesta concepción del despliegue dialéctico, Jaja sostiene que, puesto que la facultad de pensamiento presupone las facultades sensitivas, hubo un tiempo en que no hubo pensamiento: «*l'intelletto nasce pur davvero*». Cfr. BONOMO, *La prima formazione...*, pp. 127-130. Gentile critica explícitamente esta tesis y el concepto darwinista de naturaleza en *Teoria generale*, cap. IV, § 16.

[27] La cita es de los apuntes de Gentile, que Bonomo recoge en *La prima formazione...*, p. 123.

IV. ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL CONTENIDO
DE LA MEMORIA GENTILIANA

No queremos concluir esta presentación sin hacer algunas observaciones generales sobre la memoria. En primer lugar, cabe resaltar que, en el prólogo, Gentile afirma que «la identidad de historia y filosofía» es el concepto fundamental de la reforma que actúa. Ahora bien, esta afirmación «puede sorprender sólo a quien tenga un escaso conocimiento de los precedentes hegelianos de los que esta concepción se origina»²⁸. En efecto, como hemos visto, la tradición hegeliana de Gentile se gestó en un clima cultural y político donde la toma de conciencia como nación dominaba todas las demás cuestiones, por lo que entender la génesis y evolución de Italia, o sea, el problema de la historia, era el corazón de su especulación. Por tanto, no sorprende que, en su dimensión metafísica, este problema se configure como la búsqueda del concepto de dialéctica, es decir, como búsqueda del concepto de devenir²⁹.

En segundo lugar, destacamos el carácter marcadamente hegeliano del texto. Es seguramente el texto de Gentile donde más abunda la terminología hegeliana. El motivo es claro. Como hemos expuesto a propósito de Vera, para Gentile la superación y crítica de Hegel debía asumir su terminología, su planteamiento, y mostrar *desde dentro* su contradicción. Una crítica externa no habría permitido la elaboración de un nuevo sistema *según el mismo espíritu de Hegel*, es decir, no habría permitido la formación de un *nuevo hegelianismo*. Ahora bien, puesto que la reforma actualista rechaza la concepción platónica (analítica) de los conceptos asumida por Hegel, para el idealismo actual ya no tiene sentido hablar del ser (ni de los demás conceptos del sistema hegeliano) como una entidad *enfrente* del pensamiento. Para el actualismo, no existe el ser como realidad dada que haya que analizar. El ser cede el puesto al objeto de pensamiento, es decir, a cada una de las realidades que el pensamiento puede objetivar. Y así, cuando Gentile vuelve a hablar hegelianamente del ser, ya no ha de ser entendido como «*ser, puro ser, sin otra determinación*», sino como símbolo de un objeto de pensamiento *concreto*: este lápiz, esta mesa, este árbol, este brazo, etc. «No existe la naturaleza ni la historia; sino siempre esta naturaleza, esta historia en este acto espiritual»³⁰.

[28] OLDRIANI, *L'hegelismo...*, p. 259. Aunque él lo refiera a Spaventa, puede extenderse a toda la tradición spaventiana.

[29] El otro gran versante en que la tradición spaventiana desarrolló su reflexión fue la estética (cfr. OLDRIANI, *L'hegelismo...*, pp. 255-256). Sobre la gestación del actualismo a través de la estética he publicado «Croce en la primera fase de la estética de Gentile», en *Zibaldone. Estudios italianos*, 2022, 10, pp. 135-150.

[30] GENTILE, *Teoria generale...*, cap. XVIII, § 10. El cambio terminológico se ve ya en la memoria sobre *Il metodo dell'immanenza* o en la carta abierta a Croce que escribiría pocos

Y de este modo, llegamos al último punto de nuestra presentación. Como advierte Gentile, «cada uno de estos conceptos de dialéctica son por sí mismos la enunciación de un sistema metafísico»³¹. Dicho de otro modo, cada uno de estos conceptos de dialéctica era una respuesta a la pregunta «¿qué es ser?». Gentile articulará su respuesta en sus trabajos sucesivos, en especial en *Sistema di logica come teoria del conoscere*, pero la memoria nos ofrece un buen anticipo: todo lo que existe son pensamientos del pensar puro, del sujeto trascendental que piensa en nosotros o, en palabras de Gentile, «el objeto es un aspecto del sujeto actual»³².

V. NOTA DEL TRADUCTOR

La presente traducción se enmarca dentro de un proyecto de doctorado financiado inicialmente por la Fundación Oriol-Urquijo y actualmente por la Junta de Andalucía a través de un contrato predoctoral en la Universidad de Sevilla. Parte de este proyecto consiste en la edición en español de textos originales de Gentile y del idealismo italiano nunca antes traducidos al español.

Asimismo la traducción se publica con el beneplácito del Archivo Giovanni Gentile-Fondazione Roma Sapienza, a la que agradezco su constante apoyo. En particular, agradezco a la directora del Archivo, la profesora Cecilia Castellani, su eficaz gestión y amable ayuda en la realización de mi proyecto.

En lo relativo a la redacción, cabe señalar que, en general, se ha privilegiado el criterio de la literalidad, tanto para la sintaxis como para la semántica. Sin embargo, el estilo de Gentile, habituado a enlazar numerosas subordinadas en una misma frase, ha obligado a menudo (sobre todo en el primer párrafo) a reestructurar los períodos dividiéndolos en oraciones más breves.

meses después: *Intorno all'idealismo attuale. Ricordi e confessioni. Lettera a Benedetto Croce*, en «Frammenti di filosofia», *Opere complete* LI-LII, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 32-58.

[31] GENTILE, *Il metodo dell'immanenza*, en *La riforma...*, Firenze: Sansoni, 1954, p. 225. Como hemos visto, esta concepción de la filosofía también tiene su origen en los intelectuales napolitanos de los años 40 del s. XIX.

[32] GENTILE, *Teoria generale...*, cap. XVII, § 7.

PRÓLOGO a la primera edición de
 LA REFORMA DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA

ESTA OBRA se titula como el primero de los escritos que recoge, porque todos ellos, directa o indirectamente, tratan el mismo tema, y porque todos ellos pueden ayudar a aclarar, de distintas maneras, el concepto fundamental de la reforma de la dialéctica hegeliana, estudiada en la memoria con la que se abre el libro. De hecho, todos versan sobre el problema de la identidad de historia y filosofía. A partir de esta unidad, todo lo empírico se resuelve en el pensamiento; el pensamiento demuestra su aprioridad y absolutez, o sea, su realidad, no en una idea abstracta, sino en su desarrollo histórico –empírico sólo en el pensamiento que todavía desconoce su propia naturaleza creadora–; y el valor se identifica con el hecho, que es concebido como acto espiritual. Y, por último, se instaura una filosofía de la inmanencia absoluta. A esta filosofía miran, con conciencia cada vez más clara, todos los ensayos aquí recogidos, escritos en diversos momentos del último decenio, según puede comprobarse en la nota bibliográfica que sigue.

Esta filosofía puede ser llamada indistintamente *idealismo actual* (ya que considera la idea, que es lo absoluto, como *acto*) o *espiritualismo absoluto* (ya que sólo en un idealismo absoluto donde la idea sea concebida como acto, todo es espíritu)¹. Su punto de partida es la igualdad del devenir hegeliano con el acto de pensamiento, como única concreta categoría lógica: igualdad cuya incierta

[1] N.T.: La expresión «espiritualismo absoluto» se remonta a Bertrando Spaventa y es acogida tanto por Gentile como por Croce. Spaventa sostenía que la verdad profunda de la filosofía de Hegel era que el verdadero idealismo es un «espiritualismo absoluto», es decir, la negación de toda realidad que esté frente al espíritu y fuera de él. En consecuencia, no dudaba en definir así su propia filosofía (Cfr. B. SPAVENTA, *Idealismo o realismo?*, en Id., *Opere*, Milano: Bompiani, 2009, p. 520). Gentile está de acuerdo, pero, en la presente memoria, pone en duda que el sistema de Hegel sea un espiritualismo absoluto. De igual modo, en la medida en que niega que Spaventa hubiese completado la reforma que la dialéctica hegeliana exigía, también niega este título a su filosofía. Con todo, Gentile pocas veces vuelve a recurrir al término «espiritualismo», prefiriendo netamente la expresión «idealismo actual» y, sobre todo, «actualismo». De este modo, encontraba una denominación inequívoca para referirse a su filosofía y distinguirla de todos los idealismos y hegelianismos que proliferaban en Italia. Con Croce sucede una cosa análoga. Dirigiéndose a Gentile y a su escuela a finales de 1913, declara que «cuando decís “espiritualismo absoluto” pronunciáis un lema que también es mío» (B. CROCE, *Una polemica tra filosofi amici*, en *Conversazioni critiche. Serie II*, Bari: Laterza, 1924, p. 68). De hecho, en 1939, sigue reivindicándolo, a pesar de rechazar el nombre de «idealismo» o «nuevo idealismo», «porque recuerda mucho a esa metafísica de la Idea o de la Mente que ha de considerarse superada» (cfr. B. CROCE, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, en *Il carattere della filosofia moderna*, Napoli: Bibliopolis, 1991, p. 24). Sin embargo, también Croce sintió la necesidad de buscar una denominación propia e inequívoca para su filosofía, que bautizó como «historicismo absoluto».

e imperfecta comprensión ha sido la primera causa de todas las dificultades en las que el hegelianismo se ha visto envuelto.

Palermo, 15 de julio de 1913.

LA REFORMA DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA Y B. SPAVENTA

I. LA DIALÉCTICA DE LO PENSADO Y LA DIALÉCTICA DEL PENSAR

El centro del idealismo hegeliano es el concepto de dialéctica, alma de la lógica y ley fundamental de la realidad en todas sus formas. Esta dialéctica es profundamente diversa de la dialéctica platónica. De ella difiere tanto como las categorías –los conceptos puros de la Lógica trascendental de la *Crítica de la razón pura*– difieren de las ideas de Platón y de los universales de Aristóteles.

De hecho, el modo más claro de mostrar el carácter de esta nueva dialéctica es contraponerla a la idea platónica y a los universales aristotélicos.

Hegel insistió mucho en la aprioridad de la síntesis, es decir, en la prioridad y absolutez de la *relación* por la que los conceptos están unidos dialécticamente. Sin embargo, quien en la dialéctica hegeliana se fijase sólo en eso dejaría escapar su característica esencial.

