

Asla, Mariano Gastón

*Catolicismo e inmanencia en los escritos de
Giovanni Gentile sobre el modernismo*

**Tesis de Licenciatura en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras**

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Asla, Mariano Gastón. “Catolicismo e inmanencia en los escritos de Giovanni Gentile sobre el modernismo” [en línea]. Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras. Departamento de Filosofía, 2007. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/catolicismo-inmanencia-escritos-giovanni-gentile.pdf>.

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
Santa María de los Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Tesis de Licenciatura en Filosofía:

Catolicismo e Inmanencia en los escritos de Giovanni Gentile sobre el Modernismo.

Mariano Gastón Asla. (Reg. N° 920219)

Director de Tesis: Dra. Paola Scarinci de Delbosco.

Año 2007.

ADVERTENCIA

Para las citas de las obras de Gentile utilizaremos las siguientes abreviaturas.

- *Sistema di Logica come teoria del conoscere.* SL
- *Teoria generale dello spirito come atto puro.* TGS
- *La riforma della dialettica hegeliana.* RDH
- *I fondamenti della filosofia del diritto.* FD
- *I Problemi della Scolastica e il pensiero italiano.* PS
- *La filosofia di Marx.* FM
- *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia.* MRF
- *Dante e Manzoni.* DM
- *Discorsi di religione.* DR
- *Genesi e struttura della società.* GSS
- *I profeti del Risorgimento italiano.* PR
- *Studi sul Rinascimento.* SR
- *Rosmini e Gioberti.* RG

(...) e il naufragar m'è dolce in questo mare.

Giacomo Leopardi, *L'Infinito*.

INTRODUCCIÓN

Un estudio filosófico sobre Giovanni Gentile podría comenzar con cualquiera de sus tesis importantes, ya que ellas se requieren y mutuamente se implican para hacer comprensible el sistema. De este modo, ya sean sus afirmaciones de carácter metafísico, gnoseológico, ético, pedagógico o de filosofía del derecho, todas resultan congruentes al ser animadas por un espíritu común.

Este espíritu que subyace y vivifica la vastísima obra del filósofo y humanista es el espíritu de un hombre sincera y profundamente religioso. Es por eso que nos hemos permitido la libertad de usar como epígrafe el verso final de un poema, ya clásico, de Giacomo Leopardi,¹ que nos parece que describe con perfección su ánimo que, sobrecogido por la presencia del infinito, asiste con reverencia y temor religioso al hacerse de Dios que sublima al mundo y a la historia en una teogonía eterna.

Entonces, se nos hace patente la enorme complejidad de su pensamiento, ya que en su filosofía son simultáneamente ciertos y operantes, por un lado, un sistema filosófico que asume el principio de inmanencia como doctrina y como método, y por el otro, una intención expresamente religiosa, más aún cristiana y católica² a la que se mantuvo fiel durante toda su vida.

La opción religiosa por la fe católica y la opción metafísica por el inmanentismo absoluto, se constituyen de ese modo como dos fuerzas, según nuestro juicio contrapuestas, que atraviesan su obra completa. El propósito del presente trabajo es

¹ Gentile parafrasea este verso del poema para describir la compleja situación espiritual del artista, hecha a un tiempo de angustia y esperanza, cuando adquiere a partir de la belleza cierta conciencia de lo infinito. Cfr. MRF, Cáp. XI: "*Le Forme assolute dello spirito*", p. 237.

² "...io non sono soltanto cristiano, perché credo nella religione dello spirito, ma anche cattolico, perché credo che il cristianesimo sia una Chiesa e che non ci possa essere altra Chiesa cristiana che la cattolica. Questa mia professione di fede non è affatto l'annuncio di una conversione. Cattolico lo sono sempre stato, dal momento della mia nascita, giugno 1875". MR, pp. 185-186.

rastrear y hacer ostensible el problema de esta contradicción interna. En algunos pasajes la intención de Gentile es salvar esta dificultad conciliando las realidades en pugna por medio de un delicado equilibrio dialéctico, que supone simultáneamente la negación y la afirmación de lo que se niega. Un equilibrio tal que sólo es posible merced a que esta dialéctica postula explícitamente la superación de los primeros principios ontológicos y lógicos, especialmente el de no-contradicción y el de identidad. Pero en otros textos incluso este equilibrio resulta precario, y el problema se resuelve, en forma más o menos clara, con la anulación de una de estas fuerzas por el triunfo de su contradictoria. Esta verdadera oscilación entre inmanencia y catolicismo se hace elocuente en las dispares interpretaciones de las que fue objeto su pensamiento por parte de sus discípulos, que en mayor o menor medida, lo inclinan hacia alguno de los extremos de su movimiento pendular³.

No resulta ocioso antes de comenzar nuestra exposición, hacer una serie de consideraciones que ayudarán a delimitar y entender lo que nos hemos propuesto. En primer lugar, hacemos constar que si bien nuestro tema incluye esencialmente aspectos que pertenecen a la revelación cristiana, no lo hace desde una perspectiva teológica sino filosófica. Nuestra intención ha sido analizar la interpretación filosófica -muchas veces una verdadera reducción- que Gentile hace del contenido de la fe católica y del conflicto que significó para ésta el surgimiento del modernismo. También es justo considerar que el actualismo se desarrolla en un marco cultural en el que los pensadores incorporan con absoluta naturalidad verdades de fe a su especulación racional. En ese sentido, filósofos de la indiscutida relevancia de Hegel, Feuerbach o Kierkegaard no serían lo mismo que son sin la influencia, querida o rechazada, del credo cristiano. Estimamos que la división neta y tajante entre lo filosófico y lo teológico es un fenómeno posterior en la historia, algo típicamente contemporáneo que obedezca quizás al manifiesto declinar del cristianismo en el mundo. Hecha esta aclaración,

³“... basta tra l'altro pensare al lacerarsi della scuola filosofica gentiliana in varie tendenze, definite talvolta didascalicamente come destra, sinistra, centro. Una sinistra (Spirito, Saitta, Calogero), laica e immanentistica, pronta ad eliminare dalla dottrina del maestro ogni elemento di trascendenza. Una destra (Carlini, Guzzo, Sciacca, ecc.) proclamantesi catolica e trascendente, in base ad alcune riforme dell' actualismo. Un centro (Fazio, Allmayer), al contrario, volto a ricuperare le istanze sintetiche e inertrici del Gentile, pur conservando certe posizioni laiche” CAVALLERA, H. *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*. En: *Giornale Critico della filosofia italiana*, 1-3/74; 53: 61-137.

pasamos a otros aspectos, ya de orden estrictamente metodológico. Primeramente debemos decir que excede a las pretensiones y posibilidades de este trabajo de licenciatura dar a la cuestión elegida una respuesta que sea exhaustiva y abarque en forma completa una obra tan vasta como la del filósofo italiano. Tampoco es nuestra intención consignar la totalidad de las citas en las que se fundamentan nuestras afirmaciones, sino que nos limitaremos a las que, en cada caso, resulten del todo imprescindibles. De igual modo, aunque podría ser sobremanera provechoso, no nos hemos propuesto desarrollar un análisis hermenéutico del pensamiento del filósofo actualista, si entendemos por tal análisis el que se concentra en estudiar las diversas significaciones de las que se van cargando los términos que utiliza; sino que hemos privilegiado lo teórico-argumentativo por encima de otras posibles perspectivas igualmente válidas e interesantes. Por último, cuando analicemos los juicios del autor relativos a otros filósofos, no lo haremos dentro del contexto de una tesis de historia de la filosofía (lo que nos obligaría a una profundización tan sugestiva como interminable) sino sólo en la medida en que esto sirva de apoyo para la ilación lógica de nuestra exposición.

En cuanto a la estructura de la tesis, luego de la presentación biográfica del autor -que incluye, debido a la relevancia de la cuestión, una pequeña referencia a su relación con el fascismo- consideramos imprescindible hacer una exposición básica de su sistema filosófico, lo que nos ocupará todo el capítulo primero. Utilizaremos para ello como fuente principal la *Teoria generale dello spirito come atto puro* y para ampliar algunos conceptos nucleares el *Sistema di Logica come teoria del conoscere* y la *Riforma della dialettica hegeliana*. Concluida esta parte introductoria, en los capítulos II y III trabajaremos sobre los escritos en los que Gentile define de un modo explícito su posición filosófica frente a lo religioso, dejándose entrever con claridad la dificultad que hemos planteado. Con este propósito analizaremos obras que algunos han llamado juveniles, como las que tienen que ver con el modernismo: *Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* y luego otras de madurez como los *Discorsi di Religione*, y la conferencia pronunciada en el aula magna de la Universidad de Florencia el 9 de febrero de 1943, que lleva el sugestivo título *La mia religione*⁴. En

⁴ Esta conferencia, pronunciada frente a un auditorio constituido casi exclusivamente por profesores y estudiantes de filosofía, fue publicada por primera vez en *Archivio de Filosofia*, 1943, fasc. III-IV.

último término, ya en el capítulo IV, consideraremos su obra póstuma *Genesi e Struttura della Società*, en particular el capítulo XII que nos permitirá abordar el tema de la inmortalidad del hombre que es, de algún modo, la conclusión natural de toda respuesta religiosa.

Con los escritos sobre el Modernismo Gentile participa en la acalorada polémica, que generó en el ámbito de la cultura europea la publicación de la encíclica *Pascendi Dominici Gregis* de Pío X, y lo hace de un modo que causó inmediatamente una gran perplejidad, tomando partido a favor de la posición oficial de la Iglesia Católica. A partir del análisis filosófico que hace de este documento eclesiástico, el autor explicita algunos elementos que en su juicio resultan esenciales para cualquier forma de manifestación de lo religioso. Al mismo tiempo intenta, por medio de una compleja y discutida argumentación, deslindarse de ese nuevo movimiento reformista en el que algunos de sus críticos, especialmente los católicos, pretendían incluirlo⁵. El resultado es una cuestión sumamente interesante, puesto que obliga al filósofo a exponer diáfananamente su pensamiento, frente al contrapunto de la fe católica, por un lado, y del inmanentismo modernista, por el otro.

En última instancia, no sería aventurado afirmar que, en esencia, todas las dificultades que nos deja planteadas el pensador italiano se resumen en una: la difícil cuestión de una filosofía sinceramente religiosa en cuanto a la intención y verdaderamente inmanente en cuanto al sistema filosófico en el que esa intención se encarna. Para ahondar en esto, que nos resulta un problema teórico, elegimos desarrollar como punto central de análisis, en el capítulo cuarto, el problema de la inmortalidad del hombre singular y actuante, puesto que lo consideramos un tema determinante en el plano ético y religioso⁶ para cualquier sistema filosófico⁷; y en

⁵ Es nuestra opinión que este juicio crítico es básicamente verdadero, y que la definición a la que arriba Gentile en este punto, que hemos caracterizado como un paradójico modernismo antimodernista, es una manifestación más de la tensión interna que atraviesa todo su sistema especulativo, producto de la incogruencia de su fe religiosa y su opción metafísica por la inmanencia.

⁶ Singularmente lúcidas a este respecto nos resultan las siguientes palabras del pensador francés Blas Pascal: “La inmortalidad del alma es algo que nos importa tantísimo, que nos toca tan de inmediato, que es preciso haber perdido todo sentimiento para quedar indiferente, acerca de lo que sea de ella. Todas nuestras acciones y pensamientos tienen que tomar rumbos tan diferentes, según haya o no bienes eternos que esperar o que temer, que es imposible con buen juicio dar un paso, si no es reglándolo sobre la vista de este asunto, que será nuestro Fin Último”. PASCAL, B. *Pensées*, 194. Brunswick, Garnier, Paris, 1951, p. 124. Cabe recordar que Gentile admitió profesar por este filósofo una especial admiración, lo que se manifestó en que eligió uno de sus más conocidos pensamientos como epígrafe para su *Teoría*

segundo término, porque nos parece que, como afirma Augusto Del Noce⁸, en esta cuestión específica los idealismos hacen patentes con máxima transparencia sus límites y aporías⁹.

El tratamiento de este tema particular nos permitirá observar cómo Gentile se propone incorporar verdades propias del catolicismo en su sistema, pero al precio de transformarlas, de cargarlas de una nueva significación. Todo esto contribuirá a clarificar el alcance del término *inverare*, que él utiliza de un modo específico para definir la relación de su actualismo con la fe de la Iglesia.

En resumen, intentaremos mostrar cómo el autor elabora un sistema filosófico completo sobre la base de la negación radical de toda alteridad¹⁰, sin que esto implique asumir un inmanentismo negador de Dios; por el contrario, lo que se nos hará evidente es un pensamiento que incorpora las vivencias y verdades religiosas más importantes de la fe católica, pero redefinidas para adaptarse a un marco que anula cualquier vestigio

Generale dello spirito come atto puro: “Par l’espace, l’univers me comprend et m’engloût comme un point; par la pensée, je le comprends” PASCAL, *Pensées*, VI, 348.

⁷ Gentile mismo reconoce la urgencia y esencial relevancia de esta cuestión de la muerte, a propósito de la diferencia que existe entre los problemas verdaderamente filosóficos y aquellos otros interrogantes que más bien atañen a las ciencias particulares: “L’interesse che desta nell’animo d’ogni uomo capace d’un certo uso della sua riflessione il problema della morte, è profondamente diverso da quello che può sorgere dalla curiosità di sapere il numero dei petali d’un fiore che si vegga per la prima volta. E s’intende per problema della morte (...) quello stesso che sorge nella mente di tutti che intendono per morire il disfarsi del corpo di un uomo che si sottrae totalmente al mondo dell’esperienza, e per cui si domanda se non ne resti proprio nulla, o se sopravviva quella più intima personalità, di cui lo stesso corpo era manifestazione e strumento. (...) Ebbene, in che consiste la differenza tra i due problemi? È evidente che nessun uomo pensa al numero dei petali d’un fiore come problema che dal punto di vista degli’interessi immanenti della vita non sia possibile evitare (...) Non sfogliare i petali d’una corolla, possiamo; non morire, no. E la soluzione ci preme, perchè si moriamo interamente, quel ce viene a mancarci, non è un fiore di cui si possa fare a meno in quanto il mondo anche senza di esso rimane sostanzialmente lo stesso, tutto. Si tratta di essere o non essere; essere o non essere noi, e quindi tutto, per noi, essere o non essere. La soluzione impegna non soltanto un particolare, ma tutti i particolari in cui si dispiega e ha concretezza il mondo (quel mondo, che è il mio mondo): un particolare, in cui si specchia il tutto, e che riflette quindi in sè, come la monade di Leibniz, l’universo”. SL, pp. 10-11.

⁸ “...tutte le critiche che furono mosse all’attualismo risultano vere, e tutte tendono a unificarsi (l’incapacità per l’attualismo di rendere conto della realtà del finito; del suo oscillare tra acosmismo idealistico e solipsismo, in somiglianza all’oscillazione spinoziana tra acosmismo naturalistico e panteistico)”. DEL NOCE, A. *Giovanni Gentile Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Il Mulino, Bologna, 1990, p. 17.

⁹ “...riconosciamo che in questo conflitto fra la nostra coscienza di un io personale, di una realtà posseduta in proprio (...) e la tendenza dialettica a concepire la universalità dello spirito e delle sue forme astratte come unità sostanziale della realtà *spirito*, e la serie delle individuazioni coscienti come gradi di un processo di posizioni e di risoluzioni di momenti di quel’universale concreto che deviene e fa la sua storia, è il problema centrale e più arduo di tutta la filosofia dello spirito”. MURRI, Romolo, *Della Religione, della Chiesa e dello Stato*, Fratelli Treves, Milano, 1910, p. 28.

¹⁰ “Conoscere è identificare, superare l’alterità come tale. L’altro è semplicemente una tappa attraverso di cui noi dobbiamo passare, non fermarci”. TGS, p. 13.

de trascendencia. Luego, analizaremos la posición de Gentile frente al modernismo, posición que deriva en una paradójica especie de antimodernismo ultramodernista, y explicaremos cómo esta aparente curiosidad es, en realidad, la consecuencia lógica de su permanente oscilación entre catolicismo e inmanencia. Por último, estudiaremos el modo en que se desarrolla en esta compleja forma de pensamiento, en la que religión y filosofía se encuentran en relación permanente, una peculiarísima idea acerca de la inmortalidad personal del yo. De esta manera, concluiremos nuestro trabajo con una cuestión que puede ser considerada como la resolución última de todo dilema relevante en términos existenciales y religiosos.

Aún hoy, a sesenta años de su violenta muerte, y después de las discusiones, muchas veces parciales y simplificadoras, que suscitó su participación en el régimen fascista, creemos que lo atractivo de la lectura de este filósofo idealista es que conjuga su profunda sensibilidad metafísica con una claridad que no es casual sino esmerada. En Gentile la claridad es al mismo tiempo un estilo y una virtud, una disposición humilde como la de quien busca que su pensamiento se debele en todo momento con la honestidad de una verdadera confesión. Es por eso que nunca a lo largo de su obra se tiene la sensación de estar ante alguien que juega con las palabras o que se esconde en indefiniciones. Por el contrario, se podrá o no estar de acuerdo con su radical planteamiento, pero no puede negarse que su filosofía es un pensamiento vital, todavía serio y apasionado¹¹, si por serio y apasionado entendemos un pensamiento que no teme enfrentarse a los problemas e interrogantes permanentes de la existencia humana, con la actitud esperanzada de quien busca respuestas.

Biografía:

Giovanni Gentile nació el 29 de junio de 1875 en Castelvetrano, provincia de Trapani. Hijo del farmacéutico Giovanni y de Teresa Curti, una dedicada madre y ama

¹¹ “Senza passione non c'è pensiero; anzi è la passione che aguzza l'occhio a penetrare più addentro e sostiene la tenacità del meditare, del cercare, del ragionare, del controllare con cui si arriva alla certezza del possesso della verità” DR, p. 446.

de casa. Cursó los estudios elementales en Campobello de Mazara, hizo el Gimnasio en Castelvetro, y el Liceo clásico *Ximenes* en Trapani¹².

En 1893 es admitido en la Escuela normal superior de Pisa, donde sigue los cursos de Alessandro D'Ancona, Amadeo Crivellucci y Donato Jaja. Este último profesor fue el que despertó su interés por la filosofía, introduciéndolo al estudio de Kant, a través de la interpretación de Bertrando Spaventa (1817-1883), y luego apadrinará su trabajo de tesis *di laurea* sobre Antonio Rosmini Serbati (1797-1855) y Vincenzo Gioberti (1801-1852), que presenta en julio de 1897, y que es publicada el año siguiente.

Un año después consigue su habilitación para la docencia con una tesis sobre la filosofía de Marx¹³, que puede ser considerada como el primer boceto teórico del actualismo. En este trabajo, que es publicado casi inmediatamente, critica el planteo dialéctico que sustituye la Idea Hegeliana por la Materia, pero le reconoce a Marx el mérito fundamental de haber redescubierto el carácter subjetivo de lo real, es decir, que no es posible concebir un objeto sin un sujeto que lo construya¹⁴. También realiza un curso de Filosofía en el Instituto de Estudios Superiores de Florencia y toma contacto con Pasquale Villari, Girolamo Vitelli, Pio Rajna y Felice Tocco, en colaboración con

¹² Para la presentación biográfica nos basaremos casi exclusivamente en: NEGRI, Antimo, *Giovanni Gentile*, Edizione dell'arcipelago, Genova, 1992. Para profundizar en esta cuestión, las fuentes biográficas que encontramos citadas con mayor frecuencia son: DI LALLA, Manlio, *Vita di Giovanni Gentile*, Firenze 1975; ROMANO, Sergio, *Giovanni Gentile. La filosofia al potere*, Milano, 1984; GENTILE, Benedetto, *Ricordi e affetti*, Firenze, 1988; TURI, Gabriele, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, 1995.

¹³ Este trabajo juvenil fue reeditado en Italia recién en 1937 y sin realizarle modificaciones sustanciales fue anexado como una segunda parte al volumen de la edición XV de *I fondamenti della filosofia del Diritto*. En la *Avvertenza* de esta obra, Gentile refiere que en el año 1914 este *volumetto* había sido publicado, en forma de artículo, en la *Enciclopedia Rusa Granat*, valiéndole elogiosas palabras de Lenin que "...lo aveva additato tra gli studi più notevoli che intorno a Marx avessero compiuti filosofi non marxisti" Cfr. FD, *Avvertenza*, p. VI. La cita bibliográfica completa a la que Gentile hace referencia, junto con las textuales palabras de Lenin puede encontrarse en: DEL NOCE, op. cit., p. 56.

¹⁴ En la tesis 1 sobre Feuerbach Marx desarrolla una idea que será esencial en el planteo actualista: la concepción del conocimiento como praxis, es decir, la resolución de la realidad sensible en actividad sensorial humana. Feuerbach, en el juicio de Gentile, resulta bien criticado por Marx, ya que incurre en lo que él denomina un materialismo a-dialéctico, al presuponer un objeto como opuesto-anterior al sujeto y sin ninguna relación intrínseca y constitutiva con aquel. De ese modo, se pierde de vista la esencial correlatividad de ambos términos, y su materialismo no escapa de la vieja lógica de la intuición que es el correlato gnoseológico de la concepción trascendente de la verdad. La coincidencia entre el marxismo y el actualismo, a la que se arriba por caminos especulativamente diversos, es pues la eliminación de cualquier vestigio contemplativo a favor de la resolución de la filosofía en praxis. El actualismo es una filosofía de la praxis pero en un sentido no materialista. Cfr. GENTILE, G. *La filosofia di Marx*, Spierri, Pisa, 1899, pp. 210-216. También: *Tesis sobre Feuerbach*, En: CANALS, F. *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona, 1990, pp. 19-22.

el cual, escribe un trabajo sobre la filosofía italiana *Dal Genovesi al Galluppi*, que es publicado en 1903.

Los años sucesivos dictó clases en el liceo *Mario Pagano* de Campobasso, en el liceo *Vittorio Emanuele* de Nápoles, y se intensifica su relación con Benedetto Croce. Ya en 1902 obtiene la libera docenza de Filosofía Teorética de la universidad de Nápoles.

En 1903 sale el primer número de la revista *La Critica*, dirigida por Croce, y que contará con Gentile como uno de sus más importantes colaboradores. Esta publicación pretende desarrollar un programa de revisión crítica de las manifestaciones culturales más recientes, considerando dos campos bien definidos, la literatura, que estará en manos de Croce, y la Filosofía Contemporánea Italiana, a la que se dedicará Gentile. Ese mismo año, le es concedida la *libera docenza* de Pedagogía de la Universidad de Pisa.

En 1906 obtiene la cátedra de Historia de la Filosofía de la Universidad de Palermo. Entre sus alumnos se contaron: Vito Fazio-Allmayer, Armando Saitta, Adolfo Omodeo, Francesco Albergiani y Guido De Ruggiero. Durante estos años, de estancia en Palermo, que se extenderán hasta 1913, participa activamente en la activa vida cultural de la ciudad, que se desarrolla especialmente alrededor de la Biblioteca Filosófica de Giuseppe Amato Pojero. En este período, de copiosa producción intelectual, elabora las tesis principales de la filosofía actualista, que expone en: *L'atto del pensare come atto puro* (1911), *La riforma della dialettica hegeliana* (1913) y el primer volumen de *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1913). Pero también se volcó con entusiasmo al estudio de los grandes filósofos del Renacimiento italiano, en especial de Giordano Bruno, de cuya obra se hace editor (*Opere Italiani*, I, *Dialoghi metafisici*, 1907; II, *Dialoghi morali*, 1908). Además, participó junto con Lombardo Radice, en una traducción de *Crítica de la Razón Pura* (1910), publicó en el año 1913 *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, y tuvo activa participación en la controversia surgida alrededor del modernismo y la encíclica Pascendi (*Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*).

En 1910 es nombrado Presidente de la sección de Palermo de la Asociación Nacional de Profesores universitarios, y durante los siguientes dos años ejerce, en

calidad de suplente, la cátedra de Filosofía Moral y de Pedagogía de la Universidad de Pisa.

El 13 de noviembre 1913 se produce en la revista *La Voce* de G. Prezzolini el primer episodio de disenso filosófico entre Gentile y Croce¹⁵. La publicación de la obra *La riforma della dialettica hegeliana*, decepcionó a Croce, que publicó un artículo en la antedicha revista, titulado *Intorno all' idealismo attuale*, en el que acusa a su colega y amigo de exagerar de tal modo la unidad dialéctica del pensamiento que cualquier tipo de distinción se hace imposible¹⁶ y se recae, por lo tanto, en un espiritualismo que tiene visos de misticismo. La respuesta, casi inmediata, de Gentile utilizó el mismo canal e insistió en la definición de su idealismo como un idealismo moderno, que postula un pensamiento absoluto al que nada puede presuponerse, porque lo asume todo, pero que en modo alguno puede ser considerado como un misticismo. La disputa fue sin dudas áspera, pero no alcanzó a conmover la amistad que desde hacía unos años se profesaban.

En 1914 sucede a Donato Jaja en la cátedra de Filosofía teórica de la Universidad de Pisa, donde recibe, al año siguiente, también la cátedra de Filosofía del Derecho que motiva luego la publicación de *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916), obra en la que su actualismo va madurando, hasta alcanzar su expresión más acabada con la publicación en los dos años sucesivos de la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, y del primer volumen de *Sistema di logica come teoria del conoscere*. Para esta época edita también sus *Studi Vichiani* (1915), *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento* (1916), *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento* (1920), *Il tramonto della cultura siciliana* (1920), *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono* (1922).

En 1917 es nombrado miembro de la Comisión para la publicación de los escritos de Leonardo da Vinci. En julio de ese mismo año acepta también ser miembro del Consejo del Ministerio de Instrucción Pública, cargo en el que se desempeña por un

¹⁵ Un detallado resumen de las sucesivas polémicas intelectuales que se dieron entre Croce y Gentile puede encontrarse en: DEL NOCE, op. cit., pp. 398-417.

¹⁶ Este problema puntual de la distinción como contrapuesta a la unidad parece haber sido el núcleo de las diferencias entre Croce y Gentile, y de algún modo divide las aguas en las críticas que ambos autores hacen de la dialéctica hegeliana. Mientras que para Croce, Hegel exagera tanto el monismo que se excluye la riqueza de la distinción, para Gentile la inmanencia del filósofo alemán no es todavía suficientemente coherente. Cfr. Cfr. CAPIZZI, A., *Gentile e la riforma della dialettica hegeliana*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. I, p. 161.

período de cuatro años. Al año posterior lo convocan para que forme parte de la nueva sección para la instrucción primaria y secundaria del mismo Ministerio.

En 1918 se traslada a la ciudad de Roma, cuya Universidad le otorga la cátedra de Historia de la Filosofía y siete años después la cátedra de Filosofía Teorética, que había sido de Bernardino Varisco¹⁷. Este año 1918, que fue el del final de la Gran Guerra, no podía dejar de suscitar reflexiones en el intelectual acerca de la “*vittoria mutilata*”, que expresará en *Guerra e Fede* (1919) y en *Dopo la vittoria* (1920).

Cuando en 1920 Croce es nombrado Ministro de la Instrucción Pública, lo convoca a formar parte de la Comisión para el estudio de la autonomía universitaria y del Consejo Superior de la Instrucción Pública. Ese mismo año funda y dirige el *Giornale critico della filosofia italiana*, que es el órgano de difusión de la Escuela Actualista. A raíz de su creciente prestigio intelectual comienza una cadena de nombramientos: Asesor para la Instrucción pública de la Comuna de Roma, Presidente de la Comisión para el estudio y la preparación de los programas de la Escuela Media, Comisario extraordinario del Instituto del Magisterio femenino de Roma, etc.

La llegada del fascismo al poder (1922) significó obviamente un cambio profundo en su vida personal, pero no ocasionó tanto la importación de nuevas tesis a su filosofía cuanto la oportunidad de llevar a la práctica ideas suyas que fueron producto de largos años de meditación. Baste con tener presente que sus escritos más importantes, incluyendo los pedagógicos y de filosofía del derecho, son anteriores al surgimiento del nuevo régimen¹⁸ y de su líder.

En el año 1921 le son otorgados también otros nombramientos: Presidente del Comité para la historia del Risorgimento, Presidente del Comité para la reforma del Instituto Magisterial de las nuevas provincias, miembro de Consejo Superior de la Instrucción Pública, Miembro del Comité para la edición nacional de los escritos de Giuseppe Mazzini y miembro del Comité para el VI centenario de la muerte de Dante.

Durante el primer gobierno de Mussolini es nombrado Ministro de la

¹⁷ Un tema que puede resultar de interés y del que no hemos encontrado una bibliografía abundante es la influencia de Varisco en Gentile. Esto se encuentra desarrollado, aunque desde una perspectiva indiscutidamente personal, por Pantaleo Carabellese en el cáp. VII de su obra *Critica del concreto*. Cfr. CARABELLESE, P. *Critica del concreto*, Sansoni, Firenze, 1948, pp. 147-177.

¹⁸ “Molto probabilmente, é il fascismo, non ancora istituzionalizzatosi in regime, ad aver bisogno di lui, della sua filosofia; e in lui, la sua filosofia ad aver bisogno del fascismo per andare al potere. NEGRI, A., op. cit., p. 18.

Instrucción Pública (octubre 1922 – junio 1924), y puede entonces elaborar su famosa reforma pedagógica¹⁹ que se implementa en la Escuela Media. En ese contexto publica: *Il fascismo al governo della scuola* (1924), *La riforma della scuola in Italia*, *La nuova scuola media* (1925), *Preliminari allo studio del fanciullo* (1924). El motivo de su temprano alejamiento de este cargo fue el asesinato del diputado socialista Giacomo Matteotti.

En 1923 se inscribe al Partido Nacional Fascista.

En 1924 comienza a formar parte del Consejo de los 15 (luego Consejo de los dieciocho) y asume la vicepresidencia del Consejo Superior de Instrucción Pública.

En 1925 asume la presidencia del Consejo de los dieciocho para la reforma constitucional. Funda el Instituto Fascista de Cultura, escribe y difunde el *Manifesto degli intellettuali fascisti* (21 de abril de 1925). Este escrito fue contestado casi inmediatamente por otro de signo contrario el *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, lo que provocó la ruptura definitiva con su autor y antiguo amigo, Benedetto Croce. A pedido del partido también escribe *Che cosa é il fascismo?* (1925), *Fascismo e cultura* (1925), *Origini e dottrina del fascismo* (1929).

El año siguiente asume el cargo de Director Científico del Instituto de la Enciclopedia italiana, fundada por Giovanni Treccani. Y un año después es nombrado Presidente del Consejo de Administración del Instituto Fascista de Cultura.

Ya en 1929 es miembro del Gran Consejo del Fascismo. Sin embargo, las diferencias con Mussolini se van haciendo cada vez mayores²⁰, y puede decirse que

¹⁹ Para una aproximación general a la reforma gentiliana véase: LO SCHIAVO, A. *La riforma scolastica del 1923*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, vol. II, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, pp. 543-556.

²⁰ Según el juicio de Ugo Spirito, un hecho que parece haber contribuido a desencadenar la progresiva reacción de distanciamiento de Gentile respecto del régimen, fue la aplicación de los Pactos Lateranenses, que institucionalizaban la impartición de clases de religión en la Educación Pública de nivel elemental y medio, lo que contradecía en una cuestión medular los principios de la Reforma de 1923. Cfr. SPIRITO, U., *Memorie di un inconsciente*, Milano, 1977, p. 125. Citado por NEGRI, A. op. cit. p. 20. Sin embargo, esta afirmación de Spirito requiere ser debidamente explicada, ya que otros intérpretes no ven la inclusión de las clases de doctrina cristiana como una concesión forzada de Gentile, sino, por el contrario, como un punto central, una exigencia de su sistema, es decir, la religión como un momento preparatorio para la filosofía. Lo real es que Gentile abogaba por la enseñanza religiosa en el nivel elemental de enseñanza como disciplina propedéutica para la filosofía del espíritu, pero estas clases no debían extenderse al nivel medio. Cfr. LO SCHIAVO, op. cit., p. 550. Otro hecho incontestable es que durante su gestión en el Ministerio de Educación Gentile nunca mostró una posición personal que fuera contraria respecto de la enseñanza privada de tipo confesional, habida cuenta de la función central de la religión en la vida del espíritu. En este contexto, argumentó que resultaban anacrónicas, en ese momento en que el Estado italiano ya no se encontraba en lucha contra la Iglesia, las críticas, más

para el año 1930 Gentile, ya alejado de su Ministerio en Educación, ha dejado de ser el ideólogo oficial del fascismo y se dedica al desarrollo de una producción intelectual como agente organizador de la cultura.

En 1932 es nombrado Socio Nacional de la *Accademia dei Lincei*, y funda la *Domus Galileana*. En 1933 asume el cargo de Presidente del Instituto para el Medio y Extremo Oriente. Un año después preside el Instituto de estudios germánicos. En agosto de 1934 es nombrado Comisario del comité Nacional para la historia del Risorgimento y Comisario del Instituto Histórico italiano para la edad moderna y contemporánea. La única obra sistemática de este período es la *Introduzione alla filosofia* (1933).

En 1935 recibe un reconocimiento internacional, siendo designado miembro del *Institut international des Sciences administratives*, con sede en Bruselas. Asimismo es nombrado miembro de la Comisión Directiva de los trabajos para la publicación de una edición nacional de los escritos de Mazzini. En octubre recibe la cátedra de Filosofía Teorética de la Universidad de Roma.

En 1936 adquiere la casa editorial Sansoni de la ciudad Florencia, donde publicará algunos años más tarde colecciones de textos clásicos, de estudios de Filosofía y póstumamente su obra completa.

En el año 1937 publica los estudios titulados *Introduzione a una nuova filosofia della storia*, y se suceden también múltiples nombramientos: Director del Instituto de Filosofía de la Universidad de Roma, Comisario del *Centro nazionale di studi manzoniani*, Presidente de la Comisión para la edición de las obras de Petrarca, Director de la Escuela Normal Superior de Pisa, Presidente de la Comisión para la reimpresión de la publicación de los índices y catálogos de las Bibliotecas italianas dependientes del Ministerio de Educación Nacional.

En el año 1942 Gentile, que ya sufría las afecciones de un tumor renal, enfrenta la muerte de su hijo Giovannino, por el que sentía una profunda afinidad intelectual. Éste se desempeñaba en el ámbito de la Física (fue discípulo de Fermi, Planck,

basadas en el temor que en la razón, que los laicistas más radicales realizaban a la escuela privada. Lo decisivo era que ambas escuelas, pública y privada respiren la nueva cultura italiana que es la de las necesidades superiores del espíritu: intelectuales, estéticas, éticas y religiosas. Cfr. GENTILE, G. *La nuova scuola media*, Vallecchi, Firenze, 1925, pp. 346-353.

Schrodinger y Heisemberg, y profesor ordinario de Física teórica en la Universidad de Milán). Un año después sufre el fallecimiento de otro de sus hijos Fortunato. Estos dos funestos acontecimientos, confesará más tarde, formaron parte de las motivaciones que lo llevaron a escribir su última obra *Genesi e struttura della società*.

En 1943 es nombrado Presidente de la *Domus Galileana* de Pisa y también asume el mismo cargo de la Academia de Italia, que había sido transferida de Roma a Florencia. El 24 de junio pronuncia su famoso discurso en el Campidoglio, en el que exhortaba a los italianos a permanecer unidos en la defensa de la Patria, aun en esos momentos en que el movimiento atravesaba un período profundamente crítico. A este gesto, del cual no podía obtener rédito alguno, le sigue en 1944 la adhesión a la República de Saló, es decir, a un régimen que ya le había dado abiertamente la espalda a su filosofía. Estas actitudes suyas demuestran su talla moral y el desinterés, reconocido por amigos y detractores, con que asumió siempre su vocación a participar en la vida política.

Finalmente el 15 de abril de 1944, en medio de un clima enrarecido por el fusilamiento de cinco partisanos, es asesinado frente a Villa Montalto sobre la via Salvatiano por un joven que milita en el comunismo.

Gentile y el Fascismo.

Puesto que la relación de Gentile con el fascismo tuvo una importancia innegable en su biografía pero sobre todo, en la valoración que recibió su obra, especialmente en los años inmediatamente posteriores a su muerte, no podemos dejar de dedicarle aunque más no sea un pequeño tratamiento²¹.

²¹ “For a long time, half a century and more, the philosophical thought of Giovanni Gentile existed under a cloud of misgiving, even suspicion, which has prevented its just evaluation by the philosophical community, by all those who are concerned with the role and progress of philosophical thought in our culture. The sources of this obfuscation lay not within the Gentilian system, but in the certain ideological processes in which, for motives and with idealistic intentions of the highest ethical character, the philosopher became involved. With the passing of time, these clouds have gradually lifted. The acerbities and acrimonies of immediate ideological conflict have mellowed; a clearer historical perspective has become possible. The speculative thought of Giovanni Gentile has, as a consequence, emerged in its true light. What stands revealed is a speculative edifice of the first magnitude, which stands out boldly on the horizon of recent and contemporary thought and commands the eye alike by its solidity of mass and its

En primer lugar, sería necesario considerar que en los últimos años el término *fascismo* ha sido objeto de una utilización indiscriminada, muchas veces esquemática, superficial y netamente descalificadora, razón por la que aparece hoy como ahogado bajo el peso de una babélica polisemia. No resulta extraño entonces que algunos autores hayan sugerido que simplemente se evite el uso de esta palabra ya que es fuente de enorme cantidad de equívocos. Así, es frecuente que se la utilice como un término genérico para referirse a todo proceso histórico-político de corte autocrático, tales como el nazismo, el franquismo, el caudillismo latinoamericano, los regímenes dictatoriales del centro de África, como así también al propio estalinismo. Esto constituye una exageración, ya que a una mirada profunda, libre de prejuicios y prevenida de anacronismos, los referidos desarrollos históricos manifiestan divergencias que son esenciales, pese a algunas coincidencias de orden superficial.

El fascismo fue un complejo fenómeno socio-político que tuvo lugar en la Italia de entre guerras, vinculado a una larga serie de factores, entre los que se cuentan: la particular historia e idiosincrasia del pueblo italiano, las condiciones socioeconómicas que el final de la Guerra había impuesto, la fuerza creciente de la idea del *Risorgimento*, la reacción de sectores de la pequeña burguesía frente a la amenaza del avance del marxismo, que pretendía universalizarse como la ideología del proletariado, la influencia nada desestimable de la Iglesia Católica²², la ausencia de una tradición institucional fuerte, el clima de escepticismo y rebeldía en los jóvenes y, por último, la figura concreta de un líder carismático, que fue capaz de transformar todas estas circunstancias en una realidad política concreta. Es por eso que se ha dicho con acierto que el fascismo no constituye un fenómeno propiamente exportable²³.

subtletly of line". CAPONIGRI, R., *Person, society and art in the actual idealism of Giovanni Gentile*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, vol. I, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, p. 171.

²² La complejidad de la situación de la Iglesia Católica en Italia después de los acontecimientos de 1870 se vislumbra, por ejemplo, en un hecho inédito en la historia eclesiástica: el llamamiento que hacía la bula *Non expedit* de Pio IX a los fieles católicos a evitar la participación en el nuevo Estado italiano.

²³ Para una primera aproximación a esta temática puede consultarse KOMAR, E. *El fascismo: una perspectiva transpolítica*, Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2005. Este trabajo se inserta en la línea interpretativa que propuso Augusto Del Noce: "quella che suol venir detta interpretazione transpolitica della storia contemporanea, cioè quella che privilegia, in detta storia, come l'essenziale, il momento filosofico; o che è atenta al parallelismo tra filosofia e politica come tratto nuovo che la specifica" DEL NOCE, A., *Gentile e Gramsci*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, vol. I, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, p. 282.

En cuanto al tema de la relación de Gentile con el fascismo, a partir de lo que ha sido referido hasta ahora en la biografía, resulta casi innecesario subrayar que el actualismo ya es un sistema filosófico perfectamente definible, por lo menos en sus tesis esenciales, varios años antes de que Mussolini llegue al poder. No es posible, por lo tanto, establecer una influencia teórica decisiva, que desde el régimen afectara al corpus actualista²⁴, así como tampoco puede ser demostrado con pruebas históricas concluyentes que el *Duce* haya sido demasiado permeable en sus acciones de gobierno a influencias filosóficas de ninguna especie.

Es un hecho innegable, no obstante, que la filosofía actualista y el movimiento fascista confluyen y suman sus fuerzas en un determinado momento histórico, pero esto se explica más bien por algunas afinidades de orden accidental que por coincidencias esenciales o a conexiones causales filosóficamente determinantes²⁵.

Para entender este asunto, podemos valernos de la distinción, casi universalmente aceptada, entre fascismo-régimen y fascismo-movimiento, y en tal caso el actualismo podría ser considerado como la filosofía del fascismo-movimiento que era un fenómeno sobre todo cultural, pero no del fascismo-régimen, que se apoyaba casi exclusivamente en el genio práctico de su mentor.

Por otra parte, la adhesión más participativa de Gentile, en el nivel político, se da en los primeros años del gobierno, cuando éste adopta la forma de un Estado fuerte, pero liberal, si por liberal entendemos, un Estado respetuoso de las tradiciones italianas y de las libertades individuales²⁶, un Estado tal que contó con el expreso beneplácito incluso de Benedetto Croce. Luego de estos años de mayor proximidad se produce un

²⁴ La sola consideración de los años de publicación de obras tan importantes para el actualismo como: *L'atto del pensare come atto puro* (1911), *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), *Sommario de pedagogía come scienza filosofica* (1913), *I fondamenti della filosofia del diritto* (1916), *Teoria Generale dello Spirito come atto puro* (1916) y *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917) creemos que prueba de modo incontestable esta afirmación.

