

# «Las formas absolutas del espíritu» de G. Gentile. Estudio introductorio, traducción y notas

## «THE ABSOLUTE FORMS OF THE SPIRIT» BY G. GENTILE: INTRODUCTORY STUDY, TRANSLATION, AND NOTES

**RESUMEN:** El trabajo presenta por primera vez traducido al español y con notas el escrito de Giovanni Gentile *Le forme assolute dello spirito*, publicado en 1909 como último capítulo del volumen *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*. El texto puede considerarse el momento especulativo fundacional, embrionario, del actualismo. A modo de contextualización, acompaña a la traducción un estudio introductorio donde se expone el lugar que el texto ocupa en el desarrollo intelectual de su autor (§ 1), la novedad especulativa que el texto introducía respecto al idealismo de Hegel (§ 2) y una reflexión crítica sobre el concepto gentiliano de religión (§ 3).

**PALABRAS CLAVES:** GIOVANNI GENTILE, IDEALISMO ITALIANO, ACTUALISMO, ESPÍRITU ABSOLUTO.

**ABSTRACT:** I This work presents, for the first time in Spanish and with annotations, the translation of Giovanni Gentile's *Le forme assolute dello spirito*, published in 1909 as the final chapter of the volume *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*. The text can be considered the foundational and embryonic speculative moment of Actualism. To provide context, the translation is accompanied by an introductory study that examines the place of the text within the intellectual development of its author (§ 1), the speculative novelty it introduced in relation to Hegelian idealism (§ 2), and a critical reflection on Gentile's concept of religion (§ 3).

**KEYWORDS:** GIOVANNI GENTILE, ITALIAN IDEALISM, ACTUALISM, ABSOLUTE SPIRIT.

\*EL AUTOR DE ESTE TRABAJO TIENE UN CONTRATO POSTDOCTORAL FINANCIADO POR LA CONSEJERÍA DE TRANSFORMACIÓN ECONÓMICA, INDUSTRIA, CONOCIMIENTO Y UNIVERSIDADES DE LA JUNTA DE ANDALUCÍA.\*

## ESTUDIO INTRODUCTORIO

## I. EL TEXTO EN EL DESARROLLO INTELECTUAL DE GENTILE

El texto que aquí presentamos fue escrito por Giovanni Gentile (1885-1944) entre abril y julio de 1909 y publicado ese mismo año como último capítulo del volumen *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* con el editor Laterza<sup>1</sup>. Presentando otro importante escrito de Gentile, *La riforma de la dialéctica hegeliana*, en esta misma revista, tuvimos ocasión de reconstruir el hilo de la tradición metafísica en la que se inserta el pensamiento gentiliano<sup>2</sup>. Mientras que aquel texto exponía el núcleo metafísico del actualismo, el artículo de 1909, que aquí ofrecemos por primera vez traducido al español, contiene el núcleo teórico y las ideas más originales de Gentile acerca de la dimensión superior del hombre, o sea, de lo que Hegel había llamado espíritu absoluto.

La relación entre religión y filosofía es un problema que cautivó el interés de Gentile desde sus años de formación universitaria. Su principal maestro había sido Donato Jaja (1839-1914), que, antes de abrazar el hegelianismo de Bertrando Spaventa, había ejercido como sacerdote católico durante muchos años. Para Jaja, la adhesión al hegelianismo de Spaventa fue como una conversión religiosa, que no sustituía sino que llevaba a plenitud su precedente fe católica. Y así lo transmitió desde el principio a su discípulo, reiterándole constantemente que «la ciencia, tal como nosotros la entendemos, ni repite ni niega la idea religiosa, sino que la incluye y le da cumplimiento»<sup>3</sup>.

El periodo en que Gentile deja atrás sus años de formación y su dependencia más inmediata de sus maestros se inicia en 1903 con su nombramiento como profesor a tiempo parcial en la Universidad de Nápoles. Según era tradición entonces, el joven profesor inauguró su docencia universitaria el 28 de febrero

[1] La obra ha tenido luego varias reediciones. Yo he traducido a partir de su última edición en la colección de “Opere complete di Giovanni Gentile”: *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Firenze: Sansoni, 1962, pp. 259-275.

En cuanto a la fecha del texto, el término *a quo* es el acuerdo con el editor Laterza para la publicación del libro. Y el término *ad quem* es la carta, que el 3 de julio manda a Croce diciéndole que ya está revisando las pruebas de imprenta (cfr. Gentile-Croce, *Carteggio*, vol. III 1907-1909, a cura di Cinzia Cassani e Cecilia Castellani, Torino: Nino Aragno Editore, 2017, p. 596).

[2] ALFONSO ZÚNICA GARCÍA, “La reforma de la dialéctica hegeliana y B. Spaventa” de G. Gentile. Estudio introductorio, traducción y notas”, en *Studia hegeliana* 2022, 8, pp. 223-264.

[3] Carta de Jaja a Gentile del 26/09/1897 en *Carteggio Gentile-Jaja*, 2 vols., a cura di Maria Sandirocco, Firenze: Sansoni, 1969, vol. I, p. 35.

con una conferencia que tituló *El renacer del idealismo*<sup>4</sup>, y que bien puede considerarse el anuncio programático de la filosofía que deseaba elaborar.

A partir de ese momento empieza para Gentile un periodo de reflexión autónoma y personal maduración intelectual, en el que empieza cada vez con más fuerza a distanciarse de sus maestros y a desarrollar un pensamiento propio y original. Esta nueva fase de su vida transcurre en Nápoles y está marcada por tres principales proyectos: dos sobre la historia de la filosofía italiana y uno de carácter especulativo. El texto que aquí presentamos es el culmen de este último. A través de numerosas recensiones y estudios duramente críticos, el joven filósofo tomó partido en el intenso debate que, en ese momento, ocupaba el primer plano en los ambientes católicos: el problema del modernismo. Seis años después, en 1909, Gentile recogió todas esas intervenciones en el volumen antes mencionado, *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, añadiendo como conclusión filosófica el escrito que aquí nos ocupa: *Las formas absolutas del espíritu*.

Como decíamos, el texto representa un importante hito en el desarrollo intelectual de Gentile. El escrito todavía no refleja el que será el estilo más genuino del Gentile actualista y, en buena medida, sigue dependiendo de las formulaciones más propias del hegelianismo decimonónico. Sin embargo, en él se expone ya el concepto de espíritu, que regirá arquitectónicamente los desarrollos sistemáticos del actualismo. Él mismo es consciente de ello y así lo demuestra cuando anuncia a Croce que ya ha terminado de escribirlo: «Es un esquema en el que he querido fijar mis ideas *fijas*, sobre las que quiero pensar por mi parte y deseo que tú sigas pensando»<sup>5</sup>. El texto refleja con claridad ese carácter esquemático y casi de uso personal. De hecho, pocos días después, Gentile vuelve a insistir en ello y más explícitamente reconoce que se trata de un texto «en el que he lanzado, para mi propio uso, las ideas en las que siento la necesidad de profundizar para ver si consigo resolver mis dificultades»<sup>6</sup>.

Por último, el texto tiene también gran relevancia desde el punto de vista de su relación con Croce. Apenas dos años antes, Gentile había sido nombrado profesor a tiempo completo en la Universidad de Palermo y había empezado a exponer sus ideas más originales en torno al concepto de historia y de espíritu, provocando el desconcierto y rechazo de Croce. Así pues, este texto, que en cierto sentido sellaba la nueva dirección metafísica tomada por Gentile, ahondaba considerablemente la distancia intelectual entre ellos. Así lo confirma la carta con la que Croce expresa su opinión sobre las nuevas ideas de su amigo:

[4] *La rinascita dell'idealismo*, en Gentile, *Frammenti di filosofia*, Firenze: Le Lettere, 1994, pp. 3-23.

[5] Gentile a Croce, 3/7/1909, en *Carteggio*, vol. III 1907-1909, p. 591.

[6] Gentile a Croce, 15/7/1909, en *Carteggio*, vol. III 1907-1909, p. 597.

Queridísimo Giovanni,

he recibido las pruebas de imprenta y enseguida he leído, como puedes imaginar, tu escrito robusto y elocuente, en el que he encontrado el desarrollo de las ideas que me mencionaste en persona. Habiendo devuelto las pruebas de imprenta a Laterza no puedo escribirte ahora mis observaciones al respecto, pero lo haré cuanto tenga a mano, cómodamente, tus páginas. He visto con placer que en algunas cosas nos hemos acercado aún más. Espero que podamos entendernos también en lo demás, porque lo que tú quieres garantizar (la unidad del espíritu), quiero garantizarlo yo también, y creo conseguirlo por medios en parte distintos de los tuyos<sup>7</sup>.