Y es que ya en la misma dialéctica de Platón² las ideas son concebidas como constituyentes esenciales de un sistema; y el propio Aristóteles atribuye valor sólo al discurso apofántico o enunciativo, que es el que requiere e implica la síntesis de los conceptos (σύνθεσις τις νοημάτων³). Y lo mismo ha de decirse de la lógica formal desarrollada a partir de la analítica aristotélica, también en sus mayores degeneraciones del terminismo medieval y del nominalismo empírico moderno. Dicha lógica está fundada completamente sobre el presupuesto gnoseológico, de origen puramente platónico, de la absoluta objetividad de la verdad. Según este presupuesto, el pensamiento lógicamente correcto es aquel que se adecúa a esa verdad objetiva. Por eso, esta lógica no podía ir más allá de la concepción de la verdad como conquista del pensamiento que, a través de una construcción conceptual, se modela sobre las relaciones de lo real o, si se prefiere, de la experiencia, que el empirista concibe como sistema de datos exteriores a la mente en los que la experiencia se recoge. Y efectivamente la lógica formal nunca salió de este concepto.

No hay duda de que la teoría kantiana de la síntesis a priori ha agudizado inmensamente la conciencia de la verdad de la relación absoluta de los conceptos, aunque ciertamente ya había sido enunciada con claridad por los mayores filósofos griegos. Pero es igualmente cierto que esta más aguda conciencia, propia

[2] *Soph.*, 253 C, *Res pub.* VII, 532.

[3] Cfr. PLATÓN, *Soph.*, 259 E: διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν. [N.T.: El texto griego del cuerpo corresponde a ARISTÓTELES, *De anima*, 430a 28 y significa literalmente «síntesis de los pensados», es decir, composición de los conceptos. En la cita de Platón, Gentile (o el editor) comete pequeños errores en la transcripción del griego, que yo directamente he corregido].

del idealismo post-kantiano, ha sido alcanzada gracias al nuevo carácter con el que el criticismo ha vuelto a presentar, como rejuvenecido y con renovadas fuerzas, el viejo concepto de relación. Este nuevo carácter puede designarse con dos notas, las cuales a su vez, si se piensa bien, se reducen a una sola. En la lógica trascendental de Kant la *relación*: 1º no es *relación de conceptos*, sino *concepto*; 2º ya no es carácter objetivo de la verdad, sino *actividad del sujeto* que conoce la verdad.

La síntesis a priori de Kant es categoría. Ahora bien, la categoría no es un objeto del pensamiento, no es algo pensado, ni realmente es algo pensable. Como función trascendental, la categoría está más acá de la experiencia. Y es que, en la experiencia, todo lo pensable va siendo progresivamente pensado precisamente en virtud de la categoría. Por eso, la categoría es un concepto, pero un concepto trascendental, es decir, inmanente a los conceptos que pensamos unidos en la síntesis de la experiencia. Éstos tienen su condición en el concepto trascendental y, por eso, aparecen respecto a él en toda su aposterioridad. De modo que, si se quiere llamar conceptos a los elementos de la síntesis, son tales en virtud de un concepto del que dependen y sin el cual no podrían presentarse de ningún modo ante el pensamiento. Por eso, el concepto trascendental es el concepto originario, el verdadero concepto o *concepto puro*.

Pero el concepto puro no tiene nada de parecido a los conceptos empíricos, que gracias a él se piensan. El concepto puro construye el objeto de la experiencia (lo pensado), donde todos los conceptos empíricos se despliegan; y, como tal, no puede entrar jamás en la serie de éstos, ni puede, en sentido estricto, ser un pensado. El concepto puro es el pensamiento mismo como acto de pensar, a partir del cual se constituye lo pensado. No es *conceptum*, sino el *concupere* o *conceptus* en el preciso sentido spinoziano⁴. Y precisamente porque es *concupere* y no *conceptum*, la relación o síntesis kantiana trascendental puede liberarse (y en Kant empieza a hacerlo) de la ambigua posición a la que la relación estaba condenada en la dialéctica platónica y en la lógica aristotélica. En éstas, la relación estaba condenada a ser mera relación entre conceptos, como si los conceptos fuesen un *prius* y la relación, un *posterius*. En cambio, entendiendo con Kant la naturaleza de los conceptos como producción de la categoría, se elimina toda originalidad (objetividad) de los conceptos considerados en sí mismos, y el verdadero concepto pasa a ser el acto mismo de concebir.

Por tanto, si por dialéctica se entiende la ciencia de la relación, se puede afirmar que la antigua dialéctica, la de Platón, es la dialéctica de lo pensado, y

[4] *Eth* II, def. 3 expl.: «*Conceptus actionem mentis exprimere videtur*» [el concepto (*conceptus*) parece expresar la acción de la mente], a diferencia de la *perceptio*, cuyo nombre «*indicare videtur mentem ab obiecto pati*» [parece indicar que la mente es afectada por el objeto].

que la nueva dialéctica, exigida por la doctrina kantiana de las categorías, es la dialéctica del pensar.

Un abismo separa a las dos dialécticas: el mismo abismo que divide al idealismo moderno del antiguo. La dialéctica de lo pensado es, por así decirlo, la dialéctica de la muerte; en cambio, la dialéctica del pensar es la dialéctica de la vida. De hecho, el presupuesto fundamental de la primera es la realidad o verdad completamente determinada *ab aeterno*, de tal manera que hace inconcebible una nueva determinación que sea determinación actual de la realidad. El progreso de la ciencia (y, en general, de toda la vida del mundo), en tal presupuesto, no puede ser más que el vano sueño de una sombra: un aparente desvanecerse de vanas apariencias sin consistencia ni significado en la inmutable escena del mundo en un teatro desierto. ¿Cómo encontrar en el platonismo la explicación del nacimiento de las almas y del mundo en todas sus infinitas variedades? Dadas las ideas en sus inmanentes relaciones, todo lo que suceda, y quizás la propia dialéctica humana, que desde las sombras de la humana cárcel se eleva hacia la contemplación del vivo sol del Bien y de lo Uno, no puede ni siquiera parecerse a la más leve ondulación de un inconmensurable océano eternamente quieto. Dado el fuego eternamente vivo de Heráclito y el eterno fluir y la guerra, madre de todas las cosas, puesto que todo ello es un mundo pensado y, por tanto, pensable, eternamente pensable, o sea, ya determinado *ab aeterno*, ese fuego quemará tanto como un fuego pintado. Si quemase de verdad, la combustión implicaría una novedad, una absoluta novedad, lo cual queda excluido por el concepto de la realidad determinada *ab aeterno*. Dados los átomos con su eterno caer o con cualquier otro movimiento que les competa *ab aeterno*, resulta imposible un suceso que sea verdadero suceso, que sea algo nuevo que cambie la esencia de la realidad. Todo tipo de objetivismo se estanca en esta muerta ciénaga de una realidad ya realizada.

En cambio, la dialéctica del pensar no conoce mundo que ya exista, o sea, un mundo ya pensado. La dialéctica del pensar no presupone realidad alguna más allá de la conciencia y de la que tenga que apropiarse. Como es sabido, Kant ha demostrado que todo lo que se puede pensar de la realidad (lo pensable, los conceptos de la experiencia) presupone el acto de pensar. Por eso, en ese acto, Kant ve la raíz de todo. Así pues, todo lo que es, es en virtud del pensar, y el pensar deja de ser póstuma y vana labor que interviene cuando ya no queda nada más que hacer en el mundo. El pensar pasa a ser la cosmogonía misma. Por tanto, la historia del pensamiento, con la nueva dialéctica, se convierte en el proceso de lo real, y el proceso de lo real ya no es concebible sino como la historia del pensamiento. El hombre antiguo se sentía melancólicamente separado de la realidad, de Dios; el hombre moderno siente a Dios dentro de sí mismo, y celebra en la potencia del espíritu la divinidad esencial del mundo.

II. EL PROBLEMA DE LA DEDUCCIÓN DE LAS CATEGORÍAS

No es éste el lugar donde corresponde exponer en qué modo se ha llegado históricamente al problema de la dialéctica hegeliana partiendo de la doctrina kantiana de la categoría como síntesis a priori⁵. Pero no hay duda de que el punto de vista que Hegel conquista con su *Fenomenología* y que toma como punto de partida en su *Ciencia de la lógica* es el esbozado en las páginas precedentes. Hegel ha llegado a esta tierra firme: que la realidad es el pensar y que el verdadero y único concepto real es el concebir o, como él dice en la *Fenomenología*, que todo saber se resuelve en el saber absoluto, es decir, en la *idea* como sistema de las categorías en sentido kantiano. Ése es precisamente el principio de la nueva dialéctica. La ciencia de la idea es, en él, la ciencia de la relación, de la síntesis o, más genéricamente, de la actividad sintética y relativa: ciencia del pensamiento, pero no como pensado, sino como pensar. Su idea es unidad de *ser* y de *esencia*, que es como decir de sujeto (inmediato) y de predicado (mediación): es decir, precisamente categoría productiva del juicio sintético a priori, en el que Kant había demostrado que se resuelve todo acto real de pensamiento. Hegel ha dedicado todos sus esfuerzos a penetrar en el proceso íntimo por el que se realiza esta unidad de la idea y que es la vida del pensamiento, no –repito– como pensado, sino como pensar o categoría. Este íntimo proceso de la idea debe abrazar en sí, como momentos suyos o momentos de sus momentos, a todos los conceptos constitutivos del pensamiento como pensar, es decir, a todas las categorías. Y es que la idea es precisamente la totalidad del pensamiento trascendental.

¿Pero cómo determinar el número de las categorías? Kant había hecho una deducción meramente empírica de ellas, analizando las formas de los juicios que la experiencia le ofrecía. Fichte había demostrado la necesidad de una deducción a priori y verdaderamente sistemática. Y Hegel tomó este camino, esforzándose en resolver las miles dificultades que se agolpan en torno a este problema de la multiplicidad y, a la vez, unidad de las categorías. Para ello, redujo, cuanto le fue posible, la multiplicidad en la tri-unidad de la idea, que es el pensamiento mismo, totalmente compacto y perfectamente uno en su absoluta trascendentalidad. Todavía no ha sido metódicamente discutido si lo consiguió o si podía conseguirlo, lo cual es un punto de capital importancia en

[5] N.T.: Se trata de una interpretación de la historia de la filosofía moderna que se remonta a los estudios de Bertrando Spaventa, el cual expuso este desarrollo de modo esquemático en su *Schizzo di logica*, publicado como apéndice a *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (1862), ahora en B. SPAVENTA, *Opere*, Milano: Bompiani, 2009, pp. 1363-1472. Apelando a la doctrina, también de origen spaventiano, de la circularidad de la filosofía con su historia, Gentile ofrece una historia especulativa de la lógica desde Platón hasta la reforma del hegelianismo en *Sistema de lógica*, Firenze: Le Lettere, 2003, vol. I, *Introduzione*, pp. 1-47.

la concepción del pensamiento como pensar. Porque si es verdad –como creo haber demostrado⁶– que la multiplicidad es del pensamiento como pensado, la propia búsqueda del número de las categorías, tanto como si es explícita, como en Kant, o implícita, como en Hegel, es ya una desviación de la línea sobre la que surge y debe proceder el problema trascendental de las categorías constitutivas del pensar.