²⁵ Nos resulta interesante señalar, en este mismo sentido, que el estudio sobre el Fascismo de Renzo de Felice, tenido como una de las fuentes clásicas sobre el tema (desarrolla interpretaciones que cubren todo el espectro ideológico) apenas mencione al actualismo gentiliano en tres oportunidades, ninguna de ellas en la conclusión, y dedicándole, además, muy pocas líneas. La referencia más importante la realiza a propósito de la interpretación que del régimen hace A. Del Noce, según la cual en Gentile no es posible realizar una disección entre el filósofo, el reformador religioso y el hombre dedicado a la Cosa Pública. Cfr. DE FELICE, Renzo, *El fascismo, sus interpretaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1978, pp. 148, 298 ss.

²⁶ "Il mio liberalismo (...) afferma vigorosamente lo Stato come realtà etica. La quale è, essa stessa, da realizzare, e si realizza, realizzando la libertà, che è come dire l'umanità di ogni uomo, l'energia positiva dell'individuo". GENTILE, G. *Il mio liberalismo*, in "Nuova política liberale", a. I., Fasc. Gennaio, 1923. Citado por NEGRI, A., op. cit., p. 27.

paulatino alejamiento del compromiso político y de las actividades de gobierno hacia un tipo de participación, no menos activa, pero circunscripta a la vida cultural.

Gentile afirmará, en esa primera época de compromiso político que su filosofía política es el liberalismo. Pero su liberalismo²⁷ no debe entenderse según el esquema inglés clásico, subsidiario de una filosofía materialista y hedonista, que deriva de un modo necesario en una vida económico-política en la que los hombres son movidos exclusivamente por sus apetencias personales. Por el contrario, a partir de su actualismo, postula una visión superadora, la visión de un hombre que hace del Espíritu, entendido como realidad universal (el Estado, el Pueblo), la norma de sus conductas. Un Estado ético y un hombre moral o político²⁸, en dialéctica relación, según el más puro modo idealista²⁹.

Pero, como parece indicar la experiencia histórica, visiones un tanto utópicas, como ésta de Gentile, no llegan a encarnarse en los Estados; el Estado Fascista, en ese sentido, no fue una excepción. De modo que toda la ilusión que animaba *al risorgimento* de una comunidad nacional italiana, informada por el “hálito fecundador de Dios”, en expresión de Mazzini, chocó contra los duros intereses sectoriales y las mezquindades inherentes a las luchas partidarias por el poder.

Dos son los acontecimientos históricos, que sugieren haber despertado al filósofo de su estado de ensoñación, y lo instan a desplazarse del eje político de la vida pública hacia una participación quizás no menos comprometida, pero sí más técnica en el ámbito de la cultura. El primero fue el asesinato del diputado socialista Giacomo Matteotti, y el segundo, el discurso pronunciado por Mussolini el 3 de enero

²⁷ “Por lo demás, Gentile actuó -esto se lo han reprochado sus enemigos dentro del sistema al que sirvió- como un liberal, en el orden universitario y fue, se dice, culpable de que el régimen careciese de una escuela propia y de que se reafirmasen las posiciones de la ciencia liberal en el sector de Derecho público, y del Derecho privado. Esta actitud liberal no era una inconsecuencia de Gentile: pues, en un sentido profundo, él era, en efecto un liberal, y su filosofía política una filosofía de la libertad”. LEGAZ LACAMBRA, L., *La realización de la libertad en el Estado según Gentile. Confrontación con Hegel*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, p. 538.

²⁸ Para profundizar en su crítica a la concepción materialista-individualista del Estado y la sociedad, véase: FD p. 108 ss.

²⁹ “...el Estado que es manifestación del Espíritu, es un <perenne attuarsi>. Por eso mismo, el Estado es un hecho, que preexiste al individuo, es desarrollo, esencialmente porvenir, continuo nacimiento. (...) La última obra de Gentile es una teoría del Estado, tal como sólo Platón lo había entendido alguna vez: sublime integración del hombre como ser cultural (...) Gentile reivindica, como nadie en nuestra época, la unidad sustancial de la convivencia humana. Su Estado no es el Estado de derecho, sino el Estado ético. Un estado ético que excluye todo atomismo social y político, excluye el materialismo”. USCATESCU, G. *Giovanni Gentile, filósofo europeo*, en *Crisis*, año II, números 7/8, Julio-Diciembre, 1955.

de 1925, que fue inmediatamente interpretado, por muchos sectores de la intelectualidad -Croce inclusive- como una verdadera involución del fascismo hacia formas más autoritarias y antidemocráticas; todo lo cual motivó su renuncia al cargo de Ministro.

Pero no se resignó, por esto a la vocación que lo guió durante toda su vida: conformar la unidad política y espiritual de la nación italiana, a través de la cultura. En ese sentido, es destacable su participación en la Enciclopedia Italiana, que lejos de convertirse sólo en una palestra de las ideas fascistas, estuvo siempre generosamente abierta a las más diversas contribuciones, sin discriminación ideológica alguna.

En conclusión, resulta innegable la vinculación histórica de Giovanni Gentile con el fascismo y la importancia de su participación en la vida política italiana sobre todo durante los primeros años, aquellos en los que el Régimen no había mostrado aún su cara más funesta. Pero lo que no podemos hacer es dejar que el bosque oculte al árbol, que el contexto impida una mirada justa sobre el sujeto, y que la situación peculiarísima que le tocó vivir, oculte el genio filosófico de uno de los idealistas más relevantes del siglo XX.

CAPÍTULO I

LA FILOSOFÍA ACTUALISTA DE GIOVANNI GENTILE

Debido al carácter sistemático, unitario, casi orgánico del idealismo gentiliano no nos resulta posible abordar el problema específico que hemos elegido sin tener antes una visión global del mismo, por eso, nos vemos obligados a dar un brevísimo esquema de esta filosofía, y, especialmente, de la relación de Dios con el mundo. Con este propósito, trabajaremos sobre sus obras sistemáticas principales: la *Teoria Generale dello Spirito come Atto Puro* (1916), y para profundizar algunas cuestiones específicas: el *Sistema di Logica come teoria del conoscere* (1917), la *Riforma della dialettica hegeliana* (1913) y la *Filosofía del Diritto* (1916). En cuanto a las obras históricas, la que más hemos utilizado, por una cuestión de afinidad con la temática propuesta, es *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano* (1922).

En estos escritos buscaremos lo que a nuestro juicio son las tesis centrales del actualismo, sobre las cuales, a modo de pilares, descansa un verdadero edificio intelectual. Luego de la exposición, el análisis y alguna consideración crítica, absolutamente imprescindible, nos será posible entonces, en los capítulos subsiguientes, tratar de un modo suficientemente fundamentado y por lo tanto más comprensible el problema de la posición religioso-filosófica en el pensamiento de Giovanni Gentile, el conflicto con el modernismo, y su resolución, que es en definitiva el tema en el que deseamos profundizar.

I. 1 Subjetividad de lo real.

La subjetividad o idealidad de lo real es un concepto filosófico que Gentile atribuye a Berkeley y que consiste en que “la realtà non è pensabile se non in relazione coll’attività pensante per cui è pensabile”³⁰. De esta afirmación, que resulta perfectamente tautológica, si atendemos a la necesaria referencia que lo pensable en cuanto pensable tiene respecto de un acto de pensamiento, el filósofo italiano deduce lo que, en nuestro juicio, es su tesis fundamental, es decir:

“... l’ assurdo della natura concepita (...) come realtà presupposta dallo spirito che la conosce, e quindi indipendente dalla realtà di questo spirito”³¹.

Esta afirmación que sostiene que no puede presuponerse la realidad al pensamiento es la tesis radical y fundante que vertebra toda su especulación. Una especie de *leitmotiv*, que se formula y reformula, en muy diversos contextos, cientos de veces. Es un auténtico punto de partida para su filosofía, que asume como si se tratara de una evidencia primera, absoluta e innegable, y que desarrollará coherentemente en todas sus implicancias. El carácter indubitable de esta afirmación descansa en el hecho de que su tesis contraria es sencillamente insostenible, por contradictoria y absurda.

El hecho de que no pueda ser afirmada la realidad con independencia del pensamiento implica, de un modo necesario en su dialéctica, la cuestión de la idealidad de lo real, que deriva de la originalidad absoluta y del carácter intrascendible del acto de pensamiento. Así un objeto, aunque pensado como existente fuera de la mente, es siempre mental, es decir, es siempre esencialmente relativo al pensamiento, y esto es a lo que el término *ob-iectum* alude en primerísimo lugar.

Por el contrario, postular la existencia de una realidad, como presupuesto del acto subjetivo de pensarla, es un error que conlleva necesariamente una serie de contradicciones insalvables. En ese sentido, cualquier concesión al realismo -al que en otros contextos también denomina naturalismo o intelectualismo³²- desemboca en el

³⁰ TGS, p. 6.

³¹ TGS, p. 46.

³² “La filosofia greca può dirsi a rigore intelletualistica, se per intelletto intendiamo una passiva intuizione della verità concepita come esterna al soggetto, una vana operosità (...) che non concorre per

absurdo de un pensamiento que concluye, por fuerza, en la anulación del acto de pensar, y también, en última instancia, del mismo sujeto pensante.

“se la realtà, tutta la realtà è un nostro presupposto, noi restiamo esclusi da tutta la realtà, che ci sarà senza che ci siamo noi. E così noi affermiamo la realtà, negando noi stessi che l’affermiamo: diciamo di essere alla presenza del Reale, e intanto diciamo di non essere: questo è l’assurdo di ogni concezione del trascendente come tale. Questo è l’assurdo di ogni concezione intellectualistica, che fa della realtà una condizione del nostro conoscerla”³³.

Afirmar, pues, la realidad como un presupuesto es afirmar su existencia con independencia de la nuestra, lo que es equivalente, en este contexto filosófico, a afirmar la existencia de algo negando al mismo tiempo el mismo acto con el que se la afirma. El absurdo es pensar la realidad como un objeto puro, sin un sujeto al que se encuentre esencialmente referida.

Por el contrario, todo lo que toca el pensamiento se hace pensamiento. “Tutto ciò che tocchi il pensiero si fa pensiero; tutto che tocchi una forma o momento dello spirito, si fa spirito, si fa spirito in questa forma o momento”³⁴. De este modo, el sujeto y su actividad absorben el contenido íntegro del pensamiento, en la unidad de un acto que no se puede, trascender en modo alguno.

“Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi atto in atto: atto che non si può assolutamente trascendere (...) che non si può mai in nessun modo oggettivare”³⁵.

Este punto de vista trascendental, que no debe confundirse con la concepción trascendente o intelectualista, fue incoado por Berkeley y encuentra su pleno desarrollo en la filosofía moderna. Desde esta nueva perspectiva, se advierte la necesidad de afirmar al pensamiento, pero no simplemente como testigo de la realidad, no pensamiento como respuesta al ser, sino pensamiento como totalidad, es decir como realidad absoluta y fundante.

nulla al processo del mondo, dal quale l’intelletto si trae quasi in disparte, per godersene lo spettacolo”
PS, p. 38.

³³ DR, p. 61.

³⁴ PS, p. 62.

³⁵ TGS, p. 6.

No es posible, por lo tanto, afirmar la existencia de un objeto que sea verdaderamente “otro” fuera del pensamiento, porque el mismo concepto de *objeto* lo coloca necesariamente “*frente a*” y “*en relación con*” un sujeto que lo conoce. En tal sentido, la idea de *noúmenon* que introduce Kant es una concesión innecesaria al intelectualismo y no tiene razón de ser, toda vez que se ha conquistado la perspectiva del pensamiento como pensamiento trascendental, es decir, del Espíritu como autoconciencia.

No hay tal cosa como una naturaleza constituida por individuos espacio-temporales que pueda contraponerse o presuponerse al acto de pensamiento. Por el contrario, el espacio y el tiempo son categorías generadas por la misma actividad del espíritu, que se multiplica y unifica, sucesiva y dialécticamente, en un proceso cuya ley implica la resolución del ser en la actualidad absoluta del pensamiento.

El pensamiento, a su vez, nunca es puro objeto, sólo “pensamiento pensado”, sino pensamiento pensante, pensamiento en acto, esto es, “autoconcepto”. De este modo, la filosofía, como actividad espiritual, no puede pensar la realidad como algo que encuentra frente a sí, como un objeto dado. En este sentido, nunca es posible una actividad meramente contemplativa. La filosofía, por el contrario, es la misma realidad, ya poniéndose, ya pensándose. De donde se sigue que la filosofía -entiéndase filosofía actualista- no es un momento del espíritu sino todo el espíritu, el proceso creador, la *autoctisis*.

La ilusión de una objetividad trascendente, que es el sueño de la alteridad, ha de ceder paso a una concepción en la que el objeto es pensamiento. El objeto no es más que el pensamiento mismo que empieza a pensarse como distinto de sí. De este modo, el pensamiento es el supuesto del ser y del no ser, y no viceversa.

El sujeto, por su parte, tampoco puede ser considerado como algo dado, sustancial, encerrado en los límites de su naturaleza, como sucedía en la vieja filosofía realista, que, de ese modo, oponía relativamente dos ilusiones: la del objeto como algo en sí, independiente del pensamiento, y la del sujeto como algo constituido sustancialmente. La verdadera realidad del sujeto es la de ser proceso constructivo, tanto del objeto como de sí mismo.

Resulta importante aclarar, después de lo expuesto, que estas afirmaciones carecerían de su real sentido, si no consideramos que, cuando el autor habla de sujeto y de realidad espiritual, alude al Yo Trascendental y no al yo empírico:

“...la realtà del primo è la realtà fondamentale , fuori della quale non è possibile pensare la realtà del secondo. (...) Empiricamente io sono individuo non solo contrapposto a tutte le cose materiali, ma a tutti egualmente gli individui”³⁶.

Este *Io trascendentale* es el yo pensante, único, absoluto, infinito, universal, que es condición de posibilidad del *io empírico*. De donde se sigue que, sólo cuando consideramos las cosas empíricamente es que perdemos el punto de vista trascendental, y entonces nos pensamos como individuos distintos de otros y de las cosas, y no vislumbramos que tanto el yo empírico como el trascendental son abstracciones, y que la realidad se configura como un acto que los incluye, en la perfecta unidad de conciencia y autoconciencia.

Asumida esta perspectiva trascendental, incluso algo que podríamos suponer tan primario o inmediato como la sensación se resuelve en actividad inmanente del acto espiritual de pensamiento. La sensación no es otra cosa que conciencia de sentir, es decir, un sentir que se hace enteramente posible por el acto de la conciencia y, por lo tanto, nada que implique la alteridad o "datidad" como a su condición de posibilidad. La actividad sensorial es asumida en la actividad espiritual, sin ninguna concesión a esa supuesta naturaleza sustancial e independiente.

La naturaleza es el momento dialéctico del proceso en el que el espíritu se niega a sí mismo, poniéndose como distinto de sí, pero en definitiva ella misma es espíritu. Es el momento objetivo del proceso de realización de la autoconciencia, momento que, según la lógica actualística, debe ser atravesado hacia una identificación en la que lo “otro” es asimilado, *immedesimato*, transparente al sujeto, que en este “otro” se “espeja” reencontrándose en su propia libertad.

³⁶ TGS, p. 6.

I. 2 *Unidad Procesual del Espíritu.*

A lo largo de toda la obra *Teoría General del espíritu* Gentile va dejando que una tesis crezca y madure, sacando a la luz sus implicancias más importantes:

“ la realtà spirituale, non è essere, nè stato dell’essere: non è niente d’immediato (...) ma processo costruttivo”³⁷.

Esta afirmación está tan esencialmente relacionada con la de la imposibilidad de presuponer la realidad como algo anterior al pensamiento, que quizás no sea, en última instancia, sino el desarrollo de un aspecto diverso de una misma intuición fundamental. Es el *pathos* profundo del devenir que caracteriza al actualismo. Todo deviene; por lo tanto, nada es, y así como se forma la naturaleza, se forma también el pensamiento, y nada hay de absoluto sino este formarse. Es el triunfo de Heráclito en Hegel, dirá con agudeza Croce, hablando de la filosofía de Gentile.

El espíritu, como ya hemos visto, nunca es sustancia sino proceso, un proceso dialéctico que implica lo negado-superado como necesario momento negativo³⁸, esto significa: la multiplicidad implicada en la unidad, bajo cualquiera de sus formas, es decir, la naturaleza en el acto espiritual, el objeto en el sujeto, el error en la verdad³⁹, el mal inmanente en el bien⁴⁰, el dolor en el gozo, la muerte en la vida, en definitiva el no-ser en el ser⁴¹.

³⁷ TGS, p. 18.

³⁸ Cfr. SPIRITO, U., *Studi filosofici III*, “*Il nuovo idealismo italiano*”, C. De Alberti, Roma, 1923, p. 76.

³⁹ “L’errore, come ogni disvalore, è momento negativo dello spirito: e perciò è irreal. Esso è quel difetto di se medesimo, che lo spirito nota avanti a sé nell’atto di affermarsi, e colmare quindi il difetto stesso. Non c’è affermazione dello spirito che non sia la negazione del contrario, e quindi una dichiarazione d’errore (...) Di reale, insomma, noi non conosciamo che l’atto dello spirito: e, come questo atto è esencialmente produttivo e creativo, il presupposto lógico, ideale, del prodotto suo è la negazione, l’assenza di tale prodotto; che è il disvalore, l’errore”. RDH, p. 127.

⁴⁰ “Il valore si oppone al disvalore, ed è negazione reale di questa sua negazione. Giacchè i due termini non si contrappongono soltanto logicamente, ma nell’attualità della vita interiore, in cui el bene è sempre vittoria sul male, nè conserva il suo pregio ove sparisca il nemico da combattere e da sconfiggere. Questo nemico ora apparisce esterno, e ora interno al soggetto. (...) Ma nell’uno caso come nell’altro il vero nemico è interno, ed equivale all’attuale momento negativo della nostra effettiva realtà spirituale”. FD, p. 68.

⁴¹ “Il pensiero, in quanto atto di pensiero, è perciò, come si è detto, non essendo, e non è essendo. Unità di essere e non-essere che s’intende quando si pensa il divenire, onde si nega l’immediatezza dell’essere, mantenendo bensì l’essere, ma come identico al suo opposto. (...) il divenire è la categoría della realtà universale, ma solo se questa realtà nella sua universalità s’intende come pensiero”. SL, p. 91. Véase también RDH, p. 12.

La filosofía, así entendida, no puede ser mera contemplación pasiva de un “logos” dado y, en cierto sentido trascendente, la filosofía es, por el contrario, el concepto que la realidad tiene de sí misma, en cuanto espíritu que se realiza en la historia.

“L’idealismo è sì la negazione di ogni realtà che si opponga al pensiero come suo presupposto; ma è anche negazione dello stesso pensiero, quale attività pensante, se concepita come realtà già costituita, fuori dal suo svolgimento, sostanza indipendente dalla sua reale manifestazione. (...) essere e spirito sono termini contraddittori”⁴².

Su idealismo es definido de este modo, a partir de dos enunciaciones: primero, la negación de la realidad como presupuesto del pensamiento y, segundo, la consecuente concepción del espíritu como proceso y no como una entidad sustancial. Estas dos afirmaciones se implican mutuamente en el actualismo, de igual modo que sus dos contrarias resultan coesenciales en el planteo intelectualista.

Este proceso, que es su hacerse y su hacer todas las cosas y todos los “yo”, no se agota nunca en los particulares, pero al mismo tiempo tampoco trasciende su hacerse en ellos. Esto resulta difícil de entender, ya que parecería encerrar la contradicción de un Absoluto que, al mismo tiempo, trasciende (en tanto nunca es agotado por los particulares) y no trasciende (en tanto *es* su hacerse y sólo su hacerse). En definitiva, Gentile pretende salvar esta dificultad, insistiendo en que esta aporía sólo tiene validez cuando el espíritu es concebido como sustancia y no como proceso.

La naturaleza propiamente es; esto quiere decir que agota su esencia siendo todo lo que puede ser, a diferencia del espíritu que en su actualidad se sustrae de toda ley preestablecida. Nunca encerrado dentro de los límites de una naturaleza, el proceso de la vida espiritual es siempre libertad. Nunca es *fatto* (hecho) el espíritu, sino siempre *fare* (hacer) o, mejor aún, *farsi* (hacerse). Estableciendo una analogía, podríamos decir que así como la materia sensible se manifiesta esencialmente vinculada al cambio, para Gentile el espíritu no puede desligarse de su actividad. Pero esto, que resulta perfectamente compatible aún con otros planteos filosóficos, es llevado hasta el

⁴² TGS, p. 18.

extremo de que el espíritu es su propia actividad. La distinción que hacía la filosofía clásica entre acto primero y acto segundo es combatida desde su misma raíz, y en el actualismo carece de significado. El Espíritu es acto, en tanto que proceso autocreativo.

“Il nostro spirito, processo o atto, e non sostanza, non si può quindi confondere con lo spirito di cui parlava il vecchio spiritualismo, che, contrapponendolo alla materia, lo materializzava già quando l'intendeva come sostanza, o, in altri termini, come soggetto di un'attività dalla quale fosse indipendente e che potesse perciò realizzare e non realizzare.”⁴³.

Está claro que en este contexto no puede entenderse el espíritu como sustancia, porque esto sería una especie de materialización de lo espiritual, una *contradictio in terminis*. Pero cabe preguntarse si las razones que expone son del todo concluyentes. Por otra parte, ¿es cierto que considerar el espíritu como sustancia es necesariamente considerarlo independiente de su propia actividad y, más aún, que esto implica materializarlo? Nos parece que esta tesis sólo puede mantenerse dentro de la lógica de su propio planteo actualista. Es una de esas afirmaciones, por lo menos cuestionables, que sólo se cargan de su real sentido en el sistema que a un tiempo las hace posibles y las exige.

La realidad espiritual, según Gentile, no admite la dualidad metafísica entre la sustancia y sus actos y, por ende, tampoco la consiguiente, que se manifiesta en el plano gramatical entre el sustantivo y el verbo, esto es, con algunos ejemplos suyos: la diferencia entre el que ama y el acto de amar, o entre el intelecto y el acto de intelección. Todo se resuelve nuevamente en la unidad procesual del acto⁴⁴.

En contra de todas las interpretaciones de corte psicologista, Gentile alega que el espíritu, el alma y la actividad anímica no pueden estudiarse exclusivamente desde un punto de vista meramente empírico, ya que de ese modo se pierde el núcleo, sólo se toca la superficie del acto espiritual y se absolutizan aspectos accidentales, que dejan de lado la íntima esencia de esa peculiar realidad. Para encontrar la realidad espiritual es

⁴³ TGS, p. 20.

⁴⁴ Creemos, que podría resultar de interés profundizar en la relación que establece Gentile entre la sintaxis gramatical y los supuestos filosóficos que la sustentan, cuando postula la existencia de una “insidia del lenguaje”, que con la dualidad sustantivo-verbo, prepara el engaño de la distinción, por ejemplo: entre el amor y el alma que ama, el odio y el alma que odia y así, por fin, se llega a negar la unidad real del espíritu. Establece entonces la necesidad de hacer una crítica al carácter abstracto de la gramática, de modo que sea posible liberar a la lógica de este yugo. Cfr. TGS, p. 20, SL, pp. 194-5.

necesario buscarla, pero no como un objeto frente a un sujeto, sino como una realidad a la que se accede en tanto y en cuanto se la construye; no puede nunca considerarse como un acto completo, sino como un acto en su producirse. Por eso, cuando se juzga a un hombre, dice Gentile, ya no se lo considera más como hombre, como espíritu, sino como una parte del mundo material. Lo propiamente humano del hombre, su subjetividad se nos escapa, porque es esencialmente inobjetivable.

Este nuevo concepto de espíritu, propio del actualismo, que pretende superar la falaz perspectiva de la conciencia particular, no es un concepto sencillo de aceptar. Es una idea difícil que se contrapone explícitamente a lo que él considera como las abstracciones propias del sentido común, que son utilizadas incluso como supuestos en las ciencias particulares.

La unidad del espíritu es unidad inmultiplicable e infinita universalidad, unidad no compuesta de partes que se excluyen⁴⁵, sino unidad de simplicidad, la unidad vital de la conciencia.

“La coscienza non si pone se non come una sfera il cui raggio è infinito; perchè qualunque sforzo si faccia per pensare o immaginare altre cose o coscienze al di là della nostra coscienza, quelle cosse e coscienze rimangono dentro di essa, per ciò appunto che sono poste da noi, sia pure come esterne a noi. Questo fuori è sempre dentro; cioè designa un rapporto tra due termini, che esterni l’uno all’altro, sono tuttavia interni entrambi alla coscienza...”⁴⁶.

La inmanencia absoluta del devenir se justifica a partir de la imposibilidad de trascender el círculo de la conciencia, que es entonces infinito. Todo lo que es pensado o imaginado es alcanzado por el radio de esta esfera omniabarcante que es la conciencia, e incluso aquello que es ignorado implica el conocimiento de dicha ignorancia, es decir, una cierta relación a la conciencia. De modo que el espíritu permanece en su unidad psicológica, gnoseológica y metafísica, que es intrascendible. Es infinito en el sentido de que todo lo abarca y resulta manifiestamente contradictorio postular un “afuera” de la conciencia, ya que los términos “afuera” o “adentro” son términos relativos a la conciencia.

⁴⁵ “L’universalità, dunque, che sola può sanare il vizio della conoscenza particolare, non è l’astratta universalità del tutto indifferenziato, ma quella universalità concreta che è unità di parte e di tutto: la parte nel tutto, el il tutto nella parte” SL, p. 9.

⁴⁶ TGS, p. 26.

De estas afirmaciones se deduce que la división sujeto-objeto, que ha llegado a ser considerada por la antigua filosofía intelectualista y por el “sentido común” como algo necesario e inmutable, debe ser superada⁴⁷.

El pensamiento es un acto creador, con dos polos: uno objetivo y otro subjetivo. Sujeto y objeto son sólo dos términos correlativos, de ningún modo independientes, que se encuentran inescindiblemente ligados, y tanto que su realidad efectiva es su relación, fuera de la cual son sólo abstracciones.

“L'immediatezza dell'intuito, come forma del conoscere, esclude essa appunto ogni distinzione tra atto d'intuire e oggetto intuito, come distrugge l'opposizione, che pur presuppone nel suo letterale significato, fra soggetto e oggetto”⁴⁸.

El acto de pensamiento, que es un acto concreto y absoluto, se da entre dos “sí mismos”, el primero de los cuales es el sujeto y el segundo, el objeto. Existe de este modo una cierta dualización, por la que el mismo acto de pensar se pone como idea (objeto) y como acto (sujeto), pero esta dualización dialéctica no destruye la unidad del proceso que la hace posible.

Así la filosofía no pretende ser ciencia de los objetos de la experiencia, ni ciencia de las esencias, sino ciencia de la pura experiencia, esto es del pensamiento que construye en la experiencia sus objetos y que sólo de ese modo llega a ser ciencia de las cosas.

“Lo spirito è coscienza, sintesi di soggetto e oggetto, che può pervenire nell'autocoscienza all'unificazione dell'oggetto col soggetto, in una identità, che, per altro, in quanto la stessa autocoscienza è coscienza, si sdoppia *ipso actu* nella dualità oggetto-soggetto e del soggetto-oggetto. E chi ben guardi, l'autocoscienza è immanente essa stessa nella coscienza, e l'oggetto di questa è per tanto sempre lo stesso soggetto, in un momento suo determinato, oggettivato. La coscienza dell'altro è sempre coscienza di sè, perche l'altro non è mai se non il sè variamente

⁴⁷ “L'identità del soggetto con l'oggetto è il principio supremo di ogni conoscenza filosofica: ma è eziandio presupposta nella vita comune come in ogni filosofia; ed è veramente la base del senso comune dell'intelligenza ordinaria. E appunto il bisogno di superare l'opposizione, quando si è smarrito il senso dell'identità, che pur rimane implicitamente presente in fondo al pensiero, fa nascere la filosofia, come la religione”. RDH, p. 83.

⁴⁸ RG, p. 282.

determinato nel flusso dell'unità, in cui ciascun essere cosciente fa un tutto con l'universo, o meglio, è la coscienza dell' universo"⁴⁹.

El espíritu propiamente es síntesis o unidad, identidad que se duplica a sí misma en el proceso de conocimiento. La conciencia de lo otro no es más que la conciencia de sí mismo, si se observa al espíritu en su unidad de desarrollo procesual. El objeto es planteado por el *Io trascendentale*, en el que se resuelve como una variación determinada de sí mismo.

En este punto particular, es decir, la relación sujeto-objeto, nos resulta interesante señalar que Antimo Negri⁵⁰ establece una analogía entre el actualismo y el planteo fenomenológico de Husserl, argumentando que más allá de las evidentes diferencias, en ambos casos, el esfuerzo del pensamiento está en dar primacía a la consideración de la relación en sí misma por sobre los términos que la componen.

1.3 Multiplicidad: El problema de la naturaleza.

El tema de la relación sujeto-objeto, conciencia-cosa, pensamiento-ser es también en el planteo de Gentile la cuestión de lo Uno y lo múltiple. La unidad viene dada por el espíritu y la multiplicidad por la naturaleza⁵¹. Una es la conciencia y múltiples son las cosas, pero, con una unidad y una multiplicidad que permanecen siempre relativas. La multiplicidad no se agrega a la unidad sino que es absorbida por ésta, de modo que no existe la unidad como añadida a las cosas múltiples, sino que la unidad es igual a la multiplicidad de todas las cosas.

⁴⁹ MRF, p. 230.

⁵⁰ NEGRI, A., op. cit., p. 48. Respecto de este tema véase también: MOREAU, J. *La société transcendente*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, pp. 581-586.

⁵¹ Cfr. NEGRI, A., *La filosofia della natura di Giovanni Gentile*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, p. 590.

Esta nueva perspectiva contradice aquella del *Noi empirico*⁵², que es la que hace patente la diferencia de nosotros y las cosas, y de las cosas entre sí; pero si volvemos nuestra mirada al *Noi trascendentale* es que nos es accesible la experiencia de la unidad sintética que hace posible tales diferencias.

El espíritu no es ser o sustancia, sino proceso entendido como un desarrollo que implica la relación inmanente de unidad y multiplicidad. Respecto de esta relación, Gentile aclara que no puede entenderse, como si la unidad se diera en un principio o como un resultado al que conduzca el proceso. Más bien se realiza en todo el proceso, en forma análoga a como la unidad de un viviente no se da al principio ni al fin de la vida, sino que es la permanencia de la unidad en virtud de una enorme multiplicidad de cambios inmanentes.

Unidad y multiplicidad se dan aunadas en un proceso dialéctico que las vincula de un modo necesario, y no es sino la consideración abstracta, propia del intelectualismo, la que acentúa la diferencia y pasa por alto la identidad.

“...tanto quell’unità quanto questa molteplicità non sono principii reali, ma semplici astrazioni, convien tornare all’unità vera e alla vera molteplicità. Che, lungi dall’essere l’una fuori dell’altra, sono la stessa cosa, lo svolgimento della vita”⁵³.

Lo abstracto, en la consideración de la filosofía actualista es, en última instancia, lo que es considerado como existente en sí, fuera del proceso total que lo hace ser. La unidad y la multiplicidad no son principios reales, ya que no pueden ser separados del proceso de desarrollo vital del espíritu.

Este concepto dialéctico del espíritu implica la infinita unificación de lo múltiple, como así también la multiplicación infinita de lo Uno, pero no como un doble proceso alternativamente descendente y ascendente, lo que permanecería dentro del planteo platónico, o dialéctica del pensamiento pensado, sino como un único proceso o dialéctica del pensamiento pensante.

⁵² Si atendemos a una cuestión terminológica, Del Noce nos llama la atención acerca de que Gentile utiliza indistintamente los términos *Io* o *Noi* trascendental. Coincidimos con este juicio, por lo menos en este contexto particular, ya que no hemos podido advertir diferencias relevantes en cuanto a la significación de ambos pronombres de la primera persona. Todo lo cual, por otra parte, nos resulta absolutamente coherente con su perspectiva metafísica en la que la frontera entre el individuo y el todo se torna bastante difusa. Cfr. Del Noce, op. cit., p. 43.

⁵³ TGS, p. 36.

En el juicio de Gentile, la posición platónica -que fue antes la de Parménides, y que luego será, la de su discípulo, Aristóteles- postula un pensamiento idéntico⁵⁴, en tanto que sigue a la inmutabilidad y perfección de las ideas o de las esencias; en cambio, el pensamiento dialéctico no es nunca idéntico a sí mismo, ya que esto implicaría la anulación de su devenir vital.

Llegados a este punto, a esta tensión, provocada por una unidad y una multiplicidad que se implican y se identifican, pero que al mismo tiempo se distinguen, nos resulta esclarecedor recordar que la dialéctica del actualismo es la autoproclamada paradójica y escandalosa dialéctica del *nuovo mondo*, entendido como una realidad espiritual en la que no se aplica el principio de no-contradicción.

“... il profondo divario tra il concetto di pensiero pensato, per cui il principio di non contraddizione ha un senso, e quello di pensiero pensante, atto dell’Io trascendentale; al quale il principio di non contraddizione non può riferirsi, senza che esso, da pensiero pensante, che è attività, discenda a pensiero pensato, che è termine, in sè astratto, dell’attività, e presupone questa. Il mondo pensato non può essere se non com’è pensato: pensato che sia, è inmutabile (nel pensiero che lo pensa)”⁵⁵.

Con estas claras pero escasas palabras -llamativamente le dedica a esta cuestión apenas media carilla del capítulo IV en la *Teoria generale dello spirito come atto puro*-⁵⁶ Gentile deja sentada su posición frente a un tema de incomparable importancia para cualquier sistema filosófico. En el actualismo como dialéctica del pensamiento pensante, es decir del pensamiento concreto y no abstracto, no tiene lugar el principio de no-contradicción.

La dialéctica platónica, por el contrario, no es verdadera dialéctica, en tanto que presupone la realidad de las ideas eternas que resultan anteriores a la naturaleza e, incluso, también al pensamiento. Si en definitiva, es en estas ideas perfectas,

⁵⁴ “Chi pronunziò la parola più profonda per esprimere il concetto greco del pensiero in rapporto alla realtà, la parola che si può dire la chiave di volta di tutta la filosofia greca, è Parmenide (...) quando affermò essere lo stesso pensare e essere: το γὰρ αὐτο νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι: quell’ essere appunto, di cui gli Eleati fermarono in eterno la logica rigorosamente governata dal principio d’identità; e quindi anche il pensiero in quanto processo” PS, p. 70.

⁵⁵ TGS, p. 39.

⁵⁶ Esta referencia mínima que prácticamente no se detiene a hacer ninguna explicación o justificación en la TGS, se transforma en diez apartados particularmente densos e inusualmente oscuros del capítulo sobre las leyes fundamentales de la lógica del abstracto en su obra *Sistema de lógica como teoría del conocer*. Cfr. SL, pp. 154 ss.

inmutables y eternas que se da la verdadera realidad, entonces la materia deviene oscurecida y el espíritu devaluado. La materia casi no es frente a la sublimidad de la idea, y el espíritu no es lo que tiene que ser; la materia pierde inteligibilidad y se aleja, por así decirlo, de un espíritu que no asume su plena actualidad.

“Ma la materia è appunto ciò che, nella posizione platónica, non può riuscire mai intelligibile: è non essere (...) Sappiamo, infatti, che, posta la trascendenza delle idee, a Platone non fu possibile più ridiscendere nel mondo de la natura”⁵⁷.

Esta interpretación de la dialéctica platónica es, por supuesto, la única compatible con su propio sistema. Pero nos parece que no hace justicia a otras interpretaciones en las que se concibe a la participación como una relación metafísica real y fundante, que implique a un tiempo la diferencia y la vinculación de lo sensible con lo inteligible, de lo imperfecto con lo perfecto. En la visión gentiliana, es claro que si hay trascendencia, no hay relación real posible entre los términos y si hay relación, ésta es necesariamente inmanencia e identidad, es decir la negación de la distinción y de la alteridad.

Esta dialéctica platónica, que signó, en su juicio, toda la antigüedad filosófica, el medioevo, y obtuvo aún concesiones de corrientes en apariencia heterogéneas como el empirismo y del racionalismo, es la dialéctica del ser entendido como perfección, como plenitud estática. A causa de esta visión estática del ser se hizo imposible, hasta entrada la modernidad, concebir el progreso histórico como una categoría verdaderamente filosófica. Llegó a ser entonces necesaria la aparición de una nueva dialéctica, que abierta al ser como proceso de creación continua de su propia realidad, incorporara y en cierto sentido, resolviera la historia en la filosofía.

Es la conciencia de la unidad del espíritu la que permite sentir la historia como un proceso de identidad, como un proceso en el que se aúnan el pensamiento y el ser, y no como una simple concatenación de hechos, que presupuestos al pensamiento que los piensa, se encuentran entonces vaciados de su íntimo y último significado.

⁵⁷ TGS, p. 42.

1. 4 La Causalidad: relación metafísica de necesidad e identidad.

El espíritu se desarrolla en su unidad infinita e inmultiplicable a través de la inmensidad del espacio y del tiempo. En esta inmensidad el espíritu es el que pone a los individuos, pero sin que esto implique que anule su unidad, ni tampoco que trascienda al proceso por el que dichos individuos son puestos. En este desarrollarse, se puede decir que el Espíritu es causa de todo lo que de él depende, pero debe tenerse en cuenta que la causalidad, como casi todos los términos filosóficos relevantes, en el actualismo es redefinida. Por causalidad Gentile entiende una relación necesaria entre causa y efecto, una relación metafísica, que no resulta perceptible en la mera experiencia sensible, ya que a ésta siempre se manifiestan relaciones contingentes entre hechos. La causalidad es cognoscible pero a priori como por una deducción basada en el principio de identidad.

El actualismo propone de este modo una visión verdaderamente metafísica de la causalidad, una visión que apunta a la unidad que yace bajo la aparente multiplicidad y contingencia de las cadenas causales. Esta unidad trasciende los límites de la experiencia sensible en los que permanece recluido el empirismo. Y son estos límites, que el empirismo se autoimpone, los que le impiden dar cuenta de esta realidad y lo conducen en última instancia a negarla. Recordemos que para Gentile relación necesaria, relación metafísica o a priori, son términos intercambiables y son, en definitiva, el único modo posible de entender la causalidad.

Al hablar de causalidad metafísica refiere solamente al tipo de relación en la que un término es condición necesaria y suficiente del otro; si esto sucede, la relación es necesaria e implica por lo tanto la identidad de causa y efecto. La necesidad debe ser, pues, recíproca, la causa es tan necesaria para el efecto como el efecto lo es para la causa y de allí deduce que el efecto se identifica con la causa y viceversa. La causalidad es entonces definida como una relación de necesidad recíproca, lo que implica en su sistema la identidad de los términos que la componen.

Si se postula, por el contrario, el caso de una condición que fuera necesaria pero no suficiente, tendríamos una relación no recíproca, una relación en la que lo condicionado no sería idéntico con la condición, porque no es necesario para ella, ya

que podría haber condición sin condicionado. Esto quiere decir que la causa es perfectamente posible sin su acción causal y por lo tanto sin el efecto; pero en el mismo caso, por el contrario, la condición sí sería idéntica con lo condicionado, entendiendo por esto que lo condicionado no es posible sin la condición. De este modo se daría una noción debilitada y, en última instancia, contradictoria de la causalidad, ya que la necesidad no sería recíproca. En pocas palabras, sin reciprocidad no existe identidad y sin identidad no hay causalidad.

Esta noción, en su juicio contradictoria de la causalidad, es particularmente interesante para nuestro tema ya que Gentile la atribuye polémicamente al Creacionismo.

“Così il teismo creazionista rende il concetto di Dio indipendente dal concetto del mondo, ma non questo da quello. Dio, per esso, é condizione necessaria, non sufficiente, perchè Dio potrebbe essere, senza che il mondo fosse. Ma in quanto il mondo, invece, non potrebbe essere senza Dio, nel mondo c'è Dio; e Dio perciò è idéntico al mondo, senza che questo sia idéntico a lui. Il mondo, oltre l'essere di Dio, deve contenere infatti il non-essere, che é escluso dalla essenza divina. Se il mondo fosse essere, e nient'altro che essere, sarebbe idéntico con Dio, e quindi non si distinguerebbe...”⁵⁸.

Estas palabras, que por su claridad no necesitan comentario alguno, ameritan sí una consideración crítica. Es indudable que el Creacionismo hace del concepto de Dios, y de Dios mismo, un ser independiente-trascendente del mundo. Esto implica que nada impide, y no repugna a la lógica, pensar en un Dios sin Creación. Un Dios que no creara, permanecería obviamente en el más perfecto e inaccesible de los solipsismos, pero de ningún modo es algo contradictorio. También es cierto que considerando el mundo como efecto, en virtud de su insuficiencia ontológica, Dios se hace necesario como su causa, de donde se sigue que Dios es, de este modo, condición necesaria pero no suficiente para la existencia del mundo. Hasta ahí su argumentación nos resulta inobjetable. Empero, no nos parece que del hecho de que el mundo no pueda ser sin Dios, se siga necesariamente que en el mundo esté Dios (en el sentido que Gentile otorga a la presencia divina) o, menos aún, que de ello se deduzca una identificación de

⁵⁸ TGS, p. 137.

Dios con las cosas, como él sostiene. En este pasaje se da un salto lógico que resulta en una distorsión del creacionismo al que pretende criticar.

La supuesta dificultad del creacionismo es expresada, no obstante, con claridad: no es concebible una causalidad metafísica, sino cuando la causa es condición necesaria y suficiente de lo causado. No es posible entonces una relación real en la que Dios sea un ser necesario y el mundo algo contingente. El creacionismo es aquel:

“Giano bifronte, che, indietro dall’effetto verso la causa, guarda metafisicamente all’unità e alla necessità; e innanzi dalla causa verso l’effetto, guarda empiricamente al diverso e al fatto: concetto contraddittorio (...) Giacchè quando, retrocedendo dall’effetto alla causa, si vede la necessità della causa, questa necessità importa un’identità, non solo della causa con l’effetto, ma anche dell’effetto con la causa: è quella identità assoluta, per cui la causa non è soltanto condizione necessaria, ma anche sufficiente. Viceversa, quando, procedendo dalla causa verso l’effetto, si vede la contingenza dell’effetto, questa contingenza significa diversità, che non può essere diversità dall’effetto alla causa senza essere anche diversità da questa a quello”⁵⁹.

