


“El círculo de la filosofía y la historia de la filosofía” de G. Gentile y su discusión epistolar con B. Croce. Estudio introductorio, traducción y notas¹

Alfonso Zúñica García
Universidad de Sevilla 

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.104987>

Recibido: 18/09/2025 • Aceptado: 22/09/2025

Resumen: Este trabajo ofrece la traducción al español de la nota que Giovanni Gentile escribió acerca de *El círculo de la filosofía y la historia de la filosofía* a finales de 1906, concebida como apéndice a la conferencia con la que inauguró su cátedra en la Universidad de Palermo en enero de 1907. La nota y la conferencia suscitaron el inmediato rechazo de Benedetto Croce, dando origen a una intensa polémica epistolar entre ambos filósofos italianos, sostenida entre diciembre de 1906 y febrero de 1907, que también se presenta aquí traducida íntegramente. El trabajo se abre con un estudio preliminar que examina la centralidad del concepto de historia en el actualismo, el papel de la nota en la evolución del pensamiento gentiliano, su recorrido editorial y algunas consideraciones sobre el intercambio epistolar.

Palabras clave: actualismo; Benedetto Croce; Giovanni Gentile; historia de la filosofía; idealismo italiano; neohegelianismo.

ENG “The Circle of Philosophy and the History of Philosophy” by G. Gentile and His Epistolary Discussion with B. Croce. Introductory Study, Translation, and Notes

Abstract : This work offers the Spanish translation of the note that Giovanni Gentile wrote on *The Circle of Philosophy and the History of Philosophy* at the end of 1906, conceived as an appendix to the lecture with which he inaugurated his professorship at the University of Palermo in January 1907. The note and the lecture provoked the immediate rejection of Benedetto Croce, giving rise to an intense epistolary controversy between the two Italian philosophers, conducted between December 1906 and February 1907, which is also presented here in its entirety in Spanish translation. The work opens with a preliminary study examining the centrality of the concept of history in Actualism, the role of the note in the evolution of Gentile's thought, its editorial history, and some reflections on the epistolary exchange.

Keywords: Actualism; Benedetto Croce; Giovanni Gentile; History of Philosophy; Italian idealism; Neo-Hegelianism.

Sumario: Estudio introductorio. 1. Centralidad del concepto de historia en el pensamiento de Gentile. 2. *El círculo* en el desarrollo intelectual de Gentile. 3. Historia editorial de *El círculo*. 4. Algunas observaciones sobre la discusión epistolar. El círculo de la filosofía y la historia de la filosofía (Giovanni Gentile). La discusión epistolar entre Gentile y Croce.

Cómo citar: Zúñica García, A. (2026). “El círculo de la filosofía y la historia de la filosofía” de G. Gentile y su discusión epistolar con B. Croce. Estudio introductorio, traducción y notas. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (1), 187-207.

¹ **Financiación:** El autor de este trabajo disfruta de un contrato postdoctoral en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla financiado por la Consejería de Transformación Económica, Industria, Conocimiento y Universidades de la Junta de Andalucía.

Estudio introductorio

1. Centralidad del concepto de historia en el pensamiento de Gentile

Una de las constantes centrales del pensamiento de Giovanni Gentile fue la conceptualización de la historia, es decir, el esfuerzo por comprender filosóficamente el desarrollo histórico del espíritu humano en todas sus dimensiones. Para Gentile, lo propio del espíritu no es *ser*, sino *hacerse*, tesis que resumía revisitando el lema viquiano como *verum est factum quatenus fit*². La realidad espiritual no es un hecho, un dato, un estado del ser, sino su propio hacerse, su desarrollo. Es más, en sentido estricto –sostiene Gentile– no debería decirse que el espíritu es su desarrollo, sino que ese desarrollo se actúa, se realiza:

Para el idealismo, queriendo atribuir a las palabras su más riguroso significado, no *EXISTE* un espíritu ni el Espíritu: porque *ser* y *espíritu* son términos contradictorios, y un espíritu (una realidad espiritual, un poeta, por ejemplo, o una poesía) por el mero hecho de ser, no sería espíritu. En efecto, que *es* se puede decir de aquello que el espíritu opone a sí como término de su actividad trascendental. Cuando decimos que *es* él mismo, sólo queremos decir, si tenemos un concepto filosófico, que es su desarrollo, es decir, propiamente, que dicho desarrollo se actúa³.

Estas palabras, con las que el Gentile actualista define el espíritu, dan buena cuenta de la centralidad que tuvo en la formación de su filosofía el concepto de historia. Tanto es así que el propio Gentile, al final de su vida, señaló la comprensión de la realidad histórica del espíritu como «la vía maestra» de su filosofía⁴.

Por ello, la lectura de los primeros textos con los que Gentile empezó a formular los rudimentos del actualismo resulta determinante para comprender el actualismo en su concreto proceso de gestación. Ése es el motivo por que quisimos publicar por primera vez en español la conferencia con la que, en enero de 1907, Gentile esbozó por primera vez un nuevo concepto de espíritu discutiendo *El concepto de historia de la filosofía*⁵.

Y por ese mismo motivo ofrecemos aquí, también por primera vez en español, la nota que Gentile escribió a modo de apéndice de la conferencia, *El círculo de la filosofía y la historia de la filosofía*. La nota provocó una larga discusión epistolar con Croce que se extendió desde los últimos meses de 1906 hasta los primeros de 1907 y que también ofrecemos aquí por primera vez en traducción española.

2. El círculo en el desarrollo intelectual de Gentile

Como decíamos, la nota, unida a la conferencia que completa, representa un momento decisivo en la evolución del pensamiento gentiliano. Ambos textos fueron escritos en un momento de transición en la vida intelectual de su autor. Durante los meses a caballo entre 1906 y 1907, Gentile gana una plaza como profesor de historia de la filosofía en la Universidad de Palermo⁶, por lo que abandona la ciudad de Nápoles donde había emprendido la intensa colaboración con Benedetto Croce que revolucionó la cultura filosófica italiana.

Gentile había llegado a Nápoles en 1900, poco después de terminar sus estudios universitarios y tras conseguir una plaza como profesor de filosofía en un instituto. Allí completó su formación: terminó de leer las obras de Spaventa, llegando incluso a publicar una recopilación de sus escritos filosóficos, muchos de ellos hasta entonces inéditos; profundizó en la tradición idealista que había recibido en la universidad de mano de Donato Jaja; e inició una reconstrucción de la historia de la filosofía italiana. Todos esos estudios lo llevaron a elaborar un pensamiento propio cada vez más crítico con el de sus maestros.

Un hito en ese sentido se produjo en 1903. Croce decidió fundar, en colaboración con Gentile, *La Critica*, una revista que intensifica aún más su relación intelectual y los obliga a mantener un continuo diálogo con los principales actores de la cultura italiana y, sobre todo, con ellos mismos. Pero quizás más importante es que ese mismo año Gentile empezó a ejercer como libre docente⁷ de filosofía teórica en la Universidad de Nápoles, complementando así su trabajo en el instituto. La docencia universitaria le brinda la ocasión y el espacio para desarrollar una especulación autónoma e independiente de sus maestros. Según era tradición, inaugura su docencia con una lección magistral que genera grandes expectativas, pues en ella Gentile profetiza *El renacer del idealismo*⁸. En medio de una cultura dominada por el positivismo, el joven filósofo se presenta como el adalid de un renovado idealismo, que «supondrá no un regreso respecto a las reales conquistas del positivismo, sino su perfeccionamiento y verdadera integración»⁹. Sin embargo, todavía no es capaz de

² Aunque la influencia de la filosofía viquiana en la formación del actualismo ha sido generalmente desatendida, me parece que una adecuada comprensión del alcance metafísico del actualismo ha de pasar por la lectura que Gentile hace las obras de Vico. Sobre este tema, me permito remitir a mi trabajo *Bases para una interpretación de Gentile a partir de (su) Vico*, en «Cuadernos sobre Vico» 37 (2023), pp. 261-281.

³ Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2012, cap. III, § 2.

⁴ Gentile, *Filosofía della storia*, Le Lettere, Firenze 1996, p. 106.

⁵ A. Zúñica García, «La conferencia de Giovanni Gentile “El concepto de historia de la filosofía”. Introducción y traducción», en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 39/1, 2022, pp. 225-243.

⁶ En 1906 Gentile fue nombrado *professore straordinario* en la *cattedra* de historia de la filosofía, pero no fue elevado a *cattedrático (ordinario)* hasta 1910. Para los particulares véase Gabriele Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995, pp. 148-150. La relación de su carrera investigadora presentada al concurso fue publicada como opúsculo: *Pel concorso alla Cattedra di Storia della Filosofia nella R. Università di Palermo*, ahora en Gentile, *Frammenti di storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 1999, vol. II, pp. 1122-1139. Para una reconstrucción detallada de la carrera académica de Gentile, véase Jader Jacobelli, *La marcia universitaria su Roma en Croce e Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Rizzoli, Milano 1989, pp. 70-85.

⁷ La libre docencia (*libera docenza*) es una figura académica que estuvo vigente en las universidades italianas desde 1859 a 1970. Habilitaba a estudiosos de prestigio para impartir, a título privado, algunas horas de docencia en la universidad, integrándose así en la docencia regular de los titulares de las cátedras universitarias. Por tanto, los principales ingresos de Gentile durante estos años siguieron viniendo de su trabajo como profesor de instituto.

⁸ *La rinascita dell'idealismo*, en *Frammenti di filosofia*, Le Lettere, Firenze 1994, pp. 3-23.

⁹ *Ivi*, p. 23.

exponer un pensamiento genuinamente propio. Para ello hace falta esperar a su traslado a Palermo. La etapa napolitana comprendida entre 1903 y 1907 son años en los que todavía da rodeos hacia sí mismo, «está a las puertas del actualismo, pero en parte aún depende de la tradición idealista decimonónica»¹⁰.

Gentile no encuentra en Nápoles las condiciones adecuadas para llevar a cabo su proyectado renacer del idealismo. La Universidad de Nápoles no convoca ningún concurso, por lo que no puede proseguir en la carrera académica. Ya en 1903, participa en el concurso para la cátedra de filosofía teórica que convoca la Universidad de Palermo, pero fracasa. En 1904 se libera en la misma universidad otra cátedra, la de historia de la filosofía. Distintos avatares políticos y académicos retrasaron la resolución del concurso, pero finalmente en 1906 se resolvió favorablemente para el joven filósofo, que, gracias a su infatigable trabajo, se había conquistado una gran fama como historiador de la filosofía. Así pues, el 1 de octubre de 1906, Gentile llega a Palermo para emprender una prometedora carrera académica y una etapa determinante para la maduración de su pensamiento.

En Palermo encuentra buena acogida. Pronto entra a formar parte del círculo de filósofos e intelectuales que se había creado en torno a Giuseppe Amato Pojero, al cual Gentile describe como un «apasionadísimo de filosofía», «cristiano y neotomista, pero con mucha libertad de espíritu y mucha cultura filosófica»¹¹. A ese nuevo ambiente se suma el distanciamiento de Croce. Aunque su colaboración en *La Critica* no varía, la salida de la influencia directa de Croce y el disponer de un espacio exclusivamente propio, son factores decisivos para que su personalidad se despliegue con plena autonomía. Todo ello hace que su traslado a Palermo provoque en él un verdadero despertar teórico, convirtiendo su nueva posición académica en el más eficaz instrumento para la maduración y difusión de su pensamiento.

Ésa es la situación psicológica e intelectual desde la que Gentile escribe la conferencia inaugural de su cátedra, *El concepto de historia de la filosofía*, y la nota aneja, *El círculo de la filosofía y la historia de la filosofía*, que aquí presentamos. Ambos textos son la primera expresión de las conclusiones a las que le habían llevado los estudios de los años pasados en Nápoles. Con estos textos, Gentile se distancia por primera vez del idealismo decimonónico de sus maestros, y esboza los rudimentos de un nuevo idealismo. Como él mismo confiesa a Croce, esos textos son sí «una discusión técnica sobre el concepto de historia de la filosofía como relación entre historia y filosofía; pero también un programa filosófico entre líneas»¹². Son el primer despuntar del anunciado renacer del idealismo.

En particular, en la nota sobre *El círculo*, Gentile introduce una novedad en la tradición idealista que revoluciona el modo de entender la realidad del espíritu. La historia ya no es concebida –como sucedía en Hegel– como *cronológicamente* anterior a la plenitud del espíritu (de la filosofía en este caso). Más bien, el espíritu absoluto (o sea, la filosofía) es concebido como esencialmente histórico. Se trata de una tesis propiamente actualista: la plenitud del espíritu se da eternamente, y no tras un proceso temporal. *El espíritu es eternamente historia*.

Ésa es, en sustancia, la novedad del actualismo respecto al idealismo absoluto de Hegel. La idea absoluta, o sea, la plenitud del espíritu, no es el *resultado* de un proceso histórico ni el culmen *cronológico* de una serie de eventos, sino que desde siempre está presente en el proceso histórico. En el nuevo idealismo esbozado por Gentile, absolutiz y historicidad, filosofía e historia de la filosofía, no son dos momentos cronológicamente separados, sino que son dos modos de considerar la única realidad eternamente existente: el espíritu. Considerada desde fuera, o sea, como objeto que se distingue del sujeto pensante (*a parte obiecti*), la filosofía es la sucesión temporal de esfuerzos por alcanzar la verdad, es decir, la historia de la filosofía; en cambio, desde el punto de vista del sujeto pensante que actualmente afirma la verdad (*a parte subiecti*), la filosofía es la verdad, eterna y válida en todo tiempo y lugar, que actualmente se pone como resultado y conclusión de la historia de la filosofía que ella misma reconstruye. Filosofía e historia de la filosofía, por tanto, se identifican: la historia de la filosofía es la concreción de la filosofía, y la filosofía es la unidad formal de la historia de la filosofía, la conciencia que unifica todo el proceso histórico en que ella misma consiste.

Se trata de una diferencia sutil, pero sustancial, que contiene en germen un nuevo concepto de espíritu que implica una reforma integral del idealismo. Sin embargo, esta novedad no fue advertida por Croce, que interpretó la posición de su amigo como una expresión más de la vieja derecha hegeliana. En consecuencia, tanto la nota como la conferencia le parecieron un grave retroceso intelectual. Le parecía que, de repente, el pensamiento de su amigo viraba bruscamente hacia posiciones que ambos habían criticado a menudo. Por eso Croce se muestra tan sorprendido: cree que, con esos escritos, Gentile cambiaba de opinión y rompía el previo consenso sobre el que hasta entonces habían sustentado su colaboración. La discusión epistolar a la que estos textos dieron lugar documenta «el primer agrietamiento de una colaboración que ambos, en esto realmente concordes, habrían deseado que siempre hubiese estado a resguardo de todo peligro»¹³. En efecto, a partir de entonces sus caminos no hicieron más que avanzar en direcciones divergentes.

¹⁰ Alessandro Savorelli, *Pisa/Palermo. Le lontane prolusioni di Gentile e di Jaja*, en Piero Di Giovanni (ed.), *Il concetto della storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2006, p. 182.

¹¹ Gentile a Croce, 1/11/1906, p. 529.

Todas las citas de cartas están tomadas de Croce & Gentile, *Carteggio*, vol. II 1901-1906, a cura di Cinzia Cassani e Cecilia Castellani, Nino Aragno Editore, Torino 2016 y vol. III, 1907-1909, a cura di Cinzia Cassani e Cecilia Castellani, Nino Aragno Editore, Torino 2017, que citaré indicando sólo remitente, destinatario, fecha y página en la edición correspondiente.

¹² Gentile a Croce, 23/11/1906, p. 545.

¹³ Gennaro Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975, p. 905. Una estudiosa que ha incidido en la importancia de estos escritos en el desarrollo intelectual de Gentile, señalándolos como la primera expresión de tesis propiamente actualistas ha sido Francesca Rizzo. De ella véase en particular «*Ma questa prolusione [...] è un atto solenne*». *La svolta verso l'attualismo*, en Piero Di Giovanni (ed.), *Il concetto della storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 121-175.