Aunque Hegel, en su deducción, numera *de facto* las categorías, tiende, con su método dialéctico, a anular su número, en virtud de esa ley de la *superación* (*aufheben*) o de la idealidad inmanente a lo real, que él mismo, al principio de su deducción, declara que es uno de los conceptos más importantes y una determinación fundamental, que repropone continuamente⁷. De este modo, toda la multiplicidad de las categorías hegelianas se resuelve, a fin de cuentas, en la categoría concreta (la única categoría concreta) de la idea absoluta, y, por tanto, en la absoluta unidad. En este proceso dialéctico la realidad es mediada, es decir, tiene una idealidad intrínseca dentro de sí misma, o sea, un momento ya superado y conservado. Pero la cuestión está precisamente aquí: este proceso dialéctico, que es la concreción o realización de la idea, no es multiplicable desde el punto de vista trascendental, sino sólo desde el punto de vista empírico o histórico. Para que sea presentado como capaz de más mediaciones, tal como sucede en la lógica hegeliana, debe transformarse de proceso del pensar en proceso de lo pensado. Si llamamos *idea* a este pensar, entonces el proceso será *ser, esencia* (negación de la inmediatez del ser) y concepto (como *concebir*) o idea. Pero aquí ser no es un pensado, sino un momento ideal del acto de pensar: como tal, no representa un concepto abstracto que, unido al otro concepto de esencia igualmente abstracto, dé, en la unidad, el concepto concreto; sino que es un momento abstracto del acto de pensar, que sólo más acá de dicho momento se consuma como acto. Por eso, fijado en ese momento, es un inicio de vida frustrado.

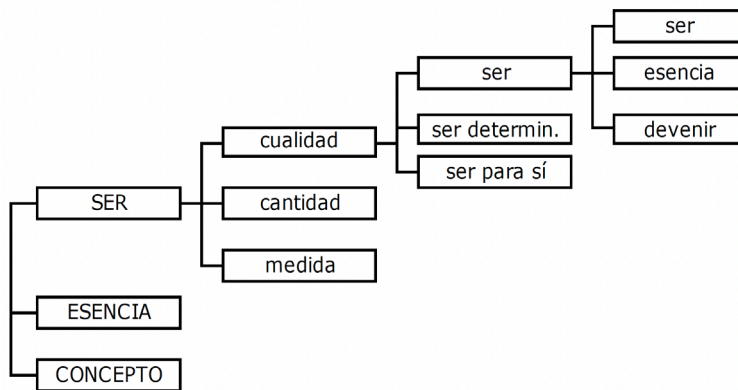
Para mediar ese momento, que –repito– no es un concepto, haría falta considerarlo como acto de pensar que, en cierto modo primitivo y elemental, ya esté consumado en sí mismo. Y, evidentemente, eso es posible sólo bajo una condición: que se fije lo abstracto como si fuese concreto. Y fijar como concreto

[6] Cfr. *L'atto del pensare come atto puro* [N.T.: Se trata de un extracto de una serie de comunicaciones tenidas en la Biblioteca filosófica de Palermo durante el invierno de 1911 y que, siendo la primera exposición del actualismo, anticipaba el núcleo teórico de *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916). Después de su primera publicación en los *Annali della Biblioteca filosofica di Palermo* en 1912, fue integrado como capítulo de la segunda parte de *La riforma della dialettica hegeliana* ya en su primera edición de 1913. Fue reimpresso por separado en 1937 como opúsculo por Sansoni precedido de una breve introducción polémica del mismo Gentile].

[7] *Wiss. d. Log.*² I, 104.

lo abstracto es separar, también provisionalmente, la parte del todo donde está su realidad. Pero, en cuanto la parte se separa del todo, la parte deviene el todo, y el proceso de la parte no puede no ser idéntico al proceso del todo. El ser de la tríada mayor en la lógica hegeliana se media dentro de sí en cuanto que encuentra dentro de sí una inmediatez y la negación de esa inmediatez: otro ser y otra esencia, de los que es idea: *cualidad, cantidad, medida*⁸. Y lo mismo puede repetirse para la cualidad, que se mostrará como *ser para sí*, unidad de *ser* (un tercer ser) y de *ser determinado*; y lo mismo otra vez para este ser, que se mostrará como devenir, o sea, como unidad de *ser* (un cuarto ser) y de *no-ser*. De ese modo, ser (puro ser), ser determinado, cualidad, medida resultan cuatro grados del ser, que sólo en el cuarto es perfecto como primer momento de la tríada mayor (ser-esencia-concepto). Pero, ¿cuál es la diferencia entre el primer y el segundo grado? El ser determinado es la mediación del ser puro o indeterminado. Ahora bien, ésa es también la diferencia entre el segundo y el tercero, entre el tercero y el cuarto, entre éste y, por último, el concepto. Así pues, el concepto será el concepto de la medida; pero la medida será el concepto de la cualidad; y la cualidad, el concepto del ser determinado; y el ser determinado, el concepto del ser indeterminado: o bien (lo que es lo mismo), el ser determinado será el devenir del puro ser indeterminado; y la medida, el devenir de la cualidad; y el concepto, el devenir del ser como medida. Y llámese *devenir* o *concepto* (concebir, pensar) a la resolución y concreción del acto pensante o categoría, tendremos siempre el mismo proceso (dialéctico), variando sólo los términos de la relación: siempre el devenir de cierto ser o el concepto de cierta medida (=ser). Varía el ser, y varía el devenir en función del ser. El devenir en su dialecticidad, en esa inquietud (*Unruhe*) de la que Hegel habla, ni cambia ni puede cambiar.

[8] N.T.: A continuación, Gentile comenta algunas de las categorías fundamentales de la hegeliana lógica del ser. El siguiente esquema, elaborado por mí, puede facilitar su lectura:



III. EL PENSAMIENTO COMO CATEGORÍA ÚNICA

¿Pero cambia realmente el ser? El viejo hegelianismo sostiene, con Hegel, que sí. El nuevo está convencido de que el único cambiar del ser es su devenir. Ésa es la verdadera característica del idealismo que podríamos llamar propiamente *idealismo actual*, porque insiste en el concepto de la idea-acto. En la actualidad de la idea, que es devenir o concepto (pensar), no existe un indeterminado que no sea tal en modo absoluto, ni un inmediato que no sea absolutamente inmediato, un ser, en suma, que no sea puro ser. No existe lo más determinado y lo menos determinado, sino lo indeterminado y lo determinado: lo real (acto del pensar) como determinado, que ha superado y contiene en sí lo indeterminado: el devenir, en suma, del ser. El idealismo actual ve el cambiar del ser, es decir, el ser diferente y múltiple, fuera de la actualidad del pensamiento, en lo pensado considerado abstractamente, según la concepción platónica, o sea, en la categoría que, habiéndose hecho contenido de pensamiento, y habiéndose transformado de pensamiento trascendental en pensamiento empírico, es vista como separada del Yo, que sin embargo también está activo en el pensamiento empírico⁹.

Firme en el concepto de la realidad del ser en el pensamiento, el nuevo hegelianismo ya no puede admitir una idealidad ni ninguna forma del ser que trascienda la actualidad del pensamiento como pensar; y advierte de que todo pensado (por ejemplo, toda la *Lógica* de Hegel) es real en el acto único del pensamiento que la piensa, y sólo ahí tiene su verdad. De modo que ya no se trata de ver si el ser como medida es distinto del simple ser indeterminado, sino que únicamente se trata de saber si, cuando el pensamiento piensa tomando la medida como momento de su propia categoría o actualidad, puede ver en la medida algo más que esa absoluta indeterminación en la que se pretende que consiste el puro ser como primer momento del devenir. Y si es así, está claro, o me parece, que el problema de la deducción de las categorías debe configurarse de modo muy distinto al que lo hizo Hegel. Del mismo modo, pienso que la deducción de Hegel debe considerarse como un caso entre los infinitos posibles casos de deducción, o mejor, como un *fragmento o un momento de la eterna deducción en la que consiste la historia no sólo del pensamiento, según se entiende comúnmente, sino del mundo*. De hecho, puesto que el pensamiento es dialéctico, es siempre viva determinación (auto-determinación) de lo indeterminado,

[9] N.T.: este último apunte es de capital importancia para la lógica actualista, pues anticipa el concepto nuclear de la lógica de lo abstracto que Gentile desarrolla en el *Sistema di logica*. El actualismo no reduce la lógica al estudio de la dimensión trascendental del pensamiento. La lógica actualista también da espacio al estudio del logos abstracto (y con él, a los objetos de las ciencias no filosóficas), sólo que exige que tal estudio sea hecho con la conciencia del carácter abstracto de lo pensado, es decir, con la conciencia de que la existencia de lo pensado está subordinada a la dimensión trascendental del pensamiento, o sea, al acto puro de pensar.

todo acto de pensamiento es proceso triádico de categorías: todo sujeto y todo predicado son momentos de esa categoría que es el juicio en el que viven; y todo pensamiento es categoría, porque pensar es juzgar; y puesto que todo es pensamiento, también todo es categoría. Por tanto, no existe una filosofía de la naturaleza y una filosofía del espíritu *más allá* de la lógica; y, por tanto, la deducción no se agota nunca; y es verdadera la lógica hegeliana, en cuanto que es verdadera toda lógica, todo respiro de pensamiento y todo susurrar de hojas (entendido en su intrínseca intimidad autocreativa y, por tanto, espiritual).

Por otra parte, el idealismo actual no está dispuesto de ningún modo a perderse en el imaginario infinito de un proceso dialéctico sin pies ni cabeza. El idealismo actual sabe que eso es un falso infinito construido sobre la base de la aparente multiplicidad de pensamientos, como si existiesen varios juicios o varios actos de pensamiento. El pensamiento es uno e inmultiplicable; y en esta unidad es verdaderamente infinito, en cuanto pensar. Lo pensado es múltiple. Ahora bien, lo pensado, aferrado en su concreción, puesto que es lo pensado del pensar, o sea el pensamiento mismo en su concreción (conciencia de sí), resuelve toda su multiplicidad en la unidad del pensar. Y por eso todos los *actos* del pensamiento, cuando no son considerados como meros *hechos*, cuando no son mirados desde lo externo, son un solo acto. Y en conclusión, las categorías son infinitas de número, en cuanto categorías del pensar en cuanto pensado (la historia); y son una sola categoría infinita, en cuanto categoría del pensar en su actualidad.

En suma, se podría demostrar que, en la deducción hegeliana, es en el dialectismo donde se encuentra la verdadera inquietud del pensar y, por tanto, la unidad inmultiplicable, en cuanto que es infinita, de la categoría; y del mismo modo, se podría demostrar que donde se presenta la diferencia, la variedad de categorías, ahí cesa el dialectismo del pensar y resurge la finitud muerta de lo pensado, igual que en la antigua dialéctica.