La contradicción radica en que se conserva la alteridad de los términos que componen la relación, cuando la causalidad para la visión actualista implica unidad e identidad. Al igual que había hecho en su crítica a la dialéctica platónica, Gentile no concibe la posibilidad de una creación que sea participación en términos metafísicos, es decir, una relación que pueda simultáneamente asegurar la trascendencia de Dios y su presencia real en las criaturas. Y esgrime, nuevamente, argumentos de crítica que sólo tienen sentido dentro de la lógica de su propio sistema.

En este intento suyo de desarrollar una nueva noción de causalidad hace extensivas sus críticas también al mecanicismo al que considera como una forma derivada del viejo prejuicio naturalista-intelectualista que presupone la realidad como anterior al pensamiento. Y recurre para ello, en esencia, a los mismos argumentos. Así intenta mostrar que el mecanicismo, al sustentar la diferencia entre los términos de una relación causal, no da lugar a una relación analítica, relación de identidad, que es la única relación posible. Esta visión mecanicista conduce entonces por su propio peso a un sistema de mónadas inconexas al estilo de Leibniz, o lisa y llanamente a la

⁵⁹ TGS, p. 140.

celebérrima negación de la causalidad, como en el planteo esencialmente antimetafísico de Hume.

La raíz de la dificultad empirista está en que lo real es concebido como antecedente de la misma experiencia, es el hecho -el *fatto*- que no puede trascenderse, y que encerrado en la identidad absoluta del ser consigo mismo, se constituye en el extremo opuesto de la libertad. Como consecuencia, se impone una perspectiva necesitarista en la que el futuro no puede sino ser la repetición del pasado, en el sentido de que el movimiento del presente responde a causas determinantes en el pasado y que, en su regularidad, haría posible la predicción de lo que sucederá.

Por el contrario, la vida del hombre, entendiendo por tal la vida intelectual o moral, nos pone en contacto con realidades distintas, no hechos, sino actos. La libertad y la creatividad propias del ámbito espiritual se sustraen a la necesidad del determinismo, con lo cual el núcleo íntimo de la realidad escapa por completo a ese modo de ver las cosas.

¿Cómo hacer conciliables esa necesidad en el ámbito de los hechos con la libertad en la actividad espiritual? No es coherente apelar a la novedad de los hechos, especie de creación permanente que sostiene el contingentismo. Por el contrario, es necesario:

“... criticare la stessa categoria del fatto, mostrandone l’astrattezza, e come essa si risolve in una categoria ben più fondamentale, in quella cioè dell’atto spirituale che pone il fatto”⁶⁰.

Los hechos en su aparente carácter de realidad fundante y primigenia son en rigor una abstracción de la única realidad que es la actividad espiritual. No hay hechos entendidos como algo dado, sino actos de un espíritu, al cual nada puede ser presupuesto. Es por esto que la verdad más que manifestarse *en*, se identifica *con* la historia.

En una discutida interpretación, Gentile considera que este novedoso planteo acerca del sentido último de la historia fue intuitivo, aunque de un modo todavía

⁶⁰ TGS, p. 158.

imperfecto a causa del lastre que le suponía su herencia filosófica, por Vico⁶¹, al que calificó como “*miracolo di genialità solitaria in quel periodo antihistorico per eccellenza*”⁶². Esta intuición viquiana se pone de manifiesto en las célebres frases de *De antiquissima Italorum sapientia* (1710): “*Verum est factum quatenus fit*” y “*Verum et factum convertuntur*”. Pero observa que estas afirmaciones deberían hoy ser reformuladas en un sentido que no deje ya lugar a dudas acerca de sus implicancias inmanentistas, es decir, acerca de la identificación del proceso de la realidad con el proceso mismo del pensamiento: “*verum et fieri convertuntur*”. Y añade, además, que la razón más profunda por la que el planteo de Vico desemboca en la incognoscibilidad del proceso de lo real, es que este proceso de lo real, en cuanto no coincidente-identificable con el proceso del pensamiento, es una ficción que en realidad no existe.

La verdad es historicidad, porque la realidad es el hacerse del espíritu, su devenir libre en el que se establece a sí mismo, a sus leyes, y al pensamiento de sí mismo, que es la filosofía. Filosofía e historia se identifican como concreción de una actividad espiritual que las sintetiza en unidad.

“Il falso dell filosofo può essere il bello dell’artista se egli lo senta; laddove alla verità del filosofo si richiede certa oggettività, che non è misura estrasoggettiva, come fantasticava l’antica filosofia, ma storicità”⁶³.

Gentile reconoce en ese sentido que Hegel ha tenido también el mérito de establecer la necesaria vinculación de la verdad con la historicidad, al mantener que no puede sostenerse la dialéctica de la realidad, si no se la concibe como pensamiento. Pero pese a esto incurre en el error de distinguir el intelecto que concibe las cosas de la razón que piensa al espíritu. El primero se representa las cosas abstractamente, es decir,

⁶¹ “Si ricordi la dottrina gnoseologica svolta dal Vico (...) la mente conosce quello che fa: la mente umana costruisce i numeri e le figure, e però può conoscerne l’essenza nella matematica; è fabbro del mondo delle nazioni, della storia, e perciò può averne scienza: ma la natura, il cui processo è opera (creazione) d’una Provvidenza non ragguagliabile alla mente dell’uomo, si sottrae perciò ad ogni umana investigazione. E se nella storia umana l’artefice vero è una divina Provvidenza ignorata per lo più dalla limitata e passionata ragione degli uomini, la nuova scienza è resa possibile dalla identità sostanziale tra la ragione tutta spiegata dell’uomo e quella Provvidenza. Dove se noti che nella sua parte negativa la dottrina vichiana non è invenzione od opinione singolare del filosofo napoletano; bensì la conclusione necessaria a cui è pervenuta sempre ogni filosofia empirista, positivista, sostanzialmente agnostica, movente comunque dal supposto del divario tra processo del reale e processo del pensiero”. SL, p. 92.

⁶² RDH, p. 115.

⁶³ DM, p. 159.

cada una como idéntica a sí misma y diferente de todas las demás; por el contrario, la razón las concibe todas en la unidad del mismo espíritu, entendido como proceso de unidad de lo vario y de variedad de lo Uno. Por lo tanto el filósofo italiano le critica a Hegel que permanece todavía dentro de las márgenes de una dialéctica del pensamiento pensado y no logra alcanzar la noción definitiva de dialéctica del pensamiento pensante⁶⁴. Como consecuencia de esto se le presenta el problema de la dialéctica de la naturaleza, ya que no ha podido liberarse del todo de la vieja concepción intelectualista en la que todavía existe cierta alteridad y oposición entre el ser y el no-ser respecto del pensar.

El objeto abstracto, esto es: la naturaleza, debe ser negado para luego resolverse en el Espíritu porque la naturaleza, considerada como un en sí, es sólo el término inactual y abstractamente analítico de nuestra síntesis espiritual⁶⁵.

“... che cos'è questa natura che si oppone allo spirito, non suscettibile di esser rappresentata dialetticamente? Questa natura, che lo spirito trova fuori di sè, come proprio antecedente? Senza rispondere a questa domanda evidentemente non potremmo mantenere la nostra affermazione fondamentale dell'unità infinita dello spirito”⁶⁶.

Es la reiteración de la dificultad, que ya estaba presente en el pensamiento platónico, y que parece querer perpetuarse en la filosofía, la dificultad de compatibilizar el logos con la naturaleza, lo inteligible con la materialidad del individuo.

Esta falsa antinomia espíritu-naturaleza se irá desarrollando a través de toda la especulación filosófica y encontrará una clara concretización en el terreno de la lógica, en lo que se denominó como el *Problema de los universales*. Pero siempre los

⁶⁴ Los seis primeros capítulos de la parte primera de la obra *Riforma della dialettica Hegeliana* constituyen el desarrollo y aclaración de esta compleja cuestión, que no podemos abordar aquí con mayor detalle. Puede resultar interesante al respecto un artículo de Antonio Capizzi que señala la importancia, reconocida explícitamente por el mismo Gentile, de la herencia de Bertrando Spaventa en el planteo reformista del hegelianismo en Italia. Cfr. CAPIZZI, A., *Gentile e la riforma della dialettica hegeliana*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. I, p. 161. Véase también SL, p. 239, RDH, pp. 36-65.

⁶⁵ “Questo è il ritmo eterno dell'intelletto: che prima *finjit creditque*, e poi s'avvede di trovarsi innanzi al prodotto della stessa attività creativa. Pone la realtà in un primo momento per trovarsela innanzi come altro da sè, in guisa da crederla per sè stante, di là e prima della sua medesima attività, e per ciò stesso base solida e ferma all'esercizio di questa. E questo è il momento ingenuo della spontanea creatività. Al quale segue l'altro della riflessione e della critica, ond'egli riconosce se stesso nell'oggetto, in cui si è posto”. SL, p. 19.

⁶⁶ TGS, p. 52.

problemas de la lógica son algo segundo, dependen del concepto de *logos* que se posea, de tal *logos*, tal lógica.

La solución nominalista es, evidentemente, una posición naturalista y materialista que, resolviendo la realidad en los individuos, concluye con la natural negación de los universales, lo que es en definitiva la nulificación del pensamiento mismo. Las palabras pauperizadas del nominalista, son meros nombres, no designan nada de universal, y por lo tanto tampoco nada de particular: están vacías. El problema se resuelve, pues, con la anulación de uno de los elementos que lo constituyen, lo que es en realidad una pseudo-solución⁶⁷.

El realismo, por su parte, a causa de su herencia platónica concede tal preeminencia al universal, al cual nada parece poder agregar el individuo, que este último llega a ser casi una pura nada.

En cuanto a la solución del Aquinate⁶⁸, Gentile la califica como ecléctica y considera que tiene el vicio de reunir los defectos de las dos posiciones a las que pretendía dar una respuesta, conduciendo por fuerza a negar la posibilidad del conocimiento del particular. Es la antinomia del individuo, que no puede ser pensado sino a condición de universalizarlo, y esto significa traicionarlo necesariamente en su íntima naturaleza de “ser aquí y ahora”.

A esta antinomia tampoco pudo escapar Kant, que con su oposición *fenómeno–noúmeno*, conserva la individualidad y mutabilidad de la experiencia sensible -un cierto presupuesto- en contraposición a la universalidad de las formas puras, pero en una relación desequilibrada, en la que el universal tiende a separarse del individuo, encerrándose sobre sí mismo⁶⁹.

“L’errore nasce sempre dal non guardare all’unità dell’universale e del particolare, in cui consiste precisamente l’individuo: e nel credere che innanzi al pensiero l’universale, come antecedente o conseguente, si ponga fuori del particolare, e viceversa”⁷⁰.

⁶⁷ “Il nominalismo nega il concetto universale per affermare il concetto particolare; e il realista afferma quel che nega il nominalista: cercando così l’uno come l’altro il concetto nei termini del pensiero, anzi che nel pensiero, dove soltanto può trovarsi”. SL, p. 241.

⁶⁸ Cfr. PS pp. 51-59.

⁶⁹ “Kant nega l’intuito intellettuale dei metafisici; ma non nega già ogni intuito, quantunque il gran merito del suo criticismo sia di avere scalzato le fondamenta d’ogni sapere intuitivo e dommatico. La categori è vuota, secondo lui; e per non esser vuota, deve investire l’intuizione sensibile”. SL, p. 109.

⁷⁰ TGS, p. 71.

Una vez más todas las dificultades, aporías y pseudo-problemas presentes en la filosofía y en la lógica que lo preceden encuentran respuesta dentro de su sistema⁷¹. Debe nacer una nueva filosofía de la inmanencia absoluta, a la que corresponda una nueva lógica que es la del *logos* entendido como el acto mismo de conocer, un *logos* que es el devenir de su misma inteligibilidad. Es lo que denomina *logos* concreto en contraposición al *logos* abstracto del intelectualismo helénico.

I. 5 Relación Io empirico-Io trascendentale

En esta cuestión Gentile asume, con su habitual claridad, que el “yo” como individuo positivo no es más que una noción absurda, fruto consecuente de una visión naturalista. Ésta presupone la realidad como anterior al pensamiento que la piensa, y puede entonces postular la existencia de un individuo, como un algo objetivo y sustancial, sin referencia a un sujeto que lo conozca. Pero:

“L’oggetto irrelativo al soggetto è un nonsenso...”⁷².

En este contexto, el término “irrelativo” nos resulta especialmente importante ya que, el mismo Gentile reconoce que no es posible un sujeto sin relación y que tampoco existe relación sin cierta diferencia. Pero en su dialéctica la diferencia es simultánea a la identidad de los términos, negación y afirmación de lo que se niega, todo lo cual es perfectamente explicable, si atendemos a que, como hemos señalado, la dialéctica del espíritu no excluye la contradicción.

“...l’individuo e l’universale, nel loro antagonismo, sono due astrazioni. Pensate l’individuo e lo universalizzate; pensate l’universale, e l’individualizzate”⁷³.

⁷¹ Esta pretensión de superar las contradicciones de toda la tradición filosófica, llevándola a una síntesis superior, se muestra con particular evidencia en las palabras introductorias del prefacio del Sistema de la Lógica: “Io infatti ho concepito questo sistema di logica nella speranza di dar soddisfazione a un mio antico bisogno, di colmare l’abisso che nella storia della filosofia del secolo decimonono s’era aperto fra la antica concezione analítica del pensiero definita nella logica aristotélica e la nuova dialettica dell’idealismo inaugurata da Kant e sviluppata da Hegel”. SL, p., 1.

⁷² TGS, p. 78.

Es necesario volver la mirada al carácter concreto (*concretezza*) del pensamiento en acto, que es unidad del universal y el particular, y no a los momentos abstractos que son como los términos de una relación. La unidad del particular y el universal es más que simple unidad, es un verdadero *immedesimarsi* que da lugar al individuo real. Es en el acto de pensar que el individuo se pone al mismo tiempo como sí mismo, como unidad de conciencia que no puede trascenderse y como pensamiento del todo o pensamiento universal.

El individuo es en esencia posición de sí mismo, esto es, espíritu que se pone a sí mismo y a toda realidad, que es positiva en relación de inmanencia con el acto pensante, de tal modo que, en rigor, ni del individuo ni del universal puede predicarse que “sean”, sino que es el mismo pensamiento el que ya se universaliza, ya se individua.

Es la identidad del universal con el individuo, que pensándolo lo realiza, en una unidad que no excluye a la multiplicidad, sino cuando ésta es entendida abstractamente, es decir, cuando acentuando las diferencias se desatiende a la unidad del proceso de desenvolvimiento del espíritu. Por otra parte, tampoco es posible una pura multiplicidad, como pretenden los atomistas, ya que sería incognoscible, impensable. Pensar es, en definitiva, establecer algún tipo de relación, y toda relación implica una cierta identidad con el espíritu.

Aún la noción de espacio no puede referirse a algo exterior al sujeto, ni siquiera como una forma a priori vacía, que reciba su contenido de la experiencia. El espacio es él mismo actividad espacializadora del espíritu, que no requiere en modo alguno la multiplicidad, sino que la genera. El error remanente en Kant está en presuponer la realidad de lo múltiple a la actividad sintetizadora del sujeto trascendental, el *noúmenon* constituye, por lo tanto, una concesión innecesaria una vez que se ha conquistado el punto de vista trascendental, es una especie de cuerpo extraño, de resabio de un modo de pensar anterior y superado en su sistema⁷⁴. Para referirse a esta

⁷³ TGS, p. 83.

⁷⁴ “Rimangono oscurità, interni contrasti, difficoltà gravi nella filosofia di Kant (...) Kant non raggiunge la unità. Non la raggiunge nel conoscere, che non è assolutamente creatore: poichè la sensazione materiale del conoscere, è sì momento o modificazione del soggetto, ma non è prodotto dello stesso soggetto, non è dimostrazione della sua attività, ma piuttosto della passività sua: è un’affezione, che suppone un agente esterno, di là da ogni possibilità di esser conosciuto. Donde il noumeno, residuo della vecchia metafisica intellettualistica, che Kant ha abbattuta, ma non ha annientata”. SL, p. 38.

contradicción interna Gentile recurre a una figura mítica de la que se valió también para referirse al Creacionismo, *Giano bifronte*, que en este caso hace del conocimiento una síntesis irremediablemente imperfecta de materia y forma, de actividad y pasividad, de libertad y necesidad por parte del sujeto.

De este modo, ha de considerarse que no estamos nosotros como insertos en el espacio y el tiempo, sino que más bien son todas las cosas que se extienden en el espacio o se suceden en el tiempo, las que están en nosotros⁷⁵.

“..l’atto stesso che moltiplica l’uno, non lo distrugge; anzi moltiplicandolo lo realizza, e quindi la molteplicità che ne consegue è molteplicità dell’ uno”⁷⁶.

Es la actividad del Espíritu la que hace la temporalidad, es su eternidad como principio y negación del tiempo, como presente eterno, su origen y principio de inteligibilidad. Por esta razón el tiempo se desvanece como una noción absurda si es pensado independientemente de la eternidad, en exactamente el mismo sentido, en que son absurdas la naturaleza y la espacialidad sin la actividad del espíritu que las piensa. Lo múltiple es nuevamente asumido en lo Uno, que se multiplica y, sin embargo, permanece Uno. Espacio y tiempo son:

“...contenuti quindi entrambi in una realtà, da cui attingono il loro essere, e che é eterna, rispetto al tempo, in quanto é assolutamente puntuale; ed é una rispetto allo spazio, che é il processo fondamentale della sua moltiplicazione”⁷⁷.

La multiplicidad que evidencian el espacio y el tiempo es real, pero en tanto que puesta por la actividad dialéctica del espíritu. De algún modo, el espíritu es tesis cuya antítesis es el espacio, pero ambos son sólo abstractos, si no se concretan en la síntesis, que no es un tercero que se agrega, sino la única realidad originaria que resuelve la dualidad de los términos.

Siguiendo esta línea de razonamiento, en esta cuestión resultan falsos tanto el naturalismo como el espiritualismo. Es falso el naturalismo porque piensa al espacio-tiempo como presupuesto-anterior al pensamiento, haciendo caer todo el peso sobre el

⁷⁵ “...perché l’Io è pura attualità, non l’Io è nel tempo, ma il tempo nell’Io”. RDH, p. 199.

⁷⁶ TGS, p. 109.

⁷⁷ TGS, p. 113.

particular, que queda consecuentemente aislado del pensamiento. Pero también es falso el espiritualismo que con su negación de estas realidades no salva, de algún modo, los fenómenos. Ambos planteos a partir de esquemas que en última instancia son dualistas hacen imposible la resolución de las aporías.

Sólo el actualismo con el descubrimiento del ritmo monotriádico⁷⁸ del desarrollo del acto espiritual logra resolver la unidad y la multiplicidad en la síntesis. El espíritu, en su interno desarrollo, reconoce tres momentos que en su carácter concreto no son tres, sino que constituyen una monotriada -concepto éste que nada tiene de místico- sino que es netamente filosófico.

“...lo spirito è svolgimento, unità di realtà e idea, di essere e non-essere, di soggetto e oggetto, si ha quell’unità attuale, quell’autoctisi in cui l’autocoscienza è, dentro la sua stessa energica unità, distinta tra sè a sè; e quello che l’analisi distingue come tre, è sempre uno, e, come tale, distinzione; e quella stessa logica che dispiega l’unità attraverso i tre momenti, stringe questi tre momenti e li fonde in una realtà unica. L’unità è sempre presente: è nel soggetto, è nell’oggetto, è nella loro sintesi; è nel reale, è nell’ideale, è nella idea della realtà o realtà dell’idea, e così via”⁷⁹.

El espíritu no es sustancia sino proceso; este proceso es el de la unidad deviniendo en una dialéctica triádica. Esta Monotriada que es el núcleo de la realidad espiritual, no es una noción teológica o mística, sino propiamente el corazón filosófico de todo el sistema actualista. Una dialéctica dual resulta impensable en tanto que nunca puede reducirse a la unidad, puesto que los términos permanecen extraños el uno al otro, cada uno encerrado en su propio ser -recordemos que para Gentile no puede haber relación real sin identidad entre los términos-. Por lo tanto se hace necesario un tercero, que no es como un número más que viene a sumarse, sino que es la cualitativa determinación del desarrollo como negación del ser inmediato, es decir, la relación sintética que constituye y se constituye en cada término de la monotriada.

En resumen, en este capítulo hemos expuesto las tesis centrales del actualismo y el modo en que éstas se ensamblan entre sí. El punto de partida de este sistema,

⁷⁸ Una detenida meditación acerca de este particular concepto de “Monotriada” y sus implicancias en casi todos los campos en los que se desarrolló el actualismo podemos encontrarla en: OLIVIER, P., *Le problème de la médiation chez Giovanni Gentile*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, p. 619.

⁷⁹ SL, p. 117.

entendido también como su intuición fundamental, es la subjetividad de lo real, es decir, que la realidad no es concebible sino en relación con el sujeto que la piensa. De esta afirmación, que en cierto sentido es evidente, llega a la conclusión de que es absurdo presuponer la naturaleza como algo anterior al acto de pensamiento. Con esto pretende dar origen a una nueva forma de filosofía, regida por lo que denomina dialéctica del pensamiento pensante, en contraposición a la antigua dialéctica del pensamiento pensado o pensamiento abstracto. Para el actualismo, el sujeto (entendido evidentemente como *Io transcendente*) y su actividad absorben el contenido íntegro del pensamiento y, por ende, de la realidad toda, en la autopraxis de un acto que no puede ser trascendido. La esencia de la realidad es entonces el espíritu, pero no entendido como una sustancia, como ser o como estado del ser, sino como un proceso libérrimo de autocreación de sí mismo mediatizado por la naturaleza. Por último, abordamos también teoría actualista de la causalidad que implica la identidad entre los términos involucrados. A partir de esto, se separa de lo que llama “creacionismo”, puesto que éste al considerar a Dios como independiente de su acción causal, acentúa las diferencias y la distancia entre creatura y Creador, derivando lógicamente en una posición deísta y, por fin, en el ateísmo.

CAPÍTULO II

FORMAS ABSOLUTAS DE LA ACTIVIDAD ESPÍRITUAL: ARTE, RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

Según el actualismo, la religión, el arte y la filosofía son las formas básicas de la actividad espiritual. Estas formas básicas, que en algunos pasajes Gentile también denomina *momentos absolutos del espíritu*, tienen en común que no son reales fuera del alma que las realiza. Y puesto que forman parte de la dinámica del espíritu de un modo necesario, participan de su unidad, y no pueden, por lo tanto, separarse totalmente entre sí ni tampoco de la vida del espíritu.

El arte es el momento subjetivo de este desarrollo, es el espíritu en cuanto sentimiento; la religión es el momento objetivo y la filosofía, la síntesis, es decir, el punto culminante del proceso, su resolución y el *inveramento* (hacer-se verdaderos) de los dos momentos precedentes.

II. 1 *El Arte.*

El arte se presenta como la forma más ingenua de la actividad espiritual, la forma subjetiva en la que el espíritu se pone como sentimiento de sí mismo a través de la naturaleza. En este momento reinan la imaginación y la fantasía en un hacer y un crear análogos al juego infantil, en que la libertad no encuentra límites ni obstáculos.

“Gioca, dunque, anche il poeta, come il bambino, sottraendosi alle leggi di quella realtà che si dice esterna e obbiettiva, e chiudendosi dentro il suo animo che si converte esso nella sua realtà

obbiettiva, assai più estesa della prima, anzi veramente infinita perchè idéntica con la stessa attività subbiettiva che la crea”⁸⁰.

El arte es vida en la cual el espíritu se realiza, viviendo de sí mismo, de su riqueza interior, constituyéndose a sí mismo y a un mundo totalmente propio y nuevo⁸¹ que se sustrae de las leyes y límites de la realidad objetiva.

El espíritu bajo el aspecto del arte es sentimiento, no una expresión o un reflejo del sentimiento, sino sentimiento, que es como la forma puramente subjetiva de todo pensamiento.

El arte como actividad subjetiva, es decir como el mismo espíritu bajo la forma del sentimiento es fuente de toda la belleza, aún de la belleza presente en la naturaleza, que es posible ya que nuestra alma la recoge, la anima y la ilumina dentro de sí.

“Bella pertanto la natura non nelle sue parti che si spiegano ad una ad una innanzi al naturalista, ma nella sua totalità che è la sua infinità; non quindi nella sua meccanica exteriorità, ma nell’anima interna che è la sua vera essenza. Il poeta che <veristicamente> la descrive, rimane all’esterno: a quella corteccia che come ben disse Goethe, non è della natura, che non ne ha. Il poeta che la sente dentro di sé, ne può udire la voce nel vento, nella pioggia, nel cielo tonante, nell’abbaiare del cane nel silenzio della notte, ne può vedere la vita nel sole che si leva nel sole che tramonta, nel deserto sterminato e nei prati verdi, nella distesa immensa dell’oceano e nelle cime inaccessibili delle montagne nevose, negli abissi della terra e nella volta luminosa del cielo. Dove il suo pensiero affissandosi raccolga nella sua sintesi la vibrazione dell’anima, quest’anima irrompe nel pensiero stesso con la forza, col brio, con la vita della sua anima stessa: ivi è la bellezza”⁸².

Resulta interesante advertir cómo la belleza deja de ser algo esencialmente contemplable –recordemos la manifiesta oposición del autor a cualquier metáfora visiva para referir el conocimiento– y se resuelve en praxis⁸³, esto significa actividad creadora

⁸⁰ DM, p. 144.

⁸¹ “Il poeta trae dal suo animo, dal suo cuore il suo mondo: perciò la sua arte è essenzialmente lirica, e in lui non cerchiamo la verità, ma la bellezza, o una verità, che non è verità logica, ma estetica”. SL, vol. II, p. 27.

⁸² GENTILE, G. *Filosofía dell’arte*, Firenze, 1937, p. 264. (citado por ASSUNTO, R. *Realtà della natura nella Filosofia dell’arte di Giovanni Gentile*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Vol. I, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, p. 39).

⁸³ La relación entre teoría y praxis en Gentile es de identidad: “...la prassi, nella sua identità con la teoria, non è la prassi come produzione di un oggetto che si distingue da un soggetto (...) la prassi come autoprassi dell’io”. SL, p. 242.

del espíritu⁸⁴. Es por ejemplo en el alma del poeta, en su palabra que corporiza al pensamiento, que el espíritu se reencuentra con su propia belleza.

La materia propia del arte es el particular, no el universal, como es el caso de la filosofía, pero el particular no es un objeto como pretende una visión naturalística sino la situación de un sujeto, su sentimiento, su actitud espiritual. El objeto es producción del espíritu que hace de sí mismo valor, belleza, es realización del artista. Por lo tanto el arte existe pero como una forma del “yo”, como subjetividad pura inmanente al pensamiento.

El arte es un tipo peculiar de realidad que resulta heterogénea tanto respecto de la naturaleza como de la historia. De este modo, se constituye como un momento espiritual ahistórico, y no responde a la categoría de progreso, ni resulta posible establecer entre las obras de arte una línea continua que implique la idea de un necesario desarrollo. Cada obra es un todo en sí, un mundo, por su esencial carácter de expresión creadora de la subjetividad espiritual.

Si habíamos advertido ya que la dialéctica gentiliana, pese a su expresa intención inmanentista, no está dispuesta a renunciar a la riqueza y fuerza del particular, esto se hace especialmente patente en las cuestiones relativas al arte y a la belleza.

“... l’arte, per sua natura, è la celebrazione delle molteplicità, della particolarità o, se si vuole, dell’individualità, della stessa vita spirituale. Giacchè se è evidente che lo spirito si unifica, non è meno evidente che tutte le determinazioni e differenziazioni, tutte le divergenze e i contrasti (...) sono attestazioni di vigore spirituale...”⁸⁵.

⁸⁴ Coincidentes con este planteo acerca de la belleza y su relación con la actividad espiritual, resultan estas palabras con las que Croce intenta responder a la pregunta que el mismo se formula ¿Qué es el arte? “... La respuesta niega, ante todo, que el arte sea un fenómeno físico: por ejemplo, ciertos y determinados colores y relaciones de colores, ciertas y determinadas formas de cuerpos, ciertos y determinados sonidos y relaciones de sonidos (...) En el pensamiento humano ya se ha caído en el error de confundir el arte con el fenómeno físico, y como los niños que tocan la bola de jabón y que quieren tocar el arco iris, el espíritu humano, admirando las cosas bellas, trata de buscar las raíces del arte en la naturaleza externa, y se da a pensar, o cree deber pensar, por qué ciertos colores son bellos y otros feos, por qué ciertas formas del cuerpo son bellas y otras feas. De propósito, y metódicamente, esta tentativa se ha hecho varias veces en la historia del pensamiento; recordemos los “cánones” que los artistas y teóricos griegos y del Renacimiento formaron para determinar la belleza de los cuerpos (...) Si se nos pregunta la razón por la cual el arte no puede ser un fenómeno físico, responderemos en primer lugar que los hechos físicos no tienen realidad, y que el arte, al cual tantas personas consagran por entero sus vidas y que a todos llena de una alegría divina, es sumamente real”. CROCE, B. *Breviario de Estética*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938. p. 22.

⁸⁵ DM, p. 161.

Pero esta celebración de la riqueza del particular encierra al mismo tiempo por parte del artista un profundo sentimiento de humildad, que es la conciencia de la propia pequeñez y finitud frente a una inabarcable inmensidad de tiempo y espacio. Es el *pathos* del anonadamiento que de un modo sublime describe Giacomo Leopardi -el que ha sido considerado como el poeta de Gentile en *L'infinito*⁸⁶. En tal sentido, el arte incoa un movimiento espiritual que se profundiza en la religión y que, finalmente, alcanza su resolución en la filosofía.

El arte es ante todo una realidad vital y libre del espíritu, una actividad que constituye un valor en sí misma. Por lo tanto, cualquier manifestación artística se desnaturaliza si es puesta al servicio de otros objetivos que no sea la belleza, así como también, si es inficionada de los prejuicios positivistas. El arte que esencialmente es vida espiritual no puede ser penetrado en toda su profundidad por una crítica que es en última instancia materialista.

“E la critica dell’arte e ogni storia, da comprensione, cioè coscienza, e quindi propulsione, dalla vita dello spirito, si convertí in grave erudizione, registratrice faticosa di fatti, privi di un intimo significato, materia di severa, fredda curiosità indifferente”⁸⁷.

El arte sin espíritu está vacío, muerto y deviene en materia de fría curiosidad indiferente. Estas palabras tan cargadas de sentido aluden a los límites antinaturales que el craso positivismo impone al pensamiento, y que terminan por significar la corrupción de algunas realidades. Gentile, desde una perspectiva metafísica, aunque inmanente, denuncia esta pauperización a la que se somete una actividad sublime como el arte si se la priva de su significado, de su relación a un fundamento espiritual que es en última instancia fuente de su riqueza, verdad y valor.

Por último, hay que señalar que la superación, hasta ahora aparentemente insalvable de la dualidad espiritual: arte-religión (momento subjetivo - momento

⁸⁶ “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”. LEOPARDI, G. *I Canti*, Sansoni, Firenze, 3ª ed.

⁸⁷ DR, p., 20.

objetivo), se hará en la filosofía que, como manifestaron los antiguos es *scientia divinarum atque humanarum rerum*.

“ La conciliazione delle due forze antagonistiche operanti nel mondo dello spirito ci è data dalla filosofia non come scienza specifica e storicamente differenziata -che è tale scienza per cui i filosofi formano non più che un classe de degli uomini- ma come quella funzione piena e veramente concreta e reale dello spirito, onde ogni uomo è uomo, e non può nè poetare nè adorare mai senza pensare; e non può nè anche agire se non realizzando pensieri”⁸⁸.

Esta conciliación es posible porque la oposición entre el arte y religión no es tal, que una excluya o anule a la otra, ya que ambas coexisten *en y por* el pensamiento. Y la filosofía es para Gentile la función plena del Espíritu en la que se darán las síntesis y desarrollos más perfectos. Ya sea entonces, que el hombre cultive la poesía, ya sea que, de rodillas, dirija una plegaria al cielo, en ambos casos, ningún movimiento espiritual es posible allí donde no hay pensamiento.

Este principio de conciliación que es principio de unidad se hace manifiesto, entre otras experiencias, en la religiosidad del arte y en la esteticidad de la religión.

II. 2 La Religión

Como ya hemos observado el pensamiento gentiliano está encadenado, mejor aún vertebrado, por lo que creemos conveniente intentar mostrar las relaciones del arte con la religión, para luego analizar la religión en sí misma.

La religión y el arte están emparentados, pero a diferencia del arte que es el momento subjetivo de la actividad espiritual, la religión es el momento de la objetividad pura como una exaltación absoluta del objeto frente al sujeto.

“...si può dire che la religione sia l’antitesi dell’arte, in quanto è affermazione dell’oggetto come tale: un affissarsi nella realtà veduta come estranea all’attività del soggetto...”⁸⁹.

⁸⁸ DM, p. 165.

⁸⁹ DM, p. 163).

En el momento propiamente religioso, el hombre, privado de un principio autónomo para su hacer, es anulado en la esencia misma de su libre actividad, no es ya creador sino pensamiento del creador. Se anega el sujeto en el objeto, en lo que repetidamente denomina como posición mística del espíritu. Es el estado del hombre religioso que, inclinado como el viejo camello de Nietzsche, se hace consciente de su “nada” frente a un Dios que es “Todo”.

“Arte, dunque e religione si presentano come un *aut-aut*: o soggetto, che è esso infinito, l’universo; o oggetto, che è infinito, il Tutto. Un infinito esclude l’altro. Il poeta trova il suo mondo nel proprio petto; il santo sente il vuoto dentro, e volge gli occhi al cielo lontano”⁹⁰.

En el arte el sujeto en cierto modo se infinitiza y es su actividad la que da lugar a un nuevo universo; en la religión, por el contrario, el sujeto se vincula con lo infinito pero entendido como algo-otro, como un objeto trascendente y lejano. Pero, pese a este carácter negativo, para Gentile el misticismo sigue siendo el punto culminante y la forma más elevada de la Religión Trascendente.

El fundamento de toda religión es un concepto, el concepto de la relación absoluta del hombre con Dios. Relación que vincula tan estrechamente los términos que el uno resulta impensable sin el otro, como el finito e imperfecto carece de significado, si, necesariamente y al mismo tiempo, no se mentase o casi presintiese un ser más allá de aquellos caracteres negativos, esto es, un Ser Infinito y Perfecto. Del mismo modo, Dios, que es concebido como razón de la existencia del hombre, se hace presente al pensamiento como negación de la finitud humana.

“Questa necessità assoluta della relazione tra i due concetti dell’uomo e di Dio è la sorgente dell’universalità e indefettibilità della religione, per cui non c’è popolo né individuo che sia privo al tutto di ogni concetto del divino e di ogni sentimento che a tal concetto si referisca”⁹¹.

Pero la necesidad de esta relación, cuyo signo es la universalidad de lo religioso como fenómeno cultural, no se puede percibir si se tiene un concepto abstracto del hombre como si fuera éste un ente sustancial más entre otros. En este tipo de planteo

⁹⁰ DM, p., 165.

⁹¹ DR, p. 396.

que ha sido el predominante en la historia de la filosofía, se pierde de vista lo esencial, la actividad espiritual, la conciencia, y no se accede a la experiencia de la verdad de la propia humanidad. Se advierte con claridad en el desarrollo de estas ideas cómo la concepción religiosa de Gentile supone su actualismo antropológico que, a su vez, supone su gnoseología y su metafísica, conformando un todo filosófico de carácter casi orgánico. Es imposible en ese sentido escindir absolutamente lo religioso de lo filosófico, ya que la realidad toda, y el hombre incluido en ella, constituye en última instancia un absoluto religioso-filosófico.

Para adquirir conciencia de sí, el hombre piensa y se piensa como sujeto frente a un objeto, como un yo frente a una realidad distinta de sí. Este primer momento, esencial al realizarse de la conciencia, es el momento de la objetividad en el que surge la religión. Es el momento místico en el que el sujeto se sumerge y anula en el objeto que es el Todo. Por su propia lógica de alteridad y trascendencia, la vida religiosa, en este momento de su desarrollo, adquiere un carácter dogmático, el de una fe eclesial que el sujeto encuentra frente a sí y acepta sumisamente, pero que no es fruto de su propia creación, ni expresión inmanente de su interioridad.

Este momento negativo, esencial a la religión, va a tener manifestaciones particulares según distintos niveles: en la relación del hombre con Dios, es la anulación del sujeto en el Objeto; en el plano de la creación, hay heteroctisis y no autoctisis⁹²; si consideramos el conocimiento, no hay ya resolución del objeto en el sujeto, sino una especie de revelación que el objeto hace de sí mismo; y por último, en el plano moral, la buena voluntad no es creadora del bien que realiza⁹³, es decir, de sí misma como buena, sino que es la gracia que viene del Bien, o sea, de Dios aquélla que hace bueno al sujeto humano⁹⁴. La sola necesidad de la gracia es para Gentile una incoherencia que

⁹² Una referencia interesante aunque tangencial al concepto gentiliano de autoctisis y a lo que el autor denomina <mala infinitud> puede encontrarse en: CALOGERO, G., *Il principio fondamentale dell'attualismo gentiliano*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. I, p. 154.

⁹³ El tema de la identidad de la voluntad con sus actos y, por lo tanto, con el bien o el mal que estos actos realizan se encuentra claramente explicado en la Introducción a la 3ª ed. de *I fondamenti della filosofia del Diritto*. Cfr. FD pp. 3-15.

⁹⁴ “Lo stesso cristianesimo che, col domma dell'incarnazione, si sforza di redimere effettivamente l'uomo dalla natura e dargli il vigore della libertà spirituale, con quello della grazia torna a contraporre l'uomo della natura all'uomo dello spirito; torna a presupporre un Bene, che come quello di Platone, è toto *caelo* diviso dalla umana volontà, da cui il processo della moralità dovrebbe tuttavia prender le mosse. E nel domma della grazia naufraga il vecchio Cristianesimo come dottrina morale della vita”. DR, p. 80.

obliga al pensamiento religioso a debatirse perpetuamente entre el jansenismo y el pelagianismo, dos pseudosoluciones a un problema mal planteado.

Pero la religión, ni siquiera en este tipo juicio particularmente crítico de Gentile, puede explicarse simple y solamente a partir de este momento negativo.

“Duplice l’aspetto del sentimento religioso: un aspetto negativo rispetto al soggetto, onde l’uomo si umilia e nega perciò la possibilità di risolvere con le proprie forze il problema del sapere e della vita; e un aspetto positivo rispetto all’oggetto, a cui l’uomo si appoggia, in cui ha fede, e da cui confida pertanto di essere fatto partecipe di una forza superiore, affatto sovrumana, e perciò capace di svelargli il mistero della vita e di scorgerlo e abilitarlo alla sua salvezza”⁹⁵.

Gentile considera por lo tanto que el sentimiento religioso implica una doble dialéctica, que es a un tiempo negativa y positiva, pero no considera posible que esta dualidad se resuelva en la religión y encuentre entonces su debido equilibrio⁹⁶.

“Conseguenza della posizione religiosa del divino come negazione assoluta della soggettività è l’agnosticismo, che è il carattere negativo di tutte le teologie mistiche, o propriamente e schiettamente religiose”⁹⁷.

Este momento religioso es el momento de la lejanía de Dios, en el que se empaña la fuerza de su presencia. Y es a partir de esta distancia que poco a poco se va quedando sin proximidad que, por lógica consecuencia, se produce un lento declinar hacia el agnosticismo y finalmente al ateísmo.

También las religiones orientales, a su juicio, sólo toman la forma negativa de la actitud religiosa, y proponen, por lo tanto, como solución al problema de la vida la

⁹⁵ DR, p. 399.

⁹⁶ Con esto, no es que nosotros postulemos un equilibrio, por definición imposible, en la relación que vincula a Dios con el hombre, a lo Infinito con lo finito. Sólo consideramos, que no nos resulta contradictorio pensar en la religión a partir de una relación en la que se den simultáneamente la distancia y la presencia de lo Infinito en lo finito, y, esto, en todos los niveles: desde la participación metafísica del ser, hasta, de un modo análogo, en el problema de la relación: naturaleza-gracia y fe-razón. Creemos que es porque sobredimensionó la distancia, la nada del hombre frente a Dios en lo que llama él momento religioso, que Gentile en su propio sistema, quizás como una reacción, se inclina hacia una presencia absolutizada, es decir hacia el inmanentismo más radical.

⁹⁷ DR, p. 62.

negación de la subjetividad, cuyo punto culminante es entender la plenitud humana como renuncia a la propia conciencia.

Sin embargo, como hemos dicho, la simple negación, el simple momento negativo del hombre que se anonada frente al infinito no es suficiente para dar razón de la vida religiosa. Es necesario entonces introducir un nuevo principio que sirva como contrapeso, un elemento positivo por el que ese lejano Dios Infinito y Trascendente se nos haga accesible, esto es el concepto de Dios-Persona.

“L’elemento positivo essenziale alla religiosità porta lo spirito umano a elaborare ... il concetto dell’essere trascendente... Dio è sempre concepito, piu o meno coerentemente, come persona, perche persona è e resta sempre l’uomo che cotesto essere trascendente si rappresenta come infinito, e non può quindi negargli quello che di più positivo egli trova in sè medesimo senza spogliarlo della infinità che intanto gli atribuisce come essenziale. Dio non può essere da meno dell’uomo”⁹⁸.

Pero existe además un segundo principio sin el cual no es concebible un pensamiento religioso: la inmortalidad del alma humana, por la que un sujeto que se relaciona con Dios se hace partícipe de algún modo de su vida divina, perfecta e inmortal.