Con gran lucidez, Croce había identificado la cuestión central que los separaba: el problema de la unidad del espíritu. Y en efecto, ése sería el tema principal de la polémica pública que en 1913 distanciaría definitivamente, al menos en el plano estrictamente filosófico, sus respectivos sistemas<sup>8</sup>.

## II. NOVEDAD DEL TEXTO RESPECTO A HEGEL

La principal novedad del actualismo respecto a los idealismos decimonónicos es la ruptura con el esquema de sucesión cronológica teorizado por Hegel. Para el filósofo alemán, la sucesión de momentos en la dinámica dialéctica es una sucesión lógica y temporal. Dicho de otro modo: hubo un tiempo en que el primer momento existía sin el segundo, y otro, en que existió el segundo sin el tercero; y, en general, cada momento habría surgido tras la desaparición (una desaparición que conserva) del precedente. Para Hegel, la idea absoluta, la actuación del espíritu absoluto, es una conquista que acaece en el tiempo, es decir, es *resultado* del progreso histórico: hubo un tiempo en que había animales, pero no hombres; y otro en que había arte, pero no filosofía.

Gentile rompe con esa idea y teoriza una sucesión meramente lógica. Para el actualismo, puesto que la plenitud del espíritu es ontológicamente fundante, resulta contradictorio pensar una subsistencia de sus momentos temporalmente anterior a la existencia del todo. Para Gentile, por tanto, la plenitud del espíritu es originaria y eterna. Por eso, califica a los momentos o formas del espíritu como *absolutas*. Ya no son las formas del espíritu absoluto, sino las formas absolutas del espíritu. Se podría incluso decir las formas absolutas del espíritu absoluto, si no fuese porque sería redundante. Para Gentile no puede existir

[7] Croce a Gentile, 13/7/1909, en *Carteggio*, vol. III 1907-1909, p. 596.

[8] A tal respecto véase GIROLAMO COTRONEO, *Il pomo della discordia: "la distinzione"*, en Piero di Giovanni (ed.), *Croce e Gentile. La polemica sull'idealismo*, Firenze: Le Lettere, 2013, pp. 81-108.

una expresión del espíritu que no sea ya el espíritu en su plenitud. Del mismo modo que no puede haber arte sin religión o sin filosofía, tampoco tiene sentido la existencia de un espíritu subjetivo u objetivo cronológicamente anterior a la aparición del espíritu absoluto.

Ésa es, en sustancia, la principal diferencia entre la dialéctica actualista y la hegeliana. De hecho, podría decirse que esta tendencia a superar el esquema hegeliano de sucesiones cronológicas es el hilo conductor de todo el desarrollo intelectual de Gentile. Tanto es así que la encontramos ya presente en sus primeros trabajos universitarios, provocando el rechazo de su maestro Jaja, que defendía la posición de Hegel (y Spaventa)<sup>9</sup>.

Históricamente Gentile tomó plena conciencia de esta novedad conceptual de su pensamiento en 1913 con su trabajo, antes mencionado, *La reforma de la dialéctica hegeliana*. Sin embargo, *Las formas absolutas del espíritu* es también un texto decisivo en su camino hacia la formulación del actualismo. Aunque todavía no era capaz de ver claramente todas las consecuencias metafísicas de su nuevo concepto de dialéctica, con este escrito daba un paso decisivo hacia la superación y el abandono de Hegel. Tras seis años de reflexión sobre la relación entre filosofía y religión con ocasión de la crisis provocada por el modernismo, había elaborado un nuevo concepto de religión y, consecuencia de él, un nuevo concepto de arte, y, por último, un nuevo concepto de espíritu humano.

Desde sus primeras intervenciones en el debate sobre el modernismo, Gentile presenta un concepto de filosofía que rompía con el sistema hegeliano. Para Hegel la religión *no* era filosofía. El surgimiento de la filosofía exigía la superación de los elementos no teóricos presentes aún en la religión, es decir, requería la *muerte* de la religión, una muerte que conserva lo que de racionalmente verdadero contenía, pero muerte al fin y al cabo<sup>10</sup>. En cambio, Gentile concibe la filosofía como la actividad propia y constitutiva del espíritu humano:

[9] Paradigmática en este sentido es su tesina *Rosmini e Gioberti*, donde niega la precedencia cronológica de la sensibilidad respecto al intelecto limitándola al plano estrictamente lógico. Para la reacción de Jaja véase la carta que le escribe el 16 de septiembre de 1897: «El intelecto nace de verdad. Los positivistas y naturalistas (estos últimos con Darwin a la cabeza, que le asigna el último puesto en la evolución de las fuerzas de la naturaleza) no se engañan del todo. [...] También el intelecto nace. Y si nace, si su precedente es la unidad de sí y de lo que es base de su nacimiento, ese precedente es también un verdadero e irrefutable precedente cronológico» (*Carteggio Gentile-Jaja*, vol. I, p. 27).

[10] Hegel define la filosofía como «el pensamiento reflexivo, que tiene por contenido pensamientos en cuanto tales». Por tanto, «la religión, como el derecho y la moralidad, es humana en cuanto que el pensamiento actúa en lo religioso, en lo jurídico y en lo ético, sea ello sentimiento, creencia o representación». Para él, por tanto, aunque «en todas esas formas, están presentes y actúan la actividad y los productos del pensamiento», esas formas no son pensamiento reflexivo: «Una cosa es tener sentimientos permeados de pensamiento, y otra, tener pensamientos sobre

Para descubrir la raíz primera de la vida religiosa del espíritu, [...] era necesario preguntarse si quizás, aparte de la filosofía del teólogo, [...] no exista la filosofía de la conciencia vulgar, una filosofía primitiva, provisional, que da, en líneas generales, un diseño tosco pero completo del universo<sup>11</sup>.

Hasta entonces Gentile había afirmado que «la filosofía se insinúa en todas las ciencias, en todos los razonamientos, en todos los discursos de los hombres», reconociendo así una «filosofía inmanente» a toda producción humana<sup>12</sup>. Pero ahora ya no se trata de una inmanente filosofía que *se insinúa*, sino de una filosofía a pleno título, tosca y necesitada de correcciones, pero filosofía.

En cambio, el texto de 1909 es la primera y tímida formulación de la tesis, central en el actualismo, de que la filosofía es «la esencia del hombre» y «el corazón del mundo»: «El hombre es hombre en cuanto filósofo»<sup>13</sup>. Para el actualismo, la filosofía no llega *cronológicamente* después de que el hombre haya saciado sus necesidades materiales. Los problemas prácticos y biológicos del hombre son, por sí mismos, problemas filosóficos, ya que en ellos se manifiesta y realiza el pensamiento humano. La filosofía es coetánea al hombre; la conciencia vulgar y la conciencia filosófica no son cualitativamente distintas, sino dos distintos grados de autoconciencia<sup>14</sup>.

La polémica modernista sobre la relación entre fe y razón fue la ocasión que le permitió profundizar en esa idea. Y fruto de esas reflexiones fue su escrito sobre *Las formas absolutas del espíritu*, donde por primera vez expuso de forma sistemática su pensamiento. El texto expone en esquema el concepto de espíritu como unidad orgánica de arte, religión y filosofía, rompiendo así con la tripartición sucesiva de Hegel. Para el actualismo, las formas del espíritu no se suceden cronológicamente, sino que son «absolutas», es decir, cooriginarias

ellos. Sólo los pensamientos producidos por la reflexión sobre aquellos modos de la conciencia constituyen lo que se llama reflexión, razonamiento, etc. y también filosofía» (cfr. *Enciclopedia*, § 2 nota).

[11] *Religione e prammatismo nel James* (1904), en *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, p. 183.

[12] *L'insegnamento della filosofia nei licei*, Milano-Palermo: Remo Sandron, 1900, pp. 105-109. Incluso en su primera intervención en el debate sobre el modernismo, escrita en 1903, todavía estaba presente el esquema de sucesiones cronológicas. En ella Gentile había afirmado que «no sólo el catolicismo, sino toda forma positiva de religión es un capullo destinado a romperse para que la mariposa del pensamiento científico alce el vuelo» (*Cattolicismo e storia nei libri del Semeria* (1903), en *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, p. 13).