IV. EL CONCEPTO HEGELIANO DE DEVENIR

La falta de claridad del concepto, que acabamos de exponer, de la absoluta actualidad de la idea como categoría es quizás la causa primera de todos los defectos que se han señalado en la estructura del hegelianismo, y empieza a producir sus efectos desde los primeros pasos que el gran idealista hace en la deducción de sus categorías. De hecho, en el problema del devenir como unidad de ser y no ser se encuentra todo el problema de la dialéctica. De todas las exposiciones que se han hecho del devenir, la más clara sigue siendo la que el propio Hegel da por primera vez sistemáticamente en la *Ciencia de la lógica*; y es tan rápida que vale la pena recogerla tal cual:

Ser, puro ser –sin otra determinación–. Dentro de su inmediata indeterminación, él es solamente igual a sí mismo, y tampoco es desigual a otro; no tiene diferencia dentro de sí, ni fuera. Con cualquier determinación o contenido que fuese puesto en él como diferente, o por el cual fuese puesto como diferente de otro, dejaría de mantenerse en su pureza. Él es la pura indeterminación y el puro vacío. En él no hay nada que intuir, si aquí puede hablarse de intuir; o sea, él no es más que este puro, vacío intuir mismo. Tampoco hay en él nada que pensar, él es igualmente sólo este vacío pensar. El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada.

Nada, la pura nada; es simple identidad consigo misma, perfecto vacío, carencia de determinación y contenido; indiferencia en sí misma. En la medida en que aquí puede hablarse de intuir o pensar, hay diferencia entre intuir o pensar algo o nada. Intuir o pensar nada tiene, por tanto, un significado; si las dos cosas se distinguen, quiere decir que nada es (existe) en nuestro intuir o pensar; o, más bien, que es el vacío intuir y pensar mismos; y el mismo vacío intuir o pensar que el puro ser. Así pues, la nada es la determinación misma o, mejor, la carencia de determinación y, por eso, en general, lo mismo que el puro *ser*.

El puro ser y la pura nada son, por tanto, lo mismo. La verdad no es ni el ser ni la nada, sino que el ser no pasa, sino que ha pasado a la nada, y la nada, al ser. Pero, igualmente, la verdad no es su indiferencia, sino que ellos no son lo mismo, que ellos son absolutamente diferentes, pero igualmente inseparados¹⁰ e inseparables, e inmediatamente *cada uno desaparece en su opuesto*. Su verdad, por tanto, es este *movimiento* del inmediato desaparecer del uno en el otro: el *devenir*; un

[10] N.T.: Aunque el término «inseparable» no está recogido en el diccionario de la RAE, opto por esta traducción, al igual que Augusta y Rodolfo Mondolfo (cfr. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Ciencia de la lógica*, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Ediciones Solar, Argentina 1976⁴, p. 78), por dos motivos fundamentales. En primer lugar, porque coincide literalmente con la versión italiana de Gentile (*essi sono assolutamente differenti, ma del pari inseparati e inseparabili*), y en segundo lugar porque refleja el pensamiento de Hegel, o al menos del Hegel de Gentile, mejor que otros términos similares sí recogidos en el diccionario, como podría ser «unidos». En efecto, el término «unido» evoca más bien la imagen de dos cosas *originariamente separadas* que han sido unidas o que, sin más, *de facto* lo están. En cambio, para Hegel, o al menos según Gentile, ser y nada están *de por sí* unidos, están unidos, por así decirlo, *por esencia*: «El ser no pasa, sino que *ha pasado* a la nada». Análogamente, es la misma diferencia que hay entre decir que una cosa es *indivisa* y que tiene todas sus *divisiones unidas*. Por el mismo motivo, usamos el verbo «ser» y no «estar»: porque la «inseparación» del ser y la nada no es fruto de un proceso, no es un resultado, sino su verdad originaria.

movimiento en el que los dos términos son diferentes, pero con una diferencia, que se resuelve también inmediatamente¹¹.

Esta identidad, no inmediata, sino resultante del pasar del ser a la nada o no-ser (*Nichtsein*), como poco después dice el propio Hegel, y del no-ser al ser, es la que Hegel llama «unidad del ser y la nada». Y en una nota a esta deducción, señala que «la unidad de los dos momentos, del ser y no-ser, en cuanto que son inseparables, es a la vez distinta de ellos, y es respecto a ellos una *tercera cosa*, que en su forma más propia es el *devenir*»¹².

Más adelante aclara con mayor profundidad cómo concibe la unidad, observando que «el devenir, nacer y perecer, es la inseparación del ser y la nada, no la unidad que abstrae del ser y la nada, sino, como unidad del ser y la nada, la unidad determinada en la que están tanto el ser como la nada». Ahora bien, el ser no está como ser, separado de la nada; ni la nada está como nada, separada del ser: ambos están en la unidad en cuanto evanescentes (*verschwindende*), sólo en cuanto *superados*. Deben pasar de estar por sí mismos a ser momentos, diversos sí, pero superados.

No es que desaparezca la diferencia, sino que cada uno de los dos términos es unidad de sí mismo y del otro. «El devenir, por tanto, contiene ser y nada como *dos unidades tales* que ambas son unidad del ser y la nada: una, el ser como inmediato y como relación con la nada; la otra, la nada como inmediato y como relación con el ser». Así pues, el devenir tiene una doble cara: ora tiene como inmediato a la nada, es decir empieza en la nada y pasa al ser; ora su inmediato es el ser, y empieza desde el ser y pasa a la nada: nacer y perecer¹³.

Ahora bien, es fácil (habiendo comprendido claramente la actualidad de la idea) darse cuenta de que toda esta deducción contraviene al propósito esencial de la dialéctica hegeliana. De hecho, hace posible ese concepto sumamente antidialéctico al que enseguida conduce, a saber, la neutralización del devenir

[11] N.T.: Gentile cita el texto de Hegel en italiano, pero no menciona quién es el traductor. En nota escribe sin más: «*Wiss. d. Log.*, I, 72-4». Él conocía perfectamente el alemán (como prueba la traducción íntegra de la *Crítica de la razón pura* que había publicado en 1910), por lo que no resulta inverosímil pensar que él es el traductor. Puesto que aquí traducimos a Gentile, hemos querido respetar su advertencia de que traducir es interpretar y que, por tanto, «el Goethe que leemos nosotros los italianos no es el Goethe alemán, de una nacionalidad que excluye a la nuestra: él no puede ser más que nuestro Goethe, o sea, un Goethe traducido, aunque leído en alemán» (GENTILE, «La sinrazón y el derecho de las traducciones», (ed. y trad. de A. Zúñica García), en *Zibaldone. Estudios italianos*, 2022, 10, p. 156). Así pues, el texto que aquí ofrecemos es una traducción del «Hegel de Gentile», es decir, del texto italiano que se lee en la obra de Gentile. Lo mismo ha de decirse para las demás citas de Hegel.

[12] *Wiss. d. Log.*, I, 87.

[13] *Wiss. d. Log.*, I, 102-103.

en lo devenido. Según este concepto, del mismo modo que el ser se desvanece en el no-ser, también el devenir se desvanecería en la negación del devenir: *Verschwinden des Verschwindenden*. Y Hegel llega a decir que «*das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt*»¹⁴. Toda la deducción se resuelve en un análisis de conceptos que tiende a descubrir la identidad de los opuestos que subyace a la diferencia.

«Ésta», dirá en la *Enciclopedia*, «es una de las partes más arduas de la tarea del pensamiento; ya que ser y nada son la antítesis en toda su *inmediatez*, sin que en uno esté ya *puesta* una determinación que contenga su relación con el otro. Sin embargo, *contienen* esa determinación [la de no contener ninguna determinación], determinación que es precisamente la misma en ambos. La deducción es, por tanto, del todo *analítica*; al igual que todo el proceder de la filosofía, que es metódico, es decir, *necesario*, y que no consiste más que en *poner* explícitamente lo que está ya contenido en un concepto»¹⁵. Se trata, si la lógica de Hegel quiere ser dialéctica, de una afirmación de muy discutible sabor hegeliano, ya que el proceso analítico es el proceso (aparente) de la lógica aristotélica, regida por el principio de identidad. En cambio, el verdadero proceso hegeliano es el de la síntesis a priori, por la que no se une lo idéntico sino lo diverso. El análisis, que hace explícito lo implícito, presupone un concepto en sí y una potencia de pensamiento más allá del acto, es decir, una realidad objetiva, o sea, todas las viejas intuiciones del platonismo. En realidad, Hegel sabe que la identidad pura (y, por tanto, el puro análisis) no basta. En seguida, después del citado pasaje de la *Enciclopedia*, se apresura a advertir: «Pero no menos exacta que la unidad [=identidad] del ser y la nada es *también* la afirmación de que *son totalmente diversos*: uno no es lo que es el otro». Pero añade: «Sin embargo, no habiéndose determinado aquí todavía la diferencia –porque ser y nada son todavía lo inmediato–, ésta permanece tal y como es en ellos: lo inefable, la simple *opinión*¹⁶». Mucho mejor era lo que había escrito en la *Ciencia de la lógica*: «La proposición [ser y nada son uno, lo mismo] *contiene* el resultado, es en sí el resultado. Pero a lo que hay que prestar atención es a este defecto, a saber, que el resultado no está *expresado* en la proposición: es una reflexión externa

[14] *Wiss. d. Log.*², I, 103. Cfr. *Encicl.* § 89. Hace falta fijar el resultado dice Hegel; pero ¿fijando un resultado no se sale de la categoría como pensamiento trascendental? [N.T.: Gentile cita el pasaje en alemán. Cito la traducción de Félix Duque (*Ciencia de la lógica*, Madrid: Abada editores, 2011, vol. I, p. 239): «El devenir es *por tanto* una inquietud carente de sostén que se hunde conjuntamente dentro de un resultado inerte»].

[15] *Enc.*, § 88 [N.T.: como el propio Gentile indica, la traducción es de Croce (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari 1907, p. 104)].

[16] *Meinung*, que Croce traduce como «intención» (*intenzione*), iluminando agudamente, pero tomándose cierta libertad, la oscuridad de esta *Meinung* hegeliana, que quizás conviene dejar en su originaria indeterminación.

la que en ella lo conoce». Quería decir que la proposición expresa el resultado de un proceso que es resolución de una contradicción, o sea, identificación de dos términos diferentes, pero no expresa el proceso en el que debería aparecer también esta diferencia. En otras palabras, mi identidad –señalaba Hegel– no es la exclusión de la contradicción, como la de Aristóteles, sino que la incluye.

Además, él insiste mucho en la necesidad de distinguir entre la forma imperfecta, impuesta por una reflexión extrínseca al proceso dialéctico, y la naturaleza intrínseca de ese proceso. Por eso añadía esta observación general: «La proposición, *en forma de juicio*, no es apta para expresar verdades especulativas, porque el juicio es relación *idéntica* entre sujeto y predicado, donde se abstrae del hecho de que el sujeto tiene más notas que el predicado, y de que éste es más extenso que el sujeto. Ahora bien, si el contenido es especulativo, también lo no-idéntico del sujeto y del predicado es momento esencial; pero esto en el juicio no está expresado».