Gentile reconoce explícitamente estas dos tesis absolutamente centrales para lo que se ha tenido siempre como la fe de los cristianos: Dios Uno y Persona, y la inmortalidad del alma humana. En estos dos puntos se manifiesta, sin dudas, una concordancia real, pero no menos evidente que esta, resulta la dificultad de considerar cómo incorporar estas afirmaciones en un sistema como el suyo, que *a priori* pareciera no hacerlas posibles. El núcleo de la respuesta a esta cuestión tiene por lo menos dos aristas, que son: por un lado, los peculiares significados que las palabras “Dios” y “alma” adquieren en el actualismo, y, por el otro, que estos términos resultan asimilados en una dialéctica que postula de un modo inequívoco la superación del principio de no-contradicción.

Como ya hemos hecho constar, Gentile se reconoce cristiano y católico porque el cristianismo es religión del espíritu. En un Dios que no fuera espíritu, el hombre no se reconocería. El hombre se reconoce en Dios porque Éste es espíritu, esto significa

⁹⁸ DR, p. 399.

que es libertad, y no un mero mecanismo como la naturaleza. De este modo, es decir, acentuando la espiritualidad de Dios, es que intenta, además, desligarse de la acusación de panteísmo que desde un primer momento pesó, como un incómodo estigma, sobre su filosofía⁹⁹.

“Dio è spirito; ma è spirito in quanto l’uomo è spirito; e Dio e uomo nella realtà dello spirito sono due e sono uno: sicchè l’uomo è veramente uomo soltanto nella sua unità con Dio: pensiero divino e divina volontà. E Dio in quanto è tutt’uno con l’uomo, che lo compie nella sua essenza: Dio incarnato, fatto uomo e crocefisso”¹⁰⁰.

La verdad más profunda que entraña el cristianismo es la Encarnación, es decir, la perfecta unión del hombre con Dios, Dios que se hace hombre y el hombre que se hace Dios. Esta intuición constituye el corazón de la fe cristiana¹⁰¹ y la razón última de su novedad. Para Gentile, esta verdad fundamental fue vislumbrada por San Agustín, aunque todavía oscuramente a raíz de sus condicionamientos filosóficos. Y en la particular interpretación del filósofo actualista, este núcleo inmanentista sería el significado real, no del todo consciente, del celeberrimo *Noli foras ire*. Este centro vital, que es el tesoro del cristianismo, debe desarrollarse pues en su sentido más profundo, obviamente alejado de la trascendencia y de la alteridad, como la conciencia, ya perfectamente filosófica, de la intimidad divina.

En este contexto, resulta claro, que toda la realidad religiosa tal como la entendió desde siempre el catolicismo debe ser redefinida. Así por ejemplo, las nociones de culpa y de pecado personal se difuminan, y el Amor como vínculo religioso fundamental adquiere una carga semántica totalmente distinta.

⁹⁹ “Il panteismo è una concezione naturalistica, e come tale radicalmente negata dalla nostra filosofia. Il panteista pensa Dio non come spirito, ma come natura: ciò che il pensiero pensa non come suo prodotto, anzi come suo presupposto. Egli infatti dice che tutto è Dio, immediatamente; e con ciò rende infatti impossibile quella concezione morale, e veramente religiosa della vita, a difesa della quale i pensatori cristiani hanno sempre combattuto il panteismo. Laddove essi non hanno mai contestato, anzi hanno affermato la divinità dello spirito; di quello spirito, per cui al dire di Paolo di Tarso, l’uomo muore a se stesso per rinascere in Cristo. Lo spirito non è. La sua nascita perciò suppone una morte. Si deve cessar di essere quello che si è per diventare spirito (buono, saggio, ecc.). Ora il panteista non vuole nessuna morte. Tutto quello che è, dev’essere, perchè è quel che deve essere, Dio stesso. Lo spiritualista invece sostiene che niente di quel che è, dev’essere: si chiami anche spirito, se è, dev’esser negato, deve morire. Così cessa di essere un sepolcro imbiancato e risorge in una palingenesi divina. L’idealismo attuale, perciò, lungi dall’essere una filosofia panteistica, é la critica perentoria di ogni panteismo”. SL, p. 339.

¹⁰⁰ DR, p. 408.

¹⁰¹ Cfr. RDH, p. 112.

“L’amore cristiano non è più filosofia, che è pure amore, come ammonisce la parola stessa; non è la filosofia degli antichi: non più la coscienza dell’essere che in se, fuori di noi e indipendente da noi; (...) Non più lo spettacolo della vita, ma la celebrazione di essa. E Dio scende in terra e s’incarna in quanto l’uomo cessa perciò di essere un vagheggiatore platónico del vero mundo, che è Dio, e diventa l’artefice di questo mundo; è cioè esso stesso Dio. (...) Tutta la storia dell’uomo acquista un valore insospettato dagli antichi: il valore di una vera e propria teogonia”¹⁰².

Estas palabras tienen la contundencia de un manifiesto, en el que se deja ver la elevación del hombre, su divinización, o más bien, la toma de conciencia de su carácter, que es naturalmente divino. Pero, creemos, que este punto es también un doble talón de Aquiles: debido al carácter instrumental que adquiere la persona humana, cuando deviene en un simple momento necesario en el desarrollo del Dios¹⁰³ y, como tesis concomitante, la pérdida del sentido más clásico de la libertad en la Creación divina¹⁰⁴. No hay posibilidad de contingencia alguna, es decir, que no existe un designio libre y amoroso en el acto creador, sino que esto es reemplazado por la necesidad de un Absoluto que no es sino su *farsi* (hacerse). Como de algún modo ya ha sido dicho, en este su intento del *uomo che si fa Dio e Dio che si fa l’uomo* (el hombre que se hace Dios y Dios que se hace hombre), se oscurecen en Dios los atributos propiamente divinos que son los que encuentran su raíz en la trascendencia, y el hombre pierde su consistencia ontológica de persona humana.

Pero ¿Qué significa ser Persona? Más allá de las definiciones que uno pueda considerar, la mayoría de las cuales por lo menos históricamente son subsidiarias de la teología cristiana, creemos que puede ser esclarecedor considerar qué se entiende por el

¹⁰² PS, p. 39.

¹⁰³ “L’esclusione che i soggetti finiti siano centri autonomi di coscienza è così essenziale all’attualismo, che ogni interpretazione che pensi a un suo sviluppo in un senso personalistico o esistencialistico si manifesta come una via senza sbocchi”. DEL NOCE, A. op. cit., p. 33.

¹⁰⁴ En este punto particular, resulta muy difícil hacer comparaciones, ya que nos parece que el término “creación” resulta un término equívoco; Gentile no entiende lo mismo que la teología natural católica cuando dice “crear”. Por lo tanto, algo semejante sucede también con el tema puntual de la libertad de Dios: no es que Gentile niegue la libertad en la acción divina -supuesta de algún modo en todo su sistema- sino que la requiere, pero en un sentido nuevo y distinto. La libertad para el filósofo actualista es la radical ausencia de condicionamientos a la obra de Dios, nada preexiste al acto, por lo que nada puede condicionarlo. Lo que no resulta tan claro en este proceso, que en rigor más que creación es autoctisis, es la posibilidad misma de no crear. Es la diferencia entre un Dios trascendente que crea por libérrima decisión y un Dios inmanente que es su hacerse.

término “persona” en el lenguaje ordinario, donde quizás mejor se conservan las evidencias primeras. Ser persona resulta de un entramado de tres características difícilmente negables: conciencia, identidad y dignidad. Se es una persona, cuando se es uno mismo, un yo; no sólo no se es otro, sino que también se es distinto del otro, se es un Todo en sí, en cierto sentido, un absoluto en sí mismo. Debido a esto, las diferencias que hacen a la particularidad personal referentes a lo biológico y a lo histórico existencial no pueden ser anuladas sin que la palabra “yo” no se vacíe de sentido. Esto equivale a decir que un yo humano indeterminado es una contradicción, casi una pura nada.

En la filosofía gentiliana el ser humano es un momento de vital importancia en la generación del pensamiento pensante y creador, pero esto significa, inevitablemente, que el hombre pasa a ser un instrumento, no es un actor de su existencia sino que resulta “actuado” por lo único que es, o mejor dicho, lo único que deviene: el espíritu. Y así se desdibuja el papel de la libertad humana¹⁰⁵, que no es responsable del mal, entendido como momento negativo de la dialéctica. Sólo el espíritu universal, al que nada se presupone y que se pone a sí mismo, es absoluta libertad.

La Libertad en el actualismo es una característica que resulta de la absoluta ausencia de cualquier tipo de condicionamiento para el acto de pensamiento -puesto que nada le preexiste, nada puede oficiar de límite o causa determinante- y su libertad es lo mismo que el dinamismo autocreativo de su propia realidad espiritual.

En este planteo el singular no aspira a la contemplación o éxtasis místico frente al Espíritu Divino, por el contrario, aspira a realizar al Espíritu realizándose a sí mismo y haciéndolo mediante el pensamiento.

Llegados a este punto, en que se hacen tan notorias las diferencias entre su pensamiento y la religión católica, es que resulta, nuevamente, paradójico el hecho de que Gentile no sólo se reconozca cristiano sino católico. Pero esta adhesión *sui generis* del filósofo italiano se apoya en el carácter espiritual del cristianismo, y además en que el catolicismo implicó desde sus orígenes la idea de una iglesia universal, que está

¹⁰⁵ “La libertà dunque, non è concepibile se non come attributo dello spirito assolutamente incondizionato, qual è lo spirito come autoctisi, ossia in funzione della sola realtà risultante della sua attività”. SL, p. 100.

llamada a ser una comunidad ilimitada de fieles, en la perfecta unidad del espíritu¹⁰⁶. En su juicio es un error el hacer de la religión sólo una cuestión privada, error que se sigue lógicamente de una concepción naturalística del individuo como singularidad en el espacio y tiempo.

Católico sí, pero no ortodoxo, sino reformador a partir de un catolicismo que no puede ser sino *su* catolicismo¹⁰⁷. Después de todo, los dogmas e instituciones sólo son y operan en el alma del creyente. Cada uno en cierto sentido hace ser al catolicismo en sí mismo libremente.

Pero a pesar de que sustenta con absoluta claridad una posición propia en materia religiosa, reconoce que la Iglesia ha puesto coto desde siempre al subjetivismo, y que esto resulta además perfectamente lógico, pues, si pretende ser una institución de origen divino, no puede permanecer sino a condición de conservar su unidad. No obstante, Gentile argumenta que resulta imperioso comenzar a admitir matices, ya que de lo contrario se produciría un anquilosamiento que equivale a la muerte del espíritu que es vida y evolución. En resumen, lo que propone es una posición ambivalente, o, si se quiere, el difícil equilibrio de una autoridad que asegure la unidad, pero que no impida la libertad que es condición de la evolución, esencial a la vida del Espíritu.

“E in verità la fede in Dio è la sostanza della religione: la quale, come tutto ciò che ha valore spirituale, non è nulla di definito e conchiuso, un sistema, un complesso di idee o fatti rivelati; quel che si dice un dato. È un germe che matura, germoglia e si sviluppa negli animi ben disposti e inclini alla meditazione e aperti all’amore. E i dommi o sono generati dalla fede fecondata dall’amore, e allora sono cose vive e vitali; o sono gettati lì come formule vuote: parole esanimi, facce di farisei, sepolcri imbiancati”¹⁰⁸.

El peso de su propio sistema lo inclina a una concepción religiosa en la que prima lo dinámico, lo vital. Contra el *fijismo* del viejo espíritu católico, de aquella religión del Dios Trascendente que se revela y cuya palabra de Verdad debe ser

¹⁰⁶ Como veremos en nuestro capítulo IV, que versa sobre la obra Génesis y estructura de la sociedad, Gentile otorga al tema de lo social una enorme importancia política, filosófica y religiosa. Se trata de una de las cuestiones especulativamente más logradas de su sistema.

¹⁰⁷ Esta referencia al catolicismo como *su catolicismo*, coincide literalmente con el modo de hablar de algunos modernistas aunque creemos que la actitud de fondo que lo inspira, no es del todo comparable, como desarrollaremos en nuestro capítulo III. 3.

¹⁰⁸ DR, p. 415.

custodiada con absoluta fidelidad, opone un Dios Inmanente en su revelarse-devenir en el pensamiento de sí mismo, que de este modo es simultáneamente cosmogonía y teogonía.

Pero, como si se viera obligado a hacer concesiones permanentemente, Gentile reconoce que la Iglesia como institución requiere tanto de la autoridad de la jerarquía como de la obediencia libre de los fieles, y que son precisamente estos elementos los que, en su permanente e irresuelta dialéctica constituyen su fuerza motriz. No debe una anular a la otra y la autoridad eficaz sólo puede ejercerse eficazmente desde el amor. La religión en tanto que forma objetiva del espíritu es en esencia esta pluriforme e insuperada contradicción.

La religión, tal como él la concibe, es conciencia de lo que en verdad somos:

“Nell’oggetto che è lo stesso soggetto non può a noi non svelarsi quello che noi siamo: spirito. Uno spirito; due, ma due spiriti perché sono uno spirito solo. Che non è metáfora se non per chi scambi l’uomo, che vale ed è libero, e soffre e gioisce e vive e s’afferma con la sua umanità attuosa, con quella sua materiale apparenza con cui ci si rappresenta dall’esterno nella prima esperienza sensibile”.¹⁰⁹

Este espíritu es uno y en su infinitud trasciende siempre cada determinación de su existir, es nosotros y no es nosotros, es todo, pero nada propiamente es él. Este ser divino cuya presencia inmediata en la conciencia constituye el infalible sentimiento humano de Dios es el origen de la religión. Al mismo tiempo esta conciencia de Dios es para el hombre conciencia de sí mismo, de que piensa, quiere, ama y se realiza eternamente en la viviente actualidad de la síntesis de lo divino y lo humano.

“Dire uomo perciò è dire Dio; e dire Dio è dire uomo (...) aver coscienza di sé è superare, trascendere se stesso”¹¹⁰.

Pero, rápidamente, conciente de las objeciones que le opondrán desde las posiciones más ortodoxas, añade que esto no debe entenderse como una confusión de sustancias, como una humanización de Dios o como una divinización del hombre, ya

¹⁰⁹ DR, p. 419.

¹¹⁰ DR, p. 421.

que en tal caso, se anularía a los términos esenciales de la relación finito-infinito, y se quebrantaría el desequilibrio que hace a la religión ser lo que es. Este temor es infundado:

“L’uomo e Dio sono certamente distinti; ma non sono separati se non come termini astratti dalla vivente realtà che è sintesi. (...) senza l’unità che è la ragione di questa sintesi, non c’è cristianesimo, non c’è religione dello spirito; che, per dir tutto con una formula, è dualità ma dualità che è unità. (...) L’uomo che scopre in sé Dio, e in certo modo quindi lo crea, non è l’uomo naturale, ma l’uomo che è spirito, entrato già nel reame dello spirito, ond’è uomo ma è anche Dio. Il quale pertanto viene ad essere creato non dall’uomo, anzi piuttosto da se medesimo”¹¹¹.

En este complejo párrafo muestra la incorporación de lo religioso, de Dios y el hombre en su dialéctica, que es la unidad de un proceso de autocreación divina en que Dios y hombre se distinguen como términos de una relación subsistente, distintos pero no separados. No se puede concebir a Dios como algo “objetivo”, como el Todo, porque de ese modo el hombre sería nada, ése es el defecto del místico cuyo movimiento final es la aniquilación. Es en la unidad triádica de la dialéctica del proceso donde se resuelve la cuestión del yo empírico que es negado-superado-conservado.

La filosofía idealista no es una simple teoría o concepción del mundo, no es contemplación de la vida ni de la muerte, no es de ningún modo un lujo ocioso, ya que todas estas concepciones están condicionadas por una realidad presupuesta, entendida como simple objeto del pensamiento. Es un pensamiento nuevo al que nada le es extraño que todo lo resuelve: vida e historia, arte y lógica, fuerzas naturales e ímpetu religioso¹¹².

“il pensare così non è più postuma e vana fatica, che intervenga quando non c’è più nulla da fare nel mondo, anzi è la stessa cosmogonia. La storia del pensiero pertanto nella nuova dialettica diventa il processo del reale, e il processo del reale non è più concepibile se non come storia del pensiero. L’uomo antico si sentiva malinconicamente diviso dalla realtà, da Dio: l’uomo

¹¹¹ DR, p. 422.

¹¹² Cfr. MATHIEU, V., *Filosofia dell’autoprassi e rivoluzione permanente*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, pp. 560-569.

moderno sente in sé Dio, e celebra nella potenza dello spirito la divinità essenziale del mondo”¹¹³.

II. 3 La Filosofía

La filosofía es actividad espiritual y como tal nunca exclusivamente teórica o práctica. La filosofía es siempre a un tiempo teórica, porque es conciencia de sí, y práctica porque es realización de la libertad del espíritu, es autosíntesis y autopraxis. Una vez más, Gentile quiere sortear dialécticamente las disyuntivas más clásicas.

La Filosofía es para el idealista la solución del problema de la vida, o mejor la vida misma que es siempre problema y solución de este mismo problema. Esto es la vida del hombre, el pensar en el que se resume todo y en el que se crea todo bien y todo valor. Pensar que es actividad y esencia del hombre, pero del hombre, obviamente, no como sujeto singular:

“L’uomo che pensa e può dire di esser appunto pensiero, come afferma ognuno di sé *Io*, cioè compiendo quell’atto di pensiero con cui si afferma se stessi e si può quindi pronunciare codesta parola dandole un significato; quest’uomo che pensa non è oggetto del pensiero (...) bensì piuttosto il soggetto (...) ed è infatti, non un soggetto particolare, ma il soggetto nella sua infinità o totalità, ossia il Tutto come soggetto pensante”¹¹⁴.

Pero esta realidad del hombre es inaccesible a la consideración abstracta que éste hace de sí mismo, cuando se basa en lo que pueden percibir los ojos de su cuerpo: un ser ficticio. El cuerpo para el actualismo no es más que la autocreación permanente del alma en tanto que sensitiva, lo corporal es el factor que media entre el espíritu y sí mismo puesto como naturaleza. Ese ser ficticio, que es el hombre individual como unidad sustancial de cuerpo y alma, es para el idealista casi una pura nada, que debe ser superada para renacer en el espíritu, que es unidad, consenso, vida común, social, moral, universal. Debe reencontrar el hombre en lo profundo de su corazón la

¹¹³ RDH, p. 7.

¹¹⁴ DR, p. 435.

solidaridad universal e indestructible que tiene raíces metafísicas y que lo vincula con el Todo y con todos.

La fuerza de la filosofía idealista radica para Gentile en ser la unidad de filosofía y vida, de pensamiento y ser, de la realidad y Dios en el corazón del hombre. Así se comprende que su sistema de pensamiento no deje lugar para una distinción neta entre filosofía y religión:

“Proprio come la religione; la quale solo idealmente è distinta dalla filosofia, laddove in realtà ogni religione è sempre una filosofia, e ogni filosofia, se degna del suo nome, è una religione”¹¹⁵.

La filosofía participa del carácter vital de la religión, ya que las anima el mismo acto, y no debe ceder a la tentación de encerrarse en vacías fórmulas intelectuales, debe interpelar al hombre y dar respuesta a los problemas de su vida. Religión y filosofía pueden ser diversas por la forma pero, en definitiva, su contenido es el mismo: Dios.

La diferencia entre la religión y la filosofía estriba en que mientras la primera acentúa la nada del hombre frente a Dios, la segunda se mueve en torno al Acto, sin que en realidad puedan darse la una sin la otra. La posición religiosa ubicará al espíritu del hombre frente a una realidad que le preexiste, y la filosofía le hará tomar conciencia de su actividad creadora, de la unidad absoluta de la vida del espíritu.

En el momento religioso el hombre se vacía, se anonada delante de ese Dios que es el todo, y por lo tanto le va a ser necesaria una Revelación que le comunique la Verdad que ya no puede encontrar en sí mismo, y de igual modo necesitará de una gracia que le dé la libertad y la energía que su naturaleza herida necesita para obrar el bien. Este momento religioso es el que debe ser trascendido, y que se resuelve y es superado en el momento filosófico.

La filosofía idealista es el mismo pensamiento humano que se desarrolla y evoluciona, y que no puede por lo tanto mantenerse alejado tampoco de la política. El hombre es por naturaleza un ser social, pero en un sentido mucho más profundo que el atribuido por la vieja filosofía intelectualista:

¹¹⁵ DR, p. 438.

“... si fa uomo sociale, nella famiglia e nella città, nei rapporti sociali e nello Stato; e la sua personalità si slarga attuando la sua originaria ed essenziale universalità”¹¹⁶.

Esta cita permite entrever el significado profundo de la expresión gentiliana “*un popolo, un uomo: questo lo Stato*”¹¹⁷. La unidad absoluta hacia la que gravita todo su pensamiento encuentra en el todo político el momento decisivo de su desarrollo. La superación de la falaz particularidad del yo es la que permite la liberación de todos los egoísmos, la formación de una sociedad espiritual que trasciende los límites nacionales, en definitiva el encuentro con Dios. Gentile no puede concebir al hombre sino en relación, que en la dialéctica actualista, es de uno y de muchos, una relación en la que: en los otros se encuentra a sí mismo y en sí mismo a los otros.

Es en la sociedad que la personalidad del hombre se ensancha adquiriendo su esencial y original universalidad, por eso la filosofía que es pensamiento del ser no puede dejar de lado, como hizo alguna vez el viejo intelectualismo enemigo de la pasión, a la política.

En el autor coexisten desde su más temprana juventud el *homo politicus*, el verdadero filósofo y el sincero creyente, razón por la que su filosofía manifiesta expresamente su intencionalidad religiosa, hasta confundirse, en algunos pasajes, con una teología que implica la completa inmanentización del mensaje cristiano:

“La religione cresce, si espande, si consolida e vive, dentro la filosofia, che elabora incessantemente il contenuto immediato della religione e lo immette nella vita della storia.”¹¹⁸.

En análogos sentidos podrían multiplicarse casi indefinidamente las citas en las que el autor relaciona la filosofía con la religión, ya sea marcando sus diferencias, ya oponiéndolas (especialmente en los escritos sobre el modernismo), ya sea trazando una línea de continuidad, ya, a veces, reduciendo la religión a filosofía, o, por fin, buscando en la filosofía la *superación* en el sentido iluminista del término de lo religioso¹¹⁹.

¹¹⁶ DR, p. 444.

¹¹⁷ DR, p. 445.

¹¹⁸ DR, p. 424.

¹¹⁹ En un interesante artículo Pietro Birtolo sostiene que Gentile va modificando su lectura filosófica de la religión. En un primer momento, que estaría representado por los escritos sobre el modernismo, el filósofo italiano retoma un planteo claramente iluminista y hegeliano, es decir, resolver la religión en la filosofía, pero esta actitud se ve atenuada en las obras sistemáticas (TGS, SL, FD, SP) en las que, a raíz

Desde esta última perspectiva de análisis Gentile encarna un propósito similar al que parece haber movido a Hegel respecto de su religión protestante, el de dar al mensaje religioso una forma filosófica nueva alejada de la influencia de la filosofía platónica¹²⁰, lo que equivale a una purificación de sus elementos puramente abstractos: creación, trascendencia, revelación, dogmas, gracia. El intento del filósofo italiano es el de una religiosidad que encuentra en la filosofía inmanente su propia sustancia concreta, su esencia *inverada* (hecha verdadera).

El término *inverare* no puede significar la simple y llana contradicción de la religión, puesto que el error del pasado es condición dialéctica de la verdad del presente. El pasado vive en el presente y lo hace posible, es por esto que las verdades del cristianismo son asumidas con una nueva significación actualista. En este sentido, para explicar la relación de la religión y la filosofía, Gentile recurre repetidamente a la imagen de la “*Poligonia del Vero*” de Gioberti, en la que la multiplicidad de caras aparentemente opuestas de una figura geométrica es manifestación de una unidad sintética fundante sin la cual no serían posibles. De igual modo, también se vale del concepto de *Aufhebung* en el que los elementos antitéticos son negados-conservados-superados.

En resumen, en este capítulo hemos explicado las tres formas básicas de la actividad espiritual: el arte, la religión y la filosofía. El arte es el momento subjetivo del desarrollo, momento en el que el espíritu, en cuanto sentimiento de sí mismo a través de la naturaleza, se expresa en un movimiento en el que reinan la imaginación y la fantasía como potencias creadoras de la belleza. La religión es el momento objetivo, momento que se encuentra atravesado por una doble negatividad: del sujeto frente al objeto, y del hombre frente a Dios. El sujeto se nulifica cuando asume frente al objeto

de una intención más conciliadora, pone el acento en la religión como momento insustituible de la dialéctica, y subraya que en el actualismo se da una dialéctica en la que las ideas no se superan sino negándose, y no se niegan sino transformándose, lo que significa también conservándose. Cfr. BIRTOLO, P. *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. I, p. 91. Una interpretación análoga puede verse en: CAVALLERA, H., *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*, en *Giornale Critico della filosofia italiana* 1-3/74; 53: 61-137.

¹²⁰ “L’inmanentismo, metodo in quanto dottrina, sarebbe razionalismo assoluto, che avrebbe superato definitivamente quel platonismo, che è il presupposto filosofico di ogni religione, svolto nella filosofia del cattolicesimo” MRF, p. 84.

un rol pasivo, incompatible con su verdadera realidad espiritual, y el hombre se nulifica frente a Dios cuando desconociendo su verdadera identidad se piensa como un ser finito frente a un ser Infinito, como si fuera casi una pura nada frente a ese Dios que es el Todo. Pero la religión no se explica sólo a partir de esta negatividad e incluye la “encarnación” que en sentido actualista equivale a la inmanencia de Dios¹²¹. Justamente la simultaneidad de la trascendencia y la inmanencia en irresuelto conflicto es lo que define a la religión como religión. Y por último, la filosofía es el momento superador y sintético en el que los momentos anteriores perviven dialécticamente negados-conservados-superados.

A modo de conclusión, después de haber explicado las tres formas básicas de la actividad del espíritu: arte, religión y filosofía, e independientemente de la posición, más o menos crítica, que podamos tomar frente a las intenciones de su pensamiento como superación-conciliación de lo religioso en la inmanencia absoluta; lo que resulta claro, es que para Gentile es esencialmente inconcebible una filosofía atea.

Su oposición a las diversas formas de ateísmo fue tan radical como su rechazo de la trascendencia, y, en cierto sentido, fue algo aún más visceral. En su juicio, el pensamiento ateo de los materialistas y de los anacrónicos liberales jacobinos demostraba ser una actitud en esencia superficial e ingenua, puesto que dejaba las preguntas últimas sin respuesta y privaba a la moral de un verdadero fundamento. Consideró absurda la pretensión de algunos de sus contemporáneos de hablar de la ausencia de Dios con *gioia infantile*, y vaticinó que el mundo así resultante, huérfano de la divinidad, quedaría absolutamente desprovisto de metas, y la libertad del hombre llegaría a ser un asunto demasiado aburrido. Advirtió con claridad que, lejos de las predicciones de los más optimistas, serían fríos e inhóspitos los templos del positivismo y que un Estado programáticamente agnóstico agostarían sus propias raíces ya que, al hacer expresa su renuncia a la verdad, quedaría privado de cualquier punto de apoyo para su capacidad legislativa que no sea su propia arbitrariedad.

¹²¹ Resulta evidente después de lo expuesto en este capítulo que la Encarnación, si bien para el cristianismo es una tesis de origen revelado, en el actualismo es una verdad prioritariamente filosófica.

CAPÍTULO III

GENTILE, EL MODERNISMO Y LA PASCENDI

La controversia suscitada en el ámbito de la cultura europea por la publicación de la encíclica Pascendi de Pio X, con su abierta descalificación del modernismo, encontró en Giovanni Gentile a uno de sus interlocutores de mayor valía intelectual. A raíz de la repercusión pública de este conflicto el filósofo italiano escribió una serie de artículos publicados en la revista *La Critica*¹²² y reeditados luego como un libro por Laterza en 1909 bajo el título de *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*. La importancia de esta obra radica para nosotros en que, frente a las dos posiciones en disputa, el propio pensamiento filosófico-religioso de Gentile alcanza un mayor grado de claridad. Por lo tanto, a los efectos de situar históricamente y hacer más comprensibles estos escritos, haremos una somera exposición del modernismo, sin pretender, de ninguna manera, agotar este tema vasto e intrincado.

La principal dificultad que supone abordar, aún hoy, el problema del movimiento modernista es la delicada cuestión epistemológica de conciliar las pretensiones de la filosofía, de la teología y de las ciencias particulares dentro del contexto de una fe razonable. A esta natural dificultad, debida a la intrínseca complejidad del objeto, es necesario añadir que esta clase de temas, las más de las veces, no resulta susceptible de un equilibrado tratamiento académico, sino que deriva en intercambios de ideas cuyo álgido tono puede no favorecer la lógica de las argumentaciones.

Luego del bosquejo del modernismo, desarrollaremos los puntos más salientes de las críticas que la encíclica Pascendi, desde distintos ángulos (teológico, filosófico y apoloético), le enrostró a este movimiento de vanguardia, y por último, analizaremos lo que es el núcleo de nuestro interés: la lectura filosófica que Gentile realiza del mencionado documento eclesiástico, del modernismo, y del conflicto en general,

¹²² El primer artículo sobre Laberthonnière fue publicado en *La Critica*, Vol. IV, 1906, pp. 413-445, y el segundo sobre la encíclica en la misma publicación Vol. VI, 1908, pp. 208-229.

lectura que, por múltiples razones, representa, en la historia del pensamiento contemporáneo, una interesante y singular paradoja¹²³.

III. 1 El Modernismo

Hacia mediados del siglo XIX comienza a imponerse en Europa una atmósfera cultural de profundo racionalismo y de crítica agnóstica a la fe, producto de múltiples factores entre los que sobresale sin dudas la enorme difusión e influencia de la mentalidad positivista. Estas circunstancias sirvieron de caldo de cultivo para el surgimiento y desarrollo, dentro de la Iglesia Católica, de un complejo movimiento con intenciones profundamente renovadoras, que llevó el nombre de Modernismo.

La génesis de este movimiento podemos encontrarla en la fundación en el año 1875 del Instituto Católico de París, y más específicamente tres años después, con la creación de la Escuela Superior de Teología. El propósito que animaba a estos inquietos espíritus fundacionales era proveer a la cultura y a la teología católicas de un auxilio en la crisis profunda que enfrentaba, y se proponían recurrir para ello a la utilización de las llamadas ciencias particulares¹²⁴. Así por ejemplo, con la intención de establecer un diálogo con la ciencia histórica, procuran la incorporación del método histórico crítico al estudio de la Historia de la Iglesia y de las Sagradas Escrituras. Un precursor en este sentido fue el francés Louis Duchesne (1843-1922) que contaba con la ayuda del entonces joven sacerdote Alfred Loisy (1857-1940). Loisy se convertiría unos años después en uno de los modernistas más renombrados.

¹²³ La posición de Gentile, que llamó inmediatamente la atención de sus contemporáneos, fue de una abierta concordancia con el documento: “magistrale esposizione e critica magnifica dei principi filosofici di tutto il modernismo... L'autore dell'Enciclica ha visto fino in fondo e interpretato esattamente, da critico *emunctae naris*, la dottrina giacente nelle esigenze filosofiche, teologiche, apologetiche, storiche, critiche, sociali, dell'inidirizzo modernista. E devo anche dire, a scandalo dei paperi razionalisti, che l'ha anche criticata da un punto di vista superiore”. MRF, pp. 49-50.

¹²⁴ Esto hacía del movimiento una realidad sumamente compleja, como demuestran las palabras del modernista italiano Rómulo Murri: “Il modernismo è molte e varie cose; esso involge questioni numerose e complesse di filosofia della fede, di psicologia, di critica storica e filologica” MURRI, R. *Della Religione, della Chiesa e dello Stato*, Fratelli Treves, Milano, 1910, p. 11.

Bajo la dirección de Loisy se edita la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, que junto con otra revista *Annales de philosophie chrétienne*¹²⁵, en la que colaboran Maurice Blondel¹²⁶ y Marcel Hébert (1851-1919), son los principales medios de propagación de las nuevas ideas. En Italia, que en este tema se encontraba en clara dependencia intelectual respecto de Francia, el periódico *Cultura Sociale* (1899) fundado por Romulo Murri (1870-1944) cumple una misión parecida a la de las antedichas publicaciones francesas y atrae rápidamente la atención de otros tres

¹²⁵ El fundador de esta revista fue el padre Lucien Laberthonnière (1860-1932) que, en sus meditaciones acerca de la fe, deja incoadas varias tesis que serán llevadas a sus consecuencias últimas por el modernismo. En líneas generales toda su especulación se centra en considerar el acto de fe como una “experiencia vital”, participación inmanente de la vida íntima de Dios, y no como sumisión intelectual a una serie de verdades impuestas por una autoridad que es exterior y obra por coacción. A su propia posición, desarrollada en sus obras: “*Essais de philosophie religieuse*” y “*Le réalisme chrétien et l’idealisme grec*” la denomina intrinsecismo. Al pensamiento de Laberthonnière, que fue incluido en el Índice de la Iglesia Católica (Decreto del 5 de abril de 1906), Gentile dedica un pequeño capítulo en sus escritos sobre el modernismo, en éste, luego de reconocerle el mérito de haber resaltado la necesaria íntima unión que se da entre la verdadera filosofía y la vida, concluye con el mismo severo juicio con que evalúa a todos los modernistas: “posizione internamente contraddittoria, perchè vuol essere un metodo d’immanenza, come dicono questi nuovi apologeti, e presuppone un oggetto trascendente; vuol essere dinamismo morale autonomo, e non può, non vuole scartare il principio della grazia soprannaturale”. GENTILE, G., *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari, 1909, p. 31. Véase también: BRÉHIER, E., *Historia de la Filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1956, Vol. III, p. 602. Con respecto a las obras de Laberthonnière, hubo por lo menos una reedición, con un prefacio de M. Claude Tresmontant, (Ed. du Seuil, Paris, 1966).

¹²⁶ Maurice Blondel (1861-1949) fue alumno de Léon Ollé-Laprune (1839-1898), éste a partir de una singular interpretación de John Henry Newman sostenía que no era posible acceder a certeza alguna por vía puramente intelectual, sin influencia de la voluntad, haciéndose imprescindible, de ese modo, en materia de fe, el auxilio de la gracia divina. De su maestro hereda Blondel su inquietud por compatibilizar la especulación y la práctica, la filosofía y la vida, que es el tema central de su libro más famoso y tesis con que se doctoró en la Sorbona: *L’action, Essai d’une critique de la vie et d’une science de la pratique* (1893). El juicio sobre el modernismo de Blondel no es una cuestión resuelta, ya que se trata de un autor que por su intención no tiene nada de comparable con los modernistas más heterodoxos, nosotros lo hemos contado entre estos reformistas porque así lo hace Gentile. Acerca de la actualidad del planteo blondeliano y destacando algunas interesantes analogías con el vitalismo y la fenomenología resulta un aporte el breve prólogo del estudioso chileno Jorge Hourton a la reedición del artículo *Le point de départ de la recherche philosophique*, originalmente publicado en *Annales de Philosophie Chrétienne* en enero de 1906. Cfr. BLONDEL, M. *El punto de partida de la investigación filosófica*, Encuentro Ediciones, Madrid, 2005. Véase también el medular artículo de Sciacca que tuvo con Blondel una relación de profunda amistad: SCIACCA, M. F., *La filosofía de Blondel y el humanismo cristiano*, en: *Humanismo y mundo moderno*, Augustinus, Madrid, 1960.

jóvenes sacerdotes: Giovanni Semeria¹²⁷ (1867-1931), Ernesto Buonaiuti¹²⁸ (1881-1946) y Salvatore Minocchi¹²⁹ (1869-1950).

Durante los primeros años de su desarrollo y favorecido por la forma, muchas veces ambigua y oscura, en que estos reformadores exponían sus tesis¹³⁰, el modernismo contó con el beneplácito de numerosos católicos de todo el mundo, que quizás veían con esperanza o con resignada aquiescencia algún tipo de aggiornamento. Pero la publicación en 1902 de la obra *L'Evangile et l'Eglise* de Loisy, en la que se deslizan afirmaciones tendientes a negar la divinidad de Cristo, la institución divina de la Iglesia y la acción real de la gracia en los sacramentos, causó conmoción y provocó muchas reacciones que fueron desde el tibio distanciamiento hasta la abierta oposición. Esta situación no hizo mella en el ánimo del autor, sino que lo confirmó aún más en su tesitura como se apreció en su segundo libro *Autour d'un petit livre* (Paris 1903).

Otro importante actor en este proceso es el inglés George Tyrrell (1861-1909) que fue separado de la Compañía de Jesús -si bien Roma no le concedió formalmente la pena de excomunión, se le prohibió la recepción de los sacramentos- debido a sus críticas, de tono aún más exacerbado que las de otros modernistas, a la ortodoxia católica y a la posición sustentada por el Papado. Su polémico pensamiento se encuentra recogido en obras como *Lex Credendi* (Londres 1906), *A much abused letter*¹³¹ (Londres 1906) y *Suis-je catholique? Examen de conscience d'un moderniste*.

¹²⁷ Sus obras más importantes fueron: *Venticinque anni di storia del Cristianesimo nascente* (1900), *Il primo sangue cristiano* (1901), *Dogma, gerarchia e culta nella chiesa primitiva* (1902) y *Scienza e fede e il loro preteso conflitto*, publicada en Roma por Pustet en el año 1903.

¹²⁸ Buonaiuti fue profesor de historia del Cristianismo en la Universidad de Roma de 1915 a 1931, y dirigió además la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* que inspirada en esta nueva filosofía de la acción sirvió de palestra a las ideas modernistas.

¹²⁹ Minocchi fue el fundador de la modernista *Rivista di studi religiosi*, cuya publicación cesó debido a presiones en 1907. Un año después dejó su orden religiosa y la Iglesia, para asumir la cátedra de Historia de las religiones en la Universidad de Pisa de 1925 a 1937.

¹³⁰ En un escueto pero bien fundamentado trabajo sobre Gramsci, Flavio Capucci, señala este mismo punto: "Hacía falta mostrar todas las razones de la condena del modernismo, todos los puntos en los que se alejaba de la fe católica; pero como ningún modernista había hecho un tratado sistemático de la nueva doctrina, la Pascendi fue el primer estudio que presentó, de forma rigurosa y completa, el cuerpo teórico del modernismo. De las premisas llegó a las consecuencias". CAPUCCI, F. *Antonio Gramsci: cuadernos de la cárcel*, E.M.E.S.A, Madrid, 1978, p. 16.

¹³¹ El título completo del libro es *Lettre à un Professeur d'Anthropologie (a much abused letter)*, y su historia resulta, por lo menos, curiosa. El 7 de enero de 1906 Tyrrell recibe una carta del Père Martín, General de los Jesuitas, en la que se le solicita una definición: "si, oui ou non" era el autor de las expresiones citadas en el artículo *Ideas de un reformador católico*, publicado en el *Corriere della Sera* de Milán el día primero de enero de ese mismo año. Frente a este requerimiento, Tyrrell se reconoce autor de una carta de carácter "confidencial", pero no de su traducción y publicación en dicho periódico, y alega además que las expresiones allí recogidas, que originalmente estaban más adaptadas a las

(Paris 1909), éste último es una respuesta directa al libro del Cardenal Mercier *Modernisme. Sa position vis-à-vis de la science. Sa condamnation par le Pape Pie X* (Paris 1909). En estos escritos expone sus ideas acerca de las relaciones entre la teología, la filosofía y la ciencia histórica, la legitimidad de los dogmas y de la autoridad papal, las diferencias y coincidencias entre los distintos credos cristianos, y se defiende también de lo que considera que son críticas injustificadas, cerriles y sin fundamento, que confunden malintencionadamente la virtud de la fe con una determinada ortodoxia en la doctrina. En este punto, sigue lo que es como una constante dentro del planteo modernista: el considerar que una posición conservadora en materia teológica no constituye en sí misma ninguna fuente de mérito moral o religioso¹³².

La respuesta oficial de Roma ante los embates de esta nueva corriente no se hizo esperar y condena con el Decreto *Lamentabili sane exitu* (3 jul. 1906)¹³³ los intentos de los distintos modernistas de poner en tela de juicio, o, peor aún, pretender una evolución de los dogmas que explicitan el contenido del depósito de la fe. En septiembre de ese mismo año sale a la luz la Encíclica *Pascendi Dominici gregis*¹³⁴ de Pio X que reitera y profundiza la posición inicial.

A partir de esta Encíclica, que fue claramente condenatoria, muchos de los cultores del modernismo se vieron obligados a manifestar pública y explícitamente una definición, y optaron entonces por abandonar la Iglesia, y en algunos casos también el ejercicio de sus funciones sacerdotales, así lo hicieron, por ejemplo: Loisy, Houtin, Hébert, y Buonaiti. Este hecho no nos parece algo menor, ya que, si bien las intenciones o las acciones de un pensador nada dicen acerca de la lógica de su argumentación, no deja de ser cierto que todos los esfuerzos de muchos católicos de

necesidades espirituales de su destinatario que a su propio pensamiento, han sido totalmente sacadas de contexto. Todo el libro es una explicación y una defensa, por momentos bastante ambigua, del contenido de dicha epístola. A pesar de sus descargos, la respuesta de la Roma fue negativa y promovió su separación de la Compañía de Jesús el siete de febrero. No obstante, estos llamados de atención de la jerarquía no lo desviaron lo más mínimo de su actitud, y comentan sus biógrafos que ni siquiera acató la pena que le prohibía la recepción de los sacramentos.

¹³² "... seulement , quand nous prenons le mot foi dans son sens moral et évangélique il est vrai de dire que la perte de la foi implique nécessairement quelque faiblesse morale ou quelque imperfection". TYRREL, G. *Lettre à un professeur d' anthropologie (a much abused letter)*, Librairie Critique Émile Nourry, Paris, 1908, p. 42. En: Gallica de la Bibliothèque Nationale de France. www.bnf.fr. Consultado el 7-04-06.