3. Historia editorial de *El círculo*

Para entender mejor cómo se fraguó esta discrepancia, conviene seguir la gestación del texto y las circunstancias que rodearon su publicación. El origen de la nota gentiliana se remonta a septiembre de 1905, cuando Croce pide a Gentile reseñar para *La Critica* un volumen colectivo en conmemoración de Kuno Fischer, donde se encuentran dos escritos del filósofo alemán Wilhelm Windelband discutiendo la relación entre filosofía e historia de la filosofía¹⁴. Ya la primera lectura dirigió la atención de Gentile casi exclusivamente a los escritos de Windelband: «No he encontrado un hilo único y busco un motivo de interés preponderante, pues no puedo alargarme más allá de los límites que usted me ha fijado. Quizás me limite a los dos escritos de Windelband, que realmente son los más importantes. Sin duda, se lo envío a lo largo de esta semana»¹⁵. Sin embargo, apenas unos días después se retracta de su promesa: «Al redactar la reseña, en la que quería llamar la atención sobre todas las cosas más destacables y nuevas del libro (del cual no se ha hablado en absoluto en otras revistas), he visto que era imposible contenerme dentro de los límites que usted me ha asignado»¹⁶.

En realidad, los problemas de espacio no son más que una excusa de la que Gentile se sirve para posponer el momento de enfrentarse a esta cuestión, central en la tradición hegeliana. Como ya hemos señalado, en 1905 Gentile todavía oscilaba entre el pensamiento de sus maestros y la formulación del actualismo, por lo que todavía no estaba preparado para posicionarse respecto a los textos de Windelband, que lo enfrentaban a una de las cuestiones centrales de la tradición hegeliana: el progreso temporal del espíritu.

Ese momento llega cuando consigue la titularidad como profesor de historia de la filosofía en la Universidad de Palermo y decide dedicar su conferencia inaugural al *Concepto de historia de la filosofía*. Por eso, cuando en agosto de 1906 Croce le recuerda su compromiso, Gentile le responde que «de Windelband prefiero hablar en la conferencia que estoy preparando, pues en la reseña pretendía ocuparme principalmente de su escrito sobre la historia de la filosofía»¹⁷.

Ahora bien, Croce se había comprometido con el editor, por lo que insiste en que Gentile escriba al menos «una consideración general de dos o tres páginas sobre los dos volúmenes»¹⁸. Naturalmente, Gentile acepta, pero aun así tarda todavía unos meses. Finalmente el 12 de diciembre manda a Croce su escrito, que sin embargo no es una breve «consideración general de dos o tres páginas». Al final, Gentile se ha decidido a afrontar la *vexata quaestio*, y exponer su solución al problema. Como era de esperar,

el texto encuentra el rechazo frontal de Croce, por lo que Gentile le propone eliminar de la reseña la parte en la que disienten, manteniendo así la unidad editorial de la revista¹⁹.

Sin embargo, el asunto no queda zanjado. Pocos meses después, mientras prepara la conferencia, Gentile retoma la parte incriminada por Croce en una de las dos notas que pretende publicar como apéndice al texto de la conferencia. El 13 de enero manda el manuscrito a Croce, que le responde reiterándole su firme rechazo y planteándole una serie de objeciones que renuevan sus discrepancias.

Una vez más, acuerdan posponer la publicación tanto de la conferencia como del apéndice con el fin de conservar una imagen pública de unidad. Croce, además, piensa que las ideas expuestas en esos textos comprometen a Gentile con la derecha hegeliana, por lo que le aconseja esperar a que su posicionamiento sea más maduro y definitivo²⁰.

Sin embargo, el pensamiento de Gentile ya había tomado su dirección decisiva, y pronto empezaría a dar vida al actualismo, primero a través de sus conferencias en la Biblioteca filosófica de Palermo y luego con sus volúmenes en la editorial Principato. Por eso, tan sólo un año después, Gentile anuncia a Croce que «he pensado en publicar mi conferencia del año pasado, en la que hay algo que tampoco me contenta del todo a mí, pero que contiene un punto firme de mi orientación»²¹. Y en efecto, la conferencia fue publicada a final de año como artículo de revista. Croce entonces asume que el pensamiento de su amigo ha tomado ya su dirección definitiva, por lo que le anuncia que «en uno de los próximos fascículos de *La Critica*, incluiré la *Varietà*», refiriéndose a la nota sobre *El círculo*²². Finalmente Gentile reeditó la nota en 1913 como capítulo de su libro sobre *La riforma della dialettica hegeliana*, seguidamente a la conferencia, resultando así la versión definitiva del texto que nosotros hemos consultado para la presente traducción²³.

4. Algunas observaciones sobre la discusión epistolar

Concluimos esta presentación haciendo algunas observaciones relativas a la traducción de la discusión epistolar.

Lo primero que cabe señalar es que, de toda la correspondencia desde que Croce recibe la primera versión del texto en diciembre de 1906 hasta febrero de 1907, hemos recogido todos los fragmentos con materia filosófica excluyendo sólo los pasajes sobre situaciones personales, familiares o relativos a otras publicaciones y trabajos editoriales. De esa manera, el lector de esta traducción tiene asegurada una visión completa de toda la discusión. En aquellos casos en los que los avatares familiares y personales

¹⁴ Cfr. Gentile a Croce del 11/9/1905, p. 400. Los textos son *Logik y Geschichte der Philosophie*, contenidos en *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Festschrift für Kuno Fischer, 2 vols., hrg. von W. Windelband, C. Winter, Heidelberg, 1904-1905, respectivamente vol. I, pp. 163-186 y vol. II, pp. 175-200.

¹⁵ Gentile a Croce, 2/10/1905, p. 411.

¹⁶ Gentile a Croce, 7/10/1905, p. 415.

¹⁷ Croce a Gentile, 26/8/1906, p. 488 y Gentile a Croce, 15/9/1906, p. 499.

¹⁸ Croce a Gentile, 16/9/1906, p. 503.

¹⁹ Cfr. Croce a Gentile, 14/12/1906, pp. 563-564 y Gentile a Croce, 16/12/1906, p. 568.

²⁰ Cfr. Croce a Gentile, 26/1/1907, pp. 31-32.

²¹ Gentile a Croce, 1/9/1908, p. 408.

²² Croce a Gentile, 18/10/1908, p. 436. El texto apareció en *La Critica*, 7, 1909, pp. 143-149.

²³ *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, en Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Laterza, Firenze 1954, pp. 138-149.

afectaron al curso de la discusión he dado cuenta de ellos en notas a pie de página.

En segundo lugar, señalar que me he basado en la edición de la correspondencia completa recientemente publicada a cargo de Cinzia Cassani y Cecilia Castellani en cinco volúmenes por la editorial Nino Aragno. En particular, las cartas aquí traducidas se encuentran en el segundo y tercer volumen: Croce & Gentile, *Carteggio*, vol. I 1896-1900, a cura di Cinzia Cassani e Cecilia Castellani, Nino Aragno Editore, Torino 2014 y B. Croce & G. Gentile, *Carteggio*, vol. II 1901-1906, a cura di Cinzia Cassani e Cecilia Castellani, Nino Aragno Editore, Torino 2016.

Por último, señalo que todas las notas a las cartas, así como las traducciones de los textos citados en ellas, son mías.

El círculo de la filosofía y la historia de la filosofía

por Giovanni Gentile

I

La intrínseca identidad de la filosofía y su historia – uno de los principios fundamentales de la historia hegeliana de la filosofía – es una consecuencia necesaria, como creo haber demostrado en otro sitio²⁴, del concepto de verdad propio de la filosofía moderna en oposición a la concepción antigua, especialmente la platónica, de su trascendencia absoluta. Si la verdad es desarrollo; si, como decía Giambattista Vico, la ciencia es unidad de filosofía y filología, la filosofía sólo se puede realizar en su historia²⁵.

Ahora bien, la identidad de la filosofía con la historia de la filosofía (es más, a mi parecer, con la historia en general, pues fuera de la filosofía no veo *actualidad* espiritual ni fuera del espíritu veo realidad alguna de la que se pueda hacer historia) no debe entenderse sólo *a parte obiecti*, sino también *a parte subiecti*: no sólo como unidad de la filosofía por sí misma con su curso histórico, sino también como unidad de la filosofía, en cuanto construcción y adquisición personal de cada filósofo, con la historiografía filosófica, o sea, con la reconstrucción que cada historiador hace del curso histórico de la filosofía. Normalmente hay quien sostiene que la filosofía presupone la historia de la filosofía, y quien sostiene lo contrario. Eso se debe a que una y otra son concebidas como dos disciplinas realmente distintas e irreductibles. De ahí nace una discusión interminable en la que se

alternan los dos lados de la verdad sin llegar nunca a conciliarse ni que uno consiga sustituir al otro de manera definitiva y perentoria.

Recientemente Windelband ha intentado una conciliación en un escrito sobre la historia de la filosofía en el siglo XIX²⁶.

Según él, en cuanto disciplina filosófica, la historia de la filosofía debe realizar una selección más rigurosa del material que recoge en cuanto disciplina histórica.

Ahora bien, es claro que esta selección más rigurosa, cuyo resultado precisamente debe servir a la filosofía, presupone una representación sistemática de ésta, o al menos, de su oficio; y sin embargo, lo mismo vale para esa otra selección. Ya que para decidir qué elementos de la tradición deben incluirse en el ámbito de la investigación histórico-filosófica, es necesario –parece– saber qué debe entenderse por filosofía.

¿No parece, por tanto, que nos movemos en un círculo? Por una parte afirmamos que la filosofía necesita a su historia para recabar sus problemas a partir del autoconocimiento histórico de la razón humana. Y, por otra parte, no podemos ignorar que la selección de lo que debe pertenecer a la historia de la filosofía ya presupone, como medida crítica, una idea de la filosofía.

De dicho círculo –que, por cierto, probablemente pueda encontrarse de modo análogo en muchas otras disciplinas históricas– escapamos sólo por medio de la distinción entre la autodeterminación científica de la filosofía y la idea indeterminada, polisémica, que de ella y de sus problemas y objetos arrastramos del pensamiento común [*aus gewöhnlichen Vorstellungsweise*]. Dicho ἐνδοξον es, tal como observó Aristóteles, el punto de partida del que la ciencia empieza en su investigación. Primero lo encuentra en la concepción y designación tradicional, y de ahí lo toma para elaborarlo y reformarlo por exclusión y adición.

En nuestro caso, el material ya ha sido preparado por todos los nombramientos con los que la tradición ha ido señalando a hombres y doctrinas como pertenecientes a la filosofía. Por tanto, la selección, que en la tradición reina espontáneamente, es continuada a conciencia y deliberadamente en el trabajo científico, en parte corrigiéndola, en parte completándola, y encontrando luego su fundamento metódico. Y este proceso de selección pasa luego de la elaboración puramente histórica de la historia de la filosofía a la elaboración filosófica, ya que muchas de las anécdotas y dichos, opiniones y acciones de filósofos, que no

²⁴ N.T.: Se refiere a la conferencia *El concepto de historia de la filosofía*, disponible en español en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 39/1, 2022, pp. 229-242.

²⁵ N.T.: En esta primera sección, Gentile plantea el problema en términos generales, y presenta los conceptos fundamentales de su solución. En particular, en este primer párrafo nos ofrece las dos claves teóricas de las que se sirve como punto de partida: la visión hegeliana de la historia interpretada a la luz del concepto viquiano de espíritu. Así pues, tal como señalábamos en el estudio introductorio, él mismo prefigura el actualismo como una filosofía que aúna la tradición hegeliana con la italiana, en particular con el pensamiento de Giambattista Vico, del que toma (reformándolo) el concepto cardinal para la elaboración de su propio sistema. A tal propósito me permito remitir a dos trabajos míos: el ya citado “Bases para una interpretación de Gentile a partir de (su) Vico”, y “Vico en la formación pisana de Gentile”, en *Cuadernos sobre Vico*, 36, 2022, pp. 169-193.

²⁶ En *Die Philos. Im Beginn des 20sten Jahrhunderts*. Festschrift f. K. Fischer, Heidelberg, 1904-1905, vol. II. Sobre esta publicación véase mi escrito *Il formalismo assoluto* [ahora en Gentile, *Frammenti di storia della filosofia*, pp. 581-588; se trata de la recensión que resultó de eliminar la parte relativa a Windelband y que apareció en «La Critica» 5 (1907), pp. 146-151].

tienen realmente nada que ver con la filosofía, son dejados de lado. Puede que el material desechado siga siendo históricamente relevante y pertenezca a la historia de otras ciencias, como por ejemplo de la ciencia natural, o que sea humanamente significativo en general, o incluso puede que contribuya a caracterizar personalmente a los pensadores, pero para el fin filosófico de la historia de la filosofía resulta irrelevante. Y, por otra parte, tanto la elaboración puramente histórica como la filosófica de nuestra disciplina se ha visto obligada, por razones de completitud y conexión intrínseca, a incluir en el ámbito de su investigación lo que esa involuntaria selección de la conciencia popular y de la tradición no había admitido directamente como “filosófico”: las intuiciones del mundo y la vida de grandes poetas y artistas y, en ciertos casos las reflexiones de grandes científicos u hombres políticos²⁷.

La solución de Windelband es, en sustancia, la verdadera, porque es la única que responde a la realidad del proceso del espíritu en la cultura filosófica; sin embargo, a mi juicio, necesitaría ser profundizada para quedar totalmente justificada.

II

¿Cómo se ha hecho siempre y cómo puede hacerse la historia de la filosofía? Si se dice que primero hace falta un sistema preestablecido que sirva de medida, no se tiene en cuenta que este sistema debe haberse formado y que no puede haberse formado más que sobre la base de la historia a través de la lectura y la crítica de los libros de ciertos filósofos, es decir, en general, a través del estudio de la historia (del pensamiento que históricamente se ha formado). Porque si dicho sistema no tiene suficientes fundamentos históricos, una de dos: o el estudio de la historia reacciona contra el sistema y lo corrige, y entonces, en última análisis, el verdadero criterio de la construcción histórica definitiva es el que resulta de la historia misma; o por el contrario, el estudio de la historia se ve afectado por la limitación del sistema preestablecido y entonces, para el historiador, su historia se presentará siempre como el proceso del que necesariamente resulta su sistema.

Si en cambio se sostiene que el sistema debe ser no el principio sino la consecuencia y sólo la consecuencia de la historia de la filosofía, no se tiene en cuenta que esta historia de la filosofía jamás surgiría sin el interés filosófico; y que este interés implica algún concepto de filosofía, o sea, un sistema, todo lo contraído que se quiera, pero potencialmente determinado, que no puede no influir en la construcción del historiador.

¿Y qué significa eso? ¿Que el círculo señalado por Windelband no tiene salida? No, a no ser que se quiera decir que la filosofía, como efectivamente se ha dicho, es siempre en su totalidad un círculo. Pero el círculo de la filosofía tiene esta salida o, si se prefiere, esta entrada: la negación de las partes, o sea,

la unidad de todas las partes en la que se suele dividir. Se pregunta: ¿la metafísica se funda sobre la moral o viceversa? ¿La metafísica presupone la gnoseología o viceversa? A todas esas preguntas (y se podrían añadirse muchas otras), cuya necesidad de respuestas contrarias y circulares es fácil mostrar, sólo se puede responder unificando metafísica, moral, gnoseología, etc., y afirmando que la filosofía no se divide en partes separadas ni separables.

Así pues, el círculo de la filosofía y la historia de la filosofía no puede tener otra salida más que en la aceptación, por así decirlo, de su circularidad, o sea, afirmando que la filosofía es historia de la filosofía y que la historia de la filosofía es filosofía, como en el fondo suena la respuesta de Windelband, si se hace más coherente. Es decir, no existe filosofía que no haya sido forjada sino como conclusión del proceso histórico y, por tanto, como momento histórico; ni hay proceso o momento histórico que no sea construcción de la filosofía. De modo que la dificultad del punto de partida es puramente ilusoria, pues cuando buscamos por dónde convenga empezar, en realidad ya hemos empezado y tenemos tanto una filosofía como una historia de la filosofía. No hace falta notar que esta filosofía, que es historia, y esta historia, que es filosofía, podrá ser desarrollada, integrada y corregida por el posterior trabajo de la reflexión, sea bajo la forma de repensamiento de la reflexión ajena (historia, que es filosofía), sea bajo la forma del pensamiento original de una reflexión totalmente nueva (filosofía, que es historia).