[13] GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Firenze: Le Lettere, 2003, vol. II, p. 252.

[14] Para la explicación de Gentile del surgimiento de la filosofía véase su introducción a *Storia della filosofia dalle origini a Platone*, Firenze: Le Lettere, 2003, pp. 1-32.

al acto actual de pensamiento. En el sistema actualista, el acto de pensamiento es la filosofía, que concretamente vive como síntesis de arte y religión:

Estas formas son tres, según los momentos esenciales del espíritu: es decir, posición del sujeto, posición del objeto y posición de la síntesis de ambas. Son momentos distinguibles sólo lógicamente, pues la síntesis es originaria, [...] Estos momentos no se pueden encontrar uno a uno, sino sólo todos a la vez. De ahí que tampoco las formas absolutas del espíritu, correspondientes a estos momentos trascendentales, puedan encontrarse una a una, sino que se realizan todas juntas en la unidad inmanente del espíritu. Tal es, en efecto, la naturaleza de estos momentos, que ninguno de ellos sea realizable más que en la realidad de los otros dos<sup>15</sup>.

La esencia del hombre es la filosofía, pues la filosofía es la conciencia que el pensamiento tiene de sí mismo. Ahora bien, para alcanzar la conciencia de sí mismo, el hombre piensa; y pensando se descubre como sujeto de un pensamiento con un determinado contenido. Así pues, del mismo modo que todo hombre es siempre filósofo, también es siempre artista y religioso: es filósofo, siendo artista y religioso. En coherencia con esta conclusión, Gentile concibió el actualismo como un «sistema de filosofías»: filosofía de sí misma en cuanto síntesis y mediación de la filosofía del arte y la filosofía de la religión<sup>16</sup>.

### III. ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE EL CONCEPTO GENTILIANO DE RELIGIÓN

Tal como había anunciado en la antes citada carta a Croce, Gentile siempre se mantuvo fiel a este esquema y sus sucesivas investigaciones siguieron este triple camino esbozado en 1909. Sus reflexiones se centraron primero en la conciencia de la síntesis, o sea, en la metafísica, a la que dedicó la *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916) y el *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917-1923). Luego, durante más de un decenio, dedicó grandes esfuerzos a teorizar el momento subjetivo. Culmen de esas investigaciones fue *La filosofia dell'arte* (1931). En cambio, al momento religioso nunca llegó a dedicar una obra deliberadamente sistemática. Y aunque desde 1920 su atención al problema religioso fue constante a través de numerosos artículos y conferencias, la única obra que ha dejado al respecto es una recopilación de esos *Discorsi di religione*.

Sin embargo, no por ello el problema de la religión es secundario en su pensamiento. Todo lo contrario. El mismo texto que aquí presentamos es prueba de ello. Este escrito representa la primera toma de conciencia sistemática de la

[15] *Le forme assolute dello spirito*, en *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, p. 262, § 5.

[16] GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, p. 370.



novedad de su idealismo respecto al de Hegel y, en general, respecto a todos los idealismo decimonónicos. Y nace precisamente de sus reflexiones sobre la religión como actividad propiamente humana. Como oportunamente ha observado Carlini, uno de sus discípulos directos, «si la estética fue el problema inicial y central en torno al cual se desarrolló el pensamiento de Croce, en cambio, el motivo inicial y central de Gentile fue siempre el problema religioso. Más precisamente, el problema religioso en la forma del dogma católico»<sup>17</sup>.

El problema religioso guio el pensamiento gentiliano desde sus orígenes hasta su trágico desenlace. Es más, uno de los aspectos que más acentuó al final de su vida fue precisamente el «carácter religioso del idealismo italiano», insistiendo en que «toda religión es siempre una filosofía, y que toda filosofía digna de su nombre es una religión; y la diferencia, idealmente clarísima, en concreto está más en el acento que en el contenido de lo que dicen»<sup>18</sup>. Por eso, no dudamos en concluir con Turi que «el renacer del idealismo se mueve paralelo al renacer del ideal religioso, a veces hasta confundirse con éste»<sup>19</sup>, y con Bonomo que «la biografía intelectual de Gentile nace dentro y en torno a la Iglesia, y termina dentro y en torno a la Iglesia, quizás, si se quiere, la invisible»<sup>20</sup>.

Prueba de ello es también la misma importancia que el concepto de religión adquiere en el texto que aquí presentamos. Éste termina distinguiendo netamente el catolicismo del idealismo (§ 23), asignando al primero la posición religiosa de quien no se ha elevado a la conciencia del Todo y de la unidad de espíritu y naturaleza, de Dios y hombre. Esta idea, que forja durante sus intervenciones acerca del modernismo, acabaría siendo nuclear en su reconstrucción de la historia de la filosofía italiana y en la elaboración del actualismo<sup>21</sup>.

[17] ARMANDO CARLINI, *Gentile e il modernismo*, en Id., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VIII *Studi gentiliani*, Firenze: Sansoni, 1958, p. 87.

[18] *Il carattere religioso dell'idealismo italiano* (1935), en *Discorsi di religione*, Firenze: Sansoni, 1965, p. 157.

[19] GABRIELE TURI, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze: Giunti, 1995, p. 187.

[20] CARLO BONOMO, *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XIV *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, Firenze: Sansoni, 1972, p. 133.

[21] La tensión con el catolicismo es constante en casi todas sus obras especulativas. Por un lado, Gentile insiste en el carácter religioso del catolicismo, degradándolo así a un nivel inferior respecto al pensamiento filosófico. Sin embargo, al mismo tiempo, insiste en mantener la unidad de su filosofía con el catolicismo, hasta el punto de definir el actualismo como «la forma más madura de la moderna filosofía cristiana» (GIOVANNI GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro* Firenze: Le Lettere, 2012, p. 256). Documento paradigmático de esta tensión es la «profesión de fe» que públicamente hizo pocos años antes de morir: «Yo soy cristiano porque creo en la religión del espíritu. Pero quiero añadir inmediatamente, para evitar malentendidos: yo soy católico. Y no desde hoy, sea eso también claro. En rigor soy católico desde junio de 1875,



Ahora bien, se trata de una interpretación del catolicismo, al menos, discutible. Admitiendo a grandes rasgos su definición del carácter religioso dada por Gentile, no hay duda de que muchos integrantes de la Iglesia católica han vivido su religión según ese carácter. Sin embargo, grandes santos de la Iglesia han demostrado que, contrariamente a cuanto sostiene Gentile, la religiosidad católica no está reñida con la conciencia filosófica de que hay una unidad orgánica entre las dimensiones subjetiva y objetiva del espíritu, del hombre y de Dios. En todo caso, la diferencia está en el modo de entender esa unidad.

De hecho, la tradición católica interpreta el budismo del mismo modo que Gentile y, por eso, se le opone frontalmente<sup>22</sup>. Es una cuestión extensa en la que no podemos ahora detenernos como precisaría. Pero, admitiendo con Gentile que «la religión es esencialmente misticismo» (§ 15), baste recoger el testimonio de un místico católico para mostrar que el ideal místico del catolicismo no es alcanzar «la situación espiritual en la que no se ve nada más que el objeto» (§ 16), sino precisamente «identificar en el ritmo de la conciencia al sujeto y al objeto: libre de la pesadilla religiosa no menos que de la inconsciente y arrogante arbitrariedad del artista» (§ 21):

No se hace, pues, nada, y no hay nada que dar. Dios no espera regalitos de parte nuestra, no necesita sacrificios de toros ni de fieras del campo. Lo que Dios quiere es el sacrificio espiritual de nuestro corazón. ¿Habría entonces que decir que, puesto que no debemos dar nada que sea exterior a nosotros, tendremos que darnos a nosotros mismos? Ni siquiera eso. Dios no nos pide que nos agitemos, ni que inventemos fórmulas o actividades para ofrecernos a nosotros mismos. Además, pensándolo bien, ¿qué significa eso? ¿Salir de nosotros mismos? Es perdernos, es renunciar a ser nosotros mismos, a tener nuestra alma entre las manos y a poder ofrecerla a Dios. Por tanto, no se trata de hacer una ofrenda formal.