¹³³ Actae Sanctae Sedis (ASS) Roma, 1854 (Tomo I) ss. 40, 1907, 470, ss.; Denz.Sch. 3401-3466.

¹³⁴ ASS 40, 1907, 593 ss.; Denz.Sch. 3475-3500; Denz. 2071-2109.

espíritu amplio por dar acogida a las nuevas ideas, conciliándolas con sus creencias, aparecen como algo forzado y, si se quiere, antojadizo, cuando los mismos autores de dichas ideas hacen confesión de haber perdido la fe hace muchos años:

“no encontraría ninguna ventaja espiritual en pensar que hay tres personas en Dios, o en tratarle como persona. Desde hace tiempo no puedo rezar a Dios, como uno rogaría a un personaje de quien espera un favor. Mi oración consiste en recogerme en mí conciencia para decidir yo lo que creo bueno y lícito... me parece evidente que la noción de Dios no ha sido jamás otra cosa que una suerte de proyección ideal, un desdoblamiento de la personalidad humana, y que la teología no ha sido ni podrá ser jamás otra cosa una mitología más y más depurada”¹³⁵.

Creemos que estas palabras, suficientemente claras, de Loisy ameritan una consideración crítica. En primer lugar, el no encontrar ningún beneficio espiritual en reconocer la Trinidad de Dios puede deberse quizás a una absoluta falta de sutileza para valorar la novedad y la profunda riqueza del planteo teológico cristiano, o sea consecuencia de un desarrollo algo pueril de la vida interior; pero, ciertamente, sería todavía compatible con una posición religiosa, como por ejemplo la del pueblo judío. En segundo lugar, el menospreciar las decisivas implicancias del saber que Dios es Persona, resulta incongruente con los planteos religiosos monoteístas hoy mayoritarios; pero, tomando el término religión en un sentido amplio, sería aceptable desde una perspectiva como la budista por ejemplo. Pero, el hecho de confesar explícitamente la incapacidad de confiar en la bondad divina, el reducir la oración a un monólogo interior y el expresar que la idea de Dios es producto de un desdoblamiento de la conciencia humana, nos resultan afirmaciones esencialmente contradictorias con cualquier tipo de planteo religioso. Es por eso, que estas consideraciones se nos presentan como más cercanas al concepto de alineación religiosa del ateísmo programático de Ludwig Feuerbach¹³⁶, o a la desafiante actitud de un Friedrich Nietzsche con su pretensión de

¹³⁵ LOISY, A. *Choses passées*. 308-313. (citado por GARCÍA DE HARO, *Historia del Modernismo*, Pamplona, 1972, p 109.)

¹³⁶“La esencia del hombre, a diferencia de la del animal, es no sólo el fundamento de la religión, sino también su objeto. La religión es la conciencia de lo infinito; es y sólo puede ser la conciencia que el hombre tiene de su esencia, no finita y limitada, sino infinita. Un ser realmente finito no tiene ni el más remoto presentimiento ni, por supuesto, conciencia, de un ser infinito, pues la limitación del ser implica la limitación de la conciencia”. FEUERBACH, L., *La esencia del cristianismo*, Traducción de J. L. Iglesias, Sígueme, Salamanca, pp. 51-52.

recuperar para el hombre los atributos divinos, que al manifiesto de un reformador religioso.

Pero, como si la situación no fuera hasta este punto lo suficientemente confusa, hay que añadir algo que hace aún mayores las dificultades para el análisis y la valoración de esta corriente de vanguardia, y es que el modernismo no constituyó de ningún modo una escuela filosófica, ni siquiera un movimiento monolítico. Por el contrario, su heterogeneidad se evidenció en la marcada diversidad que ostentan las biografías y las intenciones de sus representantes¹³⁷. Es justo decir, que la mayoría de los que adhirieron a esta nueva corriente, lo hicieron animados en última instancia por la inquietud de buscar la conciliación de la fe con el pensamiento moderno, de ayudar a la *modern minded people* a creer, y siguieron ese propósito con firmeza, aunque para ello se vieran obligados en algún caso a reformar aspectos, que en su discutible juicio eran sólo accidentales, de la doctrina cristiana. Entonces, como ciertos incomprendidos profetas tendrían que señalar el rumbo a un pueblo creyente que parecía muchas veces no estar todavía preparado. Esta misión autoasumida les fue posible en virtud de una seguridad, casi podríamos decir ideológica, que tenían en lo que sería el cristianismo del futuro, lo que los llevó a desestimar absolutamente las críticas que les oponían.

“Nosotros somos unos innovadores. Su filosofía puede entenderse con mi exégesis. Se dice que ambas tienen un lazo común: haber sido desaprobadas por heterodoxas y haber escapado a las censuras que algunos quieren hacer caer sobre ellas (...) Pero (...) nosotros predicamos en el desierto, así lo temo ciertamente, entre los fanáticos de la ciencia y los racionalistas de la fe. Ello no prueba que nos hayamos equivocado, al contrario. Solamente que resulta natural que nos

¹³⁷ Sobre este punto resulta un aporte de particular interés el estudio, que basándose en escritos autobiográficos y en correspondencia personal, hace Ramón García de Haro en *Historia Teológica del Modernismo*, Pamplona, 1972. En resumen, este autor distingue a los modernistas por una serie de actitudes que pueden ser bien diferenciadas. Por un lado, la crítica programáticamente hostil e irreconciliable con las exigencias del Magisterio, que sería la postura de Hébert y Houtin quienes sólo consideran viable la deserción abierta de la Iglesia. Por otro lado, personalidades más complejas, confusas y hasta “desconcertantes” como la de Loisy, que practica de un modo aparentemente ejemplar una fe, con la que confesará algunos años después, haber roto en su corazón apenas terminado el seminario. Un hombre que permite que sus amigos como Monseñor Mignot hagan lo imposible por defender la sinceridad de sus creencias frente al Magisterio, ocultando el secreto de su alma hasta el momento de su muerte. Y por último, aquellos otros hombres de quienes no es posible poner en duda su honesto deseo de permanecer fieles a la Iglesia como Blondel, el Baron von Hügel, el Abbé Birot, etc. Estos últimos aceptan algunas tesis modernistas, aún después de la confesión de incredulidad de Loisy y de la condena de la Pascendi, pues creen en la verdad esencial de su método y piensan que la postura de la Iglesia es un compás de espera hacia los nuevos caminos de la teología que ya están abiertos.

encuentren insoportables, importunos y ligeramente embrollados con el sentido común, es decir el sentido guardián de la rutina¹³⁸.

Una lectura honesta de estas palabras sugiere, cuanto menos, una actitud desprovista del espíritu de humildad y docilidad que resultan esenciales a todo acto de fe. La capacidad de dudar o, siquiera de poner entre paréntesis el propio juicio en determinadas cuestiones, es condición necesaria para el salto que implica el creer; es decir, para aceptar algo como verdadero, no por ser inmediata o mediatamente evidente, sino por la autoridad del testigo que nos lo propone. No resulta llamativo, entonces, el menoscabo que hacen los modernistas del sentido común¹³⁹ y de la tradición, ya que la fe debe desligarse de aquel arcaico modo como se la ha concebido desde siempre, es decir, como un acto de completa sumisión exterior e interior, y tiene que desarrollarse bajo formas científicamente más aceptables y más cercanas al espíritu autónomo¹⁴⁰ que ha impuesto la filosofía moderna.

Rastrear las influencias teológicas, filosóficas¹⁴¹ y literarias que pesaron sobre estos autores nos obligaría a la imposible tarea de analizar, por distintos motivos, casi todos los aportes del iluminismo moderno: el criticismo kantiano, la teología protestante racionalista, el movimiento romántico, el idealismo absoluto, la concepción de la religión como sentimiento de Schleiermacher, las corrientes filosóficas de

¹³⁸ LOISY, A. *Lettre sur l'apologetique*. (carta a Blondel del 25 de febrero de 1897) en Marlé, *Au Coeur de la crise moderniste*, Paris, 1960, 160-8. Citado por GARCÍA DE HARO, R. en el artículo *El modernismo*, Gran Enciclopedia Rialp, 1991, p. 756.

¹³⁹ En la crítica del sentido común, como una rémora del progreso intelectual y cultural, convergen aunque desde perspectivas dispares el modernismo y dos idealismos de signo contrario, como son el actualismo de Gentile y la filosofía de Antonio Gramsci. Creemos que sería interesante estudiar esta coincidencia de ambos filósofos italianos, que consideran al sentido común como una forma que deriva necesariamente del objetivismo filosófico y de la religión del Dios trascendente. Por último, cabe aclarar que, a diferencia de Gentile, Gramsci, si bien admiraba la unidad entre los intelectuales y el pueblo, propia del catolicismo, manifestaba cierta simpatía hacia este nuevo movimiento reformista sobre todo hacia el modernismo italiano. Cfr. GRAMSCI, A., *Notas Sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984, pp. 249-268. Véase también: CAPUCCI, op. cit. pp. 79, 192.

¹⁴⁰ Este espíritu autónomo se evidencia en el modo de hablar de la fe como una cuestión decisiva y exclusivamente personal: "... s'il est vrai qu'un catholique n'a pas logiquement, comme catholique, le droit de mettre en question telle ou telle doctrine du catholicisme, il peut, à bon droit, mettre son propre catholicisme en question"¹⁴⁰. TYRREL, G. *Suis Je Catholique? Examen de conscience d' un moderniste*. Librairie Critique Émile Nourry, Paris, 1909, p. 112 En Gallica de la Bibliothèque Nationale de France. www.bnf.fr. Consultado el 7-04-06.

¹⁴¹ Un análisis decididamente crítico del Modernismo, a partir de algunos de sus supuestos filosóficos, podemos encontrarlo en FERNÁNDEZ MARCANTONI, J. L. *Del Modernismo al ateísmo y la herejía. La Filosofía como fundamento*, Actas del Primer congreso Mundial de Filosofía Cristiana, Córdoba, 1980, Vol. II, pp. 541-556.

inspiración vitalista, etc. Nos contentaremos, por lo tanto, con señalar algunos pocos puntos esenciales con la intención de tener una visión panorámica y dejar el tema delineado.

La dialéctica de la inmanencia divina es sin lugar a dudas como el principio filosófico animador de todo el intento modernista. Sin esta nueva metafísica al modernismo le hubiera faltado el alma, hubiera carecido de unidad, y no habría constituido más que un conjunto mal armado de críticas a la fe católica. Fue la negación de la trascendencia divina, es decir, el corazón antiplatónico del modernismo, el núcleo del que en forma perfectamente lógica se desprendía toda una serie de tesis, que, por otro lado, ya estaban presentes en la obra *Positividad del Cristianismo* del joven Hegel¹⁴², como por ejemplo: la evolución de los dogmas, la negación de la doctrina de la gracia y del carácter jerárquico de la Iglesia, etc. Estas tesis constituyen las aristas más salientes del perfil del movimiento.

Desde la perspectiva inmanentista, Dios pierde todos los atributos que tienen que ver con la trascendencia y entonces se oscurecen necesariamente: su perfección, su simplicidad, su bondad, y, por último, la eternidad, que en rigor sitúa a la divinidad *fuera* del tiempo, es reemplazada por la historicidad o su evolución *en* el tiempo. Por lo tanto, si Dios mismo es una realidad en evolución, no tiene sentido alguno el fijismo de los dogmas¹⁴³ y la verdad de la fe, que es una verdad histórica, debe acomodarse a las variables condiciones de los tiempos. Por otra parte, no existe ninguna necesidad de una revelación sobrenatural cuando no hay misterio, cuando nada queda ya de Dios fuera de su darse, de su acontecer en la historia. De este modo, lo que entendemos por revelación es el producto espontáneo de la evolución de la conciencia humana, y Cristo mismo no sería Dios, ni Hijo de Dios, sino un hombre que ha intuido de un modo particularmente sublime la relación del hombre con lo divino.

Otra consecuencia lógica de este planteo filosófico es que el fenómeno religioso deja de ser la relación yo-Tú, del hombre que es persona con un Dios Personal, para transformarse en la fusión de ambos, la humanización de Dios o la divinización del

¹⁴² Cfr. LEOCATA, F. *Del Iluminismo a nuestros días*, Don Bosco, Argentina, 1979, p. 62.

¹⁴³ En Tyrrell este menosprecio por las declaraciones dogmáticas y por la estructura jerárquica de la Iglesia se encuentra acompañado por una manifiesta admiración hacia el protestantismo. De ese modo, a lo que considera como una unidad esclerótica en la Iglesia Católica opone el carácter vital de la teología y de las prácticas religiosas de otras manifestaciones del cristianismo. Cfr. TYRRELL, *Suis-je catholique*, p. 19.

hombre. Los valores morales cristianos dejan de ser el fundamento sobre el que se apoyan las virtudes sobrenaturales y la nueva vida que es la vida de la gracia, y constituyen un verdadero sucedáneo de lo sobrenatural¹⁴⁴.

La influencia del criticismo kantiano se observa en la negación de la Metafísica, es decir, en la imposibilidad de acceder racionalmente a una serie de verdades religiosas de orden natural (*preambula fidei*) que puedan mediar en las relaciones entre la Teología y las ciencias. Esta separación absoluta de los planos concluirá en la sumisión de la *fides quae creditur* (lo que es creído, o fe como objeto) a las exigencias del método científico y la reducción de la *fides qua creditur* (fe con la que se cree, o la fe como acto) a un sentimiento vaciado de cualquier contenido intelectual. Observamos, de este modo, en el modernismo una coexistencia -sólo en apariencia paradójica- del racionalismo teológico con el fideísmo, todo lo cual, se sigue necesariamente de una errónea concepción en las relaciones de la fe con la razón.

La Influencia de la teología racionalista, heredera del iluminismo alemán de Lessing (1729-1781) y Herder (1744-1803), es patente en la intención modernista de una teología sin misterios, de una fe que no exceda los márgenes de la razón.

Asimismo, conviene recordar, que el filósofo y teólogo romántico Friedrich Schleiermacher (1768-1834) trata explícitamente en sus obras varios de estos temas inconfundiblemente modernistas. Éste postula la absoluta heterogeneidad y la completa autonomía de la religión frente la filosofía y frente la moral. Porque, por un lado, la filosofía que es un producto de la inteligencia tiende por su naturaleza a conocer, mientras que, por otra parte, la moral que deriva de la voluntad aspira a modificar y mejorar el mundo. Por último, la religión, en cambio, que surge directamente del sentimiento de dependencia absoluta de lo infinito, no tiene como fin ni el conocimiento intelectual, ni la modificación voluntaria de la realidad. La esencia de lo

¹⁴⁴ En esta cuestión, que supone la transformación de los valores cristianos en valores meramente humanos, nos resulta interesante señalar alguna analogía con el planteo que, desde una perspectiva que se autotitula como nietzscheano-heideggeriana, hace Gianni Vattimo en su obra *Más allá del Sujeto*, Paidós, Barcelona, 2ª ed, 1992, p. 14 ss. Esta analogía que señalamos se ve, de algún modo confirmada, por el mismo autor en *Después de la Cristiandad*, Paidós, Bs. As, 2004, p. 45, obra en la que, retomando el tema del fenómeno religioso en la posmodernidad, compara a Joaquín de Fiore (en su juicio precursor de la sensibilidad religiosa posmoderna) con el modernista italiano Buonaiuti, haciendo referencia a que en ambos se pone de relieve el carácter esencialmente histórico de la salvación. Esto significa, entre otras cosas, la comprensión histórico-hermenéutica y no metafísica del mensaje revelado.

religioso es la intuición de lo infinito, por la que el individuo se relaciona directamente con Dios.

Un multiforme sentimiento de lo infinito, que está presente en todos los hombres, da explicación a la diversidad de los credos y de las experiencias religiosas, cada una de las cuales es una manifestación, más o menos desarrollada, del único sentimiento general de lo divino. Puesto que Dios sólo es accesible al sentimiento, se rechaza de plano cualquier teología dogmática, y se propone una interpretación hermenéutica e histórica, no metafísica, del contenido de la fe y de las normas morales.

A modo de conclusión, podríamos decir que el enfrentamiento que se dio en el seno de la Iglesia Católica, entre la Jerárquica y el pueblo creyente por un lado, y algunos sectores modernistas por el otro, puede entenderse como el epifenómeno de un conflicto mucho más radical, que es el que se suscita entre dos actitudes divergentes, entre dos modos distintos de concebir la fe y las relaciones de la fe con la razón. Creemos que esta controversia fundamental tampoco pasa actualmente desapercibida, pero es presentada, de un modo simplista y muchas veces parcial, como el conflicto entre los denominados tradicionalistas o conservadores y los autoproclamados progresistas. Cuando, en realidad, una mirada desprovista de los prejuicios dominantes advierte que la sola aceptación de estos términos supone, aunque sea de un modo inconsciente, que se ha adoptado el modo modernista de presentar el problema. Si ampliamos un poco el análisis, advertimos que toda polémica filosófica encierra, de alguna manera, una disputa semántica, y el significado mismo de los mencionados calificativos es ya materia de discusión. Del mismo modo, consideramos que es falsa la antinomia planteada entre tradición y progreso porque el verdadero progreso, que es el movimiento perfectivo del presente y apunta hacia el futuro, supone al pasado como a su condición de posibilidad. Es impensable el progreso sin la tradición, como lo es el cambio sin cierta permanencia.

La verdadera controversia de lo que podríamos llamar las actitudes religiosas fundamentales está representada de un modo paradigmático en el conflicto entre la Jerarquía y los modernistas.

La encíclica Pascendi encarna el propósito esencialmente religioso de vincular al hombre con Dios, de comunicarle a la criatura racional con fidelidad absoluta una verdad que la Iglesia no posee en propiedad, sino que se la ha confiado como un tesoro

en custodia. La misión que de esto se deriva es la de revelar al hombre el misterio de las Personas Divinas y, como consecuencia, la verdad de sí mismo y de su destino eterno. A raíz de esta actitud la Iglesia cobija al creyente común, otorgándole frente a las inquietudes de la vida la seguridad de la fe, una fe que es al mismo tiempo razonable porque no contradice la razón y misteriosa porque la excede.

El modernista, por el contrario, propone una actitud diametralmente opuesta frente a la fe. Desprovisto de la confianza en la natural capacidad de la inteligencia humana, el modernismo concibe al acto de creer como una mera cuestión emotiva (el sentimiento religioso) que vaciado de todo contenido racional, no resulta susceptible de una comprensión filosófica. De este modo, lo que se presenta como una actitud conciliadora, más pastoral que dogmática, tiene como fundamento último algo bastante cercano al escepticismo.

Estos dos modos de plantear la fe pugnan como fuerzas antagónicas dentro de todas las religiones, y, aún a veces, en el corazón de cada creyente. De alguna manera, los denominados conservadores son los que enarbolan el estandarte de la tradición, de la continuidad y de la unidad en la verdad de la fe, unidad que hunde sus raíces en la custodia fiel de la palabra de Dios. Y los autoproclamados progresistas son los que arriesgarían de buen grado la unidad, o la rectitud de la doctrina -en la que apenas semejan creer- para acercar a la oveja descarriada al redil. La disyuntiva, que permanece irresuelta hoy como ayer, parece ser urgente e inexorable: transmitir con temor y temblor lo que Dios ha revelado, o, decir lo que el hombre quisiera escuchar; acomodar la inteligencia y el corazón de los seres humanos al mensaje divino, que en eso consiste religar, o hacer de la fe, con la mejor de las intenciones, un asunto, quizás, demasiado humano.

III. 2 La encíclica Pascendi

Dentro del marco de las condenas de la Iglesia al modernismo, como antecedente directo de la Encíclica, encontramos el Decreto del Santo Oficio

Lamentabili sane exitu, del 3 de julio de 1906¹⁴⁵ que contesta a sesenta y cinco tesis tomadas de obras de Loisy, Tyrrel y Le Roi¹⁴⁶. En resumen, las afirmaciones criticadas son: la negación de la inspiración de las Sagradas Escrituras, la independencia de la crítica histórica y teológica respecto del Magisterio, la negación de la verdad histórica de los Evangelios, la negación de la Institución divina de la Iglesia, la mutabilidad de los dogmas, la negación de la divinidad y consecuentemente de la resurrección de Cristo, la negación de la virginidad de María, la negación de la institución divina de los sacramentos, etc.

En consonancia con éste y con otros documentos anteriores, el Papa Pio X¹⁴⁷ escribe en el año 1906 la encíclica *Pascendi* que, de un modo que hoy nos resultaría escandaloso por lo “políticamente incorrecto” -la sola utilización de adjetivos como “nefasto”, “pérfido”, “insidioso” o “pervertido” heriría mortalmente nuestra delicada sensibilidad posmoderna-¹⁴⁸ pretende dejar sentada con absoluta claridad la posición oficial de la Iglesia frente al movimiento modernista.

Como intentando quizás justificar, o por lo menos atenuar, su tono polémico, la *Pascendi* comienza alegando un deber improrrogable. El santo oficio impuesto por Dios obliga a romper lo que hasta ese momento había sido paciente silencio y salir a la defensa del depósito de la fe. Más aún cuando estos ataques no tienen su origen en el exterior sino que son realizados con disimulo¹⁴⁹ y un desprecio absoluto por la autoridad desde el seno mismo de la Iglesia.

¹⁴⁵ ASS 40 (1907) 470 ss.

¹⁴⁶ Las principales obras de Édouard Le Roi (1870-1954), compuestas bajo la innegable influencia de Bergson y Blondel, fueron: *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution* (1927) y *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence* (1928). En estos escritos sigue el hilo conductor de un ímpetu vital entendido como un devenir creador, al que deben subordinarse la realidad, las ideas y la acción. Sólo dentro del contexto de la acción como una realidad esencialmente moral tiene cabida la noción de verdad.

¹⁴⁷ Cuatro años después de la *Pascendi* Pio X en el “Motu proprio” *Sacrorum antistitum* (1-09-1910) exige al clero el denominado juramento antimodernista.

¹⁴⁸ Para situar los hechos en su contexto, hay que decir, que la utilización de un lenguaje agravante y la proliferación de adjetivos no fue exclusiva de los documentos de la Iglesia, sino que resulta ser también el tono común de muchos de los escritos modernistas. Basten sólo como un ejemplo las palabras con que Tyrrell sostiene que Roma elige sus Obispos y profesores de los seminarios entre “les plus fanatiques partisans de l'absolutisme”. Cfr., TYRRELL, op. cit., p. 84.

¹⁴⁹ “Y como una táctica, a la verdad insidiosísima, de los modernistas (...) consiste en no exponer jamás sus doctrinas de un modo metódico y de conjunto, sino dándolas en cierto modo por fragmentos (...) lo cual contribuye a que se les juzgue fluctuantes e indecisos en sus ideas, cuando en realidad éstas son perfectamente fijas y consistentes” ASS. 40. 596.

El núcleo de todas las críticas está puesto en que, si bien el modernismo es un sistema de pensamiento complejo y rico en matices, se encuentra animado por una actitud común que conduce por la fuerza de su lógica al ateísmo. Este nuevo sistema de pensamiento religioso cuenta con una filosofía, una teología, una crítica y una apologética que le son propias. Conviene aclarar, no obstante que el modernismo no fue propiamente una escuela filosófica, sino más bien un movimiento, entendido esto como una dirección de pensamiento que fue seguida con matices propios por distintos autores. La encíclica, en ese sentido intentó exponer los núcleos filosóficos comunes.

La filosofía modernista es agnóstica en tanto que le niega a la razón humana la capacidad de acceder a la demostración de la existencia de Dios por vía de la causalidad, de modo tal que la experiencia inmanente al hombre, la conciencia de sus debilidades y necesidades, es el único origen posible del acto religioso. Por lo tanto, cualquier forma de creencia que sea una respuesta a este sentimiento de indignancia será esencialmente válida, y no sólo la religión cristiana.

“La razón humana encerrada rigurosamente en el círculo de los fenómenos (...) incapaz de elevarse hasta Dios, ni aún conocer su existencia por medio de las criaturas (...) Dios no puede ser objeto directo de la ciencia y tampoco es un personaje histórico”¹⁵⁰.

A este respecto, la encíclica no representa en rigor ninguna originalidad, limitándose a citar y ratificar las explícitas condenas que para esta postura, que es en definitiva agnóstica, había establecido el Concilio Vaticano I¹⁵¹.

A raíz de este prejuicio antimetafísico es negado el acceso a Dios por vía de la teología natural, y, a su vez, también es eliminada la revelación sobrenatural por el desconocimiento de los motivos de credibilidad; pero, eso no debe suponer que el hecho religioso no necesite ser explicado. La conclusión resulta, pues, bastante obvia, si no puede el hombre hallar fuera de sí la razón de este fenómeno, entonces debe

¹⁵⁰ ASS. 40, 596.

¹⁵¹ Conc. Vatic. Cánones II de la revel. Can. 1. Denzinger Umberg N°1806; o en la edición de Herder en castellano; preparado por Daniel Ruiz Bueno, 1955, Barcelona, bajo el mismo número original. Por el contenido de sus declaraciones no resulta extraño que este Concilio no fuera aceptado por algunos modernistas: “Je crois que quiconque a étudié l’histoire du Concile Vatican, est autorisé à soutenir, avec toutes chances de ne pas se tromper, que ce concile a manqué des trois conditions essentielles à la validité d’un Concile, car il n’a été ni libre, ni représentatif, ni unanime” TYRRELL, G., *Suis-Je catholique?*, p. 82.

encontrarla en sí mismo. La fe en Dios deriva de un sentimiento íntimo de necesidad o indigencia de lo divino que formaría parte de una experiencia común de carácter subconsciente. De este modo, la teología modernista fiel al principio de inmanencia hace de la fe una percepción que el hombre tiene de la divinidad en la profundo de su corazón.

La revelación no es más que este sentimiento del alma que tiene a Dios como causa y como objeto, de modo tal que toda religión es natural o sobrenatural según el punto de vista que se adopte, y es en la conciencia como regla última e inapelable en la que toda la vida espiritual debe resolverse.

En cuanto a la revelación como acontecimiento histórico y, sobre todo, su culminación en la Persona de Cristo, el modernista la entiende como un proceso en el que la fe transfigura al fenómeno histórico, elevándolo por encima de su verdadera realidad, y disponiéndolo como una materia capaz de recibir en el acto subjetivo del creer la forma de lo divino.

“...es preciso borrar de su historia cuanto presente carácter divino. (...) [L]a persona de Cristo fue transfigurada por la fe, es necesario, pues, quitarle cuanto le levanta sobre las condiciones históricas”¹⁵².

Sólo la fe versa sobre lo divino, ya que esto es a priori incognoscible para la ciencia histórica, y no podrá existir conflicto alguno entre ambos tipos de saber, si cada uno respeta el ámbito de su incumbencia. El creyente modernista cuestionado, por ejemplo, acerca de la realidad de los milagros evangélicos, los negará hablando a partir de la ciencia o la filosofía, pero, al mismo tiempo los afirmará, en cuanto la fe “transfigura” y “desfigura” esos fenómenos vivificándolos a partir del sentimiento religioso, que los eleva al plano de lo divino. Acaso, algo bastante análogo a la vieja teoría averroísta de la doble verdad.

De este modo, se establece una cierta independencia de la ciencia empírica respecto de la fe, pero esta independencia no es recíproca, sino que en el caso de la fe implica en todo lo humano un sometimiento a la filosofía y a las ciencias¹⁵³. Así, por

¹⁵² ASS. 40, 600.

¹⁵³ “Il est absurde de demander l’harmonie entre des choses d’ordre totalement différent: entre la vérité scientifique et la vérité prophétique, mais nous avons raison de réclamer l’harmonie entre la vérité

ejemplo, no es de extrañar que los modernistas mantengan actitudes sumamente ambiguas, cuando no directamente contradictorias, a partir de las distintas exégesis teológica, pastoral, científica, histórica, etc. que puedan hacerse aun acerca de un mismo hecho.

Si toda religión es reducida a un desarrollo ulterior del sentimiento religioso, no resulta extraño que en Cristo mismo no vean sino a un hombre excepcional, que tuvo de lo divino una privilegiada experiencia, pero no, a la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, al Verbo hecho carne.

Sobre el telón de fondo de este sentimiento religioso, adquiere la razón su único rol posible: el traducir en forma de sentencias, lo que ya, de un modo vago, le es inmanente. Los dogmas no forman parte de algo que Dios haya manifestado o revelado al hombre, carecen de cualquier contenido objetivo, son sólo herramientas con las que cuenta el creyente para representarse su fe, son meros “*intermediarios entre el creyente y su fe*”¹⁵⁴. Desprovistos de verdad, son símbolos que, lejos de permanecer incólumes, deben participar de la vitalidad y mutabilidad del sentimiento religioso.

En resumen, el modernista como filósofo admite lo divino pero sólo en cuanto objeto de la fe que se encuentra en el alma del creyente, y que es suscitada por su sentimiento. Este planteo coloca en radical igualdad por su mismo origen a todas las religiones que son consideradas, por lo tanto, igualmente verdaderas¹⁵⁵.

En cuanto al modernismo como teología, participa de los mismos supuestos que el modernismo filosófico:

“El filósofo afirma: el principio de la fe es inmanente; el creyente añade: ese principio es Dios; concluye el teólogo: luego Dios es inmanente al hombre”¹⁵⁶.

El planteo modernista conduce a consecuencias últimas que difieren, sobre todo, de acuerdo con las intenciones de los distintos modernistas, pero la encíclica señala al

scientifique et l’expression scientifique des vérités prophétiques. La théologie fait banqueroute si elle ne peut la réaliser” TYRRELL, G. *Lettre à un professeur d’anthropologie. (a much abused letter)*. Librairie Critique Émile Nourry, Paris, 1908, p. 40. En: Gallica de la Bibliothèque Nationale de France. www.bnf.fr. 7-04-06.

¹⁵⁴ ASS. 40. 602.

¹⁵⁵ Cfr. ASS. 40. 605.

¹⁵⁶ ASS. 40. 609.

panteísmo, que confunde la acción de Dios con la acción de la naturaleza, como la más coherente.

Puesto que toda la realidad de la fe se explica a partir del sentimiento religioso fundamental, fue sólo la necesidad de darle al creyente algún asidero de orden sensible para su vida espiritual, lo que derivó en la creación de la Iglesia y de los sacramentos, estos últimos cuanto mucho son realidades simbólicas o representativas, pero de ningún modo “signos eficaces” de la gracia.

Las Sagradas Escrituras, por su parte, son producto de la expresión de extraordinarias e insignes experiencias religiosas acontecidas al Pueblo de Israel. Pero la única inspiración de la que gozan es una especie de impulso vehemente que sintió el creyente para manifestar su fe.

En cuanto a la autoridad jerárquica dentro de la Iglesia, ésta tiene como exclusiva función dar expresión al sentimiento de la colectividad, aumentando y propagando el bien común de la fe. Y su origen no es un acto expreso de la voluntad divina, sino la propia colectividad de las conciencias, por esta razón, postulan la necesidad de que se evolucione hacia formas más democráticas de gobierno¹⁵⁷, aún en el ejercicio mismo de la función magisterial. Reconocen, sin embargo, que dentro de una Institución como la Iglesia es hasta cierto punto natural, que se observe un cierta reticencia al cambio, pero esta actitud está destinada a ser vencida por la valiente acción de aquellos que están más en contacto con el impulso vital del sentimiento religioso.

“De lo dicho se entiende (...) por qué los modernistas se admiran tanto cuando conoce que se les reprende o castiga. Lo que se les achaca como culpa, tienen ellos por deber religioso”¹⁵⁸.

Como ya hemos visto, es una actitud común entre los modernistas, frente a las incomprendiones de la autoridad y aun del pueblo cristiano, el adoptar el rol de profetas, con toda la seguridad que de ello se deriva.

La apologética modernista, por su parte, no se desarrolla en el ámbito de la argumentación intelectual, sino que debe procurar conducir al no creyente a tener una

¹⁵⁷ “Noi vogliamo democratizzare la Chiesa. La Chiesa Cattolica romana...” MURRI, R. *Della Religione, della Chiesa e dello Stato*. Fratelli Treves, Milano, 1910. p. 15.

¹⁵⁸ ASS. 40, 619.

experiencia de la fe y específicamente de la fe católica, de ese modo, en el descubrimiento interior de la exigencia y el deseo de una religión se encontraría la vía para demostrar el carácter divino de nuestra fe.

En definitiva, la Pascendi con sus críticas al modernismo no puede entenderse, de ninguna manera como un hecho aislado, extraordinario o inusual. Tanto por su forma cuanto por su contenido, la encíclica se encuentra en continuidad con una posición que la Iglesia había mantenido durante muchos siglos frente a distintas posturas consideradas heréticas. En ese sentido, podríamos considerar como antecedentes suyos directos, entre otros, al *Syllabus*¹⁵⁹ de Pio IX (1864) que intenta alertar a los creyentes frente al peligro de las corrientes subjetivistas-naturalistas, y a la Constitución *Dei Filius*¹⁶⁰ del Concilio Vaticano I, que desarrolla con amplitud la doctrina cristiana acerca de la Revelación y las relaciones de la fe con la razón humana¹⁶¹.

Como conclusión, podemos decir que la Encíclica, en un momento histórico de crisis y confusión, persiguió el exclusivo propósito de dejar en evidencia cuáles son los puntos irrenunciables de la fe, es decir aquellos sin los que, la religión Católica sufriría un cambio esencial, dejando de ser lo que es, para transformarse en algo aparentemente más compatible con la cultura actual, pero al fin otra cosa. Desde esta perspectiva, que sugiere que la fe para ser tal debe contemplar determinados núcleos esenciales inmutables -algo que fue advertido con claridad absoluta por Gentile- adquiere este documento su verdadera dimensión y se transforma, todavía hoy, en una interesante fuente de cuestionamientos teóricos, tanto teológicos como filosóficos, que perviven a la espera de un abordaje sereno, valiente y honesto.

¹⁵⁹ El *Syllabus* o “compendio de los errores modernos”, publicado el 8 de diciembre de 1864, tenía como base una serie de Alocuciones, Encíclicas y Cartas de Pio IX, que ponían de manifiesto los principales males del pensamiento moderno, entre los que señalaba: el panteísmo, naturalismo y el racionalismo absoluto, el indiferentismo, el socialismo, y una serie de yerros relativos a los derechos de la Iglesia y relativos a la moral natural. ASS, 3, (1867), 168 ss.; Denz. Sch. 2901- 2980. Un interesante estudio histórico acerca de los documentos que dieron origen al *Syllabus*, que contiene además todas sus tesis puede encontrarse en: HOURAT, P. *LE SYLLABUS, Étude documentaire*, Bloud & Cie., Paris, 1904.

¹⁶⁰ Denz. Sch. 3000-3045.

¹⁶¹ Una mirada profunda sobre el modernismo podría conducir una investigación mucho más lejos hacia el pasado de la Iglesia, pero también hacia nuestros días. De este modo, creemos que sería sobremanera interesante resucitar este tema, hoy bastante polémico, y analizar filosóficamente la continuidad, o no-continuidad, de un núcleo antimodernista en la teología de los últimos Papas, en especial Juan Pablo II, pero esto, por supuesto, excede con creces las pretensiones del presente trabajo.

III. 3 *Gentile, el Modernismo y la encíclica Pascendi*

La relación de Gentile con el modernismo nos resulta sumamente paradójica¹⁶², puesto que, en sus severas críticas, el filósofo italiano le echaba en cara ser un artificio, un nombre vacío, una herejía para los cristianos y una filosofía híbrida para los ateos. Lo llamativo de todo esto, es que casi con las mismas objeciones aún hoy se refieren al actualismo sus críticos más acendrados .

Pero ¿fue realmente Gentile, él mismo, un modernista peculiar que se oponía al modernismo? Esta es una cuestión difícil, que ha dado lugar a una larga serie de interpretaciones y de discusiones. El juicio de lo que podemos denominar la derecha gentiliana, es decir, sus discípulos más conciliadores con la ortodoxia católica, es que, muy a su pesar, él mismo fue un modernista. Si, por el contrario, consideramos a aquellos que centrados en la originalidad del filósofo italiano se esfuerzan por rastrear y exponer las diferencias, escuchamos que, mientras un modernista es un católico que se afana por incorporar esquemas filosóficos inmanentistas, Gentile es ante todo un filósofo de profesión e intención, que resuelve y supera la religión en la filosofía, como en una instancia espiritual más perfecta.

Obligados a definirnos en este punto, creemos que, en un juicio global, son más los aspectos, que nos inclinan a considerar el pensamiento de Gentile como un modernismo *sui generis*, que como algo esencialmente diverso. No obstante, esta afirmación requiere ser matizada por las diferencias, también reales, y en algunos casos sumamente importantes, que su filosofía tiene respecto de ese movimiento.

Si hacemos una breve consideración de la difícil cuestión de las actitudes, tenemos que decir que por su intención religiosa expresamente reformadora y por la confianza mucho mayor en su propio juicio que en los dictámenes del Magisterio, Gentile se hace comparable por lo menos con los modernistas más moderados. Estos

¹⁶² Un autor francés, Paul Olivier, al analizar los escritos sobre el modernismo y en especial sobre los modernistas franceses, concluye que la postura de Gentile no sólo es curiosa sino equívoca: "L'attitude de Gentile à l'égard du modernisme est équivoque et on pourrait lui reprocher les oscillations qu'il dénonce complaisamment chez Laberthonnière; d'une part, il refuse le Dieu ainsi en dont il dit que le modernisme continue de l'adorer, d'autre part il fait mérite à Pie X de défendre la logique platonicienne du catholicisme qui impose l'adoration de ce même Dieu". OLIVIER, P. *Inmanence et religion. Une critique italienne du modernisme Giovanni Gentile*. En Archives de sociologie des religions, Centre National de la recherche scientifique, Paris, 1973, p. 206.

modernistas son, como ya hemos señalado, realmente los más complejos y en cierto sentido paradójicos. Esta actitud reformadora se manifiesta en la tendencia común y recurrente a hablar de la fe anteponiéndole un adjetivo posesivo: “mi catolicismo”, “su propio catolicismo”, etc., expresiones que son en sí mismas una verdadera confesión de propósitos¹⁶³.

Si nos centramos en el análisis del sistema filosófico, el inmanentismo, más o menos coherente, más o menos lúcido, es un presupuesto compartido que se evidencia particularmente en el propósito de deshacerse de los esquemas platónico-aristotélicos para la comprensión de la fe. Por el contrario, si comparamos al filósofo actualista con aquellos modernistas, que sin ambages manifiestan su incapacidad o nula voluntad para creer, entonces, es claro que no sería justo considerarlo uno de ellos.

Sea como fuere, consideramos, que la cuestión quedará un poco mejor expuesta después hacer un breve análisis de algunos puntos de “*Il modernismo e l’enciclica Pascendi*” capítulo III de su libro “*Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*”.

El catolicismo es para Gentile, además de la fe en que fue educado desde su más tierna infancia, la religión más perfecta, de modo semejante a como la filosofía europea moderna -entiéndase el inmanentismo- es la forma más elevada de desarrollo filosófico¹⁶⁴. Pero, entre ambas formas del Espíritu las diferencias se hacen evidentes, y como ya hemos dicho, a veces, irreductibles.

Durante los primeros años de su historia la religión católica necesitó de formas filosóficas, que le sirvieran de armazón intelectual para exponer sus tesis y precaverse de posibles errores, cuando no, para defenderse de ataques directos. Fue de ese modo, que encontró en la antigua filosofía helénica, especialmente en Platón y Aristóteles, las fuentes que buscaba y en las que se nutriría. Pero, los sistemas de pensamiento de estos

¹⁶³ Expresiones como ésta se observan también en Gioberti de quien Gentile recibe una importante influencia: “Del Gioberti sono quelle parole stupende: <Il cattolicismo essendo universale, dee essere tale anche riguardo alle varie tempre intellettuali, ed essere accomodato a tutte, senza dismettere però l’unità...Vi sono però tanti cattolicismi, quanti gli spiriti umani>. GENTILE, G., *I Profeti del risorgimento italiano*, Sansoni, Firenze, 3a ed, 1944.

¹⁶⁴ Respecto de la valoración que Gentile hace de la modernidad en abierta oposición a lo medieval resultan significativas estas palabras suyas, que recoge Giovanni Di Napoli en su estudio sobre el humanismo: “Tras el fulgor del Renacimiento, sobre el fondo del horizonte, se espesa todavía la niebla medieval; y la luz naciente se enrojece con los reflejos humeantes de aquella niebla, que el alto sol, esplendente en medio del cielo, barrerá, cuando a los albores antelucanos suceda el gran día de la Edad Moderna”. GENTILE, G., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze, 1940, p. 175. Citado por: DI NAPOLI, G., *La filosofía del humanismo y del renacimiento*, en: FABRO, C., *Historia de la Filosofía*, Madrid, 1965, Vol. I, p. 428.

filósofos, por su lógica interna, contribuyeron a acentuar la trascendencia, esto es, la distinción y la oposición, y con ellas todo lo que Gentile denomina el *momento negativo* en la dialéctica de la relación finito-infinito. A causa de este influjo filosófico, resultó “oscurecido” el hecho religioso fundamental el: *Dio che si fa l’ uomo e l’ uomo che si fa Dio* (Dios que se hace hombre, el hombre que se hace Dios). “Oscurecido” -esta palabra es de suma importancia- pero no anulado, ya que para el filósofo italiano la grandeza del catolicismo reside, justamente, en el equilibrio, en la pervivencia irresuelta de esta contradicción¹⁶⁵, que se manifiesta a través de diferentes niveles:

“Il catolicismo è quale dev’essere: la sua forza è appunto in quell’equilibrio che non si mantiene se non a spese della pietà, da una parte, come della organizzazione sociale dall’altra: dell’intimità così come dell’esteriorità, della libertà come dell’autorità”¹⁶⁶.

Si no se atiende a esta compleja realidad, de trascendencia y cercanía, de intimidad y exterioridad, de autoridad jerárquica y de libertad, no puede entenderse una posición verdaderamente religiosa.

