

## LA OBJETIVIDAD DE LA INTERPRETACIÓN EN G. GENTILE A PROPÓSITO DE SU LECTURA DE VICO

*Alfonso Zúñica García*  
(Universidad de Sevilla)

*Cada hombre tiene una misión de verdad.  
Donde está mi pupila no está otra:  
lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra.  
Somos insustituibles, somos necesarios.*  
(J. ORTEGA Y GASSET, *Verdad y perspectiva* (1916),  
en *OC*, II, Madrid, 2008, p. 163)

**RESUMEN:** Una de las principales críticas que recibieron las interpretaciones idealistas de Vico fue la falta de objetividad histórica. Según esos críticos, al haber reconstruido la filosofía de Vico a partir de y según su propia filosofía, estas interpretaciones tendrían el gran defecto de ser incapaces de investigar cómo fue y pensó realmente Vico. Este trabajo se propone reconstruir, en respuesta a dichas críticas, la concepción idealista sobre la objetividad de la interpretación, con el fin de plantear un renovado acercamiento a dichas interpretaciones. Aunque el trabajo toma como autor central a Gentile, también considera aspectos de la filosofía de Croce.

**PALABRAS CLAVE:** Actualismo, B. Croce, G. Vico, G. Gentile, hermenéutica, idealismo italiano, interpretación, perspectivismo, A. Zúñica.

**ABSTRACT:** One of the main criticisms of Vico's idealistic interpretations was the lack of historical objectivity. Those critics think that, having reconstructed Vico's philosophy from and according to their own philosophy, these interpretations would have the great defect of being incapable of investigating how Vico really was and thought. This paper suggests a reconstruction, in response to these criticisms, of the idealist conception about the objectivity of interpretation, in order to propose a renewed approach to these interpretations. Although the work takes Gentile as its central author, it also considers aspects of Croce's philosophy.

**KEYWORDS:** Actualism, B. Croce, G. Vico, G. Gentile, hermeneutic, italian idealism, interpretation, perspectivism, A. Zúñica.

**Agradecimiento del Autor:** Esta investigación se enmarca en el proyecto de doctorado «Para un redescubrimiento de la metafísica de Vico: los estudios viquianos de Giovanni Gentile», financiado en 2020-2021 con una beca predoctoral de la Fundación Oriol-Urquijo, a la que agradezco su apoyo a mi investigación.

*El texto original e inédito ha pasado la revisión crítica por pares ciegos. En plataforma OJS: ingresado 17/12/21 y aceptado 29/12/21.*

## I INTRODUCCIÓN

Es habitual en la historiografía viquiana distinguir una primera fase fuertemente dominada por las lecturas idealistas, que ocupó toda la primera mitad del siglo XX, y una segunda etapa marcada por la fundación del Centro di studi vichiani de Nápoles. Este nuevo *corso* napolitano marcó una hoja de ruta que evidenciaba los innegables límites de las lecturas idealistas, así como la rigidez de algunos de sus esquemas interpretativos. Así pues, muchas de las tesis idealistas relativas a Vico fueron abandonadas en cuanto que eran parte integrante de grandes reconstrucciones historiográficas de matriz *lato sensu* hegeliana.<sup>1</sup>

No hay duda de que la nueva dirección de estudios viquianos se ha consolidado con firmeza y ha dado importantísimos resultados para la comprensión de la filosofía y biografía de Vico. Precisamente una de las principales conquistas de esta ruptura con la era idealista es la legitimación de la pluralidad de perspectivas en los estudios viquianos. Lo cual, naturalmente, no significa la relativización del pensamiento de Vico, sino la apertura a nuevos enfoques e intereses a la hora de estudiar su obra, más allá del exclusivo interés por la metafísica viquiana o su colocación en un desarrollo dialéctico de la historia de la filosofía italiana o europea. Francesco Botturi ha resumido esta idea en la expresiva imagen de un «prisma que ofrece estructuralmente una multiplicidad de caras, cada una de las cuales abre legítimamente un particular camino hermenéutico».<sup>2</sup> En este sentido, la riqueza del pensamiento viquiano hace que no pueda ser agotado recorriendo uno solo de estos caminos.