De ahí la *continuidad*, de la que Windelband habla, del concepto popular de filosofía al histórico, y de éste al filosófico. Podríamos representar esa continuidad con la sucesión de tres situaciones individuales del espíritu respecto a la filosofía. En la primera de ellas, el concepto de filosofía está contraído en una vaga idea, que sin embargo es suficiente para suscitar el deseo de asistir a las clases de un filósofo, quizás sin saber qué enseña. En la segunda, se está en dicha escuela para aprender una determinada doctrina; y en la tercera, se comienza la crítica de esa doctrina. En la primera, se encuentra la designación extrínseca de la filosofía; en la segunda, el conocimiento puramente histórico o informativo; en la tercera, la elaboración filosófica. Este proceso es, como cualquiera ve, el proceso eterno de la cultura filosófica, en el que, en sustancia, la filosofía es siempre, como debe ser, producto de sí misma, o sea, autónoma y progresiva formación de la conciencia filosófica.

Ahora bien, es clara una cosa. Así como no basta asistir a clase para entender una filosofía, ni basta sólo entenderla para superarla, del mismo modo no basta dirigirse a los nombres y doctrinas que la tradición asigna al dominio de la filosofía para entender los sistemas filosóficos y reconstruirlos históricamente; ni eso es suficiente para esa elaboración científica del proceso histórico-filosófico en que –como acertadamente sostiene Windelband– consiste la esencia definitiva de la historia de la filosofía. ¿Qué hace falta en uno y otro caso, que, en el fondo, son siempre el mismo caso? Hace falta, se sabe, el espíritu filosófico, hace falta la filosofía, que es la única que puede hacerse a sí misma. Ése es siempre el verdadero punto de partida.

²⁷ Op. cit., vol. II, pp. 191-192. [Gentile cita a Windelband directamente en italiano, sin indicar quién es el traductor, por lo que da a entender que es él mismo. Yo no he tenido acceso al texto alemán, por lo que he traducido al español a partir de la versión italiana citada por Gentile]

III

Contra esta unificación absoluta de la filosofía y la historia de la filosofía encontramos una grave dificultad, que surge de esas determinaciones empíricas que son ciertamente propias de la historia, pero parecen del todo ajenas al proceso filosófico, absolutamente a priori y supramundano.

Sin embargo, la verdadera *supramundinidad*, a diferencia de la extramundinidad platónica, no excluye las determinaciones empíricas de la historia, como tampoco excluye el determinismo histórico en general. El sistema filosófico, en cuanto momento histórico que es también momento lógico de la verdad en devenir, debe ser considerado como una síntesis a priori, cuyos *datos* históricos son la materia, y el *principio* filosófico, la forma. Ahora bien, quien haya entendido la naturaleza de la síntesis a priori sabrá que, en ella, la forma crea la materia que presupone. Así pues, en el sistema filosófico, el principio crea los datos sobre los que se ejercita. Dicho de otro modo, los datos, fuera del principio que los ilumina revistiéndolos con su actividad especulativa, son una mera abstracción. Ahora bien, los datos de cualquier sistema filosófico son todos los elementos y circunstancias que confluyeron en la biografía del filósofo, y *parecen* ofrecer la materia a su filosofar: materia que, sin este filosofar, sería nada; o sea, nada de esa materia que el historiador determinista encuentra en el fondo del sistema de todo filósofo. En este sentido, lo que parece ser mera accidentalidad histórica, en realidad, se revela como un presupuesto del principio filosófico, en el cual efectivamente se resuelve²⁸.

Quien haya entendido la relación que la estética moderna establece entre el contenido y la forma de una obra de arte, entiende fácilmente lo que quiero decir. El contenido en una obra de arte no es indiferente, como parecería al considerarlo en abstracto, sino que está identificado con la forma; es forma. Por tanto, la absolutez, la eternidad o la

supramundinidad de la forma artística también se comunica al contenido. Dante, en abstracto, podría haber vivido una vida distinta de la que vivió, tener otra cultura, otras opiniones, otras pasiones, en suma, otro contenido espiritual, y no obstante la misma potencia poética (abstracta). Habría podido, pero tuvo el contenido que tuvo, y *por eso* escribió el poema que escribió y no habría podido escribir otro distinto. Y por eso la poesía de Dante es Virgilio, es Francesca, es Farinata, es Matilda, etc.: es su poesía históricamente condicionada, que entra en lo supramundano por su valor poético, y la condicionalidad histórica asume aquí el significado de elemento eterno del eterno espíritu. Ésa es la inmortalidad del arte²⁹.

Y ésa es también la inmortalidad de todo sistema filosófico. El aristotelismo es Aristóteles, que no podía ser distinto de como fue, dado el conjunto de circunstancias históricas en que pensó. Aquello que en su pensamiento tiene valor absoluto, es momento de verdad y eterno: y está tan íntimamente unido a su personalidad histórica que la contiene dentro de sí y, en rigor, jamás podrá separarse de ella. Tanto es así que el historiador que realmente quiere entender el aristotelismo estudia su formulación en la mente de Aristóteles individuo. Es verdad que se puede poseer el principio de un sistema sin ni siquiera saber quién descubrió dicho principio y menos aún cómo lo descubrió. Pero ésta es una verdad empírica, superficial. Si se examina a fondo esa pretensión, se verá que no es distinta a la de querer entender a Dante, e incluso entenderlo mejor, sin saber nada de lo que históricamente presupone cada intuición y toda la intuición poética de Dante. En realidad, el principio del kantismo es el principio que resuelve los concretos problemas que surgen en el pensamiento de Kant, llevado a su verdad quizás y hecho más coherente para la solución de problemas que suscita en la mente de otros individuos (Reinhold, Fichte, etc.), cuyos pensamientos serán siempre el medio por el cual otros, recorriendo los mismos procedimientos espirituales, reproducirán en sí mismos la profundización³⁰ (a su modo, se entiende) del principio kantiano.

²⁸ N.T.: Se trata de un pasaje fundamental pero que puede dar pie a confusión por el particular modo en que Gentile entiende los términos filosóficos idealistas que emplea y que ciertamente no coincide con el sentido que le dan Kant o Hegel. Sin entrar ahora en detalles, pues no es éste el lugar, baste decir que su reformulación de la síntesis a priori es análoga a la reforma que, como señalábamos en el estudio introductorio, Gentile introduce en el concepto hegeliano de historia. Así como los momentos históricos no son *cronológicamente* anteriores a la plenitud del espíritu, para Gentile tampoco los elementos de la síntesis pueden ser *cronológicamente* anteriores a la síntesis. Gentile, por tanto, no puede aceptar el concepto kantiano de noúmeno, es decir, de una materia anterior a la actividad formalizante del espíritu, ni el concepto hegeliano de espíritu como forma pura anterior a sus concreciones materiales. Ciertamente para Gentile la forma es anterior a la materia, pero sólo *idealmente*. Es la doctrina que bautiza como «formalismo absoluto». Para Gentile, y ésa es la sustancia del actualismo, lo originario es la síntesis, que es forma que se pone a sí misma concretándose en una determinada materia, o sea, forma que se pone a sí misma creando la materia que ella misma presupone. Para una exposición más madura de su concepto de síntesis a priori véase G. Gentile, *La reforma de la dialéctica hegeliana y B. Spaventa*, en «*Studia hegeliana*» 8 (2022), pp. 236-261 y *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 45-55. Véase también H. A. Cavallera, *Il formalismo assoluto nella filosofia di Giovanni Gentile*, en *Enciclopedia '76-'77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, 2 voll., Roma, 1977, pp. 221-229.

²⁹ N.T.: Aquí Gentile extrae la primera consecuencia que se sigue de entender la historia a partir del formalismo absoluto: los elementos accidentales, o sea, la materia de la historia, se resuelven por completo en los valores eternos que el espíritu humano afirma construyendo y realizando su historia. Ésta es la primera vez que Gentile expone esta tesis, tan característica del actualismo, en toda su radicalidad, con madurez y sistematicidad. Sin embargo, podemos encontrarla esbozada ya en sus textos de juventud, en especial, en discusión con el materialismo histórico de Marx. Sobre este tema véase A. Zúñica García, «Recensión de 'G. Gentile, La filosofía de Marx. Estudios críticos'», en *Studia hegeliana*, 11, 2025, pp. 231-235.

³⁰ N.T.: El término italiano, de difícil traducción al español, es *inveramento*, que significa «hacer verdadero», «llevar a su verdad» (como hemos traducido en el periodo anterior). La tesis de Gentile es que hay una continuidad entre Kant, Reinhold, Fichte, Hegel, etc. y, en general, entre todos los miembros de una misma tradición. Todos son «kantianos» en el sentido de que asumen el principio del kantismo, pero no tal cual fue formulado por su autor, sino comprendiéndolo más profundamente incluso que el propio Kant, para dar así respuesta a los nuevos problemas que surgen en sus mentes. Y en ese sentido, Gentile sostiene que la verdad del kantismo trasciende la accidentalidad histórica de Kant. Ése sería el progreso propio de la filosofía, que no sería, por tanto, una sucesión de opiniones inconexas, sino el progresivo avance

Así pues, si se atiende adecuadamente a distinguir siempre, como se debe, los antecedentes psicológicos e individuales que en el espíritu de un filósofo conducen a una determinada solución lógica, universal (de la que son como la materia), de la forma del acto sintético a priori del sistema correspondiente, se verá que el valor universal de la forma reviste también la materia en cuanto antecedente necesario y, por tanto, elemento esencial de aquélla. La historia de la filosofía, por tanto, coincide toda, también *a parte subiecti*, con la filosofía en cuanto proceso fenomenológico, si en la historia de la filosofía entra sólo aquello que ha sido efectiva condición histórica de los sistemas: lo cual ciertamente no es determinable a priori, o sea, en abstracto, como tampoco es posible en general determinar a priori cuáles son los hechos *históricos* y cuáles no. Naturalmente, la biografía de un filósofo se investiga para comprender su filosofía; de ahí que, en general, tanta parte de ella pasará a formar parte de la historia de la filosofía cuanto, en cada ocasión, pueda parecer ligada de algún modo al origen de los elementos del sistema.

No obstante, se puede objetar que, como mucho, los antecedentes psicológicos del principio del espíritu del filósofo serán uno de los caminos que necesariamente hay que recorrer para alcanzar dicho principio, pero no el único. Cada uno, prescindiendo del conocimiento histórico del camino por el que efectivamente ya fue alcanzado un determinado principio, siempre podrá alcanzarlo directamente por un camino propio. Podrá incluso alcanzarlo por un camino análogo, aun sin saber nada de esa analogía. De ese modo, la construcción filosófica se daría sin la construcción histórica.

Pero también ésta es una verdad empírica que bien podría invertirse; porque también puede decirse que toda reconstrucción histórica no es ni más ni menos que una particular construcción filosófica, dado que el principio que debe reconstruirse no se entiende ni puede entenderse más que de modo personal y propio, y al reconstruirlo históricamente a partir de los elementos históricos, no se puede ver el valor sino de aquellos, entre tales elementos, que se ajustan a la construcción del principio entendido de esa manera. De ahí que el Aristóteles de Averroes sea el averroísmo, una filosofía muy distinta del alejandrismo, que es también el mismo Aristóteles, pero tal como ha sido reconstruido por Alejandro de Afrodisias. Y así otros tantos modos distintos de entender a Platón, Locke, Kant o Hegel, que son otras tantas filosofías.

Pero éstas, como decía, son todas observaciones superficiales, que no tocan la sustancia de la íntima relación entre la filosofía y la historia. En realidad, cuando se dice que se ha llegado a un determinado principio por un camino propio, si realmente se ha llegado a él, el principio no es aquél al que llegó el otro filósofo, sino un principio nuevo, por parecido que sea a aquél. Y así, para volver a nuestra comparación, quien dice que ha entendido perfectamente a Matilda sin haberse preocupado de investigar el pensamiento, o sea, el alma que Dante quiso

expresar en ella, es víctima de una ilusión y confunde a su Matilda con la de Dante³¹.

Es inútil: lo eterno está en el tiempo, es más, es *del* tiempo. Podemos crear un principio nuevo y, de ese modo, añadir una nueva página a la historia de la filosofía (donde, naturalmente, ya no tendrá lugar la relación *a parte subiecti* sino *a parte obiecti* de la filosofía y la historia), pero para entender, pongamos el kantismo, hay que leer los libros de Kant, los libros que leyó Kant, indagar toda su vida, intentar revivir todo el curso de los pensamientos de Kant. Todo eso no será Kant, pero será la materia de Kant, mediante la cual podrá realizarse ese principio que llamamos Kant o kantismo.

Por esta identificación –que yo creo especulativamente necesaria– de la filosofía con la historia de la filosofía (y en general, con la historia), suscribo la tesis que, acerca de la naturaleza de la historia, recientemente ha defendido Benedetto Croce en sus *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*³², pues el juicio histórico, en que él hace consistir la actividad historiográfica como unidad de concepto o filosofía e intuición o arte, es precisamente una síntesis a priori, de modo que la filosofía y el arte, en cuanto elementos de dicho juicio, son cada uno por sí mismos una abstracción arbitraria e irreal, cuya realidad está en el juicio histórico. De ahí que Croce diga que la historia

no es ciencia, no porque sea algo vano o inferior a la ciencia, sino porque *presupone* y *completa* la ciencia, es decir, la filosofía. El filósofo que mira al cielo y no reconoce la tierra sobre la que pone los pies es una *abstracción* o una deficiencia: lo concreto, lo perfecto, es el hombre que imagina, piensa y reconoce lo imaginado, el hombre que vive la realidad en la intuición artística, la piensa en el concepto filosófico, y la revive en la reflexiva intuición histórica, en la cual se aquieta por completo, porque el círculo del pensamiento se cierra.

Todo eso es verdad, pero hay que tener presente que la filosofía que se completa en la historia de una actividad espiritual no filosófica *stricto sensu* es sólo la filosofía implícita en el ejercicio de esa dada actividad; y que la historia en la que se completa la filosofía *stricto sensu*, es la historia de la filosofía. Y puesto que, en realidad, la filosofía es la forma más plena y más verdadera del espíritu y, por tanto, de la realidad, también tiene razón Croce cuando afirma que «una historia *veraz* supone no sólo la vivacidad representativa, sino también una sólida filosofía»³³. Nótese: *veraz*, o sea, la historia que puede justificarse filosóficamente a sí misma, y fuera de la cual no hay un arte abstracta ni una filosofía abstracta. Por eso el propio Croce ha señalado que los dos elementos de la historia

(aunque pueda estancarse o incluso retroceder en periodos de decadencia) en la solución del problema filosófico.

³¹ Incluso Gioberti (*Primato*, Bruselas, 1843, II, p. 539), que sostenía la necesidad de construir *a priori* la historia de la filosofía, observaba: «Del mismo modo que la belleza externa sólo puede ser apreciada por quien la reproduce internamente; una filosofía sólo puede ser bien entendida por quien, al escuchar o leer su exposición, es capaz de revivirla dentro de sí mismo».

³² Nápoles, 1905, cap. IV.

³³ *Ibí*, p. 57.

son distinguibles sólo en el análisis abstracto. Intuición y concepto, poesía y filosofía, fantasía y razonamiento, son los dos presupuestos de la función histórica. No existe un momento, dentro de su proceso, en que los dos elementos, el documento y la interpretación, el hecho y la idea, la intuición y el concepto, aparezcan separados: la distinción de los tres estadios de la recopilación del material histórico (*heurística*), de la criba (*crítica*) y de la interpretación (*comprensión*), que es frecuente en los manuales de método histórico, tiene valor totalmente empírico. Los tres momentos no son tres, sino uno: desde el primer instante, la historia encuentra, critica e interpreta; y encuentra sólo en cuanto que critica e interpreta³⁴.