Por último, cuando se dice que ser y nada son una cosa sola, esta unidad –señalaba Hegel–, todavía más que la identidad, expresa una reflexión subjetiva, casi una relación derivante de una comparación. Sería mejor decir que ser y nada son inseparados e inseparables, si así no se dejase inexpresso el lado afirmativo. En suma –concluía–, el resultado de la deducción, el devenir, no es la unilateral y abstracta unidad del ser y la nada, sino que «consiste en este movimiento: que el puro ser es inmediato y simple; que por eso y precisamente en la misma medida él es la nada pura; que la diferencia entre ellos es, pero también es verdad que se *anula* (*sich aufhebt*) y *no es*. El resultado, por tanto, afirma también la diferencia del ser y la nada, pero como una diferencia sólo *opinada*»¹⁷.

V. CRÍTICA AL CONCEPTO HEGELIANO DE DEVENIR

Es claro que, en la doctrina de Hegel, el devenir incluye una diferencia en el fondo de la identidad de ser y nada; pero todo se reduce a una exigencia: ser y nada se identifican; por tanto, eran distintos. Pero ¿cómo eran distintos? ¿En qué consistía la diferencia?

Trendelenburg¹⁸ dirá que la diferencia no existe, y que, por eso, falta el principio dialéctico, la contradicción de la que Hegel hablaba. Hegel, sintiendo la necesidad de la diferencia, y no pudiendo deducir analíticamente el devenir más que de la identidad, recurrió, como se ha visto, a la *opinión* de la diferencia. Pero ¿en qué consiste esta opinión? Es la afirmación de algo inefable, según el

[17] *W. d. L.*², I, 85.

[18] *Logische Untersuchungen*, Berlin, 1840, I, 25 y ss.

pasaje de la *Enciclopedia* que hemos citado. Más claramente en la *Ciencia de la lógica* escribe:

Se opina que el ser es, antes bien, lo puramente otro de lo que es la nada, y que nada es más claro que su absoluta diferencia. Y parece que nada hay más fácil que señalar esta diferencia. Pero es igualmente fácil convencerse de que eso es imposible, y que la diferencia es *inefable*. *Invítese a aquellos que quieren obstinarse en la diferencia del ser y la nada a decir en qué consiste.*

Si ser y nada tuviesen cualquier determinación por medio de la cual se diferenciarian, serían entonces, como se ha recordado, un ser determinado y una nada determinada, no el puro ser y la pura nada, como son todavía aquí. Su diferencia, por tanto, es completamente vacía; cada uno de los dos es de la misma manera lo indeterminado. La diferencia, por tanto, no está en ellos mismos, sino sólo en un tercero, en el *opinar*. Pero la opinión es una forma de la subjetividad, ajena a esta serie de la oposición. Lo tercero, en cambio, donde ser y nada tienen su subsistencia, debe presentarse también aquí; y se ha presentado también aquí: es el *devenir*.

En el devenir, los dos se hallan como distintos; el devenir existe sólo en cuanto que ellos son distintos. Este tercero es algo distinto de ellos; ellos subsisten sólo en otro, que es como decir que no subsisten por sí mismos.

El devenir es el subsistir tanto del ser como del no-ser; o sea, el subsistir del ser y la nada no es sino su ser en la *unidad*; precisamente este su subsistir es lo que anula¹⁹ (*aufhebt*) a la vez su diferencia²⁰.

Me parece que se pueden hacer dos observaciones:

1. Si la opinión, para la cual existe la diferencia, no entra en la actualidad del proceso lógico del devenir (porque, como forma de la subjetividad, pertenece, según Hegel, a la primera sección de la lógica del concepto), entonces no se puede hablar de diferencia en las categorías del devenir sin trascender la actualidad del proceso y pasando a esa reflexión externa, a la cual, como se ha visto, Hegel atribuye la forma del juicio: «Ser y nada son idénticos». Ahora bien, dicha forma es inadecuada, por ser ajena al acto de la identificación de los opuestos, que sin embargo debería expresar. En otras palabras, lógicamente,

[19] N.T: *Annulla*. Así traduce G. el término alemán *aufhebt*, que intercala entre paréntesis en su traducción.

[20] *W. d. L.*², I, 85-6.

entre el ser puro y la pura nada, en su indeterminación, no hay diferencia. Pero entonces cesa el proceso de identificación y se desvanece la dialéctica.

2. Si el tercer elemento lógico en el que se ha de buscar la relación real de ser y nada no es la opinión, sino el devenir, entonces el devenir presupondrá y superará la diferencia, pero no podrá ayudarnos a esclarecer el modo de satisfacer la exigencia señalada. En efecto, en el posterior proceso de la lógica, es decir, en las categorías en las que ya no faltará la determinación, que precisamente faltaba en la tesis y antítesis cuya síntesis es el devenir, la síntesis presupondrá la diferencia como algo ya superado en sí, pero esa superación de la diferencia no implicará la imposibilidad de poner la diferencia más allá de su superación. En cambio, aquí la falta de determinación, al implicar la identidad, no puede implicar ni permitir también la diferencia.

En suma, es necesario convenir en que Hegel tiene la intuición vaga del devenir pero no posee el concepto. Y no se pone en condición de poseerlo, pues analiza este concepto en vez de realizarlo, como habría debido hacer para pensarlo dialécticamente y conforme al principio de la identidad de ser y pensamiento.

VI. INTERPRETACIONES DEL CONCEPTO HEGELIANO DE DEVENIR

Precisamente porque afirmó con gran vigor la exigencia del concepto de devenir sin conseguir él mismo determinarlo, el mayor problema, el más arduo, que Hegel legó a los que después de él han conquistado o han creído conquistar su punto de vista, es éste de la clara comprensión de las primeras categorías de la lógica, en las que se debe encontrar la naturaleza dialéctica del pensamiento. Resultaría muy interesante una historia detallada de los tentativos de la escuela hegeliana en torno al concepto de las primeras categorías lógicas²¹. Y es que desde 1824, año en que Hinrichs publicó su intento de tratamiento dialéctico de la lógica formal (*Grundlinien einer Philosophie der Logik*), muchos seguidores de Hegel se han atrevido a retocar y precisar esta doctrina del maestro. Se alejaron totalmente de ella Fichte hijo y Weisse, separando la lógica de la metafísica: uno en los *Grundzüge zum System der Philosophie*, cuya primera parte (1833) está dedicada a la lógica, y la segunda (1836), a la ontología; y el

[21] Algunos elementos de esta historia se encuentran, por lo que se refiere a los críticos e intérpretes italianos de Hegel, en mis *Origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. III, parte I, pp. 209-211 [cap. I § 5], pp. 367-371 [cap. II § 36] y parte II, pp. 162 y ss. [cap. V § 56 y ss.]. [N.T.: Las páginas citadas por Gentile corresponden a la primera edición de la obra, a saber, Principato, Messina, 1921 para la primera parte y, 1923 para la segunda. No me ha sido posible acceder a la última edición, llevada a cabo por Le Lettere en 2003, por lo que he decidido referir entre corchetes los capítulos y párrafos correspondientes para permitir así consultar cualquier edición].

otro, en su *Metaphysik* (1835). En cambio, la *Logik* de Werder quería ser un comentario e integración de la lógica de Hegel, pero no pasó del primer fascículo (1841), donde se trataba la doctrina de la cualidad. Una exposición fiel, aunque muy elemental, y con algún intento de reforma sólo terminológica, es el *Grundriss der Logik und Metaphysik* (1841, 3ª ed. 1848) de Erdmann. En cambio, los trabajos de Fischer, Wisserborn²² y Rosenkranz²³ quieren ser una reelaboración original. Eso sin nombrar las exposiciones inglesas y francesas, ni la italiana de Spaventa, de la que hablaremos más adelante.

Particularmente importante es la exposición de Fischer, el cual, después de un primer intento fallido²⁴, publicó en 1852 una *Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre* como manual para sus clases académicas. Se trata de un conciso compendio de la doctrina hegeliana claramente expuesta e iluminada de modo magistral por la luz de su posición histórica. Fischer, después de Werder²⁵, tuvo el mérito de fijar la atención en la dificultad señalada por las críticas de Trendelenburg y de indicar el camino que se debía seguir para descubrir el verdadero resorte de la dialéctica, que, desde las primeras categorías, había escapado a la aguda mirada de Hegel. Con la clara conciencia de la *transcendentalidad* o, como él dice, del carácter *crítico* de la lógica, que por eso considera como doctrina de la ciencia, o sea, doctrina de las categorías, Fischer se aferra a la naturaleza *lógica* de todas las categorías, o sea, al principio que nosotros hemos llamado de la *actualidad* del pensamiento, según el cual las categorías son del pensar y no de lo pensado. Y, por eso, se preocupa por dejar claro desde el principio que el ser categoría es *logische Seyn* y el pensar mismo (*Denken*), que en su origen dice: «Yo soy el ser». De ese modo, intenta despejarse el camino hacia el descubrimiento de la diferencia que faltaba en el devenir de Hegel, y hacia el descubrimiento de una diferencia activa a la que no haga falta la reflexión externa, una externa opinión, que la ponga. El ser, dice Fischer, como acto del pensamiento, es contradictorio en sí mismo, porque en el reposo, en la indeterminación del ser, se extingue el pensamiento, que es movimiento y determinación. En consecuencia, el propio ser (=pensamiento) se aclara la negación del ser (=no pensamiento). Y, por eso, el ser como ser es no-ser.

El pensamiento que se atreve a decir *yo soy el ser* debe decir *yo soy el ser, que no es*.

[22] *Log. u. Metaphysik*, Halle, 1850-1851.

[23] *Wissenschaft der logischen Idee* en 2 vol., Königsberg, 1858-59. El primer volumen contiene la *Logik und Ideenlehre*; el segundo, la *Metaphysik*.

[24] *Grundzüge des Systems der Philosophie als einer Encyclopädie* (1848): donde en la primera parte exponía la lógica como lógica objetiva (o doctrina de las categorías) y subjetiva (o doctrina del concepto).

[25] Cuyo escrito no he conseguido ver y conozco sólo a través de Fischer y Spaventa.

Fischer considera tautología vacía e identidad infecunda la habitual reducción de la deducción del devenir a la ecuación Ser=Nada, donde los dos opuestos se convierten en dos nombres de la misma cosa; y falsificación «del espíritu de la lógica hegeliana», la exposición de Erdmann²⁶ y de los que convertían el no-ser en un puro equivalente del ser. «El no ser», decía, «es la contradicción inmanente del ser; el ser se contradice porque contradice al pensamiento. Si no se considera el ser como *acto del pensar* (como *ser pensante*), no se puede descubrir en él ninguna contradicción, ni consiente ningún desarrollo dialéctico. Si realmente el ser fuese ese *vacuum* [como también Hegel había dicho], el no-ser jamás podría significar otra vez el *vacuum*, sino que entonces sería el *non-vacuum*, o en el *vacuum*, el *horror vacui*, o sea, la inmanente contradicción del *vacuum*»²⁷.