Cuando en los escritos sobre el modernismo Gentile analiza este movimiento, y lo compara con el catolicismo, sigue el esquema básico de la exposición de la encíclica Pascendi, y lo hace atendiendo a tres cuestiones fundamentales: una histórica -entiéndase de la historia como ciencia empírica y su vinculación con la fe-, otra filosófica que atiende a las relaciones de la inmanencia y la trascendencia en la religión, y una tercera práctica, que analiza las relaciones del Estado con la Iglesia, sobre todo, a partir de los conflictos que existían entre una posición laicista y otra que podríamos denominar clerical, a propósito de la cuestión del poder temporal de la Iglesia.

Con respecto a la cuestión histórica, para aclarar posibles dificultades, comienza por resaltar las diferencias que, según su juicio, existen entre la historia que es una ciencia humana, y la teología que fundamentalmente es fe. De este modo, si no se pierde de vista esta diferencia real, que viene dada básicamente por sus objetos formales, se evita la confusión de los niveles epistemológicos que es fuente de una

¹⁶⁵ Cfr. OLIVIER, P., cit., p. 207.

¹⁶⁶ MRF, p. 65.

enorme cantidad de falsos conflictos¹⁶⁷. La ciencia empírica, que no puede tener a Dios como objeto, por eso mismo, tampoco puede negarlo. La afirmación tanto como la negación de las verdades de fe caen fuera del alcance del método al que la ciencia se ajusta de un modo necesario. Así pues, si se diera el caso de un historiador que niegue cuestiones relativas a la fe, lo haría en tanto que hombre y no en tanto que hombre de ciencia, movido entonces por sus propios preconceptos filosóficos, que a los ojos del católico, lo conducen a falsear la verdad histórica.

“...e può lo storico attenersi alla umanità fenoménica di Cristo, come vuole il Loisy, rimandando alla fede la questione della divinità. Ma non dir nulla, è dire in tanto qualche cosa, è già una filosofia, una fede: è quello che l’encíclica Pascendi designa giustamente col nome di agnosticismo”¹⁶⁸.

Con estas líneas Gentile parece acercarse mucho al planteo católico tal como lo expone la encíclica, sin embargo, en este autor implican algo que va más allá de la simple cuestión epistemológica de no confundir los objetos formales de las ciencias. Con estas palabras se expresa algo más profundo, algo que hunde sus raíces en la concepción actualista de la historia como *autoctisis*¹⁶⁹. Para el actualismo la historia es un todo en devenir, que no se puede comprender si se lo mira como una simple concatenación causal de fenómenos que se suceden en el tiempo, por el contrario, sólo

¹⁶⁷ A la cuestión de las nuevas relaciones que comienzan a surgir entre el catolicismo y los estudios históricos, Gentile dedica algunas densas líneas en el pequeño estudio sobre Giovanni Semeria, que realiza en el primer capítulo de su libro *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*. El tono general de este capítulo es elogioso con la persona y la actitud de Semeria, al que califica como un sopló de aire fresco en el mefítico encierro de la tradición católica. No obstante esto, cree que su intento es vano, ya que no se pueden conciliar, simultáneamente en un mismo espíritu, la fe con la ciencia, “perche l’immediatezza della fede è l’assoluta negazione della mediazione dimostrativa del pensiero científico; come questa è l’assoluta negazione di quella (...) lo storico non può essere nè cattolico, nè protestante, nè cristiano, nè mahomettano: dev’essere storico; ossia non deve tenere nessuna tesi per vera, prima che gli venga attestata críticamente dai documenti; e deve quindi trovarsi in una condizioni di spirito chè è la negazione di ogni fede predeterminata e immutabile”. La consecuencia práctica de este propósito conciliatorio de Semeria y de otros modernistas es el compromiso funesto de la fe con la ciencia, que se va a manifestar en una doble tendencia: por un lado, la tendencia mística, por la que, un autor, arrastrado aunque no lo quiera por su fe, llega a ver en los documentos que analiza, más de lo que ellos, en rigor, dicen; y por otro lado, la tendencia racionalista que inclina a humanizar lo divino, a explicar lo trascendente reduciendo lo suprarracional a lo racional. El catolicismo, de ese modo, cae por esta pendiente, cuando pretende abandonar su forma esencial de fenómeno religioso, con la intención de establecerse en el mismo terreno que la ciencia, como una larva que quisiera permanecer con la mariposa. Cfr. MRF, p. 12.

¹⁶⁸ MRF, p. 69.

¹⁶⁹ Cfr. RDH, pp. 167-173.

resulta cognoscible atendiendo al espíritu que íntimamente la anima. Una historia que no sea conciencia de la inmanencia perfecta de la divinidad es para él, en última instancia, una historia intelectualista de hechos puros, y, por lo tanto, viciada de los errores platónico-escolásticos. No es real una historia que pretenda ser una pura ciencia de hechos, como algo dado y objetivo, supuesto y anterior al pensamiento; la historia es siempre en última instancia espíritu y filosofía. Esto explica que en este punto particular, al igual que hace la Encíclica Pascendi, reniegue del racionalismo histórico que propugna el modernismo, pero paradójicamente, lo hace porque este enfoque no es lo suficientemente inmanente, porque presupone el hecho histórico a la actividad del espíritu que lo conoce. Es innegable, por lo tanto, la coincidencia literal en la crítica al embozado agnosticismo del planteo histórico modernista, pero este acuerdo en la crítica, que está desarrollada a partir de perspectivas filosóficas absolutamente dispares, es más accidental que esencial.

La concepción gentiliana de la historia es una concepción necesariamente religiosa, pero porque la historia misma, como ya hemos visto, es Cosmogonía y Teogonía a un mismo tiempo, es aquel laboratorio eterno donde se encarna y despliega la lógica divina.

Por el contrario, cuando los modernistas establecen la separación absoluta de la historia y la fe, se termina desdibujando la esencia de lo que se dice creer. La fe se debilita y sufre un proceso en el que se va vaciando de contenido objetivo. Se opera un velado sometimiento de lo que se cree a lo que la ciencia dictamina.

En segundo término Gentile analiza lo que denomina como Cuestión Filosófica. Afirma entonces que el modernismo tiene sus raíces en una filosofía que es racionalista y subjetivista, y cita como ejemplo el pensamiento del filósofo francés Maurice Blondel. Toda esta filosofía plantea la necesidad de un redescubrimiento de la interioridad pero en sentido no abierto a la trascendencia.

“Lo scolastico, ignaro del tesoro che cela nel proprio animo, cerca Dio con l’occhio inquieto e smarrito fuori di sé; il modernista rientra in se stesso e si travaglia, col volere operoso, intorno al suo stesso sentimento, che egli può fare intendere il mondo”¹⁷⁰.

¹⁷⁰ MRF, p. 79.

El modernista realiza pues una opción fundamental y adopta con indiscutida claridad el método de la inmanencia. Esta opción, por fuerza, debe conducirlo a un Dios que ha devenido en Absoluto Inmanente como en la filosofía de Hegel, en lo que puede entenderse como un verdadero triunfo del moderno subjetivismo sobre el antiguo y perimido intelectualismo medieval. Esto resulta absolutamente lógico, sin embargo, Gentile objeta a Blondel lo que considera una profunda incoherencia, que consiste en adoptar un método inmanentista y mantener la aspiración del Dios platónico, de aquel lejano Dios trascendente.

“ Il vostro principio é intellettualista (Dio trascendente); il vostro metodo soggettivista (Dio inmanente). Restate cattolico, perché il principio resiste al vostro metodo. Ma in realtà, questo metodo, giudicato alla stregua di quel principio, mena all' ateismo”¹⁷¹.

La fuerza y la gravedad de esta contradicción intestina se evidencia en la conclusión atea, a la que conduce este movimiento, que a pesar de su método inmanentista, no alcanza a renunciar a la arraigada fascinación de la trascendencia.

Por segunda vez coinciden en este punto, y casi en forma textual, Gentile y la encíclica, en sus críticas a los modernistas, pero nuevamente las razones y las perspectivas de fondo son desde cualquier punto de vista divergentes. Gentile justifica su posición, afirmando que la *culpa* de los modernistas consiste en querer vestir su fe de una filosofía impropia¹⁷², lo que no puede sino conducir al ateísmo, puesto que, el inmanentismo para no ser incoherente debe ser asumido no sólo como método sino también como doctrina. Y la encíclica, por su parte, advierte también esta misma dificultad de compatibilizar el método elegido con la fe, pero, obviamente, propone el reemplazo de este sistema filosófico, y no su adopción irrestricta.

El tercer punto que aborda Gentile es la Cuestión Práctica. Esta cuestión, que supone de algún modo las dos anteriores, tiene dos dimensiones distintas: una interna, que implica la relación de la conciencia con la autoridad, y otra externa que se refiere a las relaciones del Estado con la Iglesia.

Para analizar este tema Gentile comienza por considerar a George Tyrrell -al que ya hemos dedicado unas líneas en III. 1.- que propugna una concepción

¹⁷¹ MRF, p. 83.

¹⁷² “consorcio de la mala filosofía con la fe” dice la Encíclica Pascendi en su punto 12. ASS. 40. 636.

democrática de la Iglesia Católica. En el juicio del filósofo italiano, la incoherencia de este planteo, radica en que implica la divinización del pueblo, entendido como la comunidad eclesial, que pasa a ser considerado como el factor en el que tiene su origen y fundamento la autoridad papal. De este modo, se deja de lado el concepto de revelación extrínseca sobre la que se basa la función sacerdotal para el catolicismo. El punto que el modernismo está desconociendo es medular: el valor de la palabra del Sumo Pontífice y de los obispos y sacerdotes en comunión con él no viene dado en la iglesia católica por la representatividad popular que puedan arrogarse, sino por obrar y hablar (en contextos y cuestiones bien determinadas) *in persona Christi capitis*, por ser signo del don de la gracia, de la que son ministros. Una vez más, la crítica apunta a la siguiente contradicción: el modernista elige un método immanente, que en este caso lo lleva a divinizar al pueblo de los cristianos, pero sin renunciar por ello a la intención católica que es la religación con el Dios trascendente. Ambas cosas no son en última instancia compositibles.

“Anche in questa dottrina democratica c'è lo stesso errore, con le stesse conseguenze, che nella filosofia dell' immanenza: contraddizione tra metodo e principio: quindi lo scetticismo e l'ateismo rilevati dall'Encíclica, e riprovati non solo dal Papa, ma anche dal racionalismo”¹⁷³.

Resulta evidente que, como lógica consecuencia de una tal posición, el modernista considerará incompatible la obediencia, que implica una total sumisión intelectual, con la vida religiosa que es siempre vida personal, actividad libérrima de la propia conciencia. De este modo, se asemejan a la actitud del protestante en que la conciencia es declarada tribunal supremo y suma autoridad en las cuestiones relativas a la fe. Gentile observa, que para permanecer católicos han de admitir que sólo en la Iglesia, en la doctrina y en los sacramentos es que la conciencia encuentra su *libertà vera*¹⁷⁴.

¹⁷³ MRF, p. 90.

¹⁷⁴ En este punto, bien advierte Gentile, que es la noción misma de libertad lo que, en última instancia, está en tela de juicio. El modernista parece asimilar libertad con autonomía, de donde la sumisión intelectual que implica la fe es percibida como un menoscabo para la vida personal del hombre. Por el contrario, para el católico la obediencia de la fe, no implica una contradicción para su inteligencia y ni para su voluntad, sino que constituyen su realización más perfecta.

Por último, otro error en que incurren los modernistas, y que deriva del anterior, es el del anticlericalismo exacerbado de autores como Romolo Murri¹⁷⁵ que postulan la laicidad absoluta del Estado, es decir, su independencia frente a los distintos credos. Esto, que en sí mismo no es reprochable, concluye en última instancia en una situación en la que se terminan resignando los derechos de la Iglesia frente a un Estado omnímodo. Aunque en este contexto Gentile no desarrolla explícitamente el tema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, no hay que olvidar que toda la realidad social es para el actualismo esencialmente religiosa, en el sentido ya de sobra apuntado, de la inmanencia absoluta de la divinidad.

A pesar de situarse claramente a favor de la ortodoxia en la disputa contra el modernismo, Gentile no desconoce ni minimiza lo álgido de la situación que atraviesa la Iglesia: el avance generalizado de una mentalidad agnóstica, la imposición de criterios de vida materialista y las críticas intestinas de los sectores más progresistas. Y con un tono esperanzador para el simple creyente concluye que, no obstante todo esto, la religión no puede desaparecer:

“... perché Platone non muore; perché, non saranno né il Loisy né il Tyrrel, ma ci saranno sempre anche troppi uomini ad aspettare la voce di Dio dall’alto del Sinai”¹⁷⁶.

La talla enorme del filósofo y humanista, le permite, alejándose del triunfalismo modernista, reconocer que no puede dejar de existir la religión en la forma en que la conocemos. No puede amputarse del hombre la necesidad de vincularse con Dios, un Dios Personal e Infinito con el cual, o se establece una relación de absoluta sumisión, o, simplemente, no se tiene con Él trato alguno.

Luego de haber analizado en este capítulo al movimiento modernista, a la encíclica Pascendi y a los escritos de Gentile sobre el conflicto entre ambas posturas, podemos sacar como conclusión que la posición del filósofo italiano es en cierto sentido paradójica. La paradoja radica en que, lejos de lo que razonablemente se podía esperar, atendiendo a su inmanentismo y a su afán expresamente renovador en materia religiosa, no participa del entusiasmo que este nuevo movimiento modernista suscita,

¹⁷⁵ Para profundizar en este tema al que no podemos dedicar aquí mayor espacio, véase: MURRI, Romolo, *Della Religione, della Chiesa e dello Stato*, Fratelli Treves, Milano, 1910.

¹⁷⁶ MRF, p. 96.

sino que, adopta frente a éste una actitud inequívocamente crítica. Pero el carácter paradójico de su postura deja de ser tal si tenemos en cuenta que el actualismo es un pensamiento esencialmente religioso, y que el modernismo con sus contradicciones internas conduciría al ateísmo.

La crítica actualista al modernismo se apoya en dos razones: primero, que el modernismo no logra asumir la inmanencia en forma coherente, con la totalidad de sus implicancias, es decir, inmanentismo como método y como doctrina, y, de ese modo, el modernista pretende mantener en los nuevos moldes de la filosofía moderna las viejas aspiraciones del medievalismo, de la perimida filosofía de la trascendencia. Esto trae aparejado, que se produzca y acreciente una fractura interna que no puede sino conducir finalmente al ateísmo. En segundo lugar, advierte, que el modernismo le demanda a la Iglesia algo que es irrealizable, ya que, si el catolicismo mutara en la forma en que se le pide, dejaría de ser lo que es, sencillamente dejaría de ser religión. Como ya hemos visto, en estos puntos decididamente críticos respecto del modernismo, coincide, aunque desde una perspectiva metafísica evidentemente opuesta, casi en forma literal con la encíclica Pascendi.

Esta comunión en la actitud recelosa respecto del modernismo, aunque puede resultar llamativa, se explica porque, para el filósofo italiano la religión para ser religión, es decir, el momento objetivo del espíritu, implica la coexistencia de dos fundamentos que son irrenunciables: *la encarnación* -recuérdese el sentido inmanentista con que Gentile la entiende- y *la trascendencia*. Es justamente la pervivencia irresuelta de la tensión entre estas fuerzas, que estos dos puntos de apoyo generan, lo que define a la religión como tal. Tampoco resulta extraña la coincidencia, si advertimos que el verdadero enemigo del filósofo actualista era el inmanentismo ateo, al que podía conducir la incoherencia del modernismo¹⁷⁷ y no la religión que es un momento necesario del desarrollo del espíritu. El ateísmo es irreconciliable con el actualismo, lo mismo que el materialismo, no así la religión que es uno de los tres momentos esenciales para el movimiento perfectivo del espíritu.

¹⁷⁷ El modernismo, al no haberse desarrollado de un modo coherente como escuela filosófica, no escapa tampoco de sus propias oscilaciones, que Gentile advierte con lucidez. Resulta innegable que los modernistas abren una puerta al agnosticismo cuando niegan a la razón su potencia metafísica, haciendo imposible la teología natural. Pero también se acercan peligrosamente al ateísmo al explicar la religión exclusivamente a partir de las necesidades y deseos del hombre.

Por último, para Gentile, este conflicto entre la ortodoxia y los modernistas sólo encuentra su resolución superadora en su propio actualismo, inmanentismo absoluto, en cuanto método y en cuanto doctrina. El actualismo que es un pensamiento esencialmente religioso, a diferencia del modernismo, no pide al catolicismo algo que no puede dar, no le pide una transformación absoluta, por el contrario, incorpora la religión en cuanto religión en su dialéctica, ya que esta dialéctica, no constreñida por el principio de no-contradicción, puede negar, conservar y superar este momento objetivo del desarrollo espiritual en el acto, entendido como perfecto pensamiento de sí mismo, y en eso consiste, precisamente, el *inveramento* de lo religioso.

Esta conclusión, que es el punto de llegada lógico al que conduce el sistema gentiliano, es una de esas tantas tesis que, como ya hemos argumentado con anterioridad, alcanza su pleno valor y significado sólo dentro del *corpus* filosófico que al mismo tiempo las hace posibles y las exige. Por lo tanto, las críticas que pueden realizársele, con las limitaciones propias de cada caso, son siempre de dos tipos: externas o internas.

Las críticas externas son las que parten del *negotio suppositum*, y que al no aceptar el método de la inmanencia, ni la dialéctica -sobre todo en lo atinente a la crítica de los primeros principios ontológicos de identidad y no-contradicción-¹⁷⁸ no pueden ver en lo que Gentile propone un *inveramento* de la religión, sino una mutilación que, aunque es involuntaria, no deja de ser real.

Las críticas internas, por el contrario, realizadas desde dentro del mismo sistema, apuntan a la ambigüedad de su posición, al movimiento pendular con el que el autor se acerca y aleja sucesivamente de sus dos amores: el catolicismo y la

¹⁷⁸ Debe recordarse en este punto (ver cap. II) que para Gentile los principios lógicos sólo tienen validez en la lógica del pensamiento abstracto, es decir, en el pensamiento en cuanto naturaleza y no en la lógica concreta del pensamiento en tanto que pensamiento. Esta cuestión es absolutamente capital para entender la relación de la idea de *inveramento* y su relación con la de identidad: “La necessità espressa dalla vecchia logica nella legge d’identità è una necessità astratta, come astratto era il pensiero o la verità, a cui quella logica mirava, avvolgendosi in un laberinto di contraddizioni. Il principio d’identità (o di contraddizione) A=A enuncia una necessità relativa a quello che s’è detto pensiero astratto, cioè alla natura (...) Il principio d’identità dev’essere sostituito non dunque da quello egualmente astratto del divenire, puro o semplice, ma dal principio della dialettica o del pensiero come attività che si pone negandosi. Principio, che non è piú l’abolizione di quello della identità, anzi il suo inveramento, poiché la dialettica non nega la verità della verità, ma la fissità della verità, afferma quindi che la verità è se stessa ma nel suo movimento” RDH, pp 187,188.

inmanencia. Se aproxima cuando no reniega de los dogmas católicos y cuando reconoce con agudeza la necesaria coexistencia de trascendencia y presencia de Dios para que la religión sea religión, y por el contrario, se aleja cuando su filosofía toma la forma de una redefinición de las verdades de fe católicas. Una redefinición o resignificación que, por todo lo apuntado, nos resulta más equívoca que análoga.

CAPÍTULO IV

MUERTE E INMORTALIDAD EN EL ACTUALISMO

Nil nisi divinum stabile est, caetera fumus.

ELIOT, T. S.

La cuestión de la muerte encuentra en las obras de Gentile un lugar privilegiado. Esto se debe a motivos teóricos, que vinculan esencialmente este tema con cualquier planteamiento de intención metafísico-religiosa¹⁷⁹, y quizás también, y sobre todo en sus obras de vejez, por motivos personales, como puede ser el sufrimiento indecible de un padre al que tocó enfrentar la pérdida de dos de sus hijos¹⁸⁰. Lo cierto es que el autor no desconoce el deseo natural que todo hombre tiene de una vida inmortal y feliz, para sí y para sus seres queridos, sino que además pretende darle una respuesta racional desde su actualismo.

Para simplificar la exposición, dividiremos este capítulo en dos partes: en la primera nos concentraremos sobre todo en la *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, lo que nos ayudará a ubicar este tema dentro del marco global de la filosofía de Gentile, y en la segunda parte analizaremos el capítulo XIII de *Genesi e Struttura della società*, que lleva el título de *La società trascendentale, La morte e l'immortalità*¹⁸¹. De este modo, consideraremos: una obra sistemática fundamental (TGS), obra con la que según sus críticos comienza su período de madurez, y otra (GSS) en la que se da a

¹⁷⁹ “E ho accennato al contrasto della morte con la vita, perché esso è la rivelazione più ordinaria, più comune, più generalmente efficace del problema metafísico.” RDH, p. 103.

¹⁸⁰ “E se premorrà alcuno dei figli, che altro potrà essere pel padre la restante vita accompagnata dall'assiduo ricordo, ravvivato di continuo da una tenerezza sempre rinascente se non un'attesa della vita che riprenderà tutta come una volta” GSS, p. 141.

¹⁸¹ En este libro, quizás como haciendo contrapeso al solipsismo del pensamiento, y a esa cierta devaluación de la muerte a los que parecía inclinarse su sistema en la TGS, se acerca al problema de la muerte como un hecho esencialmente social. Como agudamente señaló Enzo Paci en un párrafo que incorpora una larga cita de la obra póstuma de Gentile: “*La muerte es un hecho social, el que muere se le muere a alguien. Una absoluta soledad, que es imposible, no conoce muerte, porque no realiza esa sociedad de que la muerte es disolución. Y paradójicamente puede decirse que el solitario no muere: en efecto, no puede morir con esa muerte civil, o moral, que es el convertirse en espiritualmente nulo para los demás. El solitario no muere pero tampoco puede vivir: el acto nunca es solitario. Y en las últimas palabras de Gentile hay algo así como la búsqueda de un acto que no sea la soledad de la única realidad del pensamiento*”. PACI, E., *La Filosofía Contemporánea*, Eudeba, Buenos Aires, 1961, p. 66.

esta cuestión un tratamiento, que si bien no es nuevo en cuanto a la línea filosófica inmanentista y al método dialéctico, se abre a perspectivas de análisis psicológicas y sociales, en las que hasta el momento no había profundizado. Además, este último libro, que fue escrito sobre el final de su vida y publicado póstumamente, puede ser considerado junto con la conferencia *La mia religione* como su testamento intelectual en estas materias.

IV. 1 - La cuestión de la muerte en la TGS

IV. 1. 1. Naturaleza y espíritu frente a la muerte

En el actualismo el alma es considerada como un “yo”, para este “yo” no son necesarias las justificaciones psicológicas o metafísicas, puesto que éstas siempre de algún modo suponen ya la actividad espiritual de este ser absolutamente peculiar. El “yo” se percibe a sí mismo en una primera instancia como *oponiéndose a* y como *diverso de* cualquier realidad de la naturaleza. A diferencia de las cosas, el sujeto se descubre como una unidad, en cuya actividad fundamental, que es el pensamiento, confluyen los diversos coexistentes del espacio y se hacen copresentes en un instante que es la negación del tiempo. El yo es esencialmente espíritu y conciencia, y así se percibe de un modo inmediato.

El espíritu, por su constitución esencial, se sustrae de la necesidad que es propia de las leyes del espacio y del tiempo, distinguiéndose de ese modo de la multiplicidad de las cosas que, sin embargo, y siguiendo la lógica actualista, sólo son *en y por* la actividad espiritual. La heterogeneidad del espíritu respecto de las cosas se manifiesta de múltiples maneras, una de ellas es la relación esencial que guarda la conciencia con la verdad, que por definición no puede estar sujeta a la condición temporal de lo múltiple. La verdad es una y eterna, y debe, por lo tanto, ser uno y eterno también el pensamiento que la piensa. Utilizando una imagen más contemporánea, podríamos decir que el pensamiento es tan fuerte como el ser del que es pensamiento.

“ E questa sarà la ragione per cui, fatto trascendente il vero, bisognerà pur fare trascendente lo spirito, con la vita oltremondana, se non premondana dell’anima”¹⁸².

De este modo, argumenta a favor de la espiritualidad y eternidad del alma, es decir, de una cierta trascendencia de ésta respecto de la materia, que consiste en su ser esencialmente desvinculado de la espacialidad y temporalidad. Es una inmortalidad que se apoya exclusivamente en el valor absoluto del acto espiritual.

En la *Teoría General del Espíritu como Acto Puro* Gentile dedica varias páginas al análisis de la religión, entendida como la posición abstractamente objetiva del proceso del Espíritu. En ese contexto, desarrolla las consecuencias relativas a este tema de la inmortalidad a las que debe conducir por lógica cualquier planteo coherentemente religioso.

El momento religioso del espíritu culmina en lo que el filósofo denomina el momento “místico”. Lo propio de este momento es producir en el sujeto un doble proceso de nulificación. En primer lugar, se nulifica el sujeto frente al objeto, considerándose pasivo y no asumiendo su verdadera realidad que es la de ser un proceso de autocreación o autopraxis de sí mismo mediatizada por dicho objeto. De un modo análogo, desde esta perspectiva, el individuo se nulifica también delante de Dios, ya que al profundizar sólo en la conciencia de su finitud, inicia un movimiento que concluye en la disolución de sí mismo, llegando a ser casi como una pura nada delante de ese Dios que es el todo trascendente. Esta postura, que en la interpretación de Gentile es manifiestamente autocontradictoria, debe ser superada en una instancia superior.

“...la religione nella sua estrema e ideale posizione non é realizzabile: perchè lo stesso misticismo, che nega il valore del soggetto, é attività di questo, e quindi affermazione del suo valore. La trascendenza assoluta allo spirito non può affermarsi senza negarsi. Dio non può essere tanto Dio che non sia lo stesso uomo”¹⁸³.

¹⁸² TGS, p. 124.

¹⁸³ TGS, p. 125.

En este argumento se evidencia, una vez más, la íntima cohesión del sistema del filósofo actualista¹⁸⁴, en el que la tesis de la inmortalidad del alma humana no puede ser entendida, sino con relación a otra tesis más radical y fundante que es la relación inmanente del hombre con Dios, casi una reedición del perenne *noverim me noverim te*¹⁸⁵. Y, en lo que es como una constante en los juicios de Gentile sobre otras corrientes filosóficas, insiste en que cualquier perspectiva diversa de la inmanentista, tanto en la relación del sujeto con el objeto, de los sujetos entre sí, como en la vinculación del hombre con Dios, no puede sino derivar en insalvables contradicciones¹⁸⁶.

En el esquema de inmanencia absoluta del actualismo, todo lo que para el hombre tiene alguna valía se reviste de cierto carácter religioso, ya que, todo valor es siempre la realización de un acto espiritual, y todo acto del espíritu se identifica con lo eterno y lo divino. La inmortalidad, de este modo, no es otra cosa que la espiritualidad misma, es decir, aquel valor absoluto que es esencial a toda forma y momento de la actividad espiritual. De hecho, todas las dificultades que puedan presentarse para entender y aceptar esta idea de inmortalidad radican en el error fundamental de concebir al espíritu como naturaleza. Cuando se confunde al espíritu con la naturaleza, se lo considera como una sustancia sometida a leyes y límites que, en rigor, sólo tienen vigencia en el ámbito de lo múltiple. Mientras que la naturaleza nunca puede presentarse como infinita, ni en el espacio, ni en el tiempo, sino, cuanto mucho indefinida; es propio de la actividad espiritual poner ella misma todos los límites, para resolver luego toda multiplicidad en la unidad de su actividad inmanente. Así por ejemplo, todo lo que nos adviene del recuerdo no viene en realidad del pasado distante, sino que es creado en la eternidad de nuestro presente, que es el momento esencial de la actividad espiritual.

¹⁸⁴ “Si domanda: la metafisica si fonda sulla morale, o viceversa? La stessa metafisica presuppone, o è presupposta dalla gnoseologia? A tutte queste domande (e se ne potrebbero aggiungere parecchie altre), alle quali è facile mostrare la necessità di risposte contrarie e circolari, in verità non si risponde se non unificando metafisica, morale, gnoseologia e così via, e affermando che la filosofia non si divide in parti separate o separabili” RDH, p. 141.

¹⁸⁵ AGUSTÍN, *Soliloquios*, II, 1, 1.

¹⁸⁶ A esas contradicciones ya hemos dedicado algunas líneas en el capítulo I, cuando analizamos la consabida tesis que afirma que no es posible presuponer la realidad al pensamiento, y también cuando tratamos el tema de la causalidad en el actualismo y las críticas al creacionismo.

“La conclusione é che, se noi empiricamente ci consideriamo nel tempo, ci naturalizziamo, e ci chiudamo entro certi limiti (la nascita e la morte), di là dai quali non possiamo non vedere annientata la nostra personalità. Ma questa personalità, per cui entriamo nel mondo del molteplice e degli individui naturali, nel senso aristotelico, è radicata in una personalità superiore, e soltanto in essa è reale. La quale contiene la prima e tutte le altre empiriche personalità e quanto altro si dispiega nello spazio e nel tempo...”¹⁸⁷.

De donde se sigue que la verdadera inmortalidad, no aquella ficticia inmortalidad del sentido común, subsidiario del antiguo pensamiento trascendente, no puede radicar en nuestro pequeño yo empírico, puesto que éste, sujeto a las leyes del espacio y del tiempo, es decir, naturalizado, encuentra imposible trasponer los umbrales de la muerte. La única inmortalidad a la que estamos llamados es la de una personalidad superior, el Yo Trascendental, que contiene y hace posible al yo empírico. Es por esto, que tanto la perspectiva metafísica platónica que se centra en las ideas y en la trascendencia, como la aristotélica que gira en torno a la sustancia particular, con todo lo atractivas que pudieran resultar, deben ser necesariamente superadas si es que se desea encontrar una respuesta verdaderamente racional al dilema del fin de la vida¹⁸⁸.

Una vez que se ha adquirido esta nueva cosmovisión inmanente y superadora, el alma enfrentará también entonces la muerte, pero, no ya como a aquel destino ineludible que le presenta la naturaleza, puesto que se sabe espíritu, y el espíritu y la conciencia nunca son sólo naturaleza¹⁸⁹. Por el contrario, la muerte se constituye como un deber y un ideal, ya que el Absoluto no es una sustancia en la que se anule la multiplicidad de los entes finitos, sino un Acto Puro, en el sentido de un devenir puro, que los incorpora en un nivel de existencia superior.

¹⁸⁷ Cfr. TGS, p. 127.

¹⁸⁸ “Nell’opera di Gentile la polemica contro l’idea platónica fa coppia con la polemica contro l’individuo aristotelico: antiplatonismo e antiaristotelismo costituiscono i termini correlativi di un unico discorso. Ciò si spiega considerando che, dal punto di vista attualistico, il dualismo metafísico porta con sé l’atomismo sociale, l’astratta separazione di anima e corpo ha per effetto il contrasto di individuo e società. Così l’individuo di Aristotele è l’immagine dell’atomo sociale, dell’uomo come essere materiale, senza storia e senza passato, e perciò chiuso nella sua egoistica solitudine”. PIRRO, V., *Corpo e cosmo nell’attualismo di Giovanni Gentile*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, p. 693.

¹⁸⁹ Para profundizar esta cuestión de las relaciones entre el espíritu y la naturaleza, la superación de la distinción entre el hombre y el mundo, y la cuestión siempre interesante en el idealismo del conocimiento sensible, puede consultarse: NEGRI, A., *La filosofía della natura di Giovanni Gentile*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, pp. 589-601.

IV. 1. 2. La muerte y el yo

La distinción y relación entre el yo empírico y el yo trascendental es uno de los puntos fundamentales sobre los que se apoya la especulación actualista acerca de la muerte en la TGS.

“Non si creda tuttavia che il concetto di questa più profonda personalità, della Persona che non ha plurale, escluda ed annulli affatto ogni concetto dell’Io empirico. L’idealismo non vuol essere misticismo. L’individuo particolare non svanisce nel seno dell’Io assolutamente e veramente reale. Perché questo Io assoluto, che è uno in sé unifica ogni io particolare ed empirico, unifica ma non distrugge. La realtà dell’Io trascendentale importa pure la realtà di quello empirico; che è malamente e indebidamente concepito e affermato solo quando si prescinda dal suo rapporto immanente con l’Io trascendentale”¹⁹⁰.

La inmortalidad que nos presenta Gentile es coherente expresión de toda su dialéctica: objeto-sujeto, finito-infinito, múltiple-uno, en definitiva: hombre-Dios. Una dialéctica cuyo corazón metafísico es la expresa negación de cualquier vestigio de trascendencia y de alteridad de lo divino, pero, como ya hemos advertido, sin que esto implique renunciar a la riqueza del particular, o llegar a una disolución absoluta o anulación del yo, que en su juicio, sería más bien propia del misticismo¹⁹¹ que:

“... ha il grave difetto di cancellare nella oscura notte dell’anima tutte le distinzioni, e quindi anche nel seno dell’infinito, dove non pure si smarrisce ogni visione delle cose finite, ma della stessa personalità, che si determina in funzione appunto di tutte le cose finite”¹⁹².

El idealismo apunta a resolver en la unidad todas las distinciones, pero sin anularlas como considera que es propio de la unión mística. Su idealismo es una filosofía de la tensión dialéctica, afirmación de lo infinito no menos que de lo finito, de la diferencia no menos que de la identidad, de lo empírico no menos que de lo trascendental.

¹⁹⁰ TGS, p. 15.

¹⁹¹ Cuando Gentile habla de misticismo lo hace mentando lo que en su juicio es el significado hegeliano del término: “mezzo fantastico per l’espressione dell’Assoluto; non è sentimento né scienza, ma un che di oscuro intermedio (...) un sentimento speculativo”. RDH, p. 81.

¹⁹² TGS, p. 255.

No obstante lo evidente que se muestra esta intención fundamental: un inmanentismo absoluto que no pague el alto precio de la disolución del “yo”, nos parece que el centro de gravedad de su sistema lo inclina forzosamente a la nulificación del individuo. Esta dificultad crece en el actualismo, y la única alternativa que tiene para su resolución es la negación dialéctica del principio de no-contradicción y la reinterpretación del principio de identidad. A partir de este salto lógico se hace posible que el yo empírico sea negado-conservado-superado.

De igual modo, consideramos que los argumentos que presenta Gentile no resultan suficientes para sostener que toda concepción del Absoluto como sustancia deriva necesariamente en lo que él entiende por misticismo. A costa de simplificar un tanto las cosas, podríamos decir que una filosofía de la Sustancia, tal como la entendía Spinoza, disuelve ciertamente la consistencia ontológica de los particulares, que pasan a ser meros modos o atributos; pero no pensamos que suceda lo mismo, o por lo menos, no nos parece que haya sido probado rigurosamente por el autor, que esto sea exactamente igual en todo Creacionismo. Nos encontramos una vez más frente a una de esas tesis de historia de la filosofía que sólo tienen sentido pleno en el sistema que las hace posibles y las exige, obligándonos entonces a optar.

En el actualismo la única inmortalidad en la que es lícito pensar es la del Espíritu, la del *Io Trascendentale*, y en ningún caso, la mítica e imaginaria del individuo empírico que está esencialmente vinculado a la espacialidad y temporalidad de la naturaleza.

En este punto particular, Gentile no teme ya sacar a la luz las diferencias, que se tornan irreconciliables, entre su actualismo y la concepción religiosa católica. Según el filósofo, todo el cristianismo entiende la muerte en un sentido punitivo, como un castigo del pecado, y, como tal, exige que la salvación -entiéndase la resurrección- sea un don de Dios. En esta visión religiosa tanto la muerte como la salvación afectan al yo particular, pero sólo gracias a la letra de un dogma, ya que la filosofía sólo puede aportar motivos de conveniencia, puede asegurarse la resurrección de los cuerpos. Esto último es para el filósofo italiano una concesión escandalosa. Creer en la resurrección de los cuerpos es fruto de la carga imaginativa que pervive aún en las formas religiosas, algo en definitiva impensable, ya que sólo el espíritu del hombre, es decir, su yo desprovisto de espacialidad, de particularidad y de materialidad es inmortal.

El alma alcanza la plena conciencia de su inmortalidad cuando descubre su participación en el desarrollo de la historia, que es el desarrollo eterno de Dios. La inmortalidad es, en sentido propio, la del Yo trascendental, no la del ficticio yo empírico, que precisamente con su muerte, entendida como condición del devenir, contribuye a la Inmortalidad de la autoctisis. A Dios, entonces, no puede arribarse por contemplación, como en el viejo intelectualismo helénico, o en la visión beatífica del catolicismo, sino con la efectiva contribución de nuestra voluntad humana al hacerse de la voluntad divina.

Inmortalidad sí, y admitido repetidas veces, pero ciertamente con un sentido distinto del que le da el catolicismo ortodoxo, un sentido, nos atrevemos a decir nosotros una vez más, que tiene más de equívoco que de análogo.

“L’individuo, dunque è mortale o immortale? L’individuo aristotelico, che è pur quello del pensare comune, è mortale; e cioè la sua immortalità è la sua mortalità, perchè la sua realtà è nello spirito immortale. Ma immortale è l’individuo come atto spirituale, che è individuo individuandosi. Onde nell’atto, come puro atto, dello spirito, fuori del quale nulla c’è che non sia astrazione, è il regno dell’ immortalità”¹⁹³.

La inmortalidad es la del proceso, en el que el yo deviene y encuentra su verdadera esencia y valor. El pensamiento, que aparece entonces como inmortal lo es en tanto que pensamiento, y no en cuanto *mi* pensamiento. Por lo tanto, los deseos más profundos del corazón, que son deseos del espíritu y no de la naturaleza, encuentran en el espíritu su respuesta. Esto significa, en algún sentido, que la certidumbre y la esperanza se alcanzan cuando se contempla la realidad concreta del espíritu, dejando de lado la multiplicidad abstracta que es la de la naturaleza.

Si bien Gentile admite que los anhelos más hondos tienen que ver con la supervivencia individual del yo, y juntamente con ella la de todo aquello a lo que otorgamos un valor que no es relativo, es decir, por ejemplo a los seres queridos, asegura que:

¹⁹³ TGS, p. 133.

“...conviene in primo luogo considerare, che io, in quanto attribuisco, o riconosco, al molteplice il valore, per cui sento il bisogno di affermare l’immortalità, non sono uno degli elementi del molteplice, ma l’Uno, l’attività, in se stessa immoltiplicabile, e perciò principio della molteplicità. In secondo luogo, che cotesta molteplicità di cui mi preme, e non può non premermi di affermare la immortalità, è la molteplicità che ha valore: quella molteplicità che non si astrae dall’attività che la pone, e non è astrattamente molteplice (com’è quella, per cui io e mio figlio siamo numéricamente due, e io coi miei genitori facciamo numéricamente tre), ma si realiza nell’unità stessa attuale dello spirito”¹⁹⁴.

En este pasaje, nuevamente, la opción metafísica del autor se hace patente en toda su dimensión. Esta, su opción, nos coloca también a nosotros frente a una disyuntiva, que no es sólo filosófica, o más bien, si es filosófica, lo es en el sentido más existencial del término. Aceptar que la eternidad del Todo sea realmente respuesta a *mi* muerte, o a la de algún ser querido, es algo que, de no mediar expresamente la negación del principio de contradicción, aparece como un sin sentido¹⁹⁵. El contenido, aún intuitivo, que se da al término “yo” es siempre necesariamente particular y se encuentra anclado en los contornos metafísicos que nos definen y distinguen, de otros “yo” y del Todo. En consecuencia, la vida de lo *otro* no puede ser respuesta a *mi* muerte, como *mi* muerte no es anulación de la vida de lo *otro*.

Quizás podría decirse que la muerte en el actualismo se ve desvalorizada, percibida como la simple desaparición de un cuerpo, y no como un acontecimiento

¹⁹⁴ TGS, p. 129.

¹⁹⁵ Esto lo advirtió con claridad Kierkegaard y lo expresó de un modo en que la agudeza y el humor se potencian: “El impedimento del pensar abstracto se manifiesta precisamente en los problemas existenciales, donde la abstracción escamotea la dificultad y la deja de lado; después se alaba de explicarlo todo. Explica hasta la inmortalidad, y, daos cuenta, todo va muy bien en cuanto la inmortalidad se hace idéntica a la eternidad, esa eternidad que es esencialmente la disposición del pensamiento. Pero saber si un individuo que existe es inmortal, que es justamente la dificultad, el pensamiento abstracto no se ocupa de ello. Sí es desinteresado, pero la dificultad de la existencia consiste en el interés infinito que pone en la existencia quien existe. El pensamiento abstracto me ayuda, por tanto, a obtener la inmortalidad en cuanto me suprime como individuo aislado, e inmediatamente me hace inmortal. Me ayuda aproximadamente como lo hacía el doctor de Holberg, quien con sus remedios quitaba la vida al paciente; pero también suprimía la fiebre. Si consideramos pues a un pensador abstracto que no quiere ponerse en claro y confesarse a sí mismo cuál es el comportamiento del pensamiento abstracto respecto del hecho de que él es un hombre existente, nos produce, aun cuando fuese muy famoso, un efecto cómico, pues está a punto de dejar de ser un hombre. Mientras que un verdadero hombre, síntesis de finito e infinito, tiene justamente su realidad en el mantenimiento de esta síntesis y tiene un interés infinito en la existencia, un tal pensador abstracto es, por el contrario, un ser dual; por una parte un ser fantástico que vive en la pura abstracción, y por otra parte una quizá triste figura de profesor dejada de lado por aquel ser abstracto, como se pone el bastón en un rincón”. KIERKEGAARD, S. *Apostilla incientífica conclusiva a las "Migajas filosóficas"*, en: VERNEAUX, R., *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona 1990, p. 29-32.

existencial determinante. La muerte no es ya una vía de acceso a la eternidad, toda vez que el hombre está inmerso en ella desde el inicio mismo de su existencia. Lo que se muere de nosotros y para nosotros (pensando en los que se nos mueren) es la materialidad, entendida como una abstracción del acto espiritual. Se nos muere la materia, el cuerpo, pero no somos nosotros los que morimos.