Entonces, ¿hay que esperar recibir un don de las manos de Dios? Tampoco eso. (Esto recordaría la historia de la rana y del buey: la rana al verle quiere ser grande como él, se hincha y va preguntando: “¿ya soy grande?”..., hasta que revienta). No se trata ante todo de recibir de Dios un don, ni grande ni pequeño. Es Dios mismo lo que hay que recibir.

es decir, desde que nació» (GIOVANNI GENTILE, *La mia religione in Discorsi di religione*, Firenze: Le Lettere, 2014, p. 124).

[22] Por citar a uno de los más importantes y recientes teólogos católicos, véase la *Carta a los obispos de la Iglesia católica Sobre algunos aspectos de la meditación cristiana* (1989) del entonces prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe Joseph Ratzinger, consultable en [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19891015\\_meditazione-cristiana\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19891015_meditazione-cristiana_sp.html)

Recibir a Dios... ¿Qué puede significar eso? ¿Se acercará a nosotros con traje de corte, revestido de majestad?... En realidad, sólo sabemos que, cuando nosotros estamos en el silencio, Dios no habla, Dios no se manifiesta de manera alguna y, sin embargo, se da.

Dios se da a mí. Pero en este punto hay que prestar especial atención para no tomarse por una rana; no tenemos que hincharnos para ser grandes como Dios. El don de Dios no es algo extraño a nosotros, algo que en cierto sentido sea diferente de nosotros. Para Dios, darse a nosotros es darnos nosotros mismos a nosotros. Dios me da mi ser siempre nuevo de hijo de Dios. La experiencia demuestra que el silencio nos conduce a nuestro propio interior. La desviación consistiría en replegarse sobre sí mismo, en buscar el sosiego en una especie de autosatisfacción.

Ser realmente uno mismo consiste en beber a raudales en la fuente profunda de nuestro ser o, dicho con más exactitud, es ser la fuente que se alimenta en el seno mismo de Dios. Dios nos engendra en el amor, y es nuestro ser lo que nosotros acogemos de Él en el amor. Es ser Dios. No por panteísmo, evidentemente, ni por monismo, sino por filiación participada. Dios me engendra antes de que yo lo sepa o lo quiera, pero me da al mismo tiempo su Espíritu, el cual me hace capaz de acoger este don divino, del que no se acierta a saber si hay que decir que es Él o que soy yo<sup>23</sup>.

El ideal del místico católico salva y unifica tanto la conciencia de la objetiva trascendencia divina como de la inmanente subjetividad humana. La diferencia está más bien *–hic Syrtes, hic scopuli–* en el concepto de divinidad, en la personalidad de Dios.

[23] UN CARTUJO, *Vivir de Dios. Los cartujos nos hablan de su vocación*, Burgos: Monte Carmelo, 2006, pp. 146-147.

## LAS FORMAS ABSOLUTAS DEL ESPÍRITU

1. Las formas absolutas del espíritu son las formas inmanentes al concepto puro de espíritu y, por tanto, constitutivas de dicho concepto. Y si el espíritu no puede ser nunca lo contrario de sí mismo, el espíritu, cuyo concepto se determina en sus formas absolutas, pues la absolutez, jamás puede salirse de esas formas. Ni, por otra parte, es posible pensar que, más allá de ellas, asuma formas relativas que determinen el espíritu en concreto mejor de lo que en abstracto está determinado por sus formas absolutas. Porque la absolutez es la máxima concreción, y superar la absolutez sería ir más allá de lo concreto, a lo abstracto. La oposición entre relativo y absoluto no es una oposición interna, sino externa al concepto absoluto de lo real, que es precisamente el espíritu; es oposición entre lo real, objeto del concepto relativo, y lo real, objeto del concepto absoluto. Por tanto, la forma relativa del espíritu, o espíritu relativo, no pertenece al mundo de la filosofía, que es el concepto absoluto de espíritu o el concepto de espíritu absoluto; es el mismo objeto, que la filosofía verá en una forma absoluta, pero visto desde un punto de vista relativo. Por tanto, la verdadera absolutez, debiendo ser la resolución de la relatividad, no podrá admitir una relatividad a su lado.

2. El espíritu es conciencia, síntesis de sujeto y objeto, que en la autoconciencia alcanza la unificación del objeto con el sujeto, pero en una identidad que, en cuanto que la misma autoconciencia es conciencia, se desdobla *ipso actu* en la dualidad del sujeto-sujeto y del sujeto-objeto. Y, si se considera adecuadamente, la misma autoconciencia es inmanente a la conciencia, y el objeto de ésta es, por tanto, siempre el mismo sujeto, en un determinado momento suyo, objetivado. La conciencia de lo otro es siempre conciencia de sí, porque lo otro no es más que el Sí diversamente determinado en el flujo de la unidad, en la que cada ser consciente hace un todo con el universo, o mejor, es la conciencia del universo.

Por tanto, el espíritu no es síntesis de dos opuestos nacidos como tales, sino de dos opuestos que brotan de la unidad fundamental del mismo sujeto o Yo. Pero el Yo, que es raíz de esta dualidad de Yo y No-yo, no es el Yo que es opuesto al No-yo. Éste último es el otro Yo que brota del primero, pero no es el primero. En realidad, el primer Yo es la unidad todavía indistinta de los dos términos, o sea, el Todo, cuyo palpito universal cada uno de nosotros sentimos en el ritmo de nuestra propia conciencia.

3. Antes de que surja la luz de la conciencia con el acto distinguiente-uniente de sujeto y objeto, el espíritu no existe. Pero es evidente que tampoco existe un instante en el que dicha luz no exista. Porque el ser es precisamente el mundo de la conciencia. Y más allá de la conciencia no puede haber, ni hay, más que la proyección imaginaria del mismo contenido de la conciencia. Y si la conciencia

es espíritu teórico, entonces el contenido del espíritu teórico, que es el así llamado acto práctico del espíritu, la *acción*, la cual, como ha sido claramente demostrado<sup>1</sup>, es un antecedente de los conceptos y juicios prácticos, no puede considerarse como momento espiritual. Ni puede ayudar a considerarlo como momento espiritual el observar que la acción presupone una base real, que es conocimiento histórico, hecho, es más, culmen de los hechos espirituales. No todo lo que presupone un hecho del espíritu es hecho del espíritu: el pensamiento de la muerte, por ejemplo, es en el suicida un presupuesto necesario de su morir físico. Y esa acción, que presupone el conocimiento histórico, es una acción especial, cuyo presupuesto es accidental respecto al concepto esencial de la acción, a menos que se considere el mundo desde el punto de vista empírico del tiempo, según el cual aparece el problema de la base de la acción.

La acción es la vida: la vida del Yo que está más acá de la conciencia; es el mismo Yo principio de la síntesis. Y puesto que este principio de la síntesis no existe sino en la síntesis, vano es buscar la acción, el mundo, fuera de la conciencia en la que reluce, ora resplandeciente ora débil. Porque realmente el mundo es una llama eterna, cuya combustión es pensamiento y cuyo combustible es acción, vida, naturaleza jamás apagada. Por tanto, la actividad práctica es un antecedente (lógico) del espíritu; y puede decirse actividad del espíritu, en cuanto que el espíritu es el combustible en combustión: es decir, es la actividad del combustible, en cuanto que abstractamente es considerado como todavía no entrado en combustión.

4. Si se concibe el mundo tal como debe concebirse, o sea, como acto eterno, la forma final de este acto, en la que todas las antecedentes se resuelven, es este arder y llamear espiritual: el pensamiento. Que es acto ya lo demostró Aristóteles, cuando, buscando lo absoluto que permitiese entender la natura-

[1] BENEDETTO CROCE, *Filosofia della pratica*, 1ª ed., pp. 29-32. [N.T.: Ya aquí podemos ver una de las principales diferencias entre el actualismo de Gentile y la filosofía del espíritu de Croce, y que con el tiempo se acrecentaría cada vez más. Para Croce, la acción práctica es una de las dos formas en las que se concreta el espíritu: como economía en su dimensión particular y como ética en su dimensión universal. La otra sería la teórica, que se concretaría como estética en su dimensión particular y como filosofía en su dimensión universal. En cambio, para Gentile –tal como precisará más adelante (§ 5)– el espíritu es único: el espíritu teórico o filosofía, que orgánicamente se articula en tres dimensiones: la dimensión subjetiva (arte), la objetiva (religión) y la conciencia de la unidad de ambas (filosofía). Por tanto, para Gentile, la acción práctica no es un momento espiritual, sino el espíritu considerado desde fuera, como realidad objetivada. Con todo, y a pesar de esta gran divergencia, Gentile aquí busca acentuar los puntos de consenso con Croce. Para ello, presenta su tesis como una matización de la de su amigo. Sin embargo, tras romper públicamente con él, presentará su tesis en abierta contraposición a Croce. Para una exposición madura de Gentile sobre esta cuestión véase *La distinzione crociana di pensiero ed azione* (1941), en GIOVANNI GENTILE, *Frammenti di filosofia*, Firenze: Le Lettere, 1994, pp. 351-357].

leza, encontró el acto que no es potencia en ningún sentido: pura forma. Sin embargo, Aristóteles separó este acto puro de la sustancia, unidad de forma y materia; y con esta duplicación –porque lo era– de su acto puro, legó un problema insoluble a la especulación medieval. La filosofía moderna se ha ido liberando de dicho problema poco a poco, dándose cuenta de que en realidad no existe, porque, más allá del acto puro, no existe nada más que el concepto empírico de una realidad empírica, el cual ha sido superado con el concepto absoluto de acto puro.