Ahora bien, si por un lado esta concepción “pluralista” se encuentra en evidente oposición respecto a la reducción idealista del prisma viquiano a una sola de sus caras, por otro lado legitima a su vez el camino especulativo que los mismos idealistas recorrieron y que, con el nuevo *corso*, ha pasado a segundo plano.<sup>3</sup> Es más, esta misma concepción pluralista sugiere un renovado acercamiento a dichas

---

1. Sin embargo, no todas fueron abandonadas. De Gentile, por ejemplo, se continuó el estudio de las fuentes neoplatónicas de Vico. Aún así resulta significativo el modo en el que, por ejemplo, Cacciatore hace referencia al nombre de Gentile: «Forse non aveva del tutto torto Gentile, quando segnalava l'affinità tra la critica al dualismo aristotelico di Vico e la sua adesione al platonismo emanatistico di Plotino e l'interpretazione che di esso dà Bruno, ad esempio, nel *De causa*» (G. CACCIATORE, *Autobiografia e filosofia. L'esperienza di Giordano Bruno. Atti del convegno (Trento, 18-20 maggio 2000)*, ed. de NESTORE PIRILLO, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003, p. 151; subrayado mío). Naturalmente, la tesis de una herencia neoplatónica en el pensamiento viquiano fue conservada fuera del marco interpretativo del actualismo.

2. F. BOTTURI, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milán, Vita e Pensiero, 1991, p. 10.

3. Ciertamente encontramos excepciones, entre las que cabe destacar J.M. SEVILLA FERNÁNDEZ, *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1988; o CECILIA CASTELLANI, *Dalla cronologia alla metafísica della mente. Saggio su Vico*, Bolonia, Il Mulino, 1995.

interpretaciones; un renovado acercamiento que tenga por objetivo el poner de manifiesto la cara del prisma viquiano a la que estas lecturas miran.

Para ello, será necesario realizar una labor de asimilación del marco idealista a momento hermenéutico de la historia de la filosofía y, más concretamente, de la historiografía viquiana. No es necesario precisar que, con esto, no se pretende refundar una nueva era idealista, sino simplemente poner en primer plano la dimensión metafísica o especulativa de la filosofía de Vico, en la que tanto se centraron sus lectores idealistas. De ese modo, se reabrirá el camino hermenéutico que nace de la cara metafísica del prisma viquiano, el cual aparecerá —ahora sí— como *uno* de los múltiples caminos hermenéuticos de la literatura viquiana. Del mismo modo, tampoco se pretende desmentir ni confirmar la veracidad de una concepción hegeliana o, más genéricamente, idealista de la historia de la filosofía. Una vez liberado de los nexos que históricamente ha tenido con el idealismo italiano, cada intérprete deberá recorrer este camino hermenéutico según su propia concepción historiográfica.

Ahora bien, una de las primeras cuestiones que este proyecto plantea es la tematización de la metodología seguida por los intérpretes idealistas. Y es que, como es sabido, una de las principales críticas que se les ha dirigido es su falta de *objetividad* histórica. Así pues, tarea de nuestro escrito será reconstruir la concepción idealista sobre la objetividad de la interpretación. Sin embargo, la naturaleza de este trabajo nos obliga a centrarnos en uno solo de estos intérpretes. Por eso, como señala el título, hemos decidido centrarnos en la concepción de Gentile, en quien la cuestión planteada se hace más evidente. Sin embargo, esto no nos ha impedido mostrar que se trata de una problemática igualmente presente en la interpretación croceana de Vico, ni tampoco hacer referencia a analogías entre las concepciones de Gentile y Croce.