En conclusión, yo diría no que la filosofía encuentra su verdad en la historia, sino que en ella la encuentra y se resuelve la filosofía *abstracta*, de la cual hay que mantener bien distinta la filosofía *concreta*, que no está más allá de la historia, sino que es la misma historia, pues la verdadera historia es la historia de la filosofía, y ésta es la verdadera filosofía. Por tanto, realmente el círculo no se cierra en la historia en cuanto historia, sino en la filosofía.

La discusión epistolar entre Gentile y Croce

GENTILE A CROCE

Palermo, 23 de noviembre de 1906

Mi queridísimo Croce,

[...] Hay ahora cierta expectación por mi conferencia, por lo que he tenido que darle un giro adaptado a la circunstancia: será una discusión técnica sobre el concepto de historia de la filosofía como relación entre historia y filosofía, pero también un programa filosófico entre líneas. Es lo que me ha parecido que se quería, porque aquí hay gente, aparte de los estudiantes, que frecuenta las clases de filosofía y están cansados del vacío nominalismo guastellesco³⁵. Daré la conferencia o a final de noviembre o en los primeros días de diciembre³⁶. Luego pensaré en cómo publicarla. Querría convertirla en una especie de introducción al estudio de la historia de la filosofía, añadiendo algunas indicaciones metodológicas y bibliográficas, con sugerencias en torno a las partes de la historia de la filosofía que merecen ser estudiadas preferentemente en monografías e investigaciones especiales. ¿Usted cree que Sandron me podría publicar un librito así?³⁷ [...].

³⁴ *Ivi*, p. 61. En la segunda edición de su *Logica* (Bari, Laterza, 1909), Croce se ha adherido completamente a la tesis sostenida en este escrito. [Nota añadida por Gentile al reeditar el texto en 1913]

³⁵ Se refiere a Cosmo Guastella (1854-1922), profesor de filosofía teórica en la Universidad de Palermo desde 1900.

³⁶ Se refiere a la conferencia *El concepto de historia de la filosofía*, que acabó retrasándose al 10 de enero de 1907. Para su historia editorial véase *infra* la nota 53. Puede consultarse en español en «Anales del seminario de historia de la filosofía» 39/1 (2022), pp. 225-243.

³⁷ Como ya hemos explicado en el estudio introductorio, la conferencia finalmente fue publicada como artículo de revista y Gentile nunca llegó a escribir el proyectado libro. Puesto que la correspondencia pasa enseguida a girar en torno al *Cir-*

Saludos afectuosos a usted y a Dña. Angelina³⁸ para toda la familia, de su

Gentile

GENTILE A CROCE

Palermo, 12 de diciembre de 1906

Mi querido Croce,

[...] Le envío también dos recensiones mías: una de los volúmenes de Windelband (en el que me ha gustado tocar un punto que no ha cabido en mi conferencia), y otra que le puede servir para completar el fascículo³⁹. Si necesita algo más, avíseme. [...]

Reciba con Dña. Angelina los saludos afectuosos de toda mi familia y un beso de Teresita⁴⁰.

Un abrazo,

De su G. Gentile

CROCE A GENTILE

Nápoles, 14 de diciembre de 1906

Mi querido Gentile,

[...] En cuanto a la recensión de Windelband, la dificultad nace de la última parte. No sólo dice lo contrario de lo que yo sostuve en una recensión contra Masci⁴¹ (lo cual sería un mal pequeño), sino que

culo, no recojo la inmediata respuesta de Croce, fechada el 24 de noviembre. En ella comenta otros proyectos editoriales. Sobre la anunciada conferencia de su amigo se limita a comentar en la posdata y entre otros asuntos: «Me parece una buena idea publicar la conferencia en un volumen con indicaciones para la introducción al estudio de la historia de la filosofía».

³⁸ Angelina era la compañera de Croce.

³⁹ Se trata de una recensión al volumen de G. HARASIM, *Sull'insegnamento della lingua materna*, Novak, Fiume 1906, que acabará siendo publicada con el título *Sull'insegnamento della lingua italiana* en «La Cultura» 26 (1907), pp. 63-64 (ahora en GENTILE, *Frammenti di storia della filosofia*, Firenze: Le Lettere, 1999, vol. I, pp. 117-119).

⁴⁰ Se refiere a su hija Teresa Gentile (1902-1991), que estaba convaleciente después de haber estado gravemente enferma, hasta el punto de que los médicos pensaban que tenía tifus.

⁴¹ B. CROCE, *Recensión de "F. Masci, Filosofia, scienza, storia della filosofia"*, «La Critica» 1 (1903), pp. 68-71. Filippo Masci (1844-1922) fue primero discípulo de Bertrando Spaventa y luego, del neokantiano Francesco Fiorentino, cuya orientación filosófica acabó adoptando. En el opúsculo en cuestión, Masci presentaba su visión de la filosofía y de su relación con las ciencias, la religión y la historia de la filosofía. Al reseñarlo, Croce había combatido casi todas sus tesis, y en particular sobre la última cuestión habría escrito (p. 71): «El prof. Masci concibe del siguiente modo la posición de la filosofía respecto a la historia de la filosofía. Él dice (pp. 34-37) que "son dos gemelas que la naturaleza unió con órganos comunes de circulación y respiración". "No se entiende la historia de la filosofía sin una filosofía y, para tener una filosofía, hace falta conocer bien la historia. Es un círculo que no se puede romper, pero no un círculo vicioso, sino un círculo de acciones recíprocas". A nosotros, en cambio, nos parece un verdadero círculo vicioso: acciones y reacciones se darán entre dos seres vivos o, si se quiere, entre dos profesores de una misma facultad, por ejemplo, entre el prof. Masci, que enseña filosofía teórica en la Universidad de Nápoles, y su colega y amigo mío, el prof. Chiappelli, que enseña historia de la filosofía. Entre ellos dos habrá relaciones cordiales, pero entre la filosofía y la historia de la filosofía, o sea, *entre dos productos del espíritu humano*, no se entiende qué son las acciones y las reacciones. La verdad es que, para discernir entre la masa todavía indistinta de los hechos históricos cuáles son los hechos *filosóficos* y escribir su *historia* (que es la Historia de la filosofía), hace falta ante todo haber *filosofado*.

yo todavía creo que hay un equívoco en el modo en que Windelband pone la cuestión. Estoy totalmente de acuerdo con usted respecto a la *continuidad* del pensamiento común con el pensamiento científico, así como estoy de acuerdo en que es vano buscar un antes y un después en las partes de la filosofía. Pero la relación entre filosofía e *historia* de la filosofía se reduce a la relación no entre dos partes de la filosofía, sino a la relación entre *filosofía* e *historia*. Y aquí está, a mi parecer, el equívoco de Windelband, que no tiene un concepto elaborado de *historia*. Cuando yo leo a los filósofos y voy a escuela de los filósofos, y me informo (como se dice) de las condiciones *históricas* de la filosofía, no hago *historia de la filosofía*. Reproduzco mentalmente el proceso de los filósofos que leo, escucho, etc., pero no estoy en grado de representarlos y exponerlos históricamente. Para que eso suceda, es necesario que de la lectura, audición, reproducción, etc., me eleve mediante la crítica a una convicción propia; y, con el fundamento de dicha convicción, vuelva sobre el material que antes había sido simple aprendizaje, o sea, simple reproducción mental, y lo moldeé históricamente. Este proceso a mí me parece teóricamente seguro, y además lo he comprobado continuamente en mí mismo. Cuando leo libros para prepararme a un trabajo filosófico, no tengo ninguna idea de la historia en cuestión: voy a escuela. Y sólo cuando de esa escuela he salido con una convicción teórica propia, me es posible recorrer de nuevo esos mismos libros, buscar otros, etc., y *reconstruir el proceso histórico*.

En suma, el equívoco nace del doble sentido de la palabra *historia*: una vez es tomada como aprendizaje de las filosofías existentes, *históricamente* existentes; y la segunda vez, como pensamiento histórico, *representación histórica*, que es la verdadera historia.

Usted designa tres estadios o situaciones: «En el primer estadio *surge el deseo* de asistir a las clases de un filósofo, sin saber qué diantres enseña». Dejémoslo de lado porque, como usted mismo dice, aquí se da «la designación extrínseca de filosofía»; y, de hecho, es una situación práctica, no teórica. «En el segundo, se está en dicha escuela y se aprende una determinada doctrina»; y este segundo estadio ha de llamarse conocimiento «puramente histórico o informativo». Para mí, es informativo, pero no es *conocimiento histórico*. Hace falta algo más. «En el tercer estadio, se comienza la crítica de la doctrina», y este tercero usted lo llama «elaboración filosófica». Y está muy bien. Pero la *historia* todavía no ha surgido (la historia, por ejemplo, como usted la hace escribiendo la *Historia de la filosofía italiana*⁴² o

el artículo sobre *Bonatelli*⁴³). La historia es un *cuarto* estadio (o *tercero*, si no se cuenta el primero, que en efecto no debe contarse).

Así veo yo la cosa desde hace muchos años; y, por mucho que haya pensado en ello, no he conseguido convencerme del *círculo*. O mejor, el círculo existe, pero está fuera de lugar en la determinación de la relación entre *filosofía* e *historia*; aquí la relación es de condición a condicionado.

Le escribo de prisa: dígame si lo que le he escrito le parece *correcto*. Saludos afectuosos.

Suyo, B. Croce

CROCE A GENTILE

Palermo, 16 de diciembre de 1906.

Mi queridísimo Croce,

Le confieso mi falta de memoria. Recordaba confusamente que una vez usted quería escribir sobre la cuestión de la relación de la filosofía con su historia, pero se me había ido totalmente de la mente la observación que usted había hecho al respecto en la recensión de Masci. Que releo ahora, y recuerdo bien que entonces yo estaba perfectamente de acuerdo con usted. Pero, también reflexionando sobre las observaciones que me escribe, me confirmo en la persuasión de que aquella tesis, que una vez aceptaba yo también, es un paso hacia la que ahora he alcanzado, tras haber estudiado más concienzudamente el concepto de historia de la filosofía. Y quizás mi conferencia, que espero hacerle leer dentro de no mucho, dé alguna aclaración al respecto, también respecto a este punto especial. Pero entiendo que será muy difícil ponernos de acuerdo, porque veo que usted liga la cuestión de la historia de la filosofía a ese concepto de historia que recientemente ha desarrollado en la *Lógica*⁴⁴ y del que no consigo convencerme.

Mi tesis no es que haya un círculo entre la historia de la filosofía y la filosofía, como sostenía Masci. Yo digo que filosofía e historia de la filosofía son la misma cosa. E intento demostrarlo con un argumento *ad hominem*, sirviéndome de esos tres momentos de la investigación histórico-filosófica que Windelband distingue con el simple sentido común. El primero de ellos, según mi reducción, no consistiría en el *deseo*, sino en el concepto de filosofía del que puede nacer ese *deseo* (de asistir a las clases de un filósofo, de leer ciertos libros...). No sería, por tanto, un momento práctico, sino un verdadero momento teórico, que no se puede negar como momento que realmente atraviesa el espíritu. Usted

Por tanto, la filosofía precede absolutamente, en el orden genético, a la historia de la filosofía. *Primum vivere, deinde philosophari*: pero *primum philosophari, deinde philosophandi historiam exquirere!* La relación no es de gemelas, sino de madre a hija, o, sin metáforas, de condición a condicionado». Tras leerla, Gentile le había respondido en una carta sin fecha precisa pero de enero de 1903: «Terrible la recensión de Masci, y ya me parece estar oyendo los lloriqueos del amigo Montalto. Pero no hay que cambiar ni una coma» (CROCE-GENTILE, *Carteggio*, vol. II, p. 145).

⁴² Se refiere a la historia de la filosofía italiana que Gentile venía publicando por fascículos con el editor Vallardi desde 1905. El último fascículo se publicó en 1915, ofreciendo una exposición del final de la escolástica y los inicios filológicos y literarios del Humanismo. En la colección de *Obras completas* han

sido editados en un mismo volumen bajo el título *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla*. Para una reconstrucción de la cronología de los fascículos cfr. CECILIA CASTELLANI, *Per la datazione de La filosofia di Giovanni Gentile, pubblicata in fascicoli nella «Storia dei generi letterarii italiani»*, «La Cultura» (2016), pp. 531-552.

⁴³ Se refiere al artículo dedicado a Francesco Bonatelli que Gentile acababa de escribir (se lo había mandado a Croce el 9 de diciembre), perteneciente a la serie que artículos que venía publicando en «La Critica» sobre *La filosofia italiana dopo il 1850*. Éste en particular fue publicado en el primer fascículo del número de 1907 (pp. 32-49).

⁴⁴ Se refiere a la conferencia, *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*, que Croce había dado en la Academia Pontaniana en 1905 y que fue la base para su volumen *Logica come scienza del concetto puro*, publicado en 1909.

dice: «Cuando yo leo ciertos libros...»; y bien, ¿por qué los lee? Deberá haber visto primero la portada, pongamos. Pues bien, este antecedente necesario correspondería a la designación extrínseca de la historia de la filosofía, de la que Windelband habla, y de la filosofía, según mi reducción.

El segundo grado, el del conocimiento puramente informativo, yo lo he llamado *histórico* para servirme del término usado por Windelband, el cual, por otra parte, también sostiene que la verdadera historia presupone la *elaboración filosófica* (expresión del propio Windelband); es decir, que se tiene sólo en el tercer momento. – No, dice usted, la historia todavía no ha surgido ni siquiera en este tercer momento. ¿Y qué le falta? Le falta el juicio, el predicado histórico. – Pero este juicio, digo yo, presupone una filosofía fuera de la historia de la filosofía; y esa filosofía no existe. También vuestra presente convicción filosófica es una posición histórica, la cual no se contrapone a la posición de Descartes, Santo Tomás, Platón, Tales u otra posición inferior, sino que está frente, digámoslo así, a la filosofía del s. XIX. Y toda posición tiene en la inmediatamente sucesiva su crítica, y en la inmediatamente precedente, su presupuesto. En estas relaciones inmediatas de precedencia y sucesión, que son relaciones lógicas, a mi parecer de *grados* de verdad, y, según usted, de *partes* de verdad, consiste el proceso histórico y el proceso lógico de la filosofía. Toda añadidura valorativa a este proceso histórico me parecería una superfetación, porque el juicio está ya en la reconstrucción.

Pero usted quizás no niega que el juicio esté implícito en la reconstrucción, sino que la reconstrucción no presuponga la convicción filosófica, independiente del proceso histórico. Pero eso me parece insostenible: porque, digo yo, ¿cómo se ha formado usted esa convicción, según el mismo ejemplo que usted pone? *Leyendo libros*. Ahora bien, es completamente verdad que la primera lectura no es la reconstrucción histórica de la que usted se vuelve capaz mediante la convicción que consigue con la primera lectura. Pero me parece igualmente innegable que esa lectura, desde la primera proposición entendida, es aprendizaje, información y algo más, que no puede ser sino juicio, valoración y –diría– reconstrucción histórica: pequeño juicio y pequeña reconstrucción, pero cualitativamente idénticos a ese juicio y a esa reconstrucción que usted podrá hacer de todo el libro o de toda una serie de libros en los que se desarrolla un pensamiento mucho más amplio que el que ya ha empezado a conocer y valorar en la primera proposición.

Ahora bien, esto no quiere decir que la historia genere la convicción, o sea, la filosofía, sino que una cosa es la otra. De ahí que mala filosofía, mala historia; poca filosofía, poca historia; y viceversa. La filosofía genera a la filosofía. Cuando usted lee un libro de filosofía, lo entiende en la medida en que filosofa con el autor; lo supera en la medida que la filosofía del autor, que es la vuestra, trae en sí el germen de un desarrollo ulterior. (El hecho no sucedería, creo, si se leyese un solo libro; pero que suceda por la lectura de varios no cambia la naturaleza del procedimiento espiritual). En esta filosofía que poco a poco se supera a sí misma durante la lectura y después de la lectura, yo veo formarse la filosofía y la historia de la filosofía.