Y si el acto es pensamiento, las formas absolutas del pensamiento son las formas absolutas, las formas fundamentales del mundo.

5. Estas formas son tres, según los momentos esenciales del espíritu: es decir, posición del sujeto, posición del objeto y posición de la síntesis de ambas. Son momentos distinguibles sólo lógicamente, pues la síntesis es originaria, como se ha observado: síntesis a priori. No es posible trascenderla *in re* para fijar el puro sujeto, como tampoco es posible trascenderla para señalar el mundo de la acción, etc. Por eso, estos momentos se pueden llamar, según el lenguaje kantiano, *trascendentales*; o sea, trascienden el acto real eterno del pensamiento sólo desde el punto de vista del análisis de dicho acto real eterno del pensamiento, pero realmente son inmanentes al acto. Puesto que son trascendentales, estos momentos no se pueden encontrar uno a uno, sino sólo todos a la vez. De ahí que tampoco las formas absolutas del espíritu, correspondientes a estos momentos trascendentales, puedan encontrarse una a una, sino que se realizan todas juntas en la unidad inmanente del espíritu.

6. Tal es, en efecto, la naturaleza de estos momentos: que ninguno de ellos sea realizable más que en la realidad de los otros dos. El sujeto es sujeto del objeto, y no existe sujeto vacío; el objeto es objeto del sujeto, y no existe objeto ciego. La síntesis es relación, que no se da sin los términos; es forma, cuya materia consiste precisamente en el sujeto de un objeto y en el objeto de un sujeto.

Por tanto, el sujeto no es sólo sujeto (tal sujeto, tal objeto); porque en el mismo pensamiento de uno está comprendido el pensamiento del otro y viceversa. Uno y otro son, por tanto, cada uno por sí mismo, conceptos contradictorios; puesto que cada uno debería ser otro respecto al otro, y es idéntico. Su contradicción se resuelve en la unidad, que es la síntesis, precisamente por eso originaria, de ambos.

7. Dada la originariedad de la síntesis, ¿en qué se fundamenta la posibilidad de hablar de dos momentos anteriores? ¿Y por qué primero el momento del sujeto y no el del objeto?

La sucesión de la que aquí se habla (como ya se ha indicado) es sucesión lógica; y en filosofía no hay otra sucesión posible, porque la realidad, sujeto de

la filosofía, es eterna. La sucesión lógica no consiste en la yuxtaposición de los momentos como sucesión cronológica, donde cada momento es sólo él mismo, sino en la intususcepción (por expresarnos con una imagen que puede fijar mejor el concepto) del pensamiento, del que cada momento es él mismo y todos los precedentes (dialéctica). Ahora bien, si mentalmente reconstruimos la síntesis de la conciencia, encontramos que el concepto de síntesis es la compleción del concepto de objeto y del concepto de sujeto. Cada uno de los dos necesita ese desarrollo y compleción, y, sin embargo, cada uno es a la vez él mismo, de modo que el pensamiento puede abstraer de la compleción requerida por la naturaleza de cada uno de esos momentos. Y así, al mismo tiempo, el concepto de objeto es la compleción del concepto de sujeto. Pero no puede decirse al revés, o sea, que el concepto de sujeto complete el concepto de objeto, porque el objeto es el mismo sujeto objetivado, pero el sujeto no es el objeto subjetivado. Desde el punto de vista empírico, se diría lo contrario: se diría que el sujeto es compleción del objeto. Pero el punto de vista empírico desconoce la originariedad de la síntesis, por lo que pierde el único hilo que puede ayudarnos a salir del laberinto de la conciencia vulgar.

Corrigiendo y completando poco a poco nuestro modo de entender el espíritu, partimos del sujeto, pasamos por el objeto y nos detenemos en la síntesis de la conciencia. Y nótese que esta progresiva corrección y compleción del pensamiento es el mismo proceso eterno y necesario del pensamiento. El cual no puede ser más que proceso (siempre lógico, pero no cronológico), y, como tal, paso no de *A* a *B*, sino de *A* a *A'*, *A''*, *A'''* y así sucesivamente: constante intensificación de verdad.

8. A estos tres momentos esenciales corresponden, por tanto, tres formas absolutas del espíritu, que son: el *arte*, la *religión* y la *filosofía*: distintas entre sí y unidas por las mismas relaciones de dichos momentos. El arte es la conciencia del sujeto; la religión, la conciencia del objeto; la filosofía, la conciencia de la síntesis del sujeto y del objeto. De ahí se sigue el corolario de que el arte es en sí misma contradictoria y necesita ser completada en la religión; y que ésta por sí misma es contradictoria y necesita ser completada en el arte: compleción que viene a ser compleción simultánea de una y otra en la filosofía. Por tanto, la filosofía es la forma final en la que se resuelven las otras, y representa la verdad, la plena actualidad del espíritu.

9. Así como, en su distinción, los tres momentos del sujeto, el objeto y la síntesis son momentos trascendentales, del mismo modo, en su distinción, el arte, la religión y la filosofía son igualmente formas trascendentales del espíritu absoluto. *In re* existe el espíritu artístico-religioso-filosófico, o (puesto que el filosófico es la unidad de los otros dos) el espíritu filosófico sin más. Por tanto, la distinción entre las formas absolutas del espíritu no sirve para clasificar a

los hombres en artistas, religiosos y filósofos, ni para distinguir en un mismo hombre o, en general, en el espíritu, un momento actualmente artístico de otro momento actualmente filosófico. La distinción histórica es falsa, como falsa es la distinción histórica entre naturaleza y espíritu, aunque no sea falsa la distinción lógica como grados de la realidad. Así como la realidad es espíritu, el espíritu es filosofía, eternamente, y, por eso, el eterno Acto es filosofía.

10. El arte es conciencia del sujeto, es decir, lírica<sup>2</sup>. El sujeto, este centro de la conciencia y, por tanto, del mundo, puntualiza en sí e individualiza el mundo, comprimiéndolo en el instante de su propio acto. El poeta, como todos saben, no nos dice qué es el mundo, sino qué es *su* mundo o el mundo como él lo ve; y puesto que este mundo, así como resuena en su alma, es su misma alma, en realidad él no nos presenta más que su alma. No ve, por tanto, más que a sí mismo. Y cuando nosotros lo hemos definido como poeta, ya no podemos juzgar por sí mismo (respecto al contenido) ese mundo que él nos presenta; sino que lo juzgamos sólo en él, para ver si él, sea como sea ese mundo, lo ha representado perfectamente o no, es decir, si ha tenido la intuición o conciencia de él (respecto a la forma). Nótese que, puesto que intuirse a sí mismo es buscar el sí mismo que es objeto de la intuición, el intuir este mundo que es propio del artista no es un *intuir distinto* del intuir propio del filósofo, sino un intuir un *mundo distinto*. Es decir, la forma que llamamos arte es precisamente ese contenido: el sujeto<sup>3</sup>, o sea, la personalidad del escritor, que será forma respecto al contenido de la filosofía.

[2] N.T.: Gentile usa la palabra *lírica* en el sentido, compartido por su correspondiente español, de aquello «que trata de comunicar mediante el ritmo e imágenes los sentimientos o emociones íntimas del autor» (DRAE).

[3] Cfr. BENEDETTO CROCE, “L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte”, en *La Critica*, 1908, 6, pp. 321-340 y en *Problemi di Estetica*, Bari: Laterza, 1910, pp. 1-30. Véanse también mis *Frammenti di Estetica e di letteratura*, Lanciano: Carabba, 1920.