## 1. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Un carácter común a los principales exponentes del idealismo italiano fue la tesis de la identidad de filosofía e historia de la filosofía. Aun sin entender unívocamente dicha identidad, cada intérprete establecía un marco teórico general que, distinguiendo fases, etapas y eras especulativas, otorgaba a cada autor interpretado un lugar y un valor dentro de la historia del pensamiento. Ahora bien, para Piovani —y otros muchos posteriores estudiosos de Vico— esa «exigencia de sistematicidad se traduce en una renuncia a medirse realmente con la autenticidad del filósofo, [...] en una renuncia a un juicio atento de Vico tal y como es». <sup>4</sup> Según el crítico napolitano, la exigencia de sistematicidad impedía a los intérpretes idealistas leer

---

4. P. PIOVANI, «Il Vico di Gentile», en F. TESSITORE (ED.), *La filosofia nuova di Vico*, Nápoles, Morano, 1990, p. 313.

a Vico *iuxta propria principia*, dando así lugar a una reconstrucción según principios e intereses propios del intérprete, pero ajenos a Vico.

Hoy en día el debate metodológico sobre la naturaleza y el concepto de historia de la filosofía no se encuentra especialmente presente entre los principales debates académicos, los cuales se han desplazado hacia las disciplinas lógico-lingüísticas y ético-sociales.<sup>5</sup> Sin embargo, en el ámbito de los estudios viquianos ha sido un debate que ha ocupado numerosas páginas desde su auge a principios del siglo XX.

En aquel momento, la tesis de que la historia de la filosofía posee necesariamente un carácter especulativo resultaba absolutamente rompedora en Italia, donde durante buena parte del siglo XIX las corrientes neokantianas y positivistas habían dominado la historiografía filosófica.<sup>6</sup> Y es que lo que los intérpretes idealistas ponían en cuestión era precisamente la posibilidad de una historia puramente «objetiva». Sostenían que el pretendido Vico *histórico*, a fin de cuentas, será siempre *nuestro* Vico, o dicho de otro modo, el pretendido Vico histórico, cuya correspondencia con el Vico idealista se quiere medir, no es ni puede no ser más que el Vico que *nosotros*, juzgando, *reconstruimos*. Precisamente en esos términos Croce plantea esta cuestión en la advertencia a la segunda edición de su principal monografía viquiana:

Sobre la concepción y el método del libro no considero que deba introducir cambio alguno ni arrepentirme de nada, por mucho que desde varias partes me haya sido dirigida la fácil pero superficial crítica de que la interpretación de Vico está completamente compenetrada por mi propio pensamiento filosófico y que, por eso, no es “objetiva”. En realidad, quien realmente quiera conocer a Vico debe leer y meditar los libros de Vico; eso es indispensable. Y esa es la única objetividad posible, y no la así llamada “exposición objetiva” que otros hagan, y que no puede resultar más que un trabajo extrínseco y material. En verdad, la exposición histórica y crítica de un filósofo tiene una diversa y más alta objetividad, y es necesariamente el diálogo entre un antiguo y un nuevo pensamiento, solo en el cual el antiguo pensamiento es entendido y comprendido. Tal es y procura ser mi libro. ¿Qué habría podido entender yo de Vico si no me hubiese esforzado en meditar sobre problemas estrictamente unidos a los suyos o derivantes de los suyos?<sup>7</sup>

---

5. Esta es precisamente la situación lamentada por Luciano Malusa en un volumen sobre la teoría historiográfica de Gentile y su difusión en las universidades italianas (cfr. L. MALUSA, *Rilevanza “dialettica” della concezione gentiliana della Storia della filosofia (anche oggi, malgrado tutto)*, en G. GENTILE, *Il concetto della storia della filosofia*, Florencia, Le Lettere, 2006, pp. 199-201); y es un juicio que, por desgracia, tiene incluso mayor vigencia hoy en día.

6. L. MALUSA, *Rilevanza “dialettica”...*, cit., p. 204.

7. B. CROCE, *La filosofía di Giambattista Vico*, edición nacional, Nápoles, Bibliopolis, 1997, p. 11.

Esta fusión del pensamiento interpretado con el del intérprete resulta incluso más evidente y llamativa en Bertrando Spaventa. En efecto, Spaventa, queriendo realizar una fenomenología del espíritu de inspiración hegeliana, presenta las sucesivas filosofías de los pensadores italianos «como grados necesarios, a través de los cuales el espíritu ha pasado (o pasa eternamente) para conquistar la plena conciencia de su propia actividad creativa»,<sup>8</sup> es decir, como momentos especulativos de su *propia* filosofía. Gentile hereda, si bien con una original reformulación, la doctrina spaventiana de la identidad de filosofía e historia de la filosofía, y aunque en *Studi vichiani* no se encuentra ninguna declaración metodológica análoga a la de Croce, esa misma concepción es una constante en todos sus escritos.<sup>9</sup> Un texto que testimonia esta común concepción a los tres pensadores italianos en torno a esta cuestión es el prefacio de Gentile a la ética de Spaventa:

Este libro, que hoy vuelve a imprimirse, fue publicado por el autor en 1869 con el título de *Estudios sobre la ética de Hegel*, que he considerado oportuno cambiar a *Principios de ética* de B. Spaventa. Y es que la ética de Hegel era también la del autor, y no repetida por él, sino realmente repensada y hecha suya, y corregida en algún particular, precisamente porque revivida en su espíritu. Al final del proemio afirma haber querido exponer los puntos principales de la ética de Hegel, pero añade: “Esta exposición no será ni un compendio ni un extracto ni una paráfrasis, sino el *concepto* —casi diría la imagen— *que me he hecho de ella* [...]”. No se trata, por tanto, de una interpretación o de un comentario, como el modesto título de *Estudios* daría a pensar, sino de una reconstrucción crítica personal.<sup>10</sup>

Es claro, entonces, que la exposición de la concepción gentiliana de la objetividad de la interpretación debe empezar por su concepción del pensamiento como *proceso constructivo*.

Ahora bien, antes de continuar resulta necesario precisar que cuando recurrimos a la expresión «*subjetividad* de la interpretación» para referirnos a la fusión del pensamiento del intérprete en la interpretación, entendemos el término *subjetividad* en su significado más literal o etimológico, libre de connotaciones relativistas, es decir, como «perteneciente o relativo al modo de pensar o de sentir del sujeto, y no al objeto en sí mismo».<sup>11</sup> En suma, hay que entender “subjetivo” como lo meramen-

---

8. G. GENTILE, *Prólogo* a «B. Spaventa, *La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea*», *Cuadernos sobre Vico*, 34, 2020, p. 304.

9. Sobre su teoría de la historiografía filosófica véase *Il concetto della storia della filosofia* en G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954, de la que pronto la revista *Anales del seminario de la historia de la filosofía* de la UCM publicará una traducción mía con estudio preliminar.

10. G. GENTILE, *Prefazione* a *Principi di etica* di B. SPAVENTA, en *Opere*, vol. I, p. 597. La cita de Spaventa se encuentra en la p. 649 del mismo volumen.

11. Esa es la segunda acepción recogida en la voz «subjetivo» del Diccionario de la Real Academia Española: <https://dle.rae.es/subjetivo?m=form>.

te perteneciente al sujeto. Para evitar equívocos relativistas, podría plantearse la contextualización de los términos “subjetual” y “objetual”.<sup>12</sup> Sin embargo, tratándose de un texto *sobre Gentile*, me ha parecido más oportuno mantener, aclarando su significado, la terminología gentiliana, y dejar así la reflexión sobre esos nuevos términos para trabajos más personales.

## 2. LA ESPIRITUALIDAD DE LA FILOSOFÍA COMO HISTORICIDAD DE LA VERDAD

El concepto que subyace a las posiciones idealistas es la espiritualidad de la realidad. Como es sabido, una de las principales tesis del idealismo actualista es la espiritualidad de *toda* realidad. Ahora bien, el propio idealismo gentiliano establece una distinción entre la espiritualidad del mundo natural y la espiritualidad del mundo humano.<sup>13</sup> Para resolver la cuestión que aquí nos ocupa, basta considerar solo este segundo tipo de realidades.