En suma, la distinción me parece empírica. La filosofía sería *un sistema*; la historia, la *serie de los sistemas* pasados, superados. Pero desde el punto de vista histórico, el sistema que uno se ha formado pertenece a la serie de los sistemas. Y desde el punto de vista filosófico, toda la serie de los sistemas pasados está en el sistema que uno se ha formado *según su historia de la filosofía* (debiendo quedar excluidos de su historia los sistemas absolutamente falsos, injustificables). Usted mismo, en el artículo *Siamo noi hegeliani?* y en su reciente volumen⁴⁵, ha afirmado esta vida de toda la historia en la filosofía digna de este nombre.

Le ruego que me escriba con tranquilidad su opinión sobre estas observaciones mías, porque me ayudaría a profundizar en la cuestión para el pequeño volumen que quiero publicar de introducción a la historia de la filosofía⁴⁶.

En cuanto a la recensión, será mejor que me la reenvíe, y quitaré esta parte para sustituirla por alguna sencilla observación sobre otros artículos de la recopilación. Se la devolvería enseguida, si la necesita para el fascículo en curso. [...]

Acepte con Dña. Angelina los saludos de toda mi familia, y un abrazo

De su Gentile

CROCE A GENTILE

Nápoles, 18 de diciembre de 1906

Mi querido Gentile,

puesto que en el fondo lo más importante es la filosofía, antes de hablarlos de otras cosas continúo nuestra discusión filosófica⁴⁷.

Yo también acepto la tesis de que filosofía e historia de la filosofía son la misma cosa, en el sentido hegeliano de que ideal y real, idea e historia, son lo mismo. Así diría también que el arte es la historia del arte. ¿Dónde está el arte si no en la historia del arte?

Igualmente ya he concedido –y es una vieja concepción mía– que no puede encontrarse empíricamente un inicio absoluto de la filosofía. Tanto valdría buscar el momento en que el hombre empieza a pensar. Cada uno de nosotros, cuando se dice que comenzamos a filosofar, de alguna manera ya es filósofo.

La cuestión que yo planteaba es sólo ésta: que en el segundo de los momentos que usted distingue (dejo el primero, porque en el modo en que usted ahora la aclara, no me parece realmente distinguible del segundo) *no existe todavía la historia* (en el sentido de *comprensión* histórica). En eso, si no me equivoco, ahora estamos de acuerdo, ya que usted observa que lo ha llamado *histórico* para atenerse a la terminología de Windelband.

Me parece que, de ese modo, se ha quitado de golpe lo que para mí era la gran piedra de escándalo: la historia (= comprensión histórica) puesta en el

⁴⁵ B. CROCE, *Siamo noi hegeliani?*, en «La Critica» 2 (1905), pp. 261-264 y *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, Laterza, Bari 1906 (traducido al español como *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, Ediciones Imán, Buenos Aires 1943).

⁴⁶ Véase *supra* la carta del 23 de noviembre.

⁴⁷ Lo dice porque entre la anterior carta y ésta, median otras tres en las que hablaban de algunos problemas que habían tenido con el editor Sandron.

segundo de sus momentos. Veamos ahora si es satisfactoria el ponerla en el tercero de sus momentos.

A mí me parece que el tercer momento, analizado con el método de los *grados* (no *cuantitativos*, sino *cualitativos*), se desdobra en dos: el momento en que supero la filosofía que aprendo y, superándola, la hago mía o hago la mía (poseo la verdad, esa verdad que no es *tribuenda Platoni Aristotelique, sed humanae menti*, y de la que toda representación y nombre de individuos es eliminado); y otro momento en que vuelvo a mirar –con el nuevo ojo conquistado– al individuo, a la representación, a Platón y Aristóteles, y determino su significado histórico.

Claro está que estos momentos no pueden dividirse empíricamente, sino aproximadamente, de manera que a cada trozo que se corta quede pegado algo del otro. Nosotros alternamos, diría que instantáneamente, aprendizaje, elaboración filosófica y juicio histórico. Pero, por muy rápido que se alternen, por mucho que en mi acto de leer un libro de filosofía haya ya, en acción o en elaboración, un filósofo puro y un historiador de la filosofía, me parece necesidad lógica distinguir *aprendizaje, convicción filosófica y reconstrucción histórica*, ya que, aun en su rápido alternarse, ése es su orden necesario.

Yo no sólo no niego, sino que siempre he sostenido que el *juicio* está ya en la *reconstrucción*. Sólo digo que esta reconstrucción es hecha posible sólo por la precedencia de un momento estrictamente teorético-filosófico.

Cuando *leo* una proposición filosófica, ¿ya la he juzgado? Aquí me viene en ayuda mi estética. La he *leído*, pero no la he *juzgado*: la he comprendido *estéticamente* (como una poesía o una música), pero no *lógicamente*: me he adecuado, como diría usted, al espíritu del autor, pero del autor en cuanto escritor y hablador, no en cuanto filósofo. Para que también se dé esa segunda adecuación, debo haberme hecho digno de ella, haciéndome yo mismo filósofo, igual o superior a ese autor (o también *inferior*, ¡si no quiero darme nada más que el gusto de crearme capaz de juzgar filosóficamente!).

De acuerdo totalmente, entonces, sobre la conclusión final: mala filosofía, mala historia; poca filosofía, poca historia. Pero no sabría estar de acuerdo en el *viceversa* que usted añade. Una proposición filosófica puede ser muy verdadera, estar bien entendida, etc.; y sin embargo, quien la pronuncia puede añadir a ella el error histórico de creer que es el primero en pronunciarla, o de atribuirla a un escritor que nunca la ha escrito, etc. En suma, puede añadirle un error histórico. Y mucha y buena filosofía puede estar acompañada con poca y mala historia: precisamente porque el momento filosófico precede al de la reconstrucción histórica, la cual puede no seguir o estar mal realizada. Me parece que Spaventa y usted han dado muchos ejemplos de estos buenos filósofos y malos historiadores.

Usted me dirá que los buenos filósofos que son malos historiadores eran también productos de esos precedentes históricos, de esas fuerzas históricas, que ellos ignoraban o de las que tenían una conciencia imperfecta. ¡Perfecto! Pero la historia (siempre en el sentido de *comprensión histórica*) consiste precisamente en ese conocimiento, en esa plena conciencia de sus precedentes *históricos* que a ellos les falta.

Le devuelvo la recensión Windelband para que la modifique del modo que me ha dicho. Para mantener la unidad de la revista, es mejor que las cuestiones sobre las que disentimos queden posiblemente *apartadas* para ser resueltas primero entre nosotros. Y si luego, después de dar las explicaciones, el disenso esta vez se ha atenuado o ha desaparecido, tanto mejor.

[...]

Le abrazo
suyo

B. Croce

GENTILE A CROCE

Palermo, 29 de diciembre de 1906

Mi queridísimo Croce,

Hace ya varios días que deseo vivamente escribirle, pero, habiendo tenido en casa a algunos familiares de Castelvetro, no he conseguido hacer casi nada, y mucho menos recogerme para responder a lo que me había replicado en su última carta sobre la cuestión de la historia de la filosofía; y que le agradezco cordialmente, porque me ha ayudado mucho a aclarar mis ideas al respecto.

Si no me equivoco, nuestro disenso ahora se reduce a este punto: que lo que yo considero como verdadero momento histórico y filosófico a la vez (el 3º de los tres enumerados por Windelband y desarrollados por mí), para usted no es un único momento histórico-filosófico, sino que consta de dos grados cualitativamente distintos e irreductibles, aunque empíricamente mezclados: un grado puramente teorético, en el que se posee la verdad, «*que no es tribuenda Platoni Aristotelique, sed humanae menti*»; y un ulterior grado, propiamente histórico, en el que «con el nuevo ojo conquistado se vuelve a mirar al individuo, a la representación, a Platón y Aristóteles, de los que se determina el significado histórico». Por tanto, para usted, la diferencia esencial entre la filosofía y la historia de la filosofía consistiría en la individualidad, en el elemento representativo propio de la segunda, y ajeno a la primera. ¿No es cierto? Porque si usted resolviese este elemento representativo (Aristóteles, Platón) en el curso, en la formación lógica de la filosofía, me parece que ya no tendría dificultad en admitir la unidad de mi tercer momento.

Ahora bien, yo sostengo precisamente esto: que el elemento representativo e individual de la historia de la filosofía se resuelve en la misma filosofía *in fieri*. Tanta individualidad puede entrar en la filosofía, para cada filósofo, cuanto de ella se resuelve (como contenido en la respectiva forma) en el sistema del filósofo: el resto no tiene valor filosófico, pero tampoco tiene valor histórico. Ciertamente yo puedo pensar *sub specie aeterni*, por ejemplo, el aristotelismo independientemente de Aristóteles individuo y de toda su biografía en el sentido más amplio del término. Puedo, pero arbitraria e imprecisamente, porque el aristotelismo se piensa verdaderamente en su desarrollo histórico, del que la biografía de Aristóteles es elemento esencial, no por sí misma, sino precisamente en cuanto elemento, presupuesto, del aristotelismo. Igualmente se *puede ser, de facto*, buen filósofo y mal historiador (y con ello respondo a otra observación de su carta),

pero en realidad ese filósofo no posee de verdad su filosofía, cuya historia ignora, puesto que *en sí*, prescindiendo de la condición subjetiva de quien actualmente la piensa, ella tiene una realidad histórica propia, de la que es indivisible. Si admitimos que alguien entienda por sí mismo o construya por su cuenta el concepto de síntesis *a priori* sin saber nada de Kant, de sus antecedentes ni de la elaboración posterior de dicho concepto, me parece evidente que, prescindiendo de su persuasión personal de poseer perfectamente dicho concepto, es necesario decir que no posee realmente el concepto de síntesis *a priori*. También se podrá decir que lo posee parcialmente, pero precisamente por eso no lo poseerá *verdaderamente*. Y su posesión parcial será parcial tanto histórica (en cuanto posesión de un elemento inconscientemente desvinculado del fondo de la historia) como filosóficamente. En consecuencia, en el fondo, la identidad entre filosofía e historia se mantendrá también en este caso.

Cuando comparamos el conocimiento filosófico de alguien con el conocimiento histórico-filosófico de otro, podemos tener una divergencia de uno respecto al otro; pero, para ver la coincidencia entre ellos, hará falta prescindir de tales circunstancias empíricas. Son esas precisamente las que, haciendo a cada filósofo distinguir su construcción personal de los sistemas precedentes, hacen que parezcan absolutamente distintas la filosofía (que es la suya) y la historia (que es la filosofía de los otros). Mientras que, por el contrario, hay que decir que, para entender bien la filosofía (la suya), debe incluir en ella la filosofía de todos los demás (la historia), y que, para entender bien la historia, debe incluir en ella su filosofía, esa historia en que, filosofando, trabaja.

Su distinción entre *curso histórico* e *historiografía* no me parece, por tanto, que pueda ser realmente útil para distinguir la historia de la filosofía de la filosofía. Y si usted me concede que la filosofía coincide con su curso histórico, creo que debería concederme también que coincide con la comprensión de la historia de la filosofía. Si en sí mismos, curso histórico y filosofía coinciden, entonces jamás se podrá poseer una filosofía sin poseer el curso histórico. Se poseerá mal éste, pero si éste es una sola cosa con aquélla, entonces se poseerá mal también aquélla.

Todo esto para ver si en la filosofía (= curso histórico), que una determinada convicción filosófica resume y completa, deben considerarse esenciales los elementos intuitivos e individuales que usted relega a la pura historia. Yo considero que sí, por la ley de la unidad de los contrarios, tan bien ilustrada por usted. Es verdad que en el espíritu humano se encuentra la tendencia a concebir lo universal y lo eterno en su simplicidad. Eso es lo que yo llamo el motivo eterno del platonismo, pero la realidad es la unidad de lo universal y lo particular, de lo eterno y lo temporal; o mejor, la universalización de lo particular y la eternización de lo temporal.

Así pues, quizás estaríamos totalmente de acuerdo si, en vez de poner la filosofía más acá de la historia en cuanto unidad de concepto e intuición, usted unificase o, mejor, resolviese –y quizás éste, en el fondo, es su pensamiento– la filosofía en la historia. Como yo, por mi parte, hago coincidir con la filosofía no sólo la historia de la filosofía, sino toda la historia

(como verá por la conferencia⁴⁸). Lo particular, lo individual intuitivo, el elemento biográfico, etc., debe pensarse respecto a la filosofía en la misma relación que la materia respecto a la forma en la síntesis kantiana.

Concluyendo por ahora: niego la convicción filosófica que no es reconstrucción histórica, y viceversa. Y niego también el aprendizaje (comprensión estética) que no sea verdadera comprensión filosófica. Es verdad que a veces se lee aprobándolo todo, sin crítica, entendiendo el sentido de las palabras y simpatizando sin más con el autor. Pero esta actitud no me parece ni filosófica ni estética. La verdadera comprensión estética no es pasiva, me parece, sino crítica y juzgante. Y si, leyendo a un filósofo, pensamos en las cosas que dice y no en el modo, etc., entendemos sólo cuando juzgamos (mejor o peor, claro está).

Pero yo no querría importunarle. Basta por esta vez, porque tengo que contarle muchas cosillas. Lo primero de todo, he aquí la recensión de Windelband rehecha⁴⁹, junto a la última página de la recensión del Lombardo, que se me había quedado en el cajón. El pobre Lombardo lleva ya unos diez días en Messina, a donde ha sido llamado por su padre, que siempre está entre la vida y la muerte. [...]

Acepte con Dña. Angelina nuestras afectuosas felicitaciones de año nuevo y acuérdesse siempre de Su muy afectuoso

Gentile

CROCE A GENTILE

Nápoles, 31 de diciembre de 1906

Mi querido Gentile,

Dos palabras aún sobre nuestra discusión. Que el conocimiento completo de la realidad sea filosofía e historia, y que, más aún, la historia es el *aboutissant* [la culminación] de la filosofía, es precisamente la tesis que yo sostengo en mi memoria sobre la Lógica, de acuerdo en esto con la mejor tradición hegeliana. Pero no es menos cierto que filosofía e historia son *momentos* distintos: los distingue también Hegel cuando dice que la filosofía considera la idea *pura*

⁴⁸ La conferencia palermitana sobre *El concepto de historia de la filosofía*. Recuérdese lo dicho a propósito de la carta del 23 de noviembre.

⁴⁹ Se trata de la versión definitiva, que fue publicada como *Recensión de 'Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer herausgegeben von W. Windelband'*, «La Critica» 5 (1907), pp. 146-151 (ahora en *Frammenti di storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 581-588). Las observaciones en torno a la tesis de Windelband quedaron reducidas al siguiente comentario (p. 147): «El escrito sobre la historia de la filosofía es importante por lo que justamente se dice sobre el origen científico de esta disciplina, estrechamente ligado con el movimiento romántico e idealista de la Alemania de principios del siglo XIX, y, en general, por la tesis que defiende sobre el carácter filosófico de la historia de la filosofía. Pero no pudiendo ahora entrar en particulares, tan sólo diremos que no nos parece aceptable sin reservas lo que Windelband dice (II, pp. 191-192) sobre el modo de salir del famoso círculo en el que tantos han quedado atrapados: el de la filosofía que presupone el conocimiento de la historia de la filosofía y que, a su vez, debe presuponerse por quien se disponga a estudiar la historia de la filosofía. La solución propuesta por Windelband es demasiado empírica y no resuelve realmente la dificultad». Y en nota remitía a la recensión de Croce contra Masci antes citada.

en el elemento del pensamiento, y la historia la baja a lo empírico e individual. Ahora bien, en este punto como en otros, yo creo que, hecha la distinción, hay que mantenerla de verdad, no eliminarla ni considerarla vulgar o burda. Es una distinción que no destruye, sino que implica la *unidad*, al igual que la *unidad* implica la *distinción*. En eso, como sabe, yo no sigo la interpretación ortodoxa de Hegel. Y, por tanto, respecto a esta parte, nuestra discusión se reconduce a la discusión sobre los conceptos distintos, que, a mi parecer, en el hegelianismo se confunden⁵⁰.