“Quell’astrazione non é immortale, perché essa non esiste. La materialità che è molteplicità dello spirito, è nello spirito; è in esso e vale quel tanto che realizza dallo spirito. La sua immortalità consiste nella sua mortalità”¹⁹⁶.

En este tipo de planteo filosófico el individuo en tanto que individuo no es, ni puede llegar a ser inmortal, por la sencilla razón de que, en última instancia, no existe, es sólo una abstracción. La muerte deviene entonces en condición de posibilidad para el devenir de este único proceso autocreativo, y de allí que: ... *il naufragar m’è dolce in questo mare...* Sólo quien comete el error de observar desde fuera la vida espiritual, esto es, sin considerarla en su misma actualidad, la percibe como multiplicidad de elementos que permanecen unos fuera de otros, y se ve arrastrado a considerar a la muerte como una irreparable pérdida.

Llegados a este punto, advertimos que no puede comprenderse el concepto actualista de inmortalidad sin profundizar en su correlato necesario: el concepto de eternidad. El verdadero concepto de eternidad implica la negación de tres ilusiones, que están fuertemente arraigadas en la vieja posición religiosa. Estas tres ilusiones son: el alma como sustancia, el hombre como individuo singular y la existencia de un destino final que se encuentra en un mundo o estado trascendente. Estas ideas que son lógica conclusión de lo que el autor ha de desarrollado en la TGS, las expone Gentile detalladamente en *Genesi e Struttura della Società*, donde, a nuestro juicio, el actualismo gana en coherencia e identidad, marcando y acentuando en esta cuestión particular las diferencias, cada vez más profundas, respecto la cosmovisión católica. De allí en más, el único catolicismo real será el que viva dentro de actualismo.

¹⁹⁶ GSS, p. 132.

IV. 2 - La cuestión de la muerte en la obra *Genesi e Struttura della Società*

IV. 2. 1. Religión, eudaimonia e inmortalidad: una relación paradójica

Gentile entiende que el dogma de la inmortalidad es uno de los artículos de fe más caros al cristiano, y tanto más caro resulta, cuanto menos garantizado se encuentra por argumentos racionales. No obstante, es un hecho incontestable de la historia que la religión, cualquiera sea, ha estado desde siempre relacionada con el anhelo que siente el hombre de una vida feliz y sin término.

“E la religione pertanto, più che come un tesoro di verità capace di appagare ogni più profondo bisogno della umana intelligenza, si rappresenta comunemente come la scienza a cui si può attingere la certezza della vita futura; come la soddisfazione dell’ansia più tormentosa che affatichi l’uomo in questa vita”¹⁹⁷.

Así consideradas las cosas, la religión no es un principio o sistema del que se derive el dogma de la inmortalidad del alma, sino que, por el contrario, es justamente la necesidad de dar respuesta a ese vivo anhelo la que lanza al hombre a la vida religiosa. El ser humano por su constitución esencial se siente llamado a una felicidad que sea plenamente duradera, *usque ad finem et ultra*. Así se explica el deseo de una vida y una juventud indefinidas, como una suerte de fuente de la que brotan todas las alegrías. Sin embargo, observa Gentile, que no puede aparecer como deseable una vida singular, por indefinida que sea en el tiempo, si se la vacía de todo aquello que llena de sentido cada uno de sus instantes, y vincula entonces la eudaimonía, de un modo necesario, con la supervivencia de nuestros seres queridos. La inmortalidad así como la felicidad dentro del actualismo son, en cierto sentido, hechos sociales.

“Oh, come potrebbe l’uomo lavorare senza vedere oltre l’oggi un domani, e un domani che sia il suo domani, suo e delle persone più caramente dilette, la cui vita fa tutt’uno con la sua? La logica della felicità può amettere un’interruzione ma temporanea, come quelle tante che

¹⁹⁷ GSS, p.139.

sospendono in questa vita le nostre gioie per compensarle, alla ripresa, con la rinnovata dolcezza del loro primo gusto”¹⁹⁸.

Esta es la lógica de la felicidad humana, de la experiencia del común de los hombres que vive del mañana, de la esperanza y de la fe en el futuro, una lógica tal, que el pasado casi no importa, en tanto que ya no existe. Todo es el presente y el futuro que es rápidamente absorbido por aquel. Esta es la razón por la que no podría haber vida humana sin una esperanza, aunque tímida, de que habrá un mañana y de que ese mañana será mejor. Esta esperanza se resuelve, como en su instancia última, en una vida que se da después de ésta y que es su continuación y plenitud.

A esta ley de la esperanza, que es también la ley de la felicidad y del deseo de la misma, no puede escapar ningún ser humano, ni siquiera el pensador más pesimista. El filósofo pesimista nunca es, en términos absolutos, un desesperado, ya que filosofa y en el acto mismo de filosofar, la filosofía le procura una cierta verdad. Esta verdad, aunque de rostro amargo, termina siendo su orgullo y el motivo por el que desea escribir y hablar ostentándola a los demás. En realidad, concluye Gentile, no existe otro corolario consecuente para la desesperación auténtica que el suicidio.

Por esto es que la sabiduría de los pueblos ha asignado a la esperanza el carácter de lo último, de lo irrenunciable, de lo que humanamente hablando no puede no ser. Pero esta esperanza que debe ser capaz de sobreponerse a la muerte necesita un fundamento, y a este fundamento el hombre lo ha buscado desde siempre. En esta búsqueda vital resultan inútiles las ciencias particulares, que, inmersas como están en lo natural, temporal y mutable, no pueden darle la respuesta que anhela; tampoco la filosofía, que muchas veces ha estado debatiéndose con problemas demasiado abstractos, ha tenido en esta cuestión una participación relevante. Es por esto que la religión ha asumido como propia y esencial esta tarea.

“...una scienza volta a tutte le cose mortali non conforta a sperare un'altra vita oltre la vita, se una filosofia, incapace di superare risolutamente il punto di vista di quella scienza, non soccorre alla nostra indomabile speranza; ebbene, venga la religione, con la sua fede, ad assicurarci questa esistenza futura e indefinitamente duratura, di cui l'animo nostro non può fare a meno.

¹⁹⁸ GSS, p. 140.

Che se la stessa religione ci desse un Dio alieno dal garantirsela, essa si spoglierebbe del suo maggior pregio e lascerebbe indifferente il cuore dell'uomo"¹⁹⁹.

Pero, paradójicamente, este hombre que se acerca a lo religioso con el fin de obtener una garantía o un fundamento para su esperanza, comienza un modo de relación con Dios, que concluye por lógica en la nulificación de sí mismo.

La virtud básica que da origen a la religión es la humildad, actitud que tiene dos momentos, negativo y positivo, que son inseparables. El momento negativo es el sentimiento que el creyente experimenta y deja crecer en su alma de su miseria frente a la bondad divina, de su temporalidad frente a la eternidad, en definitiva, de su propia nulidad frente a ese Dios que es el Todo. Pero, como ya hemos visto, la religión no se explica sólo a partir del este momento negativo, sino que requiere del positivo. El momento positivo se sigue de esta cierta negación del hombre que implica su oposición a Dios, y consiste propiamente en la salvación, en la que el ser humano se sumerge en Dios, se *immedesima*²⁰⁰ con Él, se diviniza o santifica participando del ser, sentir y querer divinos. A esta unión religiosa, que Gentile denomina mística, la interpreta como un proceso de pérdida o disolución de la mismidad en el Todo.

La muerte, en este planteo religioso, es consecuencia del pecado que produce una fractura entre el hombre y Dios, y la salvación y la vida eterna serán entonces un retornar o restablecer, merced al auxilio divino, la unión perdida. La conciencia de la propia nulidad y miseria, así como la esperanza de la salvación alimentada por el sentimiento de la divina dignidad e inmortalidad del alma, son dos momentos esenciales dentro de cualquier dialéctica religiosa.

La religión se resuelve finalmente en un proceso de unión mística, que implica una severa contradicción interna, ya que, en su momento negativo, exalta la diferencia y distancia entre el hombre y Dios, de modo que acentuando la finitud, particularidad y carácter pecaminoso del ser humano hace de éste un ser que casi no es verdadero ser; pero, aun a pesar de esto, procura esperanzar al creyente en la salvación de su naturaleza, es decir, de la particularidad de su persona, lo que es, en definitiva,

¹⁹⁹ GSS, p. 143.

²⁰⁰ Este término que Gentile utiliza en reiteradas oportunidades es uno de esos conceptos de difícil traducción, que nos exige en español la utilización de un giro, algo así como "hacerse lo mismo que" o "hacerse uno mismo con", dependiendo del contexto.

pretender salvar aquello que por esencia es insalvable. La contradicción, en definitiva, estriba en que se disminuye al hombre por debajo de su realidad de infinitud, y se pretende luego asegurarle la inmortalidad. Esta dificultad buscará resolverse, como por un atajo, apelando a algunos dogmas en los que la razón cede ante el peso de formas más primitivas del pensamiento.

IV. 2. 2. La cuestión del cuerpo.

En el seno de la religión cristiana se esconden todavía algunos resabios de las concepciones primitivas, más ligadas a la imaginación y a lo corpóreo que al espíritu y a la especulación racional. Así por ejemplo, sobrevive el *mito popolare* de la ascensión de Cristo en cuerpo y alma a los cielos, y el dogma consecuente de la resurrección de los cuerpos el día del juicio final. Esos restos míticos, con todo, no deben ser desestimados, ya que responden a una necesidad real que experimenta el hombre, como es la inmortalidad del yo, y del yo con todo lo que lo constituye, con todo lo valioso que encuentra en sí. El error, por lo tanto, no está en el anhelo de la inmortalidad, ni tampoco en que este anhelo incluya al cuerpo, sino en la concepción que se tiene de ese cuerpo²⁰¹.

“L’errore è invece nel concetto grosso di questo corpo, che l’Io bensì possiede, ma non è il corpo materiale che volgarmente si pensa, ma il corpo ideale, quale esso é trasfigurato nella coscienza dove all’uomo soltanto è dato incontrarlo, contenuto fondamentale d’ogni sentire. Trasfigurato perchè spogliato della sua particolarità, spazialità, materialità e quindi universalizzato o convertito insomma in spirito”²⁰².

En la perspectiva actualista de la inmortalidad real del hombre, de hecho se incluye también al cuerpo, pero un cuerpo entendido de tal manera, que en nada o casi

²⁰¹ En un movimiento que tiende a ser reiterativo, Gentile, pone el acento de su dialéctica en la incorporación de las verdades de la fe cristiana en un sentido nuevo, y, no, en su negación sin más. Esto, como hemos visto, sucede claramente con los conceptos de “persona”, de “inmortalidad” y ahora con el de “cuerpo”. Es como un modo de querer decir “lo mismo” pero *inverado*, llevado a su significado verdadero, o sea, sin que sea “lo mismo”.

²⁰² GSS, p. 146.

nada se parece a lo que el sentido común parece mentar con ese término²⁰³. El cuerpo inmortal, sostiene el filósofo, es un cuerpo ideal que se ha convertido en espíritu despojándose de su particularidad, es un cuerpo universalizado. La fe inculcada por la religión y asimilada en este planteo filosófico entonces sí salva al hombre, pero salva en él lo que hay de susceptible de ser salvado, es decir, lo que tiene de divino, de universal, y nada más que eso.

Pero, si bien esto significa un avance en la línea de lo que Gentile se propone (el inveramento), todavía no ha logrado responder a todos los interrogantes que la fe deja planteados. Así, por ejemplo, permanece todavía sin resolver qué sucede si la inmortalidad no implica salvación, que sería el caso del infierno donde el pecador es irremisiblemente abandonado a la eterna desesperación, una auténtica *mors immortalis*. Nuestro autor en este punto nuevamente no teme apartarse de un modo radical de la interpretación católica más ortodoxa, y afirma que la existencia del infierno forma parte de los antedichos elementos míticos que aún superviven en ciertos dogmas. Para la especulación racional el infierno resulta incompatible con la bondad y la infinitud de Dios, al tiempo que significa una degradación insostenible de la esencia del espíritu. Con todo, la presencia del infierno en la religión se explica como consecuencia de la naturaleza del hombre y de su sed inextinguible de vida, una sed a la que tanto repugna la idea de una aniquilación absoluta que incluso está dispuesta a tolerar la existencia de un suplicio eterno.

Este mito del infierno, si no es consecuencia directa de la lógica del planteo religioso, es manifestación de su interna contradicción, en virtud de la cual, el hombre pretende participar de la inmortalidad de lo divino e infinito, pero sin renunciar a su finitud y particularidad. Se le abren entonces dos posibilidades: el acogerse a la acción de la gracia por la que unifica su propia voluntad con la divina (misticismo), o, la otra, ya del todo violenta, de resistir eternamente el querer divino. El infierno sería entonces como la posibilidad más extrema de la separación del hombre de Dios que se sigue del momento negativo de la dialéctica religiosa.

²⁰³ Dejamos de lado en este punto el análisis de la cuestión del “cuerpo glorioso”, ya que es un tema teológico que nos exigiría un tratamiento extenso y complejo que no podemos dedicarle. Sólo apuntamos a resaltar el carácter universal que adquiere el cuerpo en el actualismo después de la muerte, en contraposición al cariz de inmortalidad individual y personal que es uno de los aportes más originales de la teología cristiana clásica.

IV. 2. 3. *Perpetuidad y eternidad.*

Según Gentile, todas las aporías en torno a la noción de inmortalidad, a las que conduce el momento objetivo de la vida del espíritu, se han desarrollado a partir de un equívoco fundamental:

“...l’immortalità, ora viene intesa come perpetuità nel tempo, ora come vera e propria eternità fuori del tempo. (...) L’eternità invece è di ciò che non ha nessun rapporto col tempo”²⁰⁴.

Eternidad no es lo mismo que perpetuidad²⁰⁵. La eternidad es del espíritu, y consiste propiamente en su situarse “fuera” del tiempo. La perpetuidad, por el contrario, es de las cosas y se da en el tiempo, conmensurada con él.

Dentro de la perspectiva que confunde perpetuidad con eternidad, el anhelo de inmortalidad de los hombres sólo tiene lugar convertido en el deseo de sobrevivir más allá de la muerte, tener un día más, y siempre... un día más. Pero de este modo, se contradice la lógica eudaimonística, ya que, con la prolongación indefinida de nuestra existencia en el devenir temporal no se responde en forma definitiva al problema de si la vida tiene o no un final. Se da de ese modo una pervivencia indefinida, pero sin una infinitud real porque, si al infinito por definición nada puede agregársele, el concepto de indefinido, por el contrario, implica siempre la posibilidad de nuevas adiciones que le permiten dilatarse en la existencia.

En la perpetuidad, aunque las cosas se mantengan, conservan su carácter esencialmente temporal, es decir, de una unidad y de una estabilidad precarias, porque implican la multiplicidad de momentos sucesivos. La perpetuidad es una condición de hecho, es decir, el indefinido prolongarse de la existencia empírica, y no implica que esa existencia llegue a constituirse como algo esencialmente necesario. Puesto que permanece dentro de las márgenes del tiempo, no puede, en rigor, considerarse absolutamente libre de la posibilidad de llegar a un término o final, de la posibilidad de

²⁰⁴ GSS, p. 148.

²⁰⁵ Cfr. PRATOLA, V., *Gentile e il problema del tempo*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, p. 720-729.

no ser. A lo sumo, este destino es como una prórroga *sine die* de la suspensión en el ser, en definitiva, una magra esperanza.

Tal inmortalidad no es en realidad una vida eterna porque no implica la superación de la finitud, ni de sus concomitantes fenoménicos, es decir, del tiempo, del espacio y de la multiplicidad y mutabilidad. La eternidad, que puede responder verdaderamente a los deseos del hombre, esto significa, a la profundidad de su espíritu, es distinta de la simple supervivencia por tiempo indefinido. La verdadera felicidad debe responder al deseo hondo de una verdad eterna que se haga presente en un instante eterno e ilumine al pensamiento. Así, la eternidad, la verdad y el espíritu, que es pensamiento en acto, se hallan para el actualismo esencialmente vinculados.

La verdad es la luz y el esplendor del pensamiento, tanto de los pensamientos sublimes de los grandes hombres de la historia, donde se muestra refulgente de luminosidad eterna; cuanto de los pensamientos pequeños, que hacen a nuestra vida ordinaria y que brillan con débiles destellos de esa misma luz.

“Non solo Omero e Dante sono eterni; perché ogni più modesto mortale, al cui cuore parli Omero o Dante, è fatto, per così dire, della medesima stoffa. E perfino il fanciullo che ancora balbetta è capace di meravigliarci con una sua informe parola altamente espressiva e trarci in quell’incanto, che è poesia: quell’ incanto che ci mette fuori del tempo e della vita in cui tutto è limitato e nasce per morire”²⁰⁶.

Es la universalización del célebre *non omnis moriar*²⁰⁷ a cada simple mortal que está hecho -para seguir con su analogía- del mismo material que los grandes poetas, está hecho de pensamiento, de espíritu, y por lo tanto, está destinado a no morir. Ya que no se trata de la supervivencia del *fatto*, que es la de las cosas perpetuas, como las que permanecen en el recuerdo de la historia, sino que es la eternidad del espíritu que superando los límites de su particularidad alcanza una alegría serena, libre de preocupaciones, de recuerdos del pasado y de oscuros pensamientos acerca del futuro. Es la felicidad que alcanza el espíritu cuando accede a su estado real, cuando supera los

²⁰⁶ GSS, p. 152.

²⁰⁷ HORACIO, Oda 30, L. III.

límites abstractos del espacio y del tiempo en los que de un modo inconsciente estaba aprisionado.

La perpetuidad es en definitiva una ilusión falaz puesto que, ni aún en el recuerdo, pueden las cosas mantenerse inmutables e idénticas a sí mismas. Por el contrario, el poeta es siempre nuevo en el lector, y el mundo entero de la poesía es una creación eterna del espíritu, como cualquiera de las manifestaciones de lo que Gentile denomina el mundo moral, que no son reales fuera del espíritu que las realiza. Resultan interesantes las implicancias que tiene este tema de la creación espiritual de la cultura en las relaciones entre el maestro y el alumno, que es uno de los nudos de su obra *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*.

La creación es múltiple sólo cuando es considerada externamente, abstractamente, como cuando se pretende atender a una objetividad pura, independiente de un sujeto que la piense. Pero, por el contrario, si se adopta el punto de vista del actualismo, la perspectiva concreta, entonces se percibe la unidad originaria y fundante del acto de pensamiento, en la que toda variedad y multiplicidad se resuelve fuera del tiempo.

IV. 2. 4. Superación actualista de las tres ilusiones metafísicas en torno a la inmortalidad.

La dificultad que experimenta el hombre común para entender la diferencia real entre la perpetuidad de las cosas y la eternidad del acto espiritual le hace imposible vislumbrar el verdadero destino al que está llamado, y resulta ser, en última instancia, la consecuencia natural de las ya mencionadas tres ilusiones del pensamiento abstracto: el alma humana concebida como sustancia, la inmortalidad personal (individual) del espíritu y la existencia de un mundo o estado trascendente para la existencia *post mortem*. Estas tres ilusiones permanecen enmarcadas en una respuesta todavía imaginativa al deseo de una vida sin fin.

“Prima illusione, quella per cui si crede immortale l’anima concepita come una sostanza. Sostanza spirituale o pensante, indipendente dalla sostanza corporea, estesa. Sostanza che perciò agevolmente, quando che sia, può liberarsi dal nesso col corpo mortale e liberarsi nella sua essenza eterna. Ma quanto questa sostanzialità sia più difficile a pensarsi che a dirsi, lo dimostra il bisogno che, salvata l’anima, fa poi ricercare com’essa possa una volta esser raggiunta dal corpo, già morto ma destinato a risorgere, per integrare anche di là l’individualità che ogni anima attinge nella sua relazione col suo corpo, perchè non si conosce vita di questa sostanza psichica che non si attui di conserva con la vita corporea”²⁰⁸.

Respecto de esta primera ilusión, conviene recordar que esta dificultad ya la desarrolló, en la *Teoria Generale*, en los siguientes términos: espíritu y sustancia, espíritu y ser son nociones que se excluyen la una a la otra. Pues, mientras espíritu significa un hacerse en libertad, un proceso o acto creativo de sí mismo mediatizado por la naturaleza, la sustancia, por el contrario, es una realidad fija, estable y encerrada en los límites de su naturaleza. Y renueva, en ese contexto, la advertencia de no confundir el nuevo concepto de espíritu vinculado a la perspectiva trascendental, con aquel otro, producto del viejo espiritualismo intelectualista, que terminaba materializándolo al considerarlo como un algo independiente de su propia actividad.

Pero aquella vieja noción de espíritu, que el planteo religioso hereda, resulta además, incongruente consigo misma. La contradicción radica en que concibe al alma del hombre como una realidad espiritual pero individual, es decir, algo independizable del cuerpo y de sus operaciones, en tanto que es espiritual; pero al mismo tiempo esencialmente vinculada y en cierto sentido dependiente de dicho cuerpo como condición *sine qua non* para mantener su singularidad. No resulta lógico, en la apreciación de Gentile, postular la existencia de un alma inmaterial, para luego, pretendiendo salvar su individualidad, establecer la necesidad de una referencia natural a la materia.

De este modo, el filósofo considera que en la religión el alma, separada del cuerpo por la muerte, permanece en el ser, pero al precio de quedar desprovista de cualquier vestigio de su individualidad. La salvación, entendida como la simple supervivencia a la muerte, antes del supuesto Juicio Final y la resurrección de los

²⁰⁸ GSS, p. 155.

cuerpos, sería por lo tanto, algo bastante paradójico, pues se salva el hombre, pero de un modo tal que es a condición de perder nada menos que a sí mismo.

“Altra illusione é quella che fa pensare immortale l’anima, come se dice personale: mentre s’intende per persona l’individuo qual é dato immediatamente nell’esperienza: uno tra molti. (...) E sfugge che la persona é autocoscienza e unificazione: non sostanza ma processo, atto, onde se opera la sintesi del molteplice, e attraverso la società ogni empírica persona si unifica nella persona che è volontà universale, unica, infinita, legge, valore”²⁰⁹.

Contra esta segunda ilusión, que es pensar el alma inmortal como correspondiente a un individuo personal sustancial, se opone el primer mandato de la conciencia, que en la interpretación actualista es la mortificación del egoísmo. Pero este imperativo debe entenderse, primero, de un modo metafísico como la superación de la perspectiva del individuo particular²¹⁰ y, recién después, en clave ética. El egoísmo del sujeto se origina en un error fundamental que consiste en pensar que persona se nace, cuando en realidad se deviene como tal en el concreto actuarse. Ser persona es ser autoconciencia, espíritu, proceso, y no algo ya existente que se encuentra encerrado en un determinado modo o naturaleza.

La persona sólo se encuentra verdaderamente a sí misma en la posibilidad última de negarse como ser, y asumirse como acto. Pero la negación más radical de la persona como un ser, como una sustancia, es la muerte, por lo tanto en ella el hombre se sublima en un sacrificio, que es su vía de entrada a la auténtica vida eterna, entendida como la vida de la unidad del espíritu²¹¹. Es por eso, que la muerte es asumida como una realidad moral más que como un destino natural.

²⁰⁹ GSS, p. 156.

²¹⁰ “Giacché l’egoismo non è pure una tendenza pratica: ma è una visione teorica del mondo; di un mondo concentrato nell’io particolare; in un io che non riconosce sé se non in se stesso, e non sente questo sé identico ad ogni altro sé, el il propio essere intimo identico all’essere universale...” RDH, p. 124. De algún modo este juicio de Gentile señala algo que, *mutatis mutandis*, resulta compartido por otras perspectivas filosóficas y es que detrás de la elección voluntaria del mal existe un error consciente o inconsciente por parte del hombre que pretende ocupar en la realidad un lugar o puesto que no es el que le corresponde.

²¹¹ “... l’assoluto è solo sintesi degli opposti. La sua legge è che ogni cosa distrugga se medesima, la vita di ogni realtà finita é la sua morte”. RDH, p. 84. Por esto es que podría decirse que también en Gentile, aunque a su modo, el hombre es un ser-para-la-muerte.

A partir de lo expuesto resulta fácil advertir que en el actualismo, quizás como en cualquier idealismo, la línea que separa la metafísica de la ética tiende a hacerse más y más difusa, al tiempo que se debilita también el papel de la libertad humana.

Por último esta nueva concepción de la muerte como una realidad cuya resolución es inmanente, hace innecesario creer en la existencia de ámbitos supramundanos, que es la tercera ilusión que debe ser despejada.

“La terza illusione è quella della ingenua fede in un altro mondo, dove si possa vivere oltre la morte, che l’esperienza pare imporre come termine della vita che si possa vivere in questo mondo”²¹².

Esta tercera ilusión es consecuencia lógica de las dos anteriores, ya que si el alma es individual y espiritual, es inmortal, por lo tanto, se impone la necesidad de postular la existencia de un ámbito o estado en el que tal sobrevivida ultraterrena se haga posible. Para concebir este nuevo y definitivo estado de la existencia humana, no existe otra posibilidad que la de realizar una arbitraria duplicación de la experiencia real que es la de este mundo, y se vive entonces el hoy en función del mundo futuro. Pero, en rigor, el que piensa en el otro mundo se sale del círculo de su experiencia, y habla entonces el que está vivo en lugar del difunto de una experiencia que por el momento le ha sido inaccesible.

Pero, el deseo es de aquel que sabe que va a morir, no del que ya ha muerto, y suyo es también el sueño de la inmortalidad. Es el anhelo de un sujeto cuya existencia está empíricamente determinada en el espacio y en el tiempo, por eso la inconmensurabilidad esencial del presente mundo con el próximo, que por definición no ha sido todavía objeto de experiencia, no obsta para que de algún modo se inserte éste en la vida y expectativas actuales. Se establece así un mecanismo de relación entre el mundo presente y el futuro que consiste básicamente en la alteridad-oposición, es decir, en el pensamiento del más allá a partir de la negación de la finitud en todas sus manifestaciones.

Esta concepción religiosa trascendente acentúa, como resulta evidente, la distancia y las diferencias. Mientras el mundo presente se manifiesta como transido de

²¹² GSS, p. 158.

finitud y miseria, por el contrario el mundo más allá, libre de esos límites, es un ámbito puro de perfección y felicidad. Esta escisión entre ambos mundos obedece a que la realidad terrenal es observada desde una perspectiva que atiende a su materialidad, y a que esto no hace posible la verdadera experiencia de la unidad del acto espiritual²¹³, en la que la realidad es su realizarse, fuera del cual proceso nada es. Para el actualismo, en cambio, la trascendencia real del otro mundo no es algo que nos saque fuera, o se oponga a nuestra experiencia, sino que es celebración de la íntima esencia de nuestra realidad espiritual.

El antiguo pensamiento, subsidiario de la lógica abstracta, se veía obligado en materia de conocimiento a operar por medio de definiciones y de conceptos, cada uno de los cuales encerraba alguna entidad dentro de un modo particular y estable de ser, distinto de otros. Esta forma de entender las cosas conduce naturalmente a la separación y oposición de la vida y la muerte, como realidades irreconciliables, creando de ese modo un sentimiento que tiñe el alma de temor y pesimismo.

“Questo ribrezzo del corpo privo di vita, questo orrore del nulla, questa paura della morte (...) é pessima consigliera dei petti mortali, com'è il veleno di tutte le gioie, sensuali o spirituali. (...) Ogni altro argomento del pessimismo é un travestimento di questa radicale paura alla morte, che ci fa morire intorno, come illusioni ingannevoli, tutte le speranze, e c'inaridisce di dentro la segreta scaturigine di ogni gaudio”²¹⁴.

Si se consideran así las cosas, se torna imposible entender el valor oculto de la vida que es el sacrificio, y por consiguiente, llegar a “gustar la muerte” advirtiendo su positiva significación en la existencia humana.

Pero la experiencia real y verdadera permanece velada, hasta tanto se nos haga accesible y consciente el sentimiento más profundo de nuestra sociabilidad, cuando comencemos a sentir que nuestra vida no es toda y sólo nuestra, sino nuestra y de los demás, en un *Noi* que nos excede y abraza. Una vez más propone aquí el autor un

²¹³ La unidad del acto espiritual es la unidad del pensamiento actual que no está sometida a la multiplicidad del espacio, ni del tiempo, por lo tanto, tampoco está sometida al número: “Il pensiero assolutamente attuale, o Io assoluto, non essendo soggetto al tempo, non è soggetto al numero. *Incipis numerare, incipis errare*. Il numero non è per questo un semplice *auxilium imaginationis*, se non in quanto si adopera a fissare innanzi alla mente il processo della dialettica nell'eterno snodarsi dei sui momenti” RDH, p. 190.

²¹⁴ GSS, p. 161.

cambio en la perspectiva hacia su propia visión actualista, que, a la sazón, es la única que puede otorgar a esta realidad de la muerte su significado auténtico, y librarnos así de lo que hasta ahora ha sido el triunfo inexorable del pesimismo.

Como ya nos ha advertido, nuestra experiencia inmediata de la muerte se limita a la muerte ajena, un sucedáneo de la verdadera, que no puede sino vivirse en primera persona; sin embargo esto no impide que una mirada profunda descubra, aun así, una verdad esencial. La muerte del otro, especialmente del cercano, es muerte de alguien nuestro, es decir, de una parte de nosotros. De ese modo, también el recuerdo, como presencia actual en la memoria, es una cierta sobrevida de los otros en nosotros, pero no absolutamente iluminada de eternidad puesto que sigue encadenada al carro del tiempo.

Admite, sin embargo Gentile, que existe en el hombre una tendencia, que se manifiesta en múltiples experiencias, de buscar fuera de sí un apoyo para su existencia, de ese modo, por ejemplo, sale a la caza de la verdad y de Dios “afuera” como si no estuvieran en realidad en su propio interior. Esto se debe a que, en una primera instancia, las cosas se le presentan al sujeto como algo opuesto y externo a él, y lo hacen con una fuerza tal, que el hombre se aferra a esta forma de pensar sin advertir - o sin importarle - que conduzca en último término a negarse a sí mismo la entidad, transformándose en casi una nada, en lo que es la culminación del movimiento místico.

Es por la estructura de la dinámica del pensamiento que no se puede alcanzar la intimidad de la conciencia sin primero alienarse de sí, fijándose en el objeto como algo externo y extraño a sí²¹⁵. En este primer momento del movimiento dialéctico en el que *fingit creditque*, el hombre que se ha alienado de sí mismo, en la inútil tarea de buscar fuera de sí lo que es en realidad interior, comienza a sentir, bien que oscuramente en un principio, el sentimiento de su íntima esencia y virtud.

En este momento inicial, que Gentile denomina de orientación realista, el hombre sale a la búsqueda del fundamento de su inmortalidad, que es tanto como la búsqueda de su propio valor, y lo hace, como es obvio, fuera de sí mismo, lo que no puede sino llevarlo al equívoco de las tres ilusiones a las que ya nos hemos referido. Este primer modo que tiene el espíritu de concebir su propia realidad es falso; no obstante confiere al sujeto una seguridad que tiene algo de comodidad, ya que lo exime

²¹⁵ Cfr. SL, pp. 19-24.

de la responsabilidad que se sigue de la conciencia auténtica de la infinitud de su propio ser.

Ser hombre es reconocerse como un sujeto que piensa y quiere, como un sujeto que tiene libertad, y esto, en el planteo gentiliano implica cierta incondicionalidad, propia del espíritu que, puesto que es infinito, se encuentra situado fuera de la necesidad del tiempo y del espacio. Ser espíritu significa reconocerse como incondicionado e infinito, reconocerse en la eternidad siempre actual del pensamiento.

IV. 2. 5. Muerte e inmortalidad como hechos sociales.

Pero en su existencia terrena el hombre se percibe a un tiempo como conciencia de sí, el “yo”, y como unidad de sí y de otro, unidad de sujeto y objeto. La primera manifestación de este momento sintético es la relación con el propio cuerpo, que viene a ser para el “yo” su primer objeto. El cuerpo es “otro” para el espíritu, que establece con él una sociedad, a esta sociedad del espíritu con su cuerpo Gentile la denomina *società trascendentale* cuya disolución deviene con la muerte. El morir es *prima facie* el extrañarse de este otro que es el propio cuerpo respecto del “yo”, es una crisis en la síntesis vital del sujeto, una disolución de la sociedad trascendental.

“Ma questa crisi è adombrata, non realizzata assolutamente; si vede quasi da lungi, ma non si raggiunge. La morte, abbiamo visto, di cui abbiamo esperienza, è la morte altrui, non la nostra. E questo fatto ha un significato molto importante. La morte suppone sempre una società, ed appartiene alla storia dell’Io in quanto questo è una società trascendentale, principio di ogni forma di società empirica”²¹⁶.

La muerte es entonces un hecho social en un doble sentido, ya que es disolución de la sociedad trascendental que el espíritu tiene con su propio cuerpo, y separación respecto de los otros sujetos. El que se muere siempre se le muere a alguien. En una soledad absoluta, que por cierto es irrealizable, no habría muerte porque no existiría

²¹⁶ GSS, p. 169.

una de las dos sociedades de la que la muerte es disolución. Este supuesto hombre solitario no participa de la muerte en tanto que acontecimiento social, de la muerte civil o moral, que es el llegar a ausentarse de la vida de otro. El muerto ya no participa de los diálogos, está mudo, ajeno a la comunicación que es comunión de los espíritus, el muerto deja de ser hombre entre hombres y deviene en puro objeto.

La disolución de la relación con el cuerpo, que es un objeto *consociato* con nosotros, el quiebre de esta síntesis, significa evidentemente para el cuerpo la pérdida de la vida, la pérdida de su ser como cuerpo, su decadencia de espíritu a naturaleza.

“Questo nulla è la morte, che fa ribrezzo ed orrore appunto perché è il nulla del pensiero che si prova a concepirlo e fissarlo innanzi a sé. L’altro che é il nostro altro, ridotto ad altro senza nessuna relazione con noi; non più nostro. Un altro perciò più freddo e più muto di tutte le cose inanimate: esanime; cadaver”²¹⁷.

La muerte desarticula la relación que hasta entonces manteníamos con nuestro cuerpo, pero la negación afecta a dicha relación en tanto que abstracta, y la reconduce a la unidad concreta del acto espiritual. La resurrección, la verdadera inmortalidad, no está afuera en un después allende la muerte, sino precisamente en nosotros, en lo más profundo de nosotros, que no es accesible precisamente en la muerte.

La inmortalidad es la del proceso eterno del *Io*, que existe en su actuarse como universalidad e infinitud. Esto, por supuesto, reporta una heroica abnegación, la del *sé piccolo* al *sé grande*, la del real que existe al ideal que lo hace posible.

“L’immortalità dell’uomo vivo è quella dell’uomo che vive perché muore sempre a se stesso: perché, così vivendo, egli si muove nella eternità, si immortala. Scarsa consolazione, forse, per i Narcisi che preferiscono specchiarsi nelle proprie immagini giovanili. Ma, peccato che queste non siano altro che immagini e sogni in cui l’uomo si distacca fantasticamente dalla realtà. L’uomo che preferisce le consolazioni virili procurate dalla realtà, cercherà puittosto se stesso non nelle proprie immagini e fantasie, ma dentro sé stesso, dov’è la sorgente di ogni fantasia, es è pure la sorgente di ogni gioia reale e sostanziale. Ma *nosce te ipsum*: questo è il punto”²¹⁸.

²¹⁷ GSS, p. 170.

²¹⁸ GSS, p. 171.

Creemos que la sola interpretación del clásico principio delfico: *Nosce te ipsum* puede desnudar el núcleo metafísico de cualquier sistema filosófico. En Gentile este imperativo, que es además el nervio de su ética, toma la forma del llamamiento a la abnegación del *sé piccolo*. Implica que el hombre rechace la seducción del egoísmo, al que lo forzaban las tres ilusiones del antiguo pensamiento intelectualista y sustancialista, y descubra y asuma, con toda la debida profundidad, el verdadero sentido de su papel en este proceso de inmanencia absoluta que es la Autoctisis. Sólo así el hombre llegará a ser plenamente consciente del valor de su realidad espiritual, y podrá, entonces, gustar su destino... adentrarse y dulcemente naufragar en el mar de la muerte.

CONCLUSIÓN

Una dificultad nos ha acompañado desde el comienzo mismo de este trabajo de investigación, y es honesto decir que no hemos encontrado una solución que nos resulte plenamente satisfactoria. Quizás, se trate de uno de esos trances casi irresolubles, de los que sólo puede salirse mediante un acto de voluntad, mediante una opción que semeje una conversión en el sentido más cabal que pueda darse a este término. La pregunta es ¿dónde o cómo situarse frente a un filósofo idealista, más aún, si éste tiene la hondura y la fuerza retórica de Gentile? Según entendemos, se nos imponen *in extremis* dos posibilidades: entrar de lleno en su sistema, es decir, en su “mundo”, o analizarlo desde fuera, como haciendo en él sucesivas incursiones. Si elegimos entrar en su pensamiento, adoptando sus supuestos y siguiendo su lógica, experimentamos inmediatamente el vértigo de dejarnos llevar, de ser arrastrados como por una especie de potente y rítmico encanto, que nos mueve en la vorágine de un mecanismo casi perfecto. De ese modo, filosofamos con el autor, pensamos sus pensamientos, sus conclusiones se nos hacen previsibles y evidentes, y cualquier otra posibilidad que pueda darse en el ámbito de la filosofía la juzgamos siempre a la luz de ese sistema que, en cierto sentido, nos ha cautivado. Esta opción tiene la evidente ventaja de que la esencia de ese pensamiento se descubre a nuestra mirada reverente, y advertimos aspectos que a los exotéricos pasarán inadvertidos. Pero ese método encierra también el riesgo de someternos, de hacernos perder la capacidad de entender otras formas del pensamiento filosófico o de ver las cosas mismas, y puede ir tornándose entonces nuestro filosofar en una exégesis cada vez más perfecta, cada vez más profunda de lo que el autor ha dicho, y, quizás, sólo de eso.

Pero existe otro modo de acercarse a un filósofo, que es intentando conservar una cierta libertad y capacidad crítica, confrontando sus puntos de vista con los de otros autores, o, mejor aún, si nos es posible, con la realidad misma. Esta otra perspectiva es en cierto sentido menos comprometida, y puede implicar que algunas de sus sutilezas se nos escapen, pero, por lo menos en la intención, nos parece más realista y es lo que nos

hemos propuesto hacer. Parafraseándolo, hemos optado por una *concordia discors*²¹⁹ en la que, como él mismo gustaba decir, la colaboración espiritual toma sucesivamente la forma del reconocimiento y de la discusión.

Creemos que el puro elogio es siempre una tentación para el que se acerca a un pensador profundo, pero un escrito meramente laudatorio, si no está acompañado de la crítica inteligente, puede esconder en realidad un cierto menosprecio al carácter vital y significativo de un pensamiento, y un autor de la talla y la honestidad de Gentile no merece tal tratamiento. Por otro lado, es posible que la fe ciega al discípulo complaciente, que no es entonces un buen discípulo, y lo conduzca de un modo casi imperceptible a falsear a su maestro. Así, no resulta infrecuente advertir que algunas personas, movidas por un apego desmedido, hacen decir a un autor más de lo que éste ha querido expresar, o cosas mejores, o, por lo menos, más cercanas o menos incompatibles con lo que son en realidad sus propias convicciones. En nuestro trabajo, sin dejar de lado las críticas externas e internas, hemos intentado respetar al autor en sus palabras, lo que nos ha supuesto el esfuerzo consciente de no minimizar aquello que nos incomodaba ni exagerar lo que nos resultaba más afín.

Para situarlo históricamente, tendríamos que afirmar que Gentile es un pensador contemporáneo, pero por su intención y por el modo que tiene de entender la filosofía, es decir, como una ciencia que pretende ser una respuesta única, racional y metafísica de la totalidad de las cosas, es quizás uno de los últimos y más coherentes representantes de lo que se ha tenido clásicamente por filosofía moderna. Decimos esto, porque el estilo del pensamiento actualista implica una sustancial diferencia con la forma en que hoy se desarrolla, por lo menos en el ámbito académico, el filosofar. Resulta difícilmente negable el hecho de que la filosofía contemporánea, con posterioridad al denominado “giro lingüístico”²²⁰, ha visto seriamente comprometida su unidad epistemológica, multiplicándose en un sinfín de escuelas que se desarrollan casi

²¹⁹ Con esas elocuentes palabras dedica la primera edición de su obra *Teoria Generale dello spirito come atto puro* a su amigo y colega Benedetto Croce.

²²⁰ Por “giro lingüístico” entendemos el cambio de perspectiva que postula la necesidad de replantear los problemas metafísicos clásicos en términos semánticos, a partir de lo cual cobra enorme protagonismo la filosofía del lenguaje y la hermenéutica. Esta nueva tendencia concede a la razón un papel mucho más acotado, el de definir en términos comprensibles algunos problemas a un determinado grupo de personas. De este modo, la misión que encara el pensamiento filosófico no es superior de ningún modo a la de otras disciplinas humanísticas. Cfr. LEOCATA, F. *Persona, lenguaje, realidad*, Educa, Bs. As., 2003, pp. 15-64, 231-262.

como compartimentos estancos. Los pensadores no sólo ya no comparten el método, sino que se aplican a ámbitos diversos y utilizan lenguajes tan heterogéneos, que se torna prácticamente imposible una comunión en los interrogantes y, por ende, un diálogo auténtico entre las diferentes corrientes. Esto, que en nuestro juicio es manifestación de una crisis, hace que resulte muy difícil prever si la filosofía recuperará el carácter unitario que tuvo alguna vez, y sin el cual no podría haberla entendido el filósofo actualista.