Gentile expone su doctrina sobre el estatuto de las realidades espirituales en los primeros capítulos de su obra *Teoria generale dello spirito come atto puro*.<sup>14</sup> Su exposición se enmarca dentro de la doctrina más genérica de la reducción de todo objeto al actual acto de pensamiento, pero, centrándonos exclusivamente en las realidades espirituales, lo primero que cabe advertir es la diferencia que establece entre naturaleza y espíritu. En el mundo natural, observa Gentile, las piedras, las plantas, los animales

son ya todo lo que pueden ser, porque todas sus determinaciones son una consecuencia necesaria y preestablecida de su naturaleza, la cual es todo lo que puede ser y no puede determinarse libremente en nuevas manifestaciones, o sea, que no deriven de lo que constituye el contenido de su naturaleza. (*Teoria generale TG*, III, 3)

El espíritu, por el contrario, «en su actualidad», es decir, considerado no como acto ya agotado y pasado sino en su vivo actuarse, «se substraer a toda ley preestablecida, y no puede ser definido en los límites de una naturaleza predetermina-

---

**12.** Una distinción entre “subjetual” y “subjetivo” realizada en el ámbito metafísico se debe al profesor José Villalobos, por ejemplo en su *Memoria declarada de la música*, Sevilla, Ed. Kronos, 2003, p. 117. Del mismo autor, cfr.: J. VILLALOBOS, *De la belleza de la filosofía / De pulchritudine philosophiae*, nueva ed. rev. en Nueva Mínima del CIV, Fénix Editora, Sevilla, 2005, en especial el cap. II «*Philálethes*, el investigador de la verdad», pp. 39 y ss.

**13.** Gentile habla de «realidades espirituales» (*realtà spirituali*), cuando se refiere genéricamente a las manifestaciones artísticas, filosóficas, científicas, lingüísticas, jurídicas, etc. del hombre, y de «hechos espirituales» (*fatti spirituali*), cuando quiere referirse a ellas como objetos espirituales considerados abstractamente desligados del espíritu humano que las hace (cfr. *Teoria generale*, cap. II, § 1).

**14.** Actualmente no existe ninguna traducción al español de la obra, por lo que citaré traduciendo de la última edición, editada por E. SEVERINO, y publicada en G. GENTILE, *L'attualismo*, Milán, Bompiani, 2015. **N.B.-** En adelante la citaremos dentro del texto con las siglas *TG* seguidas del capítulo en números romanos y del párrafo en números árabes.

da sin perder su carácter propio de realidad espiritual» (TG, III, 3). Las sucesivas manifestaciones del espíritu humano son imprevisibles, pues son producto de su libre autodeterminación. Dada cierta forma espiritual, no hay ni puede haber ley alguna que establezca *a priori* cuál será su siguiente expresión: el espíritu no tiene naturaleza, sino historia.

Así planteada y llevada al extremo, esta tesis parecería negar cualquier ley que pretendiese establecer *a priori* etapas en el desarrollo del espíritu. Sin entrar en la difícil cuestión de la posición actualista respecto a la filosofía de la historia,<sup>15</sup> baste señalar que el propio Gentile distingue tres *momentos*, que llama «formas absolutas del espíritu», en la autopoición del espíritu: arte, religión y filosofía.<sup>16</sup> Ahora bien, al igual que las viquianas modificaciones de la mente, las formas absolutas del espíritu no anticipan el *contenido* de las expresiones culturales, sino que más bien ponen límites al despliegue de la mente humana. En el caso de Vico, según el grado de unión con el sentimiento y las pasiones; en el caso de Gentile, según predomine el momento objetivo, subjetivo o el de la unidad de objeto y sujeto.

Esta es, por tanto, la diferencia entre los dos mundos: los procesos naturales «son procesos de realidad lógicamente agotados, por mucho que aún no se hayan realizado del todo en el tiempo. Su existencia está *idealmente* realizada» (TG, III, 3). En cambio, las realidades espirituales son un continuo *aumento* de realidad. Cada manifestación del espíritu es una *nueva* realidad, y es *nueva* precisamente porque, a diferencia de la naturaleza, no estaba contenida (virtualmente) en las formas anteriores. Y es así como —según podemos ver en línea con el archifamoso verso machadiano sobre *hacer* camino— Gentile concluye que:

En el mundo de la naturaleza todo es por naturaleza; en cambio, en el mundo del espíritu nadie ni nada es por naturaleza, sino que es todo aquello en lo que se convierte por obra propia. En el mundo del espíritu nada está hecho y, por eso, todo está siempre por hacer. (TG, III, 3)