Sobre el otro punto del disenso no me parece necesario remontarnos a una región tan alta. Usted dice que leer una obra de arte es criticarla y que si no, es un hecho pasivo, etc. Yo sostengo que no es un hecho pasivo, sino que, al contrario, es *actividad*, pero no *actividad crítica*; es *actividad poética o estética*, totalmente idéntica a la del poeta. Así como el poeta no es crítico en el momento en que es poeta, del mismo modo, lector del poeta es *poeta* y no es *crítico* en el momento en que lee la obra. La crítica *viene después*: necesita una reflexión y un concepto filosófico, etc. ¡Ay del arte si, para ser comprendida, tuviera que esperar la actividad del crítico! Ariosto ha tenido que esperar tres siglos y medio para ser comprendido *críticamente*, pero fue comprendido *estéticamente* ya por sus contemporáneos, y por eso fue amado y tuvo su gloria en los siglos. *Gustar* no es *criticar*: es *gustar*, o sea, vivir con la fantasía.

Insisto en estos puntos porque me parece verlos con mucha claridad, pero convengo en que impliquen el concepto de arte y el concepto de filosofía, es decir, que no es fácil un acuerdo de un momento a otro. Le ruego, no obstante, que considere lo siguiente: que si yo estoy equivocado, entonces hay que restaurar *ut sic* a Hegel tal como era entendido por Spaventa, es más, por Vera; y queda entonces la

tarea de explicar de dónde derivan todas las teorías abiertamente erróneas que hay en Hegel en torno al arte, la historia, la ciencia de la naturaleza, etc. En cuestión de arte, hay que destruir toda la crítica de De Sanctis (y, en efecto, ni Spaventa ni muchos otros hegelianos se dieron cuenta de que había llegado al mundo o no entendieron la revolución que suponía para la concepción hegeliana del arte y, por tanto, para toda la *Weltanschauung*). Yo he propuesto una explicación de los errores que hace honor a la mente de Hegel, pero si no vale, entonces, *puesto que los errores son indudables*, no sabría disponermelo a considerar a Hegel como uno que decía despropósitos por distracción o que erraba por hablar de cosas que desconocía.

Basta: de ello hablaremos cuando vaya para allá. Prepárese para largas discusiones sobre estos puntos esenciales. Sin duda, iré para allá, aunque haya respondido que no a Zingarelli⁵¹, que me invitaba a dar una conferencia.

Está perfecta la nueva redacción de la recensión Windelband. Ha elegido óptimamente el punto que ha aclarado. [...]

Reciba, junto a sus familiares, mis más cordiales felicitaciones de año nuevo también de parte de Angelina. [...]

Le abrazo.

Su afectuoso

B. Croce

GENTILE A CROCE

Palermo, 4 de enero de 1907

Mi queridísimo Croce,

Ayer no le respondí enseguida, porque tengo otra vez a Teresita con fiebre –parece que por una gripe– y con ella a Gaetanito, y hoy también a Federico⁵². Por eso, hoy tampoco puedo decirle todo lo que querría.

[...] Ahora querría escribirle alguna cosa acerca de nuestros disensos filosóficos, que, espero, algún día se unificarán en convicciones perfectamente concordes, si me lo permitirá la vida y podré trabajar.

Entre tanto, le anuncio que he escrito dos breves notas que publicaré como apéndice de mi conferencia (que me he decidido a publicar en *Coenobium* de Rensi, si él consiente en imprimirme un buen número de extractos⁵³): dos breves notas, exigidas por dos

⁵⁰ Aquí Croce hace referencia al problema de la distinción entre las formas del espíritu, sobre la que ya habían discutido en otras ocasiones. Se trata de una de las principales cuestiones que distinguen su filosofía de la de Gentile. El disenso se encuentra desde el principio en el fondo de sus conversaciones, pero el problema emergió explícitamente a raíz del libro de Croce *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*, donde se encuentra la primera exposición sistemática de Croce al respecto. Tras leer el manuscrito, apenas unos meses antes de la cartas que aquí comentamos, Gentile había escrito a su amigo: «He terminado de leer ahora su espléndido ensayo sobre Hegel, y le estoy muy agradecido tanto por la lectura como por el bien que me ha hecho a la salud. Pero no puedo expresarle así, de inmediato, mi impresión sobre lo que más le importa a usted y a mí. Necesito reflexionar y releerlo, y no creo que pueda dejarme algún día más el manuscrito. El primer capítulo es magnífico, y hará un enorme bien en Italia. Lucidísimo el segundo y preciso en todos los particulares. El tercero es una verdadera obra maestra, que he leído con viva emoción. Todo el resto, aun teniendo que consentir en muchísimas observaciones, me deja perplejo respecto a lo sustancial. Pero la cuestión está perfectamente planteada y de ella vendrá mucha luz. Por lo tanto, le felicito desde ya y le aplaudo fraternalmente. Más adelante le diré otras cosas, y hablaremos largo y tendido» (carta de Gentile a Croce, 12/05/1906). La discusión epistolar que aquí comentamos ahondó la brecha que se había puesto de manifiesto con el libro. Finalmente el problema se volvió explícitamente central y dirimente con la polémica de 1913, que distanció definitivamente sus respectivas filosofías. Sobre este tema véase GIROLAMO COTRONEO, *Il pomo della discordia: "la distinzione"*, en Piero di Giovanni (ed.), *Croce e Gentile. La polemica sull'idealismo*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 81-108.

⁵¹ Nicola Zingarelli (1860-1935), tras dar clase durante muchos años en institutos, había conseguido en 1906 la cátedra de historia comparada de las literaturas neolatinas en la Universidad de Palermo.

⁵² Se refiere a sus hijos Gaetano Gentile (1906-1980) y Federico Gentile (1904-1996).

⁵³ En realidad, las notas acabarían siendo publicadas mucho más tarde y en la revista de Rensi no publicaría más que un fragmento de la conferencia de apenas cuatro páginas: *Scienza antica e scienza moderna*, en «*Coenobium*» 1 (1907), pp. 56-59. El texto completo de la conferencia fue publicado independientemente de las notas casi dos años después en «*Rivista Filosofica*» 10 (1908), pp. 421-464. Por otra parte, las dos breves notas a las que Gentile se refiere son *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia* y *La teoria dell'errore come momento dialettico e il rapporto tra arte e filosofia*. La primera fue publicada en «*La Critica*» 7 (1909), pp. 143-149 (ahora en *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954, pp. 138-149). La segunda, en cambio, no apareció hasta 1921, en *Frammenti di estetica e letteratura*, Carabba, Lanciano 1921, pp. 153-161 (ahora en *Frammenti di*

puntos de la conferencia que no habían podido ser desarrollados suficientemente en ella. Una de ellas afecta a nuestra reciente discusión acerca de la unidad a *parte subiecti* de la filosofía y la historia de la filosofía, y discute brevemente el concepto de historia expuesto por usted en la *Lógica*⁵⁴, llegando a una conclusión en la que quizás también usted pueda convenir. La otra trata acerca del concepto hegeliano de error como momento de verdad y la distinción que usted establece entre dialéctica y nexo de los distintos⁵⁵. En ésta expongo ordenadamente las dificultades que le presenté en persona, y creo que consigo mostrar que su nexo de los distintos no escapa a la ley dialéctica de la unidad de los opuestos. Querría que usted leyese estas páginas antes de que sean impresas. Al menos las leerá en las pruebas de imprenta. Se las mandaré manuscritas, si Rensi no me pide todo el manuscrito para el próximo fascículo, en el que querría publicarlas. En esas páginas encontrará el principio de la recensión que le prometí y que yo mismo deseaba hacer desde hacía tiempo, de sus últimos trabajos: recensión en la que yo no tendría ninguna otra intención más que la de llamar su atención sobre algunos puntos que todavía no me parecen suficientemente elaborados por su pensamiento, del cual espero tanto. Y a la vez querría aclararme a mí mismo las razones, que todavía no he estudiado por mi cuenta, de la insatisfacción que me han dejado, como usted sabe, algunos conceptos suyos. Pero, esta vez, son pocas páginas escritas más bien para justificarme ante usted por ciertas cosas dichas en la conferencia (que por fin está fijada definitivamente para el 10 de este mes).

Pero le ruego que no me llame *ortodoxo*. Yo también creo que hay errores indiscutibles en el sistema de Hegel; y, después de su crítica, aunque no vea todos los que usted denuncia ni coincida con usted en cuanto a su origen, vislumbro también algún otro no señalado por usted, que quizás pueda revelar la verdadera magaña. Pero por mi parte siento que todavía necesito estudiar mucho sobre esta cuestión antes de hacer una afirmación. Lo que ahora puedo afirmar es que el hegelianismo ha de ser corregido profundamente no para limitar el alcance de la dialéctica, sino, al contrario, para una aplicación más rigurosa de su universalidad y absolutéz.

Lo que usted me señala también en la última carta, a saber, que una vez hecha la distinción hay que mantenerla de verdad, lo creo correctísimo. Pero no me parece que la dialéctica viole ese principio. Y en cuanto a Hegel, me parece que él a veces insiste más en la distinción que en la unidad. Tanto es así que usted ha podido reprocharle el dualismo no superado de naturaleza y espíritu, ya que debería haber resuelto la naturaleza en el espíritu.

estetica e di teoria della storia, Le Lettere, Firenze 1992, vol. I, pp. 86-94).

⁵⁴ B. CROCE, *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*, Memoria letta all'Accademia Pontaniana, R. Tipografia Francesco Giannini & figli, Napoli 1905.

⁵⁵ Se trata de la cuestión a la que hacíamos referencia en la nota 50. Croce sostiene que dentro de la dinámica del espíritu debe distinguirse la dialéctica de los opuestos, descubierta y teorizada por Hegel, y el nexo de los distintos, que serían cuatro formas fundamentales de la actividad espiritual (arte, lógica, ética y economía) irreductibles entre sí pero mutuamente implicadas.

En cuanto a la distinción que me invita a hacer entre *gusto* y *crítica* (que me parece nueva por su parte, pues recuerdo que, a propósito de mi comunicación sobre el concepto de filosofía de la historia, usted insistió bastante en su identidad) no me convence. Ariosto no ha tenido que esperar, a mi parecer, tres siglos y medio para ser comprendido *críticamente*, sino para ser comprendido *plenamente*. La admiración de los contemporáneos no es fundamentalmente distinta del análisis crítico de De Sanctis. En éste la crítica se encuentra totalmente desplegada, y además su capacidad de gustar el Ariosto está inmensamente potenciada en comparación con los críticos contemporáneos del poeta. En ellos, si la crítica estaba contraída en la admiración inconsciente (pero igualmente gobernada por los principios filosóficos presentes en todos los espíritus, y que De Sanctis no hizo más que explicitar y liberar de prejuicios y deformaciones doctrinales superpuestas), ésta era también oscura, incierta y, me parece, incomparable a esa plenitud de gusto estético cuyo órgano necesario e inseparable es el análisis totalmente desplegado de De Sanctis.

Basta. Cuando venga, tendremos materia para discutir durante los bellos paseos a los que yo –que ahora he empezado a ejercitar bien las piernas– podré llevarle. ¿Puede decirme cuándo vendrá?

[...]

Afectuosos saludos a Dña. Angelina [...] y para usted un abrazo fraterno

De su

G. Gentile

CROCE A GENTILE

Nápoles, 5 de enero de 1907

Mi querido Gentile,

[...] Perdona mi pulla de la *ortodoxia*, que nace de mi firme convicción de que a Hegel hay que digerirlo y no tenerlo atravesado en el estómago, como aún lo tenía Spaventa. Si mi digestivo no le parece eficaz, hay que preparar otro. Pero usted me dice que está reflexionando sobre esta cuestión, por lo que me quedo contento. Puede darse que el camino elegido por mí no sea correcto, pero hay que encontrar un camino para demostrar que los conceptos de arte, historia y filosofía de la naturaleza, así como los pone y los trata Hegel, no se sostienen. Que no se sostienen lo advierte uno no sólo al examinarlos en sí mismos, sino también al considerar lo que se sigue lógicamente de ellos, o sea, sus consecuencias, sacadas en parte por Hegel y en parte por sus discípulos, con malos resultados.

Le confieso que me gustaría que su crítica de los distintos puntos de mi lógica y de mi interpretación de Hegel fuese publicada, más que en una revista del tipo de *Coenobium*, en una memoria académica o en un opúsculo. Si no me convencen, le responderé con una memoria a leer en la Pontaniana⁵⁶.

⁵⁶ La Academia Pontaniana es una institución cultural de Nápoles fundada a mediados del siglo XV por el poeta e historiador humanista Antonio Beccadelli. Fue disuelta a mediados del siglo XVI, pero se volvió a constituir en 1825, año desde el que permanece en funcionamiento hasta el día de hoy. Desde su nombramiento como socio ordinario en 1892, Croce se involucró en muchas de sus iniciativas, dando él mismo

Son cuestiones demasiado sutiles y técnicas para ofrecerlas al público de las revistas, que saca una única conclusión: ni siquiera los propios hegelianos saben lo que Hegel decía, ¡y quieren convencernos a nosotros!

En cuanto a la diferencia entre *gusto* y *crítica*, ahora no recuerdo con precisión mi estado mental de hace ya bastantes años respecto a la cuestión. Puede ser que yo viese poco claramente o, más bien, unilateralmente. Pero en la *Estética*⁵⁷, donde mi pensamiento está maduro, la distinción se encuentra en los siguientes tres momentos: 1. erudición; 2. gusto; 3. crítica e historia. Yo no podría consentir en su afirmación de que con la crítica aumenta el gusto de la obra. No: hecha la crítica, si quiero gustar la obra, debo *olvidar la crítica* y volver a sumergirme en la contemplación: *cantar con el poeta*.

Repito mi silogismo: el lector se identifica con el poeta, pero en el poeta no está el crítico de sí mismo. Por tanto, no está tampoco en el lector (gustador). Quizás la confusión nace de que lo que llamamos crítica, a menudo realiza un *doble* oficio: 1º) preparar al lector para gustar la obra (momento que yo llamo de la *erudición*: comentario, etc.); 2º) caracterizar (juzgar) la obra gustada, que es la verdadera crítica.

Continuamente experimento en mí mismo estas distinciones. He estado trabajando durante un mes en la caracterización (juzgar, criticar) del arte de Pascoli⁵⁸. Sin embargo, ya había leído y gustado su arte hace muchos años: la había comprendido estéticamente, pero no críticamente. ¿Y quién sabe si ahora la he comprendido críticamente? Los casos de contradicción entre el gusto y la formulación crítica son frecuentísimos.

Pero basta por hoy con estas charlas. Sólo quiero añadir que, releyendo la *Enciclopedia* de Hegel, verá cuán *inmaduro* era su pensamiento en muchos puntos. El hegelianismo ha sido una maduración precipitada y artificial.

Saludos cordiales a todos. Siento mucho lo de las pequeñas enfermedades de Teresita y sus hermanos. Pero espero que sean las típicas cosas del invierno: resfriados y contagios.

Téngame siempre
Afectuosísimo

B. Croce

GENTILE A CROCE

Palermo, 7 de enero de 1907

Mi queridísimo Croce,

[...] En cuanto a la conferencia con el apéndice que le indiqué, puesto que a usted le parece que la publicación en *Coenobium* podría dar la impresión

de una discordia familiar ante el gran público, abandono por ahora la idea de publicarla, aunque Rensi hoy mismo me apremia a mandarle todo el manuscrito⁵⁹. Le escribo que, tras haberle propuesto publicar la conferencia, ésta (como es verdad) ha aumentado con el apéndice, del cual ahora ya no sabría separarla y con el cual ya no es posible que salga en su revista. No puedo pensar en publicarla como opúsculo porque no podría hacerme cargo del gasto. Por otra parte, me había entrado cierta prisa por publicarla principalmente porque usted no iba a estar aquí para escucharme dar la conferencia, donde alguno, que ha leído vuestras cosas, podrá notar cierto disenso entre nosotros dos. Pero precisamente por eso, apenas la haya leído el 10 del mes corriente, le mandaré el manuscrito de la conferencia y las dos notas, que usted así podrá leer cómodamente para darme luego su impresión. Pospondré la publicación a cuando pueda reunir ese volumen sobre el método de la historia de la filosofía que ya le mencioné, sacando quizás las notas, que no serían oportunas en ese volumen. Pero ya pensaré en ello más adelante, porque podría darse que, discutiendo entre nosotros, lleguemos antes a un acuerdo de un modo u otro.