VII. LA REFORMA DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA INTENTADA POR B. SPAVENTA

Tampoco la exposición de Fischer resuelve el problema. Nuestro Spaventa tomó el mismo camino que Fischer en su memoria de 1864, *Le prime categorie della logica di Hegel*²⁸, haciendo profundas observaciones para infundir, en la categoría del ser, la vida del pensamiento como pensar, pero no llegó a superar, en aquel momento, la posición de Fischer. Ni la superó en su *Logica e metafisica* (1867), donde, condensando los estudios de tres años antes, dedujo el no-ser del siguiente modo²⁹:

Esa distinción, en la que sólo es posible el ser, es el pensar mismo: el *acto* de pensar. En cuanto esa distinción, yo, como simple pensar, puedo hacer abstracción de mí precisamente como pensar, como acto de pensar, y *fijar* lo pensado simplemente.

[26] A continuación recogemos la exposición que hace Erdmann en su *Grundr. der Logik und Metaphysik* 3 (Halle 1848) § 30: «Pero, si el ser no tiene ninguna diferencia, entonces en él no hay nada que distinguir y, por tanto, él mismo es la absoluta falta de contenido, el vacío absoluto, que ha de ser concebido precisamente como indeterminado y puro, al igual que ya lo era el ser. Éste, por tanto, una vez considerado más atentamente, demuestra ser *pura negación*. Negación que nosotros llamamos *nada*, *no-ser* o, quizás mejor, *No*. Así pues, la expresión: el ser es ser y *además* nada, expresa, sin saberlo, la relación justa y precisa».

[27] *Log. u. Met.*, Stuttgart 1852, § 29.

[28] Publicado en los *Atti della R. Acc. Delle scienze morali e politiche di Napoli*, vol. I (1864), pp. 123-185; reimpresso en *Scritti filosofici*, ed. Gentile, Napoli, Morano 1900, pp. 185 y ss. [N.T.: ahora en B. Spaventa, *Opere*, Bompiani, Milano 2009, pp. 327-398]. C.L. Michelet hizo una reseña en el *Gedanke*, V (1864), pp. 114-117.

[29] *Logica e Metafisica*, nueva edición con el añadido de partes inéditas a cargo de G. Gentile, Bari, Laterza 1911, pp. 166-167. [N.T.: ahora en B. SPAVENTA, *Opere*, Bompiani, Milano 2009, pp. 1757-2186].

Lo pensado, así, es el ser. Fijando el ser, yo *no me distingo*, como pensamiento, del ser; yo me *extingo* en el ser, soy el ser.

Este *extinguirse* del pensar en el ser es el *contradecirse del ser*. El ser se contradice, porque este *extinguirse* del pensar en el ser –y sólo así es posible el ser– es un no *extinguirse*; es *distinguirse*. Pensar que no se piensa, hacer abstracción del pensar, es decir, fijar el ser, es pensar; es abstracción y, por eso, pensar. El ser es lo *abstracto*, sólo lo abstracto, lo absolutamente abstracto. Para tener lo abstracto, sólo lo abstracto, yo hago abstracción de la abstracción, es decir, soy *abstracción*, absoluta abstracción. Así el ser, el ser lógico, se niega a sí mismo. Primero yo era el ser (lo abstracto): ahora yo soy el *no-ser* (la abstracción); soy el *ser que es el no-ser*.

El no-ser no es la anulación del ser, sino más que el simple ser.

El defecto aquí –un defecto que es suficiente para destruir la dialecticidad del pensamiento– es la dualidad permanente de abstracto y abstracción. De hecho, suponiendo que la abstracción (=pensar) pudiese y debiese abstraer de sí misma para *extinguirse* en el ser, el ser, por esa misma razón, vendría a ser concebido como otro, negación absoluta del pensar; y el despertarse del pensamiento en el objeto en el que se ha extinguido (lo que Werder había llamado la *toma de conciencia* [*l'accorgimento*]) no sería más que una reflexión extrínseca al objeto puesto por la abstracción y, por tanto, un intruso. Si es verdadero el *extinguirse*, la distinción ya no es concebible (¡el pensamiento se ha suicidado!); si el pensamiento, en el acto mismo que pone el ser, distingue, no pone el ser que es ausencia de toda distinción. Para que el *extinguirse* y el *distinguirse* se encontrasen o coincidiesen, haría falta que el pensamiento se *extinguiese* no en otro (en el ser), sino en sí mismo. Es decir, haría falta que no sólo el no-ser, sino que el mismo ser fuese pensar. Evidentemente, ésa era la meta tanto de Fischer como de Spaventa, pero todavía no ha sido alcanzada.

Sin embargo, Fischer se fue alejando de ella cada vez más. En la larga reelaboración de su obra, hecha en 1865³⁰, aunque sigue insistiendo en que el ser es *Begriff* y *Denkakt*, lo separa cada vez más de ese *Denkakt* vivo que interviene en el segundo momento del devenir. «Como concepto», dice, «el ser excluye de sí todas las distinciones; es este concepto sólo en cuanto unidad indistinta. Como objeto (del pensamiento), excluye la actividad pensante, que es a la vez actividad distintiva; pero, sin ésta, es manifiestamente imposible como concepto. Ésa es la contradicción inherente al concepto de ser». Ora el ser es objeto, ora acto del pensamiento. Y debería ser acto en cuanto objeto.

[30] *System der Logik u. Metaphysik*², Heidelberg, 1865 (recientemente impresa por la *Kantgesellschaft*): cfr. § 77.

En 1865 Fischer sigue pensando (aunque sin sacar de ello todo el provecho posible) que, para hacer posible la dialéctica del ser, hace falta ver en el ser un concepto puro, una categoría y, en la categoría, un acto del pensamiento. Y sigue afirmando que no haber tenido eso en cuenta es precisamente el defecto (*Fehler*) de Hegel, a menudo denunciado y «posteriormente repetido en su escuela hasta hacerlo tosco». A causa de ese error, ser y no-ser se convierten en «dos nombres opuestos, no en dos notas opuestas» (*zwei entgegengesetzte Namen, nicht zwei entgegengesetzte Merkmale*). Sin embargo, en 1901, en su gran exposición de Hegel, reproduce pedisecualmente la deducción hegeliana:

Del mismo modo que, en las últimas categorías supremas, todas las precedentes están contenidas como momentos superados, así, en las primeras e ínfimas categorías, las siguientes están implícitas como gérmenes no desarrollados. Este pensamiento que es concebido en el ser, pero todavía totalmente falto de cualquier desarrollo y, en consecuencia, sin contenido, es tan puro como vacío, tanto *ser* como *nada*. Ser y nada son lo mismo, porque son expresión del pensamiento puro en su más simple forma: el ser es la expresión positiva; la nada, la negativa. El ser es nada, porque nada se puede conocer en él, puesto que carece absolutamente de contenido y está vacío. Pero ser y nada no sólo son idénticos, sino también diferentes: el ser dice que el ser es; la nada dice que todavía está falto de desarrollo y de contenido.

Y luego añade con cierta ingenuidad: «Nada puede haber más claro que esta unidad y esta diferencia del ser y la nada: puesto que en el concepto de ser no se puede pensar nada más que la falta de contenido y el vacío, de él debemos pasar necesariamente al concepto de nada, y sólo a éste. Estas dos determinaciones lógicas, el ser y la nada, son inseparadas e inseparables: en esta inseparación o inseparabilidad consiste, como Hegel señala explícitamente, su unidad, que, por tanto, no es en absoluto identidad, sino que incluye la diferencia y exige la unificación»³¹. En este pasaje, como cualquiera puede ver por sí mismo, se ha perdido la conciencia de las dificultades que la deducción hegeliana, estructurándose como análisis de conceptos, debía encontrar, y efectivamente encontraba, a la hora de realizar esta unificación de lo diverso en la que precisamente consiste la dialéctica.

Spaventa, en cambio, no sólo no retrocedió nunca en la conciencia del error hegeliano y de la necesidad de una reforma de la nueva dialéctica, sino que avanzó, y de un inédito suyo, recientemente descubierto, se puede argumentar que ha alcanzado la meta, instaurando realmente el principio de la dialéctica

[31] *Gesch. d. neuern Philos.*, Bd. VIII: *Hegels Leben, Werke u. Lehre*, Heidelberg, 1901, pp. 448-449.

como *Wissenschaftslehre*. Ya en su memoria de 1864 había profundizado mucho en la intuición de Werder y de Fischer de la actualidad lógica o mental de la categoría. En aquel momento, para él, el ser era todavía lo pensado y no el pensar: es decir, el pensar como pensado. Pero en este pensado se entreveía el pensar, por mucho que el objetivarse del sujeto a sí mismo todavía fuese visto más como una impotencia (motivo desarrollado por el otro hegeliano de Italia, Antonio Tari³²) que como la celebración de la potencia real del ser. «Yo pienso el ser; y en cuanto que pienso el ser, soy el pensar, soy el no-ser; en cuanto que abstraigo de mí como abstracción, soy abstracción. Pero yo no pienso el pensar, no lo pienso como pensar, lo pienso sólo de nuevo como pensado. Yo no puedo aferrarme a mí mismo como pensar, como no-ser; me aferro como ser. Como pensar, soy el ser que es el no-ser. Ese decir «yo soy el pensar» y el no poderme aferrar como pensar –esa inquietud, ese ser que es la inquietud misma–, eso es el devenir. (Yo no puedo aferrar el acto como acto, como energía o, podríamos decir, como *agens*; el acto aferrado ya no es acto: es *actum*)»³³. Aquí el gran defecto está en no ver en el *actum* el mismo *actus* de la energía activa, en no saber reconocer la unidad de pensar y pensado (éste como aquél). Pero ya se dice que, en el *actum*, *hará falta* ver el *actus*, y descubrir en suma que lo pensado es el pensar mismo.