Por el contrario, si la filosofía, más que la aplicación rigurosa de un método o un sistema, es el pensamiento que se despliega como un terreno en el que se miden lo finito y lo infinito, lo uno y lo múltiple, lo eterno y lo temporal bajo la atenta mirada de la razón, entonces, Gentile, como Heráclito y Parménides, como Platón y Aristóteles, es un filósofo con mayúsculas, un pensador universal que a su modo permanece arraigado en la antigua tradición metafísica de Occidente.

Entre los múltiples méritos especulativos que podemos atribuir a Gentile, se destacan la lucidez y la valentía que tuvo de reconocer la absoluta y fundamental contradicción que existe entre el idealismo y el realismo, como dos filosofías metafísicas, que bien entendidas y no traicionadas en lo que son sus núcleos esenciales, resultan del todo irreconciliables. Esta es una de las tesis centrales de su obra, que hace al aporte fundamental de coherencia que su actualismo significó para el inmanentismo moderno.

De este modo, dentro del actualismo de Gentile la crítica de los supuestos filosóficos del realismo es una necesidad, un punto de partida que es asumido acriticamente y a cuya explicitación se dirige, en última instancia, la totalidad de este sistema de pensamiento. Esta crítica al realismo o intelectualismo asume, en primer lugar, la forma de la tesis según la cual no es posible presuponer la realidad como algo anterior y distinto del pensamiento, como proponía la obsoleta falacia naturalista. De esta afirmación fundamental: “no existe realidad sin un pensamiento que la piense”, infiere a modo de conclusión, que todo se reduce al acto mismo de pensamiento como una instancia primigenia de la que cada entidad deriva, y que no puede en forma alguna trascenderse. Cabe aclarar a esta altura, que este acto de pensamiento, más allá del cual no hay nada, es el acto del Yo Trascendental, y no del ilusorio yo empírico, de donde se sigue, a su vez, que toda la realidad cobra el carácter de un proceso actual de desarrollo,

de una verdadera cosmogonía que es también por el carácter divino del espíritu teogonía. A este proceso espiritual lo denomina la Autoctisis, o en otros contextos, la Autosíntesis.

Consideramos, no obstante, que la crítica del realismo, tesis primordial de la filosofía de Gentile, admite algunas observaciones. En primer lugar, no parece existir fuera del actualismo consecuencia necesaria entre la imposibilidad de negar al pensamiento en el acto de conocimiento, y la afirmación de que el conocimiento es creador, como bien observa Sciacca²²¹. Este auténtico término *a quo* de su especulación es presentado por Gentile infinidad de veces, pero no tanto como la conclusión de una rigurosa demostración teórica, sino más bien como una evidencia primera, a cuya explicitación apunta el actualismo tomado en su conjunto²²². Admitimos como un hecho que no es posible negar la presencia del pensamiento, ni nuestra propia presencia de sujetos cognoscentes en el acto de concebir la realidad, esto resulta evidente incluso para aquel que Gentile denomina realista; pero de ello no se sigue necesariamente que a nuestro espíritu corresponda un papel “creador” de la realidad, o, dicho de un modo más cercano a sus palabras: que la naturaleza sea simplemente el despliegue mismo de nuestro pensamiento, en ese primer momento en que se pone *-fingit creditque-* como distinto de sí. Se trata de una tesis absolutamente irrenunciable para el actualismo, pero que divide las aguas, de suerte que resulta inaceptable desde otras perspectivas filosóficas. A esta dificultad debemos añadir que, aunque nuestra intención fuera la de limitarnos a las críticas internas, es decir, a aquellas que se realizan desde dentro del sistema aceptando una comunión en los principios especulativos y en el método dialéctico, restaría todavía irresuelta la cuestión de pensar si es en verdad esencial al realismo presuponer la realidad al pensamiento, en el preciso sentido en que Gentile lo plantea.

²²¹ “Es cierto que si la naturaleza se presupone al pensamiento, como ser en sí, no es posible concebir el pensamiento mismo, que ya no tiene sentido; pero esto no significa que su naturaleza sea creada o puesta por el acto mismo de pensar, sino simplemente que aquella es significativa, es verdad y no cosa, para el pensamiento que pensándola, la descubre en su significado y verdad y, en este sentido, la hace ser lo que es”. SCIACCA, M. F., *Acto y Ser*, Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1961, p. 147.

²²² Esta tesis, que es de algún modo un programa para el desarrollo de su especulación filosófica, está explicitada con claridad en la llamada *Prolusione Pisana* (1914) que Gentile pronuncia al hacerse cargo de la cátedra de Filosofía Teorética de la Universidad de Palermo, que dejaba su maestro Donato Jaja. Llama la atención, en este sentido, que a una edad relativamente temprana tuviera ya presente lo que sería su intuición e intención fundamental.

Creemos que en su visión de la historia de la filosofía -visión siempre un tanto parcial respecto de los planteos no idealistas- no percibió con claridad que, si bien la esencial correlatividad del ser al pensamiento no fue el núcleo más desarrollado por lo que él denomina realismo, tampoco puede decirse con justicia que haya resultado algo absolutamente desconocido. Un signo de esto que sostenemos se evidencia en toda la doctrina metafísica de los trascendentales, en especial en la cuestión del *verum*, que postula la identidad del ser y la verdad. Si el ser y la verdad se identifican, y la verdad es el ser mismo en tanto que conocido, entonces el ser y el ser en tanto que conocido también, en cierto sentido, se identifican. En rigor, la verdad es verdad en tanto que es ser relativo al pensamiento, de donde se sigue que no sería posible concebir verdad alguna sin esta vinculación fundamental a un sujeto inteligente que la piensa. Para aclarar un poco este punto, hay que tener en cuenta que cuando Gentile discute en este contexto con el realismo, está teniendo presente sobre todo a la filosofía medieval. Pero, para la filosofía medieval de inspiración cristiana la teoría de la verdad no es comprensible sin el supuesto de dos inteligencias, análogas pero distintas, la inteligencia infinita de Dios que crea y fundamenta, y la inteligencia finita del hombre que recibe con docilidad esta verdad que lo trasciende. Admitimos, no obstante, que esta inteligencia infinita y trascendente no es algo sencillo de probar filosóficamente, y menos desde los supuestos actualistas para los que no existe alteridad alguna, pero ello no implica de ningún modo que el realismo suponga la realidad como algo bruto, oscuro e irrelativo al pensamiento, como afirma el filósofo italiano. En resumen, una lectura completa de la doctrina del *verum* descubre que no le es extraño al filósofo realista afirmar la esencial relatividad del ser al pensamiento que lo piensa, ya sea para fundarlo en el caso de la Inteligencia Infinita, ya sea para acogerlo en el conocimiento en el caso de los entendimientos limitados²²³.

Como hemos visto a lo largo de todo el trabajo, la visión general que Gentile elabora sobre la historia de la filosofía resulta ser como un punto débil dentro del sistema, porque si bien se desprende con lógica impecable de sus supuestos metafísicos y de su método, no parece suficientemente fundamentada, y aún a veces arbitraria, si no

²²³ Aunque sería de sumo interés, dejamos expresamente de lado las sugestivas consideraciones, que en este sentido, desarrolla Rosmini Serbati en torno a la cuestión del ser ideal. Una buena y concisa introducción a esta temática puede encontrarse en: MURATORE, U., *Antonio Rosmini, vida y pensamiento*, BAC, Madrid, 1998.

se adopta plenamente la perspectiva actualista. Así, el filósofo italiano a partir de la crítica al realismo o naturalismo establece una línea de continuidad, no demasiado atenta a los matices ni a las diferencias, entre prácticamente todas las líneas de pensamiento que no supongan un inmanentismo absoluto, desde la filosofía trascendente y sustancialista de Platón y Aristóteles, pasando por casi toda la filosofía medieval y el imperfecto idealismo de Kant -con su innecesaria concesión al sentido común que es el noúmeno- hasta los más crasos materialismos de origen positivista²²⁴.

Gentile es un pensador que conjuga una fina sensibilidad metafísica con un acendrado afán de sistema, sin embargo hay en su filosofía regiones oscuras, temas complejos y fuerzas antagónicas que producen tensiones y paradojas. Entre estos difíciles tópicos, el que hemos elegido desarrollar por la multitud de sus implicancias es la enmarañada relación que se suscita en este filósofo entre la inmanencia y el catolicismo.

Esta relación encierra la dificultad, que franquea toda su obra, de conciliar el método de la inmanencia, llevado hasta su coherencia última, con la fe que profesó durante toda su vida. Esto llega a ser un verdadero rompecabezas, una fuente de contradicciones que pugna por salir a la luz. Este problema teórico, si bien incluye aspectos de orden teológico, es un problema que se desarrolla netamente en el ámbito de la filosofía, ya que la lectura que Gentile realiza de la fe es una lectura filosófica, que apunta a los supuestos y al método racional de los que la fe católica se ha valido para explicitar su contenido. Es en el terreno metafísico de la teología natural, es decir, de aquellas verdades límite -verdades que, reveladas por Dios, también pueden ser alcanzadas por la sola luz de la razón natural -, donde la discusión tiene su verdadero lugar. En la concepción de Dios como ser trascendente, y en la concepción de la persona humana como una entidad sustancial, racional y abierta a la trascendencia, es que se presenta el núcleo de esta incompatibilidad. No es que con esto pretendamos asimilar el catolicismo a una determinada forma filosófica, lo que constituiría una innegable confusión de planos. Lo que nos animamos a sostener es que esquemas

²²⁴ No obstante esto, nuestra observación crítica requiere ser matizada ya que la perspectiva histórica actualista tuvo un destacable doble mérito, por un lado, el de advertir el carácter contradictorio del kantismo, que está a mitad de camino el idealismo y el realismo, y, por otro lado, también el de reconocer que el materialismo con su gnoseología sensista no es todavía un inmanentismo perfecto -recuérdense las críticas del joven Gentile a las tesis marxistas sobre Feuerbach a las que hemos dedicado unas líneas en el capítulo I-

filosóficos esencialmente irreconciliables no pueden servir de sustento a las mismas verdades reveladas, sin que éstas sufran una alteración sustancial, un verdadero vaciamiento semántico.

Esta dificultad del actualismo se hizo evidente también en las interpretaciones divergentes de sus discípulos. Algunos de ellos dieron mayor relevancia a su intención personal religiosa y postularon a un Gentile, pese a todo, católico; otros optaron por privilegiar lo filosófico, la lógica de la inmanencia absoluta, y nos muestran un pensador, que a medida que gana en coherencia y madurez, se va haciendo menos compatible con la fe de los cristianos.

Creemos que en esta compleja cuestión en la que el método filosófico elegido y la fe como convicción profunda del autor se encuentran en permanente contrapunto, lo más justo es advertir en el pensador italiano una especie de movimiento pendular.

En primer lugar, creemos haber dejado en claro a lo largo de nuestro trabajo que la obra entera de Gentile no se explica si no se atiende a la estrecha relación que en el acto de pensamiento se da entre lo artístico, lo religioso y lo filosófico, como las formas fundamentales del desarrollo espiritual.

El arte es la forma subjetiva, aquella en la que la actividad espiritual se desarrolla como creatividad, como libertad pura al servicio de la realización sensible de la belleza. Y es justamente en la belleza, que el espíritu del artista, en cierto sentido alienado, intuye la presencia de algo que lo excede: el infinito. De este modo, en el arte despuntan las primeras luces de la infinitud y de la correspondiente aspiración a lo trascendente que palpita en el corazón del hombre, en definitiva, en el arte se incoa un movimiento que culmina en la religión.

La forma religiosa, o momento objetivo del espíritu, es el momento del sujeto volcado *ad extra*, a la naturaleza considerada como algo en sí. Esta etapa, que como hemos visto implica una percepción devaluada de la realidad de sí mismo, tiene su expresión más acabada en la asimetría de la relación del hombre con Dios.

La religión, según nuestro autor, alcanza en el catolicismo su estado más perfecto. No obstante, Gentile observa que el catolicismo, movido por la influencia de la metafísica helénica, metafísica de la trascendencia (Platón) y de la sustancia particular (Aristóteles), ha hipertrofiado en el vínculo del hombre con Dios todo lo que tiene relación con la oposición, la diferencia y la distancia. Y, como una consecuencia

natural, este proceso ha concluido en una separación tal de lo humano y lo divino, que se hacen necesarios la fe, la revelación, la gracia, la jerarquía y los dogmas, como puentes tendidos sobre un abismo infinito.

Para el actualista la instancia última en que se resuelve todo pensamiento religioso es el misticismo, con su doble nulificación del individuo, nulificación como mera pasividad del sujeto frente al objeto, y nulificación del hombre como casi una pura nada frente al Dios Absoluto que es el Todo. Pero la religión no es un fenómeno simple, y la antedicha nulificación, que no es accidental sino que pertenece a la esencia misma de la religión, se encuentra contrapesada por una fuerza contraria que tiene su origen en la Encarnación. En el juicio de Gentile, es justamente la coexistencia de la infinita distancia del Dios trascendente, con las contradictorias implicancias de corte inmanentista de la Encarnación, lo que define esencialmente y da su valor único al catolicismo.

El catolicismo es religión del espíritu, única religión verdadera y universal, religión de la unidad final de los hombres, en lo que será la sociedad perfecta del espíritu. Es por esto que Gentile no reniega nunca de su fe, sino que, por el contrario, por decirlo de algún modo, mantiene respecto de ella aquel doble movimiento de aproximación y alejamiento, que ya hemos mencionado.

Se acerca a la fe de la Iglesia, cuando quiere exactamente las mismas verdades: Dios Persona, hombre persona, sobrevida personal del alma, resurrección del cuerpo, etc.; pero este movimiento tiene su contrapartida cuando se aleja, cambiando el sentido de estos términos y de estos dogmas, cuando para admitirlos *inverados* en su sistema los somete a una redefinición²²⁵.

²²⁵ El hombre es persona en el actualismo, y esto no puede ser de otro modo, ya que es *imago Dei*, pero su carácter personal no implica, como lo hacía en el catolicismo clásico, la individualidad numérica. Recordemos su tesis: *incipis numerare, incipis errare*, con la que asume esta central cuestión de la antropología. Esta misma intención de admitir lo que se cree, pero animado por un nuevo espíritu, se observa en el análisis que realiza de la espiritualidad del alma humana y del dogma de la resurrección de los cuerpos. Comienza criticando la flagrante contradicción católica que implica postular un principio vital espiritual, es decir, independiente en las operaciones y en el ser de la materia, si luego, para asegurar la individualidad *postmortem*, se refiere a una “natural inclinación” del alma a la unión con el cuerpo. Así, argumenta con un tono más bien espiritualista, y es lógico que desestimara, como un resto mítico, el dogma de la resurrección de la carne. Pero luego, como para confirmar que nunca se aleja lo suficiente de la fe como para no iniciar inmediatamente un movimiento de retorno, incorpora al cuerpo humano en su propia doctrina de la inmortalidad personal, claro que un cuerpo especial, espiritualizado, desprovisto de los caracteres individuantes de la materia. Y la resurrección de la carne sería el restablecimiento de la relación alma-cuerpo, pero en un estado más perfecto. (ver cap. IV).

También puede observarse una aproximación cuando, haciendo causa común con el simple creyente, desconfía y combate al modernismo, al materialismo de los positivistas y a la masonería, dejando triunfar su real intención religiosa; pero se aleja nuevamente cuando anula el sentido clásico de las verdades centrales de la tradición eclesial, como paladín de la inmanencia, o cuando niega, lisa y llanamente, algunas verdades que desde tiempos inmemoriales forman parte de la tradición cristiana, como por ejemplo la existencia del infierno. De este modo su intención se desvela: catolicismo sí, pero un catolicismo que no puede sino ser *su* catolicismo.

Este movimiento, que hemos propuesto como hipótesis explicativa, con sus idas y sus vueltas, aflora con particular claridad en el enfoque que tuvo Gentile del conflicto entre el modernismo y la jerarquía de la Iglesia. En este caso la intestina contradicción, que hunde tan profundamente sus raíces en el sistema actualista, toma la forma de una peculiar y paradójica lectura de la situación, por la que el filósofo se debate en un estado extraño, por momentos inasible, que no sería aventurado denominar como un modernismo antimodernista.

En honor a la verdad, hay que admitir que establecer comparaciones entre Gentile y el modernismo resulta una tarea compleja, ya que respecto de la religión tanto el filósofo italiano cuanto el movimiento reformista fueron, aunque por razones diversas, posiciones sumamente ambiguas, y hasta paradójicas. Una de las claves estará, entonces, en analizar si resuelven y cómo sus contradicciones internas.

Como hemos visto en el capítulo correspondiente a este tema, el análisis de estos sucesos históricos no es materia sencilla ya que el modernismo no constituyó una escuela en el sentido filosófico del término, sino, más bien, un movimiento reformador, movimiento, por lo demás, bastante heterogéneo²²⁶. Con todo, definir en lo esencial un movimiento no es absolutamente imposible si se atiende a su sentido, es decir, a su punto de partida y a su meta. Por eso, a pesar de la diversidad real en sus matices, el modernismo contó con determinados elementos que lo identifican y le dan cierto carácter unitario. Tuvo un punto de partida común, que fue la explicación del fenómeno religioso a partir de la experiencia del sentimiento de Dios inmanente al hombre,

²²⁶ No nos detenemos a considerar ahora el análisis, que ya hemos realizado en el capítulo correspondiente, de las actitudes que los distintos modernistas tuvieron respecto de la fe, y que en muchos casos están en las antípodas respecto de la sinceridad, que no podemos poner en duda, del Gentile creyente.

experiencia pura, desligada de la revelación y de la capacidad natural de la razón de ascender metafísicamente en la búsqueda de causas. Con este punto de partida y la consecuente devaluación de la teodicea debió, sin dudas, tener como fin una deidad inmanente, como es propio del Absoluto en los distintos idealismos. En pocas palabras, partía de la experiencia religiosa y no podía sino conducir a un Dios inmanente. En ese sentido, podemos afirmar que porque la inmanencia fue el corazón filosófico de ese movimiento, y Gentile representa uno de los inmanentismos más coherentes, Gentile fue un modernista, y, en ocasiones, el más cabal de ellos.

Pero, ¿cómo justificar entonces que nunca haya adherido a este movimiento, sino que, por el contrario, haya sido respecto de él un agudo crítico? Su antimodernismo se debe a que advirtió en el pensamiento de estos reformadores un vicio de origen, una incoherencia fundamental e insalvable. Gentile no consideraba lógica la pretensión que estos hombres encarnaban de obtener, con el nuevo método filosófico de la inmanencia, los viejos resultados del pensamiento intelectualista. Esto queda claro en la imagen evangélica que él mismo propone: no resulta adecuado verter en los viejos odres de la metafísica clásica el vino nuevo de la divinidad inmanente. Esta paradoja, esta verdadera fractura interna del modernismo conduciría por fuerza a los desprevenidos vanguardistas hacia el ateísmo.

En este caso, su oposición a los modernistas se justifica, por lo tanto, doblemente: en primer lugar, por sistema, porque su inmanentismo serio, profundo y riguroso resultaba incompatible con la incoherencia básica de aquel planteo, y, en segundo término, por su intención religiosa personal que lo enfrentaba visceralmente al ateísmo. Gentile podía admitir, aunque inverado, el contenido religioso del catolicismo en su filosofía, sin embargo, frente al ateísmo, como filosofía rústica y ciega para el espíritu, no había posibilidad alguna de tender puentes.

A pesar de esto, no resulta incoherente considerarlo a él también un modernista si nos centramos en su intención reformadora de asumir la fe, pero transformada, *inverada* en su filosofía. De este modo, postula un catolicismo nuevo, que, alejado de la interpretación avalada por la tradición eclesial, no puede sino ser “su” catolicismo²²⁷.

²²⁷ Ya hemos observado, en el capítulo referido a este tema, la tendencia casi unánime de los modernistas a hacer de la fe y de la religión una cuestión decisiva y esencialmente personal, entendido esto como en contraposición a la sujeción del creyente común al Magisterio. Expresiones como “mi religión”, “su cristianismo”, etc., son moneda frecuente en sus escritos.

Pero tampoco esto significa una ruptura total respecto de la fe -si así fuera no habría movimiento pendular, sino un simple distanciamiento- y, por ejemplo, no dejó de advertir claramente que la religión para ser religión requiere de un modo necesario al Dios trascendente²²⁸.

Quizás, lo más llamativo de la situación de Gentile respecto del modernismo es que coincidió, por momentos de un modo literal, con las críticas que a este movimiento realiza la encíclica Pascendi. Pero a esta concordia arriba paradójicamente desde una posición, que es, en rigor, de un modernismo mucho más radical y profundo que el de aquellos reformadores. En última instancia, la coincidencia de Gentile con la Pascendi es o no paradójica, según nos situemos respecto de las fuerzas antagónicas que pugnan en su sistema. Si privilegiamos la inmanencia, la coincidencia es paradójica porque, aunque incoherente, el modernismo es inmanentista; si por el contrario recalcamos su intención religiosa, la coincidencia deja de ser paradójica porque es justamente la incoherencia del modernismo con su método inmanente y su aspiración a lo trascendente, la que lo conduce al ateísmo, y ése es el verdadero enemigo del actualismo. La enemistad de Gentile con el ateísmo es tan real como la que lo enfrenta a la trascendencia, y, en cierto sentido, aún más cargada de connotaciones sentimentales.

Otra de las diferencias fundamentales entre Gentile y los modernistas deriva del papel concedido a la razón. Los modernistas, por influencia kantiana, desmerecen el rol de la inteligencia en la comprensión y explicación de los preámbulos de la fe, haciendo imposible la teología natural. De este modo, el contenido de la fe es aceptado por la acción de un sentimiento inmanente, vaciado de inteligibilidad. A raíz de esto, lo creído se despliega como por un carril paralelo a los dictámenes de la razón, ya sea en el lo concerniente a la filosofía, o a las ciencias particulares²²⁹. Para Gentile, si bien es

²²⁸ Recuérdese que en el actualismo la religión requiere esencialmente la vinculación del hombre con el Dios Trascendente, y que la religión, momento objetivo del espíritu, es negada, conservada y superada en la filosofía como en una instancia superadora. Gentile critica al modernista el intento de la inmanencia como método y la aspiración al antiguo Dios, en definitiva, platónico. Pero, aun el que no conoce con demasiada profundidad su sistema, advierte que él pretende, en cierto modo, lo mismo. La solución a esta aporía es que la coexistencia de la religión en tanto que religión con la inmanencia absoluta, sólo es posible en una dialéctica perfecta, que se presente como superadora de los principios lógico-ontológicos que regían al pensamiento abstracto.

²²⁹ El modernismo fue influenciado fuertemente por la atmósfera positivista, lo que se puso de manifiesto en cierto complejo de inferioridad de la teología frente a las ciencias particulares. En el mejor de los casos el planteo modernista puede interpretarse como una especie de teoría de la doble verdad,

adecuado metodológicamente distinguir los objetos formales de los diferentes modos de conocimiento, la sujeción de la fe a la ciencia histórica es imposible, más aún, si esta historia se plantea como un simple conocimiento de hechos, como si estos fueran algo independiente de la actividad espiritual. El núcleo de la historia en el actualismo es filosófico-religioso y no puede ser percibido desde otra perspectiva, que en última instancia, siga siendo platónica.

Para el actualismo la comprensión última de la fe es racional, y no sólo racional, es, aunque inmanentista, metafísica. Los modernistas, por el contrario, en cierto sentido son precursores de una interpretación no metafísica, sino histórico-hermenéutica del mensaje revelado. Si quisiéramos usar una imagen contemporánea, diríamos que Gentile todavía propone una interpretación *fuerte* de la religión.

En cuanto a la revelación como acontecimiento histórico y, sobre todo, su culminación en la Persona de Cristo, el modernista entiende que la fe es como un proceso, en el que el fenómeno histórico es transfigurado y elevado por encima de su verdadera realidad, de modo tal, que se lo dispone como una materia capaz de recibir en el acto subjetivo del creer la forma de lo divino. Por el contrario, el filósofo actualista considera que la Encarnación, no sólo es el acontecimiento central de la fe, sino de la historia humana en su totalidad, es el misterio central del Dios que se hace hombre y del hombre que se hace Dios. A la explicitación en términos inmanentistas de este hecho fundamental se orienta todo el proceso de *inveramento* del cristianismo y el corazón de su filosofía. En resumen, el modernismo hace imposible la teodicea, y, en un sentido absolutamente opuesto, podría decirse que el actualismo es en su conjunto una gran justificación de Dios.

El núcleo común está en que, el modernismo y el actualismo contradicen, en forma más o menos clara, la fe católica, pero mientras la contradicción pasa desapercibida para los modernistas, y se constituye como un punto débil de su especulación, Gentile, por el contrario, la asimila y pretende superarla. A los modernistas les falta profundidad en el método, carecen de dialéctica para incorporar de un modo lógico la contradicción en su pensamiento.

según la cual, la fe carga a los fenómenos de un nuevo significado de orden distinto a la verdad histórica. Hoy, en líneas generales, los hombres de ciencia ostentan actitudes más humildes y realistas, y los presupuestos de los positivistas no son dogmáticamente aceptados como antaño.

No obstante, Gentile *pendula*, y creemos que este fenómeno de oscilación, en su momento de acercamiento a la fe, se explica porque su intención personal religiosa le impone, muy a su pesar, la pervivencia de ciertos restos del pensamiento trascendente dentro de su esquema inmanentista. Algunos notorios resabios de este pensamiento más bien trascendente se advierten, por ejemplo, en el desarrollo del tema de la inmortalidad del alma humana.

Cuando el filósofo italiano, a propósito de esta cuestión, distingue la eternidad, que es un atributo o nota propia de lo divino, de la simple perpetuidad de las cosas que perviven en el tiempo, está valiéndose de un esquema argumental que resulta más propio de la lógica de un planteo trascendente. En un modo de pensar abierto a la trascendencia, la línea que separa los nombres divinos de las propiedades de los entes se dibuja neta y francamente, tanto cuanto pueden diferenciarse: lo finito de lo infinito, lo temporal de lo eterno y lo múltiple de lo uno; por el contrario, en una perspectiva inmanentista coherente todas estas distinciones por fuerza se tornan más difusas, y se encaminan a una identificación dialéctica.

Respecto de esta intención actualista de dar a la persona humana una respuesta racional a la cuestión de la muerte, caben además, otros análisis.

En primer lugar, si es posible un inmanentismo absoluto en el que la persona humana no pierda densidad ontológica. Es decir, si su apelación a un devenir en que el todo toma la forma de proceso y no de sustancia -con la consecuente negación del principio de contradicción y de identidad- salvaguardan realmente la individualidad personal. O, planteado esto mismo como un problema semántico, si es admisible que el actualismo siga utilizando el término "Io" para referirse a la persona humana sin que esto constituya, respecto de cualquier otro pensamiento filosófico, y del sentido común, un verdadero equívoco. En consonancia con estos cuestionamientos, y quizás a modo de respuesta, se insertan las críticas palabras²³⁰ con las que Kierkegaard se mofa en las *Apostillas* de aquella inmortalidad inocua que al individuo, que nace, crece, sufre y muere, ofrece la filosofía hegeliana.

En segundo término, cabe asimismo preguntarse si la explicación inmanentista -explicación que, como pretendemos haber mostrado en el cuerpo del trabajo, tiende por su propio peso a la referida disolución de la sustancia particular-, puede llegar a ser

²³⁰ Ver capítulo IV.

satisfactoria para el individuo que experimenta naturalmente un irrenunciable anhelo de inmortalidad para sí y para sus seres queridos. Esta segunda cuestión es una pregunta filosófico-psicológica muy difícil de responder, ya que, el término inmanentismo se nos presenta al análisis con muy diversos matices. Así por ejemplo, la inmanencia en un autor como Schopenhauer representa el rostro más desdichado del particular que se siente utilizado y engañado por un movimiento que, en definitiva, para él como individuo numéricamente singular no tiene ningún sentido; pero, existen otros inmanentismos, de signo contrario, pletóricos de toda la carga iluminista, triunfantes y optimistas como el de Hegel y el de Gentile; todo esto, sin detenernos a considerar siquiera distintas posiciones religiosas, de las que el budismo sería un buen representante. Creemos, no obstante, que más allá de las divergencias en todos los casos la respuesta inmanentista impone siempre a la persona una renuncia, una renuncia dolida y hasta resentida como en Schopenhauer, o una renuncia optimista como la de aquel que se siente más representado por el Absoluto que por su propia particularidad, o, por último, una renuncia que es más un verdadero vaciamiento de sí, como parecería ser en último caso el estado de felicidad final al que dirigen su esperanza las religiones orientales.

Del mismo modo, creemos que podría resultar de sumo interés, someter a un análisis comparativo dos tipos profundamente distintos de antiplatonismo, el antiplatonismo expresamente ateo de Nietzsche y el antiplatonismo programáticamente religioso de Gentile²³¹. Nos parece que, no obstante las evidentes controversias que surgen de ambas interpretaciones de la filosofía platónica, existen también coincidencias notables que pueden ser sacadas a la luz, pese a que las intenciones personales de ambos filósofos son diametralmente opuestas. Lo que habría que estudiar es si acaso no han tenido ambos una visión un poco pauperizada de la doctrina metafísica de la participación en Platón.²³² Por último, se nos presenta también la

²³¹ Este planteo es como el negativo de la cuestión central de nuestro trabajo, si nos preguntamos sobre la coherencia de un planteo filosófico inmanentista que pretenda al mismo tiempo religioso y católico; la contrapartida de este interrogante es poner en tela de juicio la coherencia de un inmanentismo que haga del ateísmo su programa. En este sentido la comparación -tarea monumental que excede, obviamente, nuestras posibilidades- de los dos antiplatonismos sería muy luminosa, ya que resaltaría nuevos matices sobre una cuestión que es, en definitiva, la misma.

²³² Esta parece ser la opinión de Sciacca según el cual el antiplatonismo de Gentile resulta de una visión unilateral que deriva en una crítica que no atiende a la complejidad real de la cuestión de la participación. Cfr: SCIACCA, M. F. *Acto y Ser*, Ed. Luis Miracle, Barcelona, 1961, p. 147.

dificultad de dilucidar cuál es la conclusión natural del inmanentismo, o cuál es su versión más coherente: la atea o la religiosa.

En definitiva, tanto en el caso de Gentile como en el del modernismo, lo que está en juego es una única problemática de fondo que es la coherencia racional del contenido del acto de fe. Esta cuestión se nos plantea en forma de múltiples interrogantes relacionados, si atendemos a la cuestión histórica que nos ocupó sería: ¿puede la religión católica ser asimilada sin más en cualquier sistema filosófico?; planteando el problema de un modo más analítico resultaría: ¿Significa realmente algo el término religión si su extensión abarca a un tiempo al inmanentismo y al pensamiento esencialmente abierto a lo trascendente? y, finalmente, si nos permitimos el vuelo metafísico: ¿es posible un Absoluto que sea perfecto, eterno, o, aún, infinito sin una trascendencia real?²³³

Las respuestas que puedan darse, en cada caso, a estos interrogantes derivan necesariamente de opciones previas cuya naturaleza es profundamente metafísica y moral. Una respuesta afirmativa, es decir, sostener que el catolicismo es igualmente posible en un marco filosófico inmanente, que en uno abierto a la trascendencia, requiere, como único fundamento posible, una lógica en la que el principio de identidad sea superado por otro principio, dialéctico, en el que lo idéntico se desarrolla como actividad que se pone negándose; esto es precisamente lo que sucede en el actualismo. En esa coexistencia dialéctica perviven en permanente contradicción catolicismo e inmanencia, enfrentados en el sistema de Gentile, tanto cuanto pueden oponerse en un hombre los sentimientos y la razón.

²³³ Este dilema, viejo como la filosofía misma, nos introduce de lleno en el terreno de lo que son las opciones fundamentales que enfrenta la especulación racional de tipo metafísico. En ese sentido, consideramos acertadas las palabras de Sciacca: "... el infinito temporal es siempre un finito, aún si se extiende indefinidamente en el tiempo, más aún no es infinito sino indefinido, es decir finito que se acrecienta, pero, precisamente porque se acrecienta, es y queda siempre finito" SCIACCA, M. F. *Filosofía italiana del 900*, Asociación Dante Alighieri, 1958, p. 105.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Giovanni Gentile:

- GENTILE, G. *Sistema di Logica come teoria del conoscere*. Laterza et Figli, Bari, 1922.
- GENTILE, G. *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Laterza et Figli, Bari, 1924.
- GENTILE, G. *La riforma della dialettica hegeliana*. Sansoni, Firenze, 4ª ed., 1975.
- GENTILE, G. *I fondamenti della filosofia del diritto*. Sansoni, Firenze, 15 ed., 1937.
- GENTILE, G. *La filosofia di Marx*, Pisa, Spoerri, 1899.
- GENTILE, G. *I Problemi della Scolastica e il pensiero italiano*. Laterza et Figli, Bari, 1923.
- GENTILE, G. *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*. Laterza et Figli, Bari, 1909.
- GENTILE, G. *Dante e Manzoni*. Vallecchi, Firenze, 1923.
- GENTILE, G. *Discorsi di religione*. Vallecchi, Firenze, 1920.
- GENTILE, G. *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze, 1946.
- GENTILE, G. *I profeti del Risorgimento italiano*. Sansoni, Firenze, 1944.
- GENTILE, G. *Studi sul Rinascimento*. Vallecchi, Firenze, 1923.
- GENTILE, G. *Rosmini e Gioberti*, Sansoni, Firenze, 3ª ed., 1958.

Obras sobre Giovanni Gentile

- CARABELLESE, P. *Critica del concreto*. Sansoni, Firenze, 1948.
- DEL NOCE, A. *Giovanni Gentile Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*. Il Mulino, Bologna, 1990.
- NEGRI, A. *Giovanni Gentile*. Edizioni dell'arcipelago, Genova, 1992.
- SCIACCA, M. F. *Acto y Ser*. Luis Miracle, Barcelona, 1961.

- SCIACCA, M. F. *Filosofia Italiana del 900*. Asociación Dante Alighieri, Bs. As., 1958.
- SCIACCA, M. F. *Qué es el idealismo*. Columba, 2ª ed., Bs. As., 1971.
- SPIRITO, U. *Il nuovo idealismo italiano*. C. De Alberti, Roma, 1923.

Bibliografía Secundaria

- BELLEZA, V. *Il concetto gentiliano di Dio e la critica di Armando Carlini*. En *Giornale Critico della filosofia italiana*, 1 - 3/77; 56: 60-100.
- BELLEZA, V. *Religione che supera e religione che non supera nel pensiero del Gentile*, en *Giornale critico della filosofia italiana*, vol. I, 1930, pp. 361-376.
- BIRTOLO, P. *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, vol. I, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977.
- CANALS, F. *Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea*, Herder, Barcelona, 1990.
- CAPUCCI, F. *Antonio Gramsci: cuadernos de la carcel (análisis de "El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce)*, E.M.E.S.A, Madrid, 1978.
- CAVALLERA, H. *Sviluppo e significato del concetto di religione in Giovanni Gentile*. En *Giornale Critico della filosofia italiana* 1-3/74; 53: 61-137.
- CROCE, B. *Breviario de Estética*. Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1938.
- DE FELICE, R. *El fascismo, sus interpretaciones*. Buenos Aires, Paidós, 1978.
- DEL NOCE, A. *Appunti sul primo Gentile e la genesi dell' attualismo*. En *Giornale Critico della filosofia italiana*, 10-12/1964.
- DEL NOCE, A. *L'idea di risorgimento come categoría filosofica in Giovanni Gentile*. En *Giornale Critico della filosofia italiana*, II, 04-06/1968.
- DEL NOCE, A. *Gentile e Gramsci*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, vol. I, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, pp. 283-305.
- FEUERBACH, L. *La esencia del cristianismo*. Traducción de J. L. Iglesias, Sígueme, Salamanca, 1975.
- FABRO, C. *Historia de la Filosofía*, Rialp, Madrid, 1965.

- GARCÍA DE HARO. *Historia del Modernismo*. Pamplona, 1972.
- GRAMSCI, A., *Notas sobre Maquiavelo*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.
- HARRIS, H. *Gentile's reform of the hegelian dialectic*. En *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. I, pp. 473-480.
- HOURAT, P. *LE SYLLABUS, Étude Documentaire*, Bloud & Cie., Paris, 1904.
- KOMAR, E. *El fascismo: una perspectiva transpolítica.*, Sabiduría Cristiana, Buenos Aires, 2005.
- LEOCATA, F. *Del Iluminismo a nuestros días*, Ed. Don Bosco, Argentina, 1979.
- LEOCATA, F. *Persona, lenguaje, realidad*, Educa, Bs. As., 2003.
- LEOPARDI, G. *I Canti*, Sansoni, 3ª ed., Firenze, 1989.
- MANNO, A. *Nostalgia della trascendenza in "La mia religione di G. Gentile"*. En *Sapienza*, 03; 56 (4): 435-459.
- MATHIEU, V., *Filosofía dell'autoprassi e rivoluzione permanente*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, pp. 560-569.
- MOREAU, J. *La société transcendente*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, p. 580.
- MURATORE, U., *Antonio Rosmini, vida y obra*, BAC, Madrid, 1998.
- MURRI, R. *Della Religione, della Chiesa e dello Stato*. Fratelli treves, Milano, 1910.
- NEGRI, A. *Attualismo e fenomenologia*. En *Giornale Critico della Filosofia Italiana*. 1964. II.
- NEGRI, A. *La filosofía della natura di Giovanni Gentile*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, p. 589-601.
- OLIVIER, P. *Inmanence et religion. Un critique italien du modernisme Giovanni Gentile*. En *Archives de sociologie des religions*, Centre National de la recherche scientifique, Paris, 1973, pp. 187-215.

- OLIVIER, P. *Le problème de la médiation chez Giovanni Gentile*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, pp. 619-633.
- PACI, E. *La filosofía contemporánea*. Eudeba, Bs. As., 1966.
- PASCAL, B. *Pensée*, 194. Ed. Brunswick, Garnier, Paris, 1951.
- PIO X: Carta encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, en *Denzinger: El magisterio de la Iglesia*, trad. Ruiz Bueno, Herder, Barcelona, 1955.
- PIRRO, V. *Corpo e cosmo nell'attualismo di Giovanni Gentile*, en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, p. 693-715.
- ROVELLA, G. *L'autocoscienza el il trionfo della morte nell'ultima opera di Giovanni Gentile*, en: *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, pp. 759-770.
- SCIACCA, M. F., *La filosofía de Blondel y el humanismo cristiano*, en: *Humanismo y mundo moderno*, Augustinus, Madrid, 1960.
- USCATESCU, G. *Giovanni Gentile, filósofo europeo*. En *Crisis*, Año II, Números 7-8, julio-diciembre 1955.
- VATTIMO, G. *Más allá del Sujeto*, 2ª ed., Paidós, Barcelona, 1992.
- VATTIMO, G. *Después de la Cristiandad*. Paidós, Bs. As., 2004.
- VIGNA, C. *Gentile interprete di Marx* en *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della enciclopedia italiana, Firenze, 1977, vol. II, p. 886.
- VIGNA, C. *Religione e Filosofia nel pensiero di Giovanni Gentile*. En *Giornale Critico della filosofía italiana*. 4-6/67; 21: 260- 281.

Bibliografía consultada en Internet:

- MERCIER, J. *Le Modernisme. Sa position vis-à-vis de la science. Sa condamnation par le Pape Pie X*. Bloud et C. editeurs, Paris, 1909. En Gallica de la Bibliothèque Nationale de France. www.bnf.fr. 7-04-06
- TYRREL, G. *Lettre à un professeur d' anthropologie. (a much abused letter)*. Librairie Critique Émile Nourry, Paris, 1908. En Gallica de la Bibliothèque Nationale de France. www.bnf.fr. 7-04-06.

- TYRREL, G. *Suis Je Catholique? Examen de conscience d' un moderniste.* Librairie Critique Émile Nourry, Paris, 1909. En Gallica de la Bibliothèque Nationale de France. www.bnf.fr. 7-04-06.

INDICE

<i>Introducción</i>	3
<i>Biografía</i>	8
<i>Gentile y el Fascismo</i>	15
<i>CAPÍTULO I: La filosofía actualista de Giovanni Gentile</i>	20
I. 1 - Subjetividad de lo real.....	21
I. 2 - Unidad procesual del espíritu.....	25
I. 3 - Multiplicidad: el problema de la naturaleza.....	30
I. 4 - La causalidad: relación metafísica de necesidad e identidad.....	34
I. 5 - Relación <i>Io empírico-Io trascendentale</i>	41
<i>CAPÍTULO II: Formas absolutas de la actividad espiritual</i>	46
II. 1 - El Arte.....	46
II. 2 - La Religión.....	50
II. 3 - La Filosofía.....	61
<i>CAPÍTULO III: Gentile y el modernismo</i>	66
III. 1 - El Modernismo.....	67
III. 2 - La Encíclica Pascendi Dominici Gregis.....	77
III. 3 - Gentile, el Modernismo y la Encíclica Pascendi.....	84
<i>CAPÍTULO IV: Muerte e inmortalidad en el modernismo</i>	95
IV. 1 - La cuestión de la muerte en la Teoria General dello Spirito come atto puro....	96
IV. 1. 1 - Espíritu, naturaleza y mortalidad.....	96
IV. 1. 2 - La muerte y el yo.....	100
IV. 2 - La cuestión de la muerte en Genesi e Struttura della società.....	105
IV. 2. 1 - Religión, eudaimonía y felicidad: una relación paradójica.....	105
IV. 2. 2 - La cuestión del cuerpo.....	108
IV. 2. 3 - Eternidad y perpetuidad.....	110

IV. 2. 4 - Superación actualista de las tres ilusiones metafísicas en torno a la inmortalidad.....	112
IV. 2. 5 - Muerte e inmortalidad como hechos sociales.....	118
<i>Conclusión</i>	121
<i>Bibliografía</i>	136