Pero me doy cuenta de que hay que intensificar nuestras discusiones. Y lamento que no lo podamos hacer en persona. Todavía nos queda alguna cosa que decir acerca de la distinción entre crítica y gusto. Nuestra discusión sobre este punto –a la que me he referido recientemente– fue hecha a propósito de mi comunicación en el *Congreso storico*⁶⁰, o sea, después de su *Estética*. Entonces usted combatía la distinción que en aquella comunicación yo establecía entre el proceso espiritual del arte y el de la crítica artística, sosteniendo precisamente que éste se debe resolver en aquél. Así pues, del Croce historiador de sí mismo debo apelar al Croce filósofo. Vuelva a echar un vistazo al cap. XVI de la parte histórica de su *Estética*, donde se identifica genio y gusto, y se establece que el gusto consiste precisamente en el *juicio* de las expresiones del genio. No recuerdo ningún pasaje de sus otros escritos donde usted haga coincidir el *gusto* o comprensión estética con la *erudición* o preparación del verdadero *juicio* crítico. Y le confieso que esta me parecería una profunda modificación de su pensamiento. En la p. 131 de la *Estética*, usted distingue erudito, hombre de gusto e historiador del arte, pero no hace ninguna alusión a reducir al crítico al tercero en vez de al segundo. Yo suscribí sin reservas aquella parte de la *Estética* y la suscribo todavía, porque la eventual contradicción que usted me opone entre el gusto y la formulación crítica no me parece que melle esa verdad. En esos casos, en realidad, hay dos críticas, una que es idéntica al gusto, oscura e incapaz de clarificarse, y otra, equivalente a un razonamiento equivocado, que no tiene que ver con el gusto y ni siquiera es crítica.

numerosas conferencias. Fue elegido presidente dos veces, en 1917 y en 1923.

⁵⁷ Se refiere a una de sus obras más importantes: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Primero la editó con Sandron en 1902, con quien también preparó una segunda edición corregida en 1904. En 1908 publicó con Laterza una tercera edición profundamente modificada. Esta última puede considerarse la definitiva, pues aunque luego publicó nuevas ediciones, los cambios fueron siempre menores.

⁵⁸ Para la publicación del artículo *Note sulla letteratura italiana nella seconda metà del secolo XIX*. XXII. Giovanni Pascoli, publicado en «La Critica» 5 (1907), pp. 1-31 y 89-109.

⁵⁹ Véase la carta de Giuseppe Rensi a Gentile, fechada en Bellinzona, del 4 de enero de 1907, conservada en el Archivio Giovanni Gentile, s. 1, ss. 2.

⁶⁰ Se refiere al *Congreso internazionale di scienze storiche* que se había tenido en Roma entre el 1 y el 9 de abril de 1903. Gentile había presentado dos ponencias: *La filosofia a Napoli dopo G.B. Vico* y *Il problema della filosofia della storia*. Puesto que durante esos años ambos se encontraban en Nápoles, no ha quedado huella de la discusión a la que aluden.

Discúlpeme si le importuno con mi insistencia, pero deseo muchísimo hablar con usted, y aquí estoy solo solo. ¡Menos mal que ahora empezaré las clases!

Hoy pasaré a ver a Sandron. Teresita todavía está en cama con fiebre. Es desesperante.

Saludos afectuosos

De su

G. Gentile

CROCE A GENTILE

Nápoles, 10 de enero de 1907

Mi queridísimo Gentile,

Recibo ahora el telegrama de Lombardo⁶¹, y le doy mis felicitaciones por la conferencia que espero poder leer pronto.

En estos días he estado muy afectado por la salud de Angelina, que hace ya unos meses que no se encuentra demasiado bien, y en estos últimos días ha tenido que estar en cama. Pero ahora mejora, se ha levantado y espero que con los cuidados que le ha prescrito el médico se recupere pronto. Háganos saber si Teresita está ya libre de la gripe.

Quería escribirle sobre aquel punto de nuestra discusión, pero no he podido por las razones indicadas. Ahora me limito a hacerle notar:

1º) que yo creo que sigo pensando precisamente lo que escribí en la *Estética* (cfr. p. 130): «La historia del arte y de la literatura [= crítica]⁶² no nace sino después de que la reproducción haya sido obtenida: implica un trabajo ulterior».

2º) La discusión que me ha traído a la memoria, hecha en ocasión del *Congresso storico*, versaba en torno a otro punto. Yo negaba que el crítico tuviese como tarea revelar la lógica interna de la obra de arte, es decir, mostrar que el artista debía actuar por necesidad lógica así y no de otra manera. Y sostenía que el crítico (= historiador del arte) sólo debe determinar *lo que ha sucedido*: si ha sucedido un hecho genuinamente artístico y cuál. Y también ahora soy de esa opinión.

3º) Precisamente porque genio y gusto para mí son idénticos, la crítica es algo más que el simple gusto (que a veces he llamado *juicio* estético para atenerme a la terminología kantiana y al *iudicium sensuum* de Baumgarten). Dante y Ariosto viven fantásticamente su propio estado de ánimo, lo contemplan, lo expresan. ¿Pero cuál es el estado de ánimo expresado por Dante y cuál es el expresado por Ariosto? He aquí lo que ni Dante ni Ariosto ni sus simples lectores y reproductores pueden decir y que, en cambio, el crítico (= historiador) debe decir. Y, aun antes de responder a esas preguntas, el crítico debe determinar si Dante y Ariosto fueron poetas o falsos poetas o medio poetas, etc. Ahora bien, para determinar estos hechos, no basta el simple gusto: hacen falta los conceptos de arte, espíritu humano, pasiones, afecto, etc. El gusto sólo da un estado interno de contento y descontento.

Su oposición me ha empujado a volver a meditar por entero sobre estos puntos, pero, por mucho que me he esforzado, no he conseguido descubrir el

punto débil de estas teorías. Al contrario, he encontrado nuevos argumentos para confirmarme en ellas. ¿Usted mismo no ha escrito recientemente que cuando los poetas reflexionan sobre su propia arte, ya no son poetas, sino críticos? ¿No es precisamente lo mismo que digo yo? El hombre de gusto, en cambio, es *poeta*, como el poeta. Imagine que un poeta es como un director de coro: él da la voz y los otros lo siguen. Todos cantan y ninguno reflexiona sobre el canto. Pues bien, los lectores, los hombres de gusto, son los integrantes del coro y nada más.

[...]

Le doy la mano y téngame siempre

Su afectuoso

B. Croce

GENTILE A CROCE

Palermo, 13 de enero de 1907

Queridísimo Croce,

recibo en este momentos su carta, que nos entristece mucho por las noticias de Dña. Angelina, aunque nos escriba que ahora se ha levantado y que pronto con las curas prescritas por el médico podrá recuperarse. [...]

Le mando el manuscrito de mi conferencia con las dos notas de apéndice, de las que le escribí. La primera parte le es conocida, pues contiene el pasaje de la recensión Windelband que hizo nacer nuestra discusión. Le ruego que considere más bien la segunda y me escriba más adelante qué le parece. La sustancia de la conferencia puede parecer vieja, pero a mí me parece que contiene en germen reformas fundamentales de los conceptos hegelianos. Dígame luego si podría publicar por separado la conferencia, que aquí muchos desearían ver impresa, aunque la cosa no sea tan sencilla después de haber escrito a Rensi que no podía mandarle el escrito a causa de un apéndice por el que había aumentado desmesuradamente para los límites de un artículo de revista.

Acerca de la cuestión de la necesaria distinción entre crítica y gusto, que usted defiende, será mejor que también la aplacemos a *la nueva lista*: a cuando podamos hablar en persona. Releo las páginas 130-131 de la *Estética* y veo que usted había distinguido claramente entre *erudito*, *hombre de gusto* e *historiador del arte*, pero la identidad de crítica e historia artística no la encuentro. No obstante, admito que, con sus posteriores reflexiones sobre el concepto de historia, bien puede apoyarse en ese punto y sostener sin contradicción esa identidad. Pero yo debía pensar en su tesis explícita, que cada vez me parece más filosóficamente verdadera: «La actividad juzgante que critica y reconoce lo bello es la misma actividad que lo produce» (p. 120). Al leer y exponer su *Estética*, yo siempre he visto en esa actividad juzgante la función crítica tanto del simple hombre de gusto (que no sabe justificar su simpatía por el artista) como de un De Sanctis que da razón de su propio juicio, esclareciéndolo con una conciencia filosófica superior.

Pero, repito, será mejor que de eso hablemos cuando usted venga a verme. ¿Cuándo?

[...]

Saludos afectuosos

De su Gentile

⁶¹ Informándole de que Gentile había dado la conferencia «admirablemente».

⁶² Añadido de Croce.

CROCE A GENTILE

Nápoles, 26 de enero de 1907

Mi querido Gentile,

al querer escribirle sobre su conferencia, me he demorado algunos días. Gracias por su cariñosa preocupación. Angelina ya está mejor⁶³ [...].

Quizás hoy mismo o mañana le escribiré acerca de su conferencia, que estoy releando. Saludos para toda su familia. Le abrazo,

Afectuosísimo

B. Croce

CROCE A GENTILE

Nápoles, 26 de enero de 1907

Mi querido Gentile,

he leído y releído su conferencia no sólo con gran placer por la vivaz y bella exposición, sino también con gran asentimiento respecto a todos los primeros apartados. Pero usted ya sabe cuáles son los puntos que no me convencen, y sobre ellos no he cambiado parecer, a pesar de las serias meditaciones a las que la lectura de su conferencia me ha hecho volver. ¿Qué quiere? Yo resumo todo en una palabra: que si el espíritu es unidad en la distinción, hay que atender a la *distinción* no menos que a la unidad; y el hegelianismo trata con poco respeto la distinción.

Usted alude a una diferencia entre *error* y *despropósito*. ¿Cuál es? Para mí, la diferencia es de énfasis literario. El error y el despropósito son intrínsecamente lo mismo, y si se distingue entre ellos, quiere decir que se considera no el error, sino algo que no es error. Usted se escandaliza de quien quiere distinguir lo verdadero y lo falso en el *sistema* de un filósofo, pero se entiende bien que lo falso no está en el *sistema* en cuanto sistema, que no puede no ser verdadero, sino en lo que usted mismo admite, en la *incoherencia*. Por ejemplo, yo no digo que la dialéctica de Hegel sea *en parte* verdadera y *en parte* falsa. Digo que es verdadera, pero que, además de la verdad, Hegel, cediendo a la debilidad humana, ha hecho afirmaciones erróneas: no ha realizado su *verdadero* sistema.

Usted dice que en la historia del arte no hay progreso, y yo digo que el progreso no se da *como en la historia de la filosofía*, precisamente porque arte y filosofía son dos conceptos distintos. Pero si el progreso es la misma actividad humana, Dante, por ejemplo, progresó desde el primer esbozo de la *Comedia* a la *Comedia* completa. Usted atribuye a algunos hegelianos la doctrina de la *muerte empírica del arte*, pero esa doctrina no sólo está en Hegel, sino que además es inseparable de su concepto de arte (equiparado en cierto modo al de religión).

Usted dice que el regreso desde la *filosofía al arte* es análogo al regreso desde del *bien al mal*, y esta proposición a mí me parece indigerible. Pruebe a desarrollar una estética y hacer crítica de arte basándose en una doctrina similar.

Vea cuántas objeciones le hago, y podría hacerle otras. Pero todas son objeciones que requerirían una minuciosa discusión en persona. Espero que podamos tenerla dentro de algunos meses.

Querría también señalarle que no consigo ver *en qué* se diferencia su pensamiento del de un *alt-hegelianer*, por ejemplo, del pensamiento de Maturi⁶⁴. Entendámonos bien: veo muy claramente la inmensa diferencia entre la personalidad de usted y la de Maturi por lo que concierne a la doctrina, la variedad de cultura e intereses, la actitud moderna de espíritu y la agilidad mental. Pero no veo la diferencia *en las tesis filosóficas*, mayores y menores que usted sostiene.

No le digo esto (bien puede suponerlo) para pincharle, sino porque de verdad querría ser aclarado acerca de una diferencia que no consigo advertir.

A mí me parece que, si usted probase a desarrollar los temas a los que alude, no sólo en la forma oratoria de una conferencia o en la forma fragmentaria de unas notas, sino en un tratado sistemático, elaborando una lógica y una estética, chocaría con tales dificultades que se vería obligado a corregir alguna cosa en los principios mismos.

Por eso, yo querría que usted, ahora que tiene un poco más de tranquilidad, retomase todo el problema de la filosofía, o sea, todos sus problemas, y los sometiese a una nueva elaboración. Hasta ahora ha escrito óptimos trabajos de historia de la filosofía; a través de memorias, recensiones y polémicas ha sostenido verdades filosóficas santísimas; a las tesis, para mí dudosas, del hegelianismo tradicional no ha hecho más que alusiones *incidentales*. Pero esta conferencia, con las relativas notas, es un acto solemne, y le liga directamente al hegelianismo tradicional. ¿No sería molesto para usted si, después de algún tiempo, recogiendo los frutos de sus meditaciones, debiese renegar más o menos su conferencia universitaria? Ciertamente, todos nos corregimos y en parte renegamos de nosotros mismos, pero su conferencia es una profesión de fe demasiado importante y explícita, por lo que la corrección sería difícilísima y le llevaría a mil equívocos y malentendidos.

Como ve, yo razono (y no puedo no razonar) en la confianza de que usted abandonará muchos de los puntos que ahora sostiene. Pero si usted no comparte esta confianza mía, es decir, si no tiene ninguna duda y se siente segurísimo de las afirmaciones que ha hecho, es muy natural que publique ya mismo la conferencia.

Para mí, nada podría ser más grato que volver a defender mi crítica de Hegel contra usted, es decir, contra la única persona que conozco en Italia con la que discutir no me parece tiempo perdido ni para mí ni para el público estudioso. Y si debiese defender mi

⁶³ Como puede verse al comparar la fecha de esta carta con la de la anterior, Croce se demoró mucho en su respuesta. Entre ésta y la anterior carta, Gentile le había escrito tres veces comentándole algunos asuntos relativos a diversos proyectos editoriales y pidiéndole preocupado noticias de Dña. Angelina.

⁶⁴ Sebastiano Maturi (1843-1917) fue uno de los últimos discípulos de Bertrando Spaventa, de cuyo pensamiento fue ferviente defensor. Aunque ejerció durante unos años como docente universitario en Nápoles, prefirió la docencia secundaria. Desde que conoció a Gentile en 1899, admiró su valía intelectual y le brindó una amistad sincera y un apoyo entusiasta. Véase Angela Schinaia, *Nota bio-bibliografica*, en Gentile-Maturi, *Carteggio (1899-1917)*, Le Lettere, Firenze 1987, pp. XI-XXI. Sobre la relación entre Maturi y Gentile véase Savorelli, "Gentile e gli 'epigoni' dell'hegelismo napoletano: il carteggio con Sebastiano Maturi", *Giornale critico della filosofia italiana*, 1989, pp. 403-412.

modo de ver, lo haría, como ya le había dicho, en una memoria académica.

Escríbame y dígame si ha encontrado correctas, no mis objeciones filosóficas sino este lado práctico de la cuestión que le planteo.

[...]

Saludos a su mujer, a su cuñada y a su suegra, y besos a los niños, también de parte de Angelina. Le abrazo.

Su afectuosísimo

B. Croce

GENTILE A CROCE

Palermo, 28 de enero de 1907

Mi queridísimo Croce,

Acepto, sin duda, su consejo de dejar dormir por ahora mi conferencia hasta que pueda juntar el material del pequeño volumen del que le hablé: esperando mientras tanto si mi pensamiento madura modificándose.