A partir de 1864, Spaventa ve la meta, pero no tiene una noción clara del camino para alcanzarla. «Por tanto, ¿por qué el no, el no-ser, la negación? ¿Y después, y no obstante, el sí, el ser, la afirmación? ¿Por qué no existe sólo el sí? ¿Por qué no todo es ser? Ése es el problema mismo del mundo, el enigma mismo de la vida en su máxima simplicidad lógica». Y a ese problema responde así: «Lo que sabemos es que sin el pensar no existiría el no, no existiría el no-ser; y quien niega es aquel que vence lo invencible y divide lo indivisible, es decir, al ser; aquel que distingue y contrapone en el ser mismo, en cuanto mismo, lo que es y lo que no es: la generación o *geminación* del ser; aquél que turba la tranquila inmovilidad, el oscuro e impenetrable sueño del absoluto e ingénito ser, esta infinita potencia, este gran *prevaricador*, es el pensar. Si no existiese nada más que el ser, no existiría el no. Ahora bien, el ser mismo, el ser solo, no dice «ser», no dice «es», no dice nada. Él es –la afirmación misma– es pensar, es distinguir, es concentrar el ser; es simplificarlo, reducirlo a un punto y, en consecuencia, geminarlo». Pero el pensar, este prevaricador, no interviene *ab extra* en el ser. Spaventa ya ve el pensar como el acto inmanente del ser que no es: «Nótese que el pensar hace todo eso, distingue, divide, niega, no porque lo encuentre, vamos a decirlo así, ya hecho y repita, copie, contemple, vea en el ser; sino que lo hace él mismo. Este hecho es *su* hecho, y *sólo* suyo; la negación

[32] Sobre Tari, cfr. mis *Origini*, cit., vol. III, 2ª parte, pp. 28-37 [cap. III, §§ 16-20].

[33] *Scritti filosofici*, p. 199.

es su *originalidad* misma (chispa que salta por sí sola)». Concepto que él mismo luego desarrollará más detalladamente.

Esta negación hace ser verdaderamente al ser, igual a sí mismo y que se compenetre a sí mismo. El ser, como este compenetrarse (no-ser), es «pensar», dice Spaventa, «como querer»: es decir, acto de pensar. Spaventa sentía confusamente la gran importancia de esto cuando concluía: «Tal es, por tanto, para mí el verdadero significado del no-ser. Tal es la reforma que hace falta hacer en el concepto de nada de la lógica de Hegel. Si no se hace, Trendelenburg tiene razón y, lo que es lo más importante, las primeras categorías de su misma lógica –la base de todo el edificio– contradicen al hegelianismo como sistema de la espiritualidad absoluta –ya que no es más que eso–»³⁴. No sé cuánto se podría defender históricamente esta definición del hegelianismo, pues lleva directamente a la negación de la triplicidad de logos, naturaleza y espíritu (triplicidad aceptada por el propio Spaventa, pues nunca logró una conciencia plena del alcance de esta «reforma»³⁵, que él mismo llevaba sosteniendo desde 1864); pero no hay duda de que esta definición responde con perfecta exactitud a la naturaleza del problema hegeliano, para el cual el espíritu mismo, la naturaleza y todas las categorías lógicas pertenecen a un solo proceso dialéctico, cuya verdad precisamente se realiza como espíritu al final de este proceso. Spaventa insistía desde 1864 sobre este punto, que es el punto fundamentalísimo de la crisis que ahora se está viviendo dentro de la filosofía hegeliana. Y es que entonces se proponía la objeción (que ciertamente se le podría haber hecho desde el punto de vista estrictamente hegeliano³⁶) de la ilegitimidad de introducir una categoría espiritual, como es la de pensar, en la lógica, es más, en el primer paso del logos, donde no debería estar más que el pensamiento puro objetivo, o sea, el *objeto* del pensamiento puro. Él respondía que la lógica hegeliana presupone la *fenomenología*, la cual, empezando por la conciencia inmediata, llega a un punto, a una forma, en la que la *oposición*, que es la *conciencia en general*, cesa y se resuelve: el saber (el sujeto) y lo sabido (el objeto) se han convertido en lo mismo: el sujeto, como saber, ya no es simple yo, simple función subjetiva, sino el *acto* de la realidad misma; y el objeto, como sabido, ya no es simple objeto, simple realidad, sino *mentalidad*; y la verdadera realidad es la mente³⁷.

Ahora bien, se puede discutir si, desde esa posición, es posible volver a la posición fenomenológica que Hegel renueva en la filosofía del espíritu; o si más bien es una posición que ha de ser conservada y aferrada firmemente. Pero es cierto que ése es el resultado de la fenomenología, y que, después de él, es más

[34] *Scr. Filos.*, pp. 215-217.

[35] Cfr. *Principii di Etica* de 1867, ed. Gentile, pp. 45-57.

[36] B. CROCE, *Il concetto del divenire e l'hegelismo*, en «La Critica» 10 (1912), p. 309.

[37] *Scr. filos.*, pp. 235-236.

que legítimo considerar el proceso lógico como proceso del objeto del pensamiento, que es el mismo pensamiento puro, o como yo diría, *acto puro*³⁸. Y aunque Spaventa ya no abandonará este punto, aun así deberá ser guiado hasta descubrir la unidad lógica de los opuestos, que es el secreto de la dialéctica, reconduciendo no sólo el no-ser, sino el mismo ser dentro del acto de pensar.

De hecho, en su *Logica* de 1867³⁹ insistía contra la *extraña pretensión* de numerosos hegelianos, es más, de la mayoría de ellos, que pretendían que «el ser se moviese por sí mismo, fuera del pensar y sin el pensar».

¿Volvió después a retomar el problema central de la dialéctica? Hasta ahora se tenía un breve escrito suyo de 1882, *Esame di un'obiezione di Teichmüller alla Dialettica di Hegel*⁴⁰, donde, combatiendo a Teichmüller, advertía muy claramente de que no se puede entender la dialéctica hegeliana poniendo por un lado la idea, considerada, por tanto, como inmutable y, por otro lado, el pensamiento, entendido como tránsito de una idea a otra, pero totalmente subjetivo. «De ese modo, pensamiento e idea son dos entes *abstractos*: la idea está ahí, sin el pensamiento, la contemple o no el pensamiento; y el pensamiento está ahí, sin la idea, y discurre de una a otra, apartado, por sus propias fuerzas y por fuerza no de la idea. En suma, «a ver qué pasa» (*zusehen*). El objeto está ahí, y no se mueve; es el ojo el que se gira de aquí para allá para mirarlo por todos lados. Según esta interpretación, Hegel trata la idea como Herbart trata lo *dado*⁴¹: sólo mira. Ahora bien, el error es éste: reducir la idea, que en sí no tiene nada de *dado*, a algo dado; así se le quita su naturaleza dialéctica». Y a esa pseudodialéctica contraponía este concepto: «La verdad es que pensamiento e idea son lo que son, en cuanto que son *uno*, aunque *distintos*; y cada uno, por sí solo, no es ni pensamiento ni idea. La idea es tal, en cuanto que es *pensada*; y el pensamiento es el pensamiento en cuanto que piensa la idea. En esta *unidad* (y distinción) consiste la inmutabilidad y la dialecticidad de la idea [...]. La idea pensada estimula, por así decirlo, al pensamiento que la piensa, y el pensamiento se mueve; y este movimiento, en cuanto que pensamiento e idea son *uno*, es movimiento de la idea misma, y así, sólo así, el pensamiento pasa a otra idea».

[38] Cfr. *L'atto del pensare come atto puro* [N.T.: véase la nota 5].

[39] *Log. e Met.*, p. 176,

[40] Publicado póstumo en 1884; reimpresso en *Scr. filos.*, pp. 253-276 [ahora en *Opere*, Milano: Bompiani, 2009, pp. 399-422].

[41] N.T.: Spaventa escribe en italiano «*il dato*», que en español puede corresponder tanto a «el dato» como a «lo dado». Herbart critica ciertas posiciones subjetivistas de la gnoseología kantiana, reivindicando la objetividad del contenido formal, es decir, de la presencia del contenido formal en el objeto antes de la intervención del sujeto. Por eso, me ha parecido más oportuno traducir aquí por «lo dado».

Aquí se insiste óptimamente en la unidad de las categorías (que son la realidad absoluta) con el pensamiento, o sea, se insiste en el concepto de las categorías como actividad; y se podría pensar que, del mismo modo que ya había hecho con el no-ser, el autor resolvería el ser en esa actividad, identificando por tanto la dialéctica con el acto puro de pensar. Pero ni en ése ni en otros escritos hasta ahora conocidos de Spaventa parecía que hubiese satisfecho realmente la exigencia que albergaba su pensamiento desde su memoria de 1864.

VIII. NUEVOS ESTUDIOS DE SPAVENTA

Sin embargo, la exigencia de la dialéctica como acto de pensar queda satisfecha en ciertos apuntes que Spaventa dejó inéditos y que todavía no han sido estudiados⁴². La cronología de éstos queda claramente delimitada, por un lado, por la fecha de la nota sobre *Protágoras* (junio-julio de 1880). Esta nota, publicada como apéndice del libro *Esperienza e metafisica*, aparece citada repetidas veces en los apuntes inéditos en cuestión, demostrando así que todavía Spaventa conservaba un fuerte interés por el tema de ese escrito. Por otro lado, queda delimitada por la fecha de junio de 1881, que el autor indicó a lápiz en una postilla marginal a dichos apuntes.

Se trata de una larga digresión en la que Spaventa se explayó discutiendo sobre ese popurrí de materialismo y kantismo que había hecho A. Mayer, y que había conocido a través de las críticas de H.H. Studt (*Die materialistische Erkenntnisslehre*, Altona, 1869). La discusión lo llevó a olvidarse de Mayer y a escribir, para su uso personal, ciertas «extravagancias» sobre el problema de la experiencia y, luego, sobre el problema de la relación, que está implícito en el primero. Adentrándose en tales investigaciones, y habiéndose vuelto a encontrar con el *devenir* hegeliano, retomó el propósito de determinar el verdadero modo de entender este principio capital de la dialéctica del pensamiento. Llevó a cabo su propósito a través de una despiadada crítica de las aclaraciones que sobre esta cuestión había hecho Augusto Vera, colega suyo de la universidad de Nápoles, en su traducción francesa de la *Enciclopedia*. Siempre había tenido poca estima del hegelianismo de su colega, pero nunca se había pronunciado públicamente sobre él⁴³. Esta crítica, que publicamos a continuación⁴⁴, documenta la profunda divergencia entre la superficial ortodoxia de Vera y de los muchos Vera que han tocado en suerte a Hegel así como a todo gran pensador,

[42] De ello me informó amablemente mi llorado amigo, el prof. Sebastiano Maturi.

[43] Véase a tal propósito mi ensayo sobre Vera en *Origini della filos. contemp.*, vol. III, parte I, p. 346 [último párrafo del § 29].

[44] N.T.: Gentile publicó el escrito de Spaventa, bajo el nombre de *Frammento inedito di Bertrando Spaventa*, como apéndice al presente texto. Su extensión es similar a la de nuestro texto. Ahora se encuentra en B. Spaventa, *Opere*, Bompiani, Milano 2009, pp. 2187-2218.

y la viva e incansable crítica con la que Spaventa se dedicó, hasta los últimos años de su vida, a penetrar en ese «germen de vida nueva» que veía en Hegel, al igual que en todos los verdaderos filósofos: ese germen, «que es más que ellos mismos y del que ellos mismos no tienen conciencia»⁴⁵. Y documenta que ya Spaventa llegó a ver el principio del idealismo del mismo modo en que ahora nosotros lo entendemos, destruyendo la oposición de la lógica (*Denken*) y la reflexión (*Nachdenken*), o sea, resolviendo completamente el proceso dialéctico, a partir del mismo ser, en el acto puro de pensar. Es ahí donde está la verdadera liquidación de lo trascendente y la realización del hegelianismo como dialéctica trascendental y, en consecuencia, como absoluto inmanentismo.