[N.T.: Esta cita de Croce y el uso de su misma expresión de *lírica* busca dar una imagen pública de unidad y consenso. Sin embargo, precisamente durante estos años, en especial desde finales de 1906, la distancia entre ellos se hacía cada vez más evidente para ambos. Tanto es así que, en privado, Gentile confiesa a su amigo Sebastiano Maturi que la citada conferencia de Croce le parece «verdaderamente muy débil en la sustancia»: «Veo sus errores y siempre intento hacérselos ver a él también. En otras condiciones de cultura general sería su adversario en vez de su colaborador. Pero si ahora dijese públicamente mi juicio sobre esta filosofía de nuestro amigo, con ese rigor que uso al juzgar a los demás, cometería, creo, una brutalidad en perjuicio de la causa que tanto estimamos tú y yo. Muchas veces he tomado el lápiz para una discusión pública amistosa, y lo he dejado con la conciencia de que habría hecho un mal servicio a la verdad» (carta a Sebastiano Maturi del 28 de septiembre de 1908, en *Carteggio (1899-1907)*, a cura di ANGELA SCHINAIA, Firenze: Le Lettere, 1987, pp. 278-279). En cambio, con Croce se había mostrado mucho más positivo, buscando así acercarlo a sus propias posiciones: «He leído tu conferencia con vivo placer y consenso. Las tesis que sostienes [...] me parecen un progreso importantísimo no sólo



El artista siempre tiene un mundo que es, para quien lo mire con el ojo del filósofo, el mismo que el del filósofo, pero en el artista vale únicamente en cuanto que es su mundo. Por eso, se debe decir que, respecto a su valor, dicho mundo no es el objeto, sino el sujeto mismo de la conciencia. Sea cual sea el objeto del canto, el poeta siempre se canta a sí mismo; su conciencia es mera autoconciencia. Su infinito no es el infinito del misticismo religioso, ni el de la razón filosófica, sino esa situación totalmente individual *donde por poco no se asusta el corazón*<sup>4</sup>. Es la visión pesimista e individual del diluirse de toda cosa finita en una inmensidad en la que se ahoga el pensamiento, mientras el alma, que se esfuerza por pensar todo eso, siente la dulzura del naufragar en ese mar. En suma, el infinito del poeta es esa dulzura *suya* de su naufragio. *Enmiar* (por usar la expresión de Dante<sup>5</sup>) todas las cosas: eso es el arte. La individualidad del arte es el arte. La individualidad del arte no es la individualidad de su contenido, sino de su forma: el momento de la subjetividad, que es, por sí mismo, individualidad.

por la cuestión de la naturaleza del arte, sino también por la de la relación entre arte y filosofía. Espero ver ese punto tratado en la tercera edición de tu *Estética*, que espero con gran deseo. La conferencia, por tanto, es muy buena» (carta a Croce del 26 de julio de 1908, en *Carteggio*, vol. III 1907-1909, a cura di CINZIA CASSANI E CECILIA CASTELLANI, Nino Aragno Editore, Torino 2017, p. 390). En general, sobre la actitud de Gentile hacia a Croce en materia estética me permito remitir a mi trabajo “Croce en la primera fase de la estética de Gentile”, en *Zibaldone. Estudios italianos*, 2022, 10, pp. 135-150. Para una exposición pormenorizada de la evolución de la teoría estética de Gentile véase ANTIMO NEGRI, *Le teorie estetiche di Giovanni Gentile*, en VV.AA., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. IX, Firenze: Sansoni, 1961, pp. 58-187].

[4] N.T.: La cursiva es un verso del famoso poema de Leopardi *L'infinito*, del que las líneas que siguen son una paráfrasis: «Sempre caro mi fu quest'ermo colle, // e questa siepe, che da tanta parte // dell'ultimo orizzonte il guardo esclude. // Ma sedendo e mirando, interminati // spazi di là da quella, e sovrumani // silenzi, e profondissima quiete // io nel pensier mi fingo, ove per poco // il cor non si spaura. E come il vento // odo stormir tra queste piante, io quello // infinito silenzio a questa voce // vo comparando: e mi sovvien l'eterno, // e le morte stagioni, e la presente // e viva, e il suon di lei. Così tra questa // immensità s'annega il pensier mio: // e il naufragar m'è dolce in questo mare». Una posible traducción sería la siguiente: «Siempre me fue querido este cerro solitario, // y este seto, que tanta parte // del último horizonte quita a la mirada. // Mas sentado y contemplando, // en mi mente imagino ilimitados espacios // más allá de él, y silencios sobrehumanos, // y una hondísima quietud, // donde por poco no se asusta el corazón. // Y como oigo susurrar el viento entre las hojas, // comparo aquel infinito silencio con esta voz: // y me viene a la mente la eternidad, // las estaciones muertas y la presente // y viva, y el sonido de ella. // Así, en esta inmensidad se ahoga mi pensamiento, // y naufragar me es dulce en este mar».

[5] N.T.: Traduzco así el neologismo *immiare* acuñado por Dante con el sentido de «volverse mío» o «entrar en mí» (cfr. RODRIGO CACHO CASAL, “El neologismo parasintético en Quevedo y Dante”, en *La Perinola*, 2000, 4, pp. 417-445).

11. Ahora bien, puesto que el momento de la subjetividad se puede completar (y, en este sentido, corregir) pero no destruir, el arte no sólo es del momento artístico, sino también del momento religioso y del filosófico. Y, por otra parte, puesto que el momento artístico es distinto de los otros sólo como momento trascendental, no puede haber arte que no sea de hecho también religión y filosofía. Por tanto, no existe arte que no se pueda juzgar también desde el punto de vista religioso y filosófico; sólo que en este caso ya no será juzgada como arte. Por eso, se dice que una poesía bella podrá ser irreligiosa y falsa. Esto significa no que la belleza, la religiosidad y la verdad sean tres categorías, incompatibles entre sí, del único espíritu (que en ese caso ya no sería único sino triple); sino que la misma categoría (que nunca es otra más que verdad) se refiere, en los tres juicios, a tres distintos momentos del espíritu, del mismo modo en que, pasando de lo eterno a lo temporal, el ingenuo error del niño no es error en el momento de la conciencia propio del niño, y nosotros podemos sentir toda su verdad haciéndonos niños con él. El filósofo que reconoce la belleza de la poesía, ve la verdad dentro de ella, como la ve en su propia especulación; pero una verdad adecuada al momento meramente individual, propio de la conciencia poética. La belleza, por tanto, es también verdad, pero verdad del primer momento del espíritu. Y así se entiende por qué el filósofo, que en el acto de su filosofía resuelve todo el acto del mundo –es decir, no sólo de la poesía sino también de la naturaleza–, siempre vuelve a revivir el momento poético y a disfrutar de la poesía eterna.

Tanto es así que la verdad de la filosofía y del arte son conmensurables, y la diferencia, producida por la diversidad de los momentos de la sucesión lógica en la que se despliega la vida del espíritu, es sólo que el filósofo siente la belleza de la poesía y siente también la belleza de la filosofía, siente ésta como culmen de aquélla, la misma belleza como sublimada; y el poeta, en cambio, siente la suya pero no siente la otra, no siente el aroma espiritual en el que son conservados εἰς ᾧ [para siempre] también los productos superiores del espíritu. Y, por otra parte, en el alma del poeta tenemos que, no sólo la belleza, sino la misma verdad, está sólo en la poesía, y si se le ofrece la del filósofo, ésta le resulta ininteligible: en suma, para él no es verdad.

Preguntad al artista cuál es el secreto de su arte. Os responderá: el *reflexionar sobre ello*; que es el secreto del arte del filósofo. Pero al artista le basta con reflexionar sobre lo que es objeto de la conciencia en el momento artístico; al filósofo, en cambio, le corresponde reflexionar sobre algo más.

12. En el arte así entendida entran todas las ciencias naturales (abstractas) matemáticas. Éstas, como conocimiento de abstractos, no existentes, serían injustificables, si no fuese porque también ellas son conocimientos de estados individuales del sujeto o, sin más, del sujeto como mero sujeto. La matemática

es la conciencia que de sí mismo tiene el matemático, que dentro de sí encuentra los triángulos y los cuadrados, al igual que Ludovico Ariosto dentro de sí encontraba «las damas, los caballeros, las armas y los amores»<sup>6</sup>. No preguntéis al matemático el porqué de sus datos. Para él, estos datos son una experiencia inmediata perfectamente análoga a la de la inspiración artística.