En cuanto a las objeciones que me hace, no le escondo que habría deseado algún apunte más particular y concreto respecto a las observaciones que he realizado contra algunas de sus tesis, principalmente contra la de la distinción entre el nexo de los distintos y la unidad de los opuestos. Pero pospongo con gusto todas nuestras discusiones (de las que siento vivísima necesidad) a cuando podamos tenerlas en persona con nuestros escritos y algunos libros delante. Entonces tendremos que profundizar, antes que nada, en este punto de la *distinción*, que, según usted, la dialéctica hegeliana trata con pocas ceremonias, mientras que yo creo que no se puede tener mayor respeto que el absoluto respeto que le profesa la dialéctica, que sin la realidad de los contrarios en cuanto tales no justifica la unidad. Tendremos que buscar la manera de eliminar este equívoco del que me parece que nace el motivo de nuestro disenso en torno a la relación entre arte y filosofía, puesto que yo no consigo ver la necesidad de negar al arte, por el hecho de realizar su necesaria muerte ideal en la filosofía, la *absoluté* que le corresponde como momento esencial del espíritu. También tendremos que profundizar en el concepto de religión como momento espiritual, que usted quiere eliminar completamente, a mi juicio equivocándose, del mapa del espíritu⁶⁵.

Reconozco que todo esto no puede ser discutido apresuradamente por carta. Preparemos, por tanto, más bien los órdenes del día para las varias sesiones o paseos en los que pongo mis esperanzas.

A un solo punto quizás conviene que le responda de inmediato: ¿en qué me distingo yo de un *alt-hegelianer*? Usted sabe que esta pregunta me resulta algo incómoda desde hace tiempo. Y ni siquiera

ahora me siento capaz de darle una respuesta precisa y definitiva, como quisiera darle, es decir, como resultado de un estudio minucioso. Pero para decirle solamente lo que persigo y hacia dónde parece tender mi pensamiento, le diré que la reforma sustancial del hegelianismo me parece que debe consistir en una reconstrucción de la lógica en la que se pueda resolver toda la filosofía (también como filosofía de la naturaleza y del espíritu): como una lógica verdaderamente trascendental y, por tanto, eternamente constructiva de la realidad empírica. En la naturaleza y en el espíritu, en cuanto que se distinguen de la lógica, veo ese mismo *dato* ilusorio que Kant oponía a la actividad trascendental del espíritu. Fuera de la lógica como sistema de categorías, no veo que pueda haber jamás algo especulativamente real, definitivamente absoluto⁶⁶.

He ahí mi obsesión. No es más que una profunda exigencia de mi pensamiento, pero no podré hablar seriamente de ella hasta que no pueda intentar esa construcción de una lógica verdaderamente trascendental. ¿Podré intentarlo alguna vez?

Pero, consiga o no resolver este problema mío, no veo cómo podría encontrarme en contradicción con lo que yo siempre he aceptado y defendido del hegelianismo, y que siempre me ha parecido el *minimum* posible. Usted me dirá que hay un *minimum* menor, que es el suyo. Y yo, por mi parte, sigo creyendo que este *minimum* menor tendrá necesariamente que integrarse en el otro.

Ya veremos. Como sabe, tengo una enorme confianza en la tenaz energía de su pensamiento, y de él siempre espero nueva luz y nuevo aliento. Por mi parte, hasta que no vea bien claro adónde quiero mirar, seguiré escribiendo artículos de historia, polémicas y recensiones, que tanto me ayudan en esa intención; y me conformaré con reflejar el lento movimiento de mi pensamiento en mis clases vivas, como llevo haciendo ya ocho años. Usted esto lo sabe: que yo nunca me he conformado con repetir frases como un loro, sino que siempre he intentado entender por mí mismo, y entender, como sólo es posible de verdad, en conjunto y en sistema.

Lo que en mi conferencia hay de particularmente nuevo respecto al viejo hegelianismo es, a mi parecer, precisamente el concepto histórico de filosofía, tal como yo la he presentado, como sistema siempre abierto (concepto al que sólo había aludido Spaventa en el *Proemio* a su *Ética*⁶⁷). En ella hay un concepto más coherente y absoluto de la *verdad* del error (mediante el cual –lo que a usted se le ha escapado– yo ya no distingo especulativamente distintas especies de error), y se encuentra la justificación, desde el punto de vista hegeliano, de los opuestos puntos de vista de la historia de la filosofía, que Hegel y los hegelianos siempre han combatido.

Usted no se ha dado cuenta de ello y, por eso, tengo que dudar de que sea yo quien se engaña.

⁶⁵ Dos años después, Gentile expondría sistemáticamente su pensamiento acerca de la muerte ideal (que no empírica) del arte en la filosofía, y de la religión como momento absoluto del espíritu en *Le forme assolute dello spirito*, en *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*, Laterza, Bari 1909, pp. 229-248 (ahora Sansoni, Firenze 1962, pp. 259-275). Para la diferencia entre la posición de Gentile y la de Hegel, véase mi presentación y traducción: “*Las formas absolutas del espíritu*” de G. Gentile. *Estudio introductorio, traducción y notas*, en «Studia hegeliana» 11 (2025), pp. 203-225.

⁶⁶ Esta anunciada reforma fue la que efectivamente llevó a cabo en 1913 con su *Reforma della dialettica hegeliana* (ahora Sansoni, Firenze 1954). Véase mi presentación y traducción: “*La reforma de la dialéctica hegeliana y B. Spaventa*” de G. Gentile. *Estudio introductorio, traducción y notas*, en «Studia hegeliana» 8 (2022), pp. 223-264.

⁶⁷ B. SPAVENTA, *Principii di Etica*, en *Opere*, a cura di F. Valagussa, Milano: Bompiani, 2009, pp. 565-610.

Pero si imprimo este escrito, añadiré también un capítulo sobre estas diferencias que veo entre mi modo de ver y el de Hegel y los hegelianos ortodoxos, documentándolas.

Discúlpeme el desorden y la prisa. Le confieso que este disenso nuestro, mirado así, de frente, afirmado mientras no podemos ahora resolverlo de ningún modo, me turba y me duele. De ahora en adelante, tendremos que mirarlo con mayor insistencia y ayudarnos mutuamente a superarlo. No es posible que nuestra unidad espiritual no sea totalmente real. Esa es mi fe, mi afecto fraterno. Un abrazo.

Del siempre suyo

G. Gentile

CROCE A GENTILE

Nápoles, 30 de enero de 1907

Mi queridísimo Gentile,

Habría querido escribirle con más detalle sobre las observaciones y críticas hechas por usted, que me parecieron dignas de ser discutidas seriamente, pero me di cuenta, tras haber tomado apuntes, que no es asunto de cartas, y que tendría que haber escrito incluso una pequeña memoria. Por eso lo he dejado estar, pero ciertamente no para no volver a retomarlo. No se me escapó su profundo modo de entender la unidad de filosofía e historia, aunque no me resultase convincente. La misma exigencia que le mueve a usted a poner esa identidad, la he sentido y la siento yo también, pero me parece que se puede satisfacer por un camino algo distinto. Igualmente, estoy del todo de acuerdo con usted en concebir la filosofía de modo que se resuelva totalmente en una Lógica, y no dé lugar a filosofías especiales de la naturaleza y del espíritu como partes suyas. Lo que yo llamo filosofía del espíritu es, por muchos aspectos, una cosa distinta de lo que Hegel llamaba con el mismo nombre, y que en buena medida tenía que ver con conceptos empíricos. Pero ya sea Lógica o Filosofía del espíritu, el disenso entre nosotros dos nace en algún punto de la *construcción* de esta filosofía, que es toda la filosofía y la única; y el disenso sobre esos puntos se repercute en la construcción general.

Yo también nutro la esperanza de que nos entenderemos: nos entenderemos *si seguimos pensando*, porque yo también me propongo retomar los estudios filosóficos dentro de unas semanas. Mientras tanto, no querría que le turbase o le doliese demasiado el disenso presente. Yo considero este disenso una fortuna, constituyendo para ambos un estímulo al pensamiento; estímulo que en vano buscaríamos en el ambiente italiano (¿y por qué no decirlo? tampoco en el extranjero) de los estudios filosóficos. ¡Estamos de acuerdo en tantas cosas!

Y me dolería también que haya malentendido una frase mía sobre los trabajos que hasta ahora usted ha realizado. Yo no he dicho que esta conferencia contradiga sus trabajos precedentes. Sólo he dicho –y era una consideración *prudencial*– que la conferencia tiene tanta *solemnidad* para el momento de su vida en que es producida, que es mejor reflexionar sobre ella más veces. Por supuesto, sería un trabajo que le honraría, pero, si más adelante usted cambiara en puntos importantes, le obligaría a aclaraciones complicadas y, por tanto, molestas.

[...]

Saludos a toda su familia, también de parte de Angelina, y le abrazo.

Su afectuoso

B. Croce

GENTILE A CROCE

Palermo, 8 de febrero de 1907

Mi queridísimo Croce,

[...] Esperaba levantarme hoy, pero la fiebre, aunque muy disminuida, todavía no me abandona. Seguro que antes del domingo podré dejar la cama. En los primeros días he tenido fiebre hasta los 40 grados. [...]

Tengo también que darle las gracias por su última carta, que me ha conmovido profundamente. En estos días, pasados en gran parte en forzado ocio, he vuelto a pensar tantas veces en las cosas que me ha escrito, disfrutando de la dulzura de nuestra amistad. Todo lo que me ha escrito últimamente respondía tan perfectamente a los sentimientos de mi alma que me ha animado en mi esperanza de que nuestras mentes convergerán cada vez más, teniendo consensos fundamentales y esenciales, y esforzándose casi continuamente (cada una, naturalmente, según su vigor) en los mismos problemas comunes. Ciertamente, ni usted tiene otros con los que pueda decirse en más profundo y más pleno consenso que conmigo, ni yo otros fuera de usted. Tiene totalmente razón: el pensamiento nos pondrá cada vez más de acuerdo; y los parciales disensos, en los que poco a poco podremos ir chocando, nos ayudarán a pensar mejor y a entender más.

Pero debo rogarle que, de ahora de adelante, deje de usar el *usted* conmigo. Nunca antes había sentido la discordancia que ahora siento entre esa ceremoniosa forma y la intimidad de nuestro sentimiento común. En cierto sentido, desde lejos me siento muy cercano a usted, y casi me parece que le amo más. Quizás le haga reír si le digo cuánto me gusta ahora ponerme a releer nuestros escritos más antiguos, a través de los cuales empecé a conocerle, ¡como los enamorados, que aman releer su vieja correspondencia para refrescar la *vida nueva* del amor!

Basta. Terminó porque tengo la cabeza un poco embotada. Tengo además tantas cuestioncillas que comentarle. El libro de Vossler...

[...]

Saludos afectuosos de todos para Dña. Angelina y a *ti* un abrazo

De tu

Gentile

CROCE A GENTILE

Nápoles, 13 de febrero de 1907

Mi querido Gentile,

Paso al *tú*, paso tan difícil gramaticalmente, pero que hace años que ya se actuó en mi espíritu.

Yo me he recuperado hace poco, pero Angelina ha enfermado de gripe otra vez. Por suerte, la fiebre sólo ha durado dos días. Este invierno intenta matarnos, pero espero que no lo consiga.

Antes de nada tengo que hablarte de *La Critica...* [...] ⁶⁸.

Saludos a toda tu familia también de parte de Angelina. Te ruego que me tranquilices por lo que concierne a *La Critica*. Te doy un apretón de manos.

Afectuosísimo

B. Croce

Bibliografía

- Castellani, Cecilia, "Per la datazione de *La filosofia* di Giovanni Gentile, pubblicata in fascicoli nella «Storia dei generi letterarii italiani», *La Cultura*, 2016, pp. 531-552.
- Cavallera, Hervé Antonio, *Il formalismo assoluto nella filosofia di Giovanni Gentile*, en *Enciclopedia '76-'77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, 2 voll., Roma, 1977, pp. 221-229.
- Cotroneo, Girolamo, *Il pomo della discordia: "la distinzione"*, en Piero di Giovanni (ed.), *Croce e Gentile. La polemica sull'idealismo*, Le Lettere, Firenze 2013, pp. 81-108.
- Croce & Gentile, *Carteggio*, vol. II 1901-1906, a cura di Cinzia Cassani e Cecilia Castellani, Nino Aragno Editore, Torino 2016.
- Croce & Gentile, *Carteggio*, vol. III, 1907-1909, a cura di Cinzia Cassani e Cecilia Castellani, Nino Aragno Editore, Torino 2017.
- Croce, Benedetto, "Recensión de "F. Masci, Filosofia, scienza, storia della filosofia"", *La Critica*, 1, 1903, pp. 68-71.
- Gentile, Giovanni, *Filosofia della storia*, Le Lettere, Firenze 1996.
- Gentile, Giovanni, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, en Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, Firenze: Laterza, 1954, pp. 138-149.
- Gentile, Giovanni, *Il concetto della storia della filosofia*, Id., *La riforma della dialettica hegeliana*, Laterza, Firenze 1954, pp. 97-137.
- Gentile, Giovanni, *La rinascita dell'idealismo*, en Id., *Frammenti di filosofia*, Le Lettere, Firenze 1994, pp. 3-23.
- Gentile, Giovanni, *Pel concorso alla Cattedra di Storia della Filosofia nella R. Università di Palermo*, en Id., *Frammenti di storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 1999, vol. II, pp. 1122-1139.
- Gentile, Giovanni, "Recensión de "Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer herausgegeben von W. Windelband", *La Critica*, 5, 1907, pp. 146-151 (ahora en Id., *Frammenti di storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 1999, pp. 581-588).
- Gentile, Giovanni, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Le Lettere, Firenze 2003.
- Gentile, Giovanni, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Le Lettere, Firenze 2012.
- Jacobelli, Jader, *La marcia universitaria su Roma en Croce e Gentile. Dal sodalizio al dramma*, Rizzoli, Milano 1989.
- Rizzo, Francesca, «*Ma questa prolusione [...] è un atto solenne*». *La svolta verso l'attualismo*, en Piero Di Giovanni (ed.), *Il concetto della storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 121-175.
- Sasso, Gennaro, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli: Morano, 1975.
- Schinaia, Angela, *Nota bio-bibliografica*, en Gentile-Maturi, *Carteggio (1899-1917)*, Le Lettere, Firenze 1987, pp. XI-XXI.
- Savorelli, Alessandro, "Gentile e gli 'epigoni' dell'hegelismo napoletano: il carteggio con Sebastiano Maturi", *Giornale critico della filosofia italiana*, 1989, pp. 403-412.
- Savorelli, Alessandro, *Pisa/Palermo. Le lontane prolusioni di Gentile e di Jaja*, en Piero Di Giovanni (ed.), *Il concetto della storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2006.
- Spaventa, Bertrando, *Principii di Etica*, en *Opere*, a cura di F. Valagussa, Bompiani, Milano 2009, pp. 565-610.
- Turi, Gabriele, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995.
- VV.AA., *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer*, 2 voll., hrg. von W. Windelband, Heidelberg: C. Winter, 1904-5.
- Zúnica García, Alfonso, ""La reforma de la dialéctica hegeliana y B. Spaventa" de G. Gentile. Estudio introductorio, traducción y notas", *Studia hegeliana*, 8, 2022, pp. 223-264.
- Zúnica García, Alfonso, ""Las formas absolutas del espíritu" de G. Gentile. Estudio introductorio, traducción y notas", *Studia hegeliana*, 11, 2025, pp. 203-225.
- Zúnica García, Alfonso, "Bases para una interpretación de Gentile a partir de (su) Vico", *Cuadernos sobre Vico*, 37, 2023, pp. 261-281.
- Zúnica García, Alfonso, "La conferencia de Giovanni Gentile "El concepto de historia de la filosofía". Introducción y traducción", *Anales del seminario de historia de la filosofía* 39/1, 2022, pp. 225-243.
- Zúnica García, Alfonso, "Vico en la formación pisana de Gentile", en *Cuadernos sobre Vico* 36, 2022, pp. 169-193.
- Zúnica García, Alfonso, "Recensión de 'G. Gentile, La filosofía de Marx. Estudios críticos'", en *Studia hegeliana*, 11, 2025, pp. 231-235.

⁶⁸ Con esta carta, Croce da por zanjada la discusión, a la que no hace más alusiones. Ya sólo le habla de *La Critica* y del proyecto de Lombardo Radice, un amigo común, de fundar una nueva revista.