Desde 1861, Spaventa veía el problema de la lógica hegeliana como explicación del conocer, y sentía que la solución tenía que estar en la demostración de la identidad de la lógica con el logos, o sea, del pensamiento con lo real, o como también decía enérgicamente, en «mentalizar la lógica»⁴⁶: solución que implica la identidad del pensar puro con el repensar. Sin embargo, esta identidad era ahí una necesidad más que un concepto. De hecho, decía: «Para mí, todo el valor de Hegel, aquí, es éste: *demostrar la identidad*. ¿La ha demostrado realmente? Ésa es otra cuestión». Y por eso *aborreecía* la reproducción mecánica del hegelianismo. Repetir maquinalmente a los filósofos, decía, es ahogar el germen de vida que hay en ellos: «Impedir que se desarrolle y se convierta en un nuevo y más perfecto sistema».

Él no lo ahogó. Se fue separando cada vez más de la filosofía de la naturaleza y de la filosofía del espíritu, sin hacer una crítica de ellas, pero desinteresándose de esos problemas. Todo su espíritu se recogió y se concentró en el problema crítico del conocer⁴⁷, que siempre había defendido como la nueva metafísica, la *metafísica de la mente*. Sobre esta base, como ahora queda de manifiesto a la luz de este fragmento inédito, Spaventa vio abiertamente que con la deducción hegeliana de las primeras categorías «se sale de la lógica»⁴⁸. Y es que, en realidad, la ardua dificultad en torno a la cual se habían atormentado, y siguen atormentándose, los comentaristas de la lógica hegeliana, se disipa apenas la dialéctica sea considerada, sin preocupaciones, a la luz en la que Hegel, después de Kant y Fichte, la había puesto: en la actualidad del pensar. Si el ser ya no es una idea en sí, sino una categoría, y la categoría es acto mental, ¿cómo puede realizarse el acto de la mente sino como unidad de ser y no-ser, es decir, como

[45] *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (1861), ed. Gentile (Bari, Laterza, 1908), p. 238.

[46] *Ibidem*, p. 237.

[47] «Es mi caballo de batalla», decía a un alumno suyo: Donato Jaja, *Sentire e pensare*, Napoli 1886, p. I.

[48] Como se lee al final del *Frammento*.

devenir? El acto se hace, *fit*, deviene. Es en cuanto que deviene. No puede ser antes de devenir. Cuando simplemente es, no es. El ser de una cosa o de una idea platónica es, pero el ser de un *cogitatum* como *cogitatio*, como *ipsum intelligere* (acto), se hace: su ser consiste en realizarse. La inseparabilidad de ser y no-ser, de la que había hablado Hegel, es momento esencial del acto de pensar: pero sólo es un momento, que ha de ser integrado en la dinamicidad, de la que habla Spaventa, señalando que el ser se niega en el no-ser, pensando. Dinamicidad intrínseca al ser, a la que Spaventa puede llegar a través de la crítica radical de la distinción entre *Denken* y *Nachdenken*.

¿Tuvo Spaventa conciencia del alcance de su descubrimiento? La oscuridad de su exposición hace pensar que no. Sobre todo no vio (y de aquí la oscuridad) el carácter singular de la deducción dialéctica, que no es analítica ni empieza por los conceptos, pues los conceptos presuponen el acto de pensar, o sea, precisamente la dialéctica. Por eso, no es una demostración. Y es un error (una confusión de la nueva dialéctica con la vieja) poner primero el ser y buscar luego la contradicción que lo haga moverse. La contradicción presupone la identidad; y esta categoría ya no está en la dialéctica trascendental. El ser, para contradecirse, debería subsistir. Buscar la contradicción es fijar el ser, es decir, falsificarlo (salir de la lógica actualidad mental). Por eso, es falso el concepto de lo devenido, como se señaló anteriormente. El acto puro de pensar es eterno.

Pero ése es el camino que queda por recorrer después de Spaventa. A él pertenece el mérito de habernos llevado hasta su inicio.

1912

REFERENCIAS DEL TRADUCTOR

- BELLEZZA, VITO ANTONIO, *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile. Giovanni Gentile. La vita e il pensiero, vol. III*, Firenze: Sansoni, 1950.
- BONOMO, CARLO, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile. Giovanni Gentile. La vita e il pensiero, vol. XIV*, Firenze: Sansoni, 1972.
- CROCE, BENEDETTO, «Il concetto del divenire e l'hegelismo», en *La Critica*, 1912, 10, pp. 294-310.
- CROCE, BENEDETTO, «Una polemica tra filosofi amici», en Id., *Conversazioni critiche. Serie II*, Bari: Laterza, 1924, pp. 67-95.
- CROCE, BENEDETTO, «Il concetto della filosofia come storicismo assoluto», en Id., *Il carattere della filosofia moderna*, Napoli: Bibliopolis, 1991, pp. 9-28.
- CROCE, BENEDETTO-GENTILE, GIOVANNI, *Carteggio, vol. IV 1910-1914*, a cura di CINZIA CASSINI E CECILIA CASTELLANI, Torino: Nino Aragno Editore, 2019.
- GALLO, FERNANDA, «Gli hegeliani di Napoli e il Risorgimento. Bertrando Spaventa e Francesco de Sanctis a confronto (1848-1862)», en *LEA - Lingui e letterature d'Oriente e d'Occidente*, 2017, 6, pp. 651-668.
- GARIN, EUGENIO, «Avvertenza». En GENTILE, GIOVANNI, *Storia della filosofia italiana*, vol. I a cura di Eugenio Garin, Firenze: Sansoni, 1969, p. IX-X.
- GAROFANO, AMBROGIO, «La riforma della dialettica hegeliana. Gentile e gli interpreti ottocenteschi», en *Giornale critico della filosofia italiana*, 2015, 1, 96, pp. 53-62.
- GENTILE, GIOVANNI, «La filosofia in Italia dopo il 1850. VI. Gli Hegeliani: 3. A. Vera», en *La Critica*, 1913, 11, pp. 22-43.
- GENTILE, GIOVANNI, *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze: Sansoni, 1954.
- GENTILE, GIOVANNI, *Origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. III, parte I, *Opere complete XXXIII*, Firenze: Le Lettere, 1957.
- GENTILE, GIOVANNI, *Origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. III, parte II, *Opere complete XXXIV*, Firenze: Le Lettere, 1957.
- GENTILE, GIOVANNI, «Intorno all'idealismo attuale. Ricordi e confessioni. Lettera a Benedetto Croce», en Id., *Frammenti di filosofia, Opere complete LI-LII*, Firenze: Le Lettere, 1999, pp. 32-58.
- GENTILE, GIOVANNI, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, *Opere complete VI*, Firenze: Le Lettere, 2003.

- GENTILE, GIOVANNI, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in Id., *Attualismo*, a cura di EMMANUELE SEVERINO, Milano: Bompiani, 2015, pp. 73-328.
- GENTILE, GIOVANNI, «El concepto de historia de la filosofía», (ed. y trad. de ALFONSO ZÚNICA GARCÍA), en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 2022, 39, 1, pp. 229-242.
- GENTILE, GIOVANNI, «La sinrazón y el derecho de las traducciones» (ed. y trad. de ALFONSO ZÚNICA GARCÍA), en *Zibaldone. Estudios italianos*, 2022, 10, pp. 151-158.
- HEGEL, GEORG WILHEM FRIEDRICH, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. di BENEDETTO CROCE, Bari: Laterza, 1907.
- HEGEL, GEORG WILHEM FRIEDRICH, *Ciencia de la lógica*, trad. de AUGUSTA Y RODOLFO MONDOLFO, Argentina: Ediciones Solar, 1976.
- HEGEL, GEORG WILHEM FRIEDRICH, *Ciencia de la lógica*, trad. de FÉLIX DUQUE, Madrid: Abada editores, 2011.
- MALUSA, LUCIANO, «L'hegelismo "ortodosso" nell'interpretazione di Giovanni Gentile», en PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Milano: Franco Angeli, 2003, pp. 183-210.
- MUSTÈ, MARCELLO, «Il senso della dialettica nella filosofia di Bertrando Spaventa», en *Filosofia italiana*, 2014, pp. 1-28.
- OMODEO, ADOLFO, *Gesù e le origini del Cristianesimo*, Messina: Principato, 1913.
- RIZZO, FRANCESCA, «Gentile e "Le origini della filosofia contemporanea in Italia"», en PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Milano: Franco Angeli, 2003, pp. 54-69.
- SAVORELLI, ALESSANDRO, «Spaventa 'preattualista': qualche rettifica», en RAFFAELLO FRANCHINI (ed.), *Bertrando Spaventa. Dalla scienza della logia alla logica della scienza*, Napoli: Pironti, 1986, pp. 247-253.
- SAVORELLI, ALESSANDRO, «Gentile e la storia della filosofia moderna», en PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Milano: Franco Angeli, 2003, pp. 41-53.
- SPAVENTA, BERTRANDO, *Esame di un'obiezione di Teichmüller alla Dialettica di Hegel*, en Id., *Opere*, Milano: Bompiani, 2009, pp. 399-422.
- SPAVENTA, BERTRANDO, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, en Id., *Opere*, Milano: Bompiani, 2009, pp. 1363-1472.
- SPAVENTA, BERTRANDO, *Frammento inedito*, en Id., *Opere*, Milano: Bompiani, 2009, pp. 2187-2218.

- SPAVENTA, BERTRANDO, *Idealismo o realismo?*, en Id., *Opere*, Milano: Bompiani, 2009, pp. 505-520.
- SPAVENTA, BERTRANDO, *Logica e metafisica*, en Id., *Opere*, Milano: Bompiani, 2009, pp. 1757-2186.
- SPAVENTA, BERTRANDO, *Le prime categorie della logica di Hegel*, en Id., *Opere*, Milano: Bompiani, 2009, pp. 327-398.
- ZÚNICA GARCÍA, ALFONSO, «Bertrando Spaventa (1817-1883), “La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea (1862). Lecciones II, VI y VII”. Traducción y presentación», en *Cuadernos sobre Vico*, 2020, 34, pp. 287-344.
- ZÚNICA GARCÍA, ALFONSO, «Introducción», en Id., «La conferencia de Giovanni Gentile “El concepto de historia de la filosofía”. Introducción y traducción», en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 2022, 39, 1, pp. 225-227.
- ZÚNICA GARCÍA, ALFONSO, «Croce en la primera fase de la estética de Gentile», en *Zibaldone. Estudios italianos*, 2022, 10, pp. 135-150.