Las ciencias abstractas parecen en directa oposición al arte, que es intuición de lo concreto y particular, pero tanto a unas como a la otra se atribuyen respectivamente objetos que son totalmente imaginarios. A las ciencias se atribuyen las construcciones matemáticas consideradas en sí mismas o las especies naturales también consideradas en sí mismas, o sea, consideradas fuera del espíritu –que, en realidad, crea a todas ellas–; y al arte, los personajes poéticos, como Aquiles, Francesca, Ofelia, Hamlet o don Abbondio. Pero el verdadero objeto es, en el primer caso, la construcción, o sea, la actividad constructiva del científico (condicionada, claro está, por la realidad del científico en el mundo, es decir, en cuanto que el científico es un determinado sujeto); y en el otro, la del poeta: en cualquier caso, el espíritu que se intuye inmediatamente a sí mismo, sin preocuparse del sistema, o sea, del objeto; el espíritu, que ya no es sólo sujeto.

13. La religión es lo opuesto al arte: conciencia del objeto como mero objeto. No importa que el objeto no pueda ser nunca mero objeto: jeso –como se ha observado– sólo quiere decir que la religión, como forma pura, no es posible! Pero la religión, por sí misma, en su abstracción, es ese imposible, que sin embargo el hombre siempre se esfuerza en realizar

El objeto, puro objeto, separado de su relación con el sujeto es lo desconocido. Pero lo desconocido afirmado es desconocido de alguna manera conocido: conocido como desconocido. Por tanto, este desconocido no es, en cuanto objeto, un objeto tan indeterminado que sólo podría volverse conocido determinándose. Y si desconocido equivale a indeterminado, esta indeterminación suya es su determinación. Ahora bien, este objeto determinado, al igual todo objeto determinado, es objeto de un sujeto determinado. De modo que el sujeto que afirma lo desconocido, siendo el sujeto de este objeto (y no de otros objetos), y no afirmándose a sí mismo, no afirma otra cosa más que este desconocido (se afirma a sí mismo únicamente como este desconocido). Dicho desconocido, por tanto, no teniendo a su lado nada que lo limite, es, en la conciencia de quien lo afirma, absoluto o infinito.

El objeto de la religión, al igual que el objeto del arte, no es absoluto desde el punto de vista filosófico, pero es absoluto desde el punto de vista religioso o artístico. El Dios del poeta es su Genio; el Dios del santo es precisamente lo

[6] N.T.: Es el primer verso del poema épico *Orlando Furioso*, escrito por Ludovico Ariosto entre 1516 y 1532. Es un ejemplo recurrente en los escritos de Gentile sobre arte.

Desconocido. Por un lado, la inmediatez de la luz y, por otro, la inmediatez de las tinieblas y del misterio; por una parte, la exaltación del sujeto, por otra, su prosternación y anulación.

14. Si este aniquilarse del santo ante el Dios es imposible, pues el santo aniquilado ya no existe; si conocer es apoderarse con la conciencia del objeto, y, en cambio, a lo desconocido se debe hacer dedición absoluta de uno mismo; entonces el Dios desconocido es siempre conocido (es siempre sujeto, como el arte es siempre objeto); pero no es Dios sino *en cuanto* desconocido, otro, absolutamente otro respecto al Yo. En el sentido de la alteridad, de la oposición, o mejor, de la pérdida de la propia autonomía y de uno mismo, en la consiguiente necesidad de darse, de dejarse tomar y regir y casi de dejarse vivir, ahí está la raíz del sentimiento religioso. Este sentimiento es originario y absoluto en el espíritu y, por tanto, invencible, precisamente porque el espíritu es esta vida de conciencia que comprende al objeto; y el objeto en cuanto objeto rompe nuestra subjetividad, abate la autoconciencia primitiva e impone una ley a la desenfrenada libertad del Yo empírico. *Initium sapientiae timor Domini*. Y puesto que de la sabiduría podemos decirnos siempre al inicio, jamás al final, el *timor Domini* renace y hace falta que renazca siempre. ¡Ay de quien aferrase lo Absoluto de una vez y se lo metiese en el bolsillo para siempre! Precisamente porque es acto eterno, el pensamiento conquista eternamente el objeto, viéndolo siempre ante sí, pero todavía por conquistar.

15. La religión es esencialmente misticismo, afirmación de lo Absoluto como extrínseco a la actividad afirmante, y, por tanto, negación de esa misma actividad. Y puesto que el acto místico es afirmación de lo Absoluto en cuanto negación de la actividad afirmante, esa afirmación puede llegar al extremo, como en el budismo, de negar lo Absoluto, porque la negación de la actividad afirmante implica, en sentido estricto, la negación de la misma realidad afirmada. Y Brahma puede ser negado por Buda por la misma razón por la que el brahmán negaba todo para afirmar sólo a Brahma. Una vez que ha sido negado el sujeto, el objeto –se reconozca o no– es siempre un no-ente, una nada, lo incognoscible de Buda, que, en cuanto incognoscible, ya es Brahma.

16. Al igual que el esteticismo artístico, el misticismo religioso suele ser presentado en oposición al racionalismo filosófico. Pero también aquí es necesario distinguir. El misticismo no choca, por decirlo de algún modo, con el racionalismo filosófico, sino con el racionalismo religioso. El filósofo razona precisamente como el santo; sólo que éste está en una situación espiritual en la que no ve nada más que el objeto; aquél, en una posición espiritual diversa, en la cual ve el objeto en la síntesis con el sujeto.

17. El misticismo, respecto a la filosofía, es la inmediatez: es un determinado objeto, inmóvil e incapaz de cualquier movimiento, puesto que el movimiento supondría la actividad subjetiva, que aquí es suprimida. Objeto inmóvil es como decir sujeto inmóvil: cierta posición del sujeto, determinada por la conciencia de un objeto, la cual es lo que es y no puede cambiar. Vano es, por tanto, todo esfuerzo que la filosofía haga por modificar en el místico la espiritualidad del místico. También para el místico, la superior verdad filosófica es insípida y falsa. La religión es intolerante.

18. La filosofía es la conciencia de la síntesis de sujeto y objeto, que necesariamente resuelve la contradicción inherente a cada una de las dos posiciones contrarias, la artística y la religiosa. En dicha conciencia, el sujeto como sujeto, que es la verdad del arte, ya no tiene valor; ni tampoco lo tiene el objeto como objeto, que es la verdad de la religión. Para la conciencia filosófica, la verdad está en un sujeto que es objeto y en un objeto que es sujeto. El sujeto que es objeto resuelve la individualidad del puro sujeto en la universalidad del puro objeto, el arbitrio en la ley, lo finito en lo infinito, lo relativo en lo absoluto. El objeto que es sujeto resuelve su propia oposición al sujeto determinándose, subjetivándose, entrando en la libre actividad del sujeto. La conciencia de esta síntesis inseparable es conciencia tanto de la necesaria progresiva objetivación del sujeto como de la necesaria progresiva subjetivación del objeto. Es conciencia de la unidad del ser (objeto) y del pensamiento (sujeto). Y puesto que esta unidad es precisamente el espíritu, esta conciencia, que es la filosofía, es la conciencia del espíritu.

19. La filosofía saca al espíritu de la finitud de la conciencia artística y de la heteronomía de la conciencia religiosa; por lo que el espíritu realiza esa infinitud y libertad, que son la verdadera infinitud y la verdadera libertad, como libre infinitud e infinita libertad.

El objeto de la religión como tal es tan infinito como el objeto (sujeto) del arte como tal. Cada uno, en su esfera, es infinito. Pero el sujeto, que es objeto del arte, es finito respecto al objeto que surge ante él en el momento religioso; y puede devenir infinito sólo unificándose con él. Así pues, dentro de la religión existe una libertad: la libertad de la renuncia a la propia libertad; pero, respecto a la libertad del artista, es precisamente no celebración sino renuncia a la libertad. *Fiat voluntas TUA!* Ahora bien, mi voluntad no es voluntad, si no es voluntad de Dios; y, a su vez, la voluntad de Dios no es voluntad para mí, si no es mía. Así pues, la verdadera libertad debe ser infinita; y la verdadera infinitud debe ser libre, es decir, mía.

20. La infinitud es el atributo del objeto, que es el que es en cuanto que ninguna condición modifica su esencia. Él es todo. Todo objeto que se encuentre

limitado por otro, en función del cual deba ser concebido, ya no es el objeto, sino un elemento del objeto. El objeto, que se acaba con el afirmar, ya no está limitado. En suma, absoluta necesidad.

En cambio, la libertad es el atributo del sujeto que se crea a sí mismo, y se crea y recrea siempre, determinándose de manera siempre nueva con verdadera licencia poética. Ahora bien, es claro que ni esa infinitud es verdaderamente infinita, pues excluye de sí la libertad; ni esa libertad es verdaderamente libre, pues excluye la infinitud. La infinitud del mero objeto que es y no se hace, es finita en su misma determinación, pues presupone un principio extrínseco de determinación; y, por otra parte, la libertad de lo finito es libertad condicionada y limitada por los otros finitos y por el mismo infinito, impuesto por la religión como extrínseco.

21. La síntesis originaria crea el verdadero objeto del espíritu, que es la verdadera realidad, como unidad de sujeto y objeto, y, por ende, de sus respectivos atributos. Y realizando en la conciencia la verdadera naturaleza del espíritu, pone en acto la racionalidad esencial de la conciencia: racionalidad que consiste en la unidad de lo particular (sujeto) y de lo universal (sujeto), o sea, en la individualidad de lo universal; que es, en efecto, la meta y la paz del alma que tiene en sí la verdad, al haber equiparado en el ritmo de la conciencia al sujeto y al objeto: libre de la pesadilla religiosa no menos que de la inconsciente y arrogante arbitrariedad del artista.

22. El alma nunca está fuera de esta paz. De hecho, el arte y la religión no se viven sino como filosofía, por ese tanto de religioso y, por ende, de filosófico, que el arte realizándose acoge dentro de sí, y por ese tanto que de filosófico que ya posee la religión en acto. Es más, el arte de los artistas es toda la filosofía de los artistas, al igual que la religión de los santos es toda la filosofía de los santos. De modo que toda alma tiene su paz en todo instante de su vida, que es siempre filosofía como unidad de arte y religión.

23. La distinción entre arte, que no es religión, y religión; entre religión, que no es filosofía, y filosofía, en cada caso particular, como tantas veces hemos tenido ocasión de mostrar en este volumen<sup>7</sup>, no es distinción entre todo el sistema espiritual artístico y el sistema espiritual religioso, y entre éste y el filosófico, sino distinción entre el carácter de un sistema y el carácter del otro. Entre el catolicismo y la filosofía moderna (por la que entiendo la filosofía que, partiendo del *cogito* cartesiano, llega al idealismo absoluto descubierto por Hegel, y que se puede decir filosofía de la inmanencia) existe la diferencia

[7] N.T.: Se refiere a *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, del que este texto era el capítulo final.

esencial entre religión y filosofía, no porque el catolicismo no sea filosofía ni porque la filosofía de la inmanencia no sea una religión, sino porque en la tesis de fondo, en el principio mismo del catolicismo, está la inmediatez del objeto, que es la negación del sujeto, porque es la negación de la libertad y, por ende, de la racionalidad; mientras que la filosofía inmanentista parte del principio opuesto, o sea, del principio de la identidad del objeto con el sujeto, de la afirmación del sujeto en el objeto. Pero no hace falta decir que, dentro de la misma filosofía de la inmanencia, toda ulterior elaboración (no sólo permitida, sino exigida por el mismo principio racionalista de la mediación del objeto a través de la actividad del sujeto) va poco a poco reconociendo y resolviendo elementos religiosos por un lado, y elementos artísticos por otro, que son la fuente perenne de contradicción, cuya definitiva desaparición marcaría la muerte del mismo pensamiento filosófico.

24. La fe indefectible de la filosofía es ésta: que el espíritu vive de verdad (o sea, de filosofía), que el mundo es esta eterna celebración de la plena conciencia del ser, en la que él mismo arde –tal como hemos dicho– y llamea con luz inmortal. De hecho, el elemento religioso y el elemento artístico, por aquello que tienen de unilateral, abstracto y falso, no existen sino en cuanto que son superados en la conciencia siempre triunfante sobre las contradicciones resueltas. Porque, si el ser es acto, entonces cualquier error no es acto, sino hecho, algo consumado, un pasado; no el mismo espíritu, sino la naturaleza recién quemada en el fuego espiritual liberador.

25. Por tanto, la paz del espíritu es paz de fuertes, paz de voluntad virilmente laboriosa, que encuentra su alegría en el perpetuo hacer. Es paz hecha de alegría y de dolor, porque alegría y dolor son siempre pálpitos espirituales, experiencias, actos siempre de conciencia, de verdad. Y ninguna alegría libre de lucha iguala la dulce amargura del poeta que intuye todo el sufrimiento de sí mismo y de su mundo o la del filósofo, que ve su necesidad en el sistema del todo.

26. Pero en esta paz, el espíritu que ha alcanzado la conciencia de la propia naturaleza ya no tiene nada más que rechazar de sí, porque todo se concentra en su acto. Y mucho menos el arte y la religión, que son sus formas absolutas, conciliadas y fundidas en la suma de todas, la filosofía. La cual no puede ser ella misma sin arder en los entusiasmos de la vida íntima de la verdad y sin someterse humildemente a la divina ley de ésta, libremente ratificada por la razón.



## BIBLIOGRAFÍA

- BONOMO, C., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XIV *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, Firenze: Sansoni, 1972.
- CACHO CASAL, R., “El neologismo parasintético en Quevedo y Dante”, en *La Perinola*, 2000, 4, pp. 417-445.
- CARLINI, A., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VIII *Studi gentiliani*, Firenze: Sansoni, 1958.
- COTRONEO, G., *Il pomo della discordia: “la distinzione”*, en PIERO DI GIOVANNI (ed.), *Croce e Gentile. La polemica sull'idealismo*, Firenze: Le Lettere, 2013, pp. 81-108.
- CROCE, B., “L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte”, en *La Critica*, 1908, 6, pp. 321-340.
- CROCE, B., *Problemi di Estetica*, Bari: Laterza, 1910.
- GENTILE-CROCE, *Carteggio*, vol. III *1907-1909*, a cura di CINZIA CASSANI e CECILIA CASTELLANI, Torino: Nino Aragno Editore, 2017.
- GENTILE-JAJA, *Carteggio Gentile-Jaja*, 2 vols., a cura di MARIA SANDIROCCO, Firenze: Sansoni, 1969.
- GENTILE-MATURI, *Carteggio (1899-1907)*, a cura di ANGELA SCHINAIA, Firenze: Le Lettere, 1987.
- GENTILE, G., *Discorsi di religione*, Firenze: Sansoni, 1965.
- GENTILE, G., *Frammenti di Estetica e di letteratura*, Lanciano: Carabba, 1920.
- GENTILE, G., *Frammenti di filosofia*, Firenze: Le Lettere, 1994.
- GENTILE, G., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Firenze: Sansoni, 1962.
- GENTILE, G., *L'insegnamento della filosofia nei licei*, Milano-Palermo: Remo Sandron, 1900.
- GENTILE, G., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2 vols., Firenze: Le Lettere, 2003.
- GENTILE, G., *Storia della filosofia dalle origini a Platone*, Firenze: Le Lettere, 2003.
- GENTILE, G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Firenze: Le Lettere, 2012.
- HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza 1997.
- NEGRI, A., *Le teorie estetiche di Giovanni Gentile*, en VV.AA., *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. IX, Firenze: Sansoni, 1961, pp. 58-187.
- RATZINGER, J., *Carta a los obispos de la Iglesia católica Sobre algunos aspectos de la meditación cristiana* (1989), en [www.vatican.va](http://www.vatican.va)
- TURI, G., *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze: Giunti, 1995.
- UN CARTUJO, *Vivir de Dios. Los cartujos nos hablan de su vocación*, Burgos: Monte Carmelo, 2006.
- ZÚNICA GARCÍA, A., “La reforma de la dialéctica hegeliana y B. Spaventa” de G. Gentile. Estudio introductorio, traducción y notas”, en *Studia hegeliana* 2022, 8, pp. 223-264.
- ZÚNICA GARCÍA, A., “Croce en la primera fase de la estética de Gentile”, en *Zibaldone. Estudios italianos*, 2022, 10, pp. 135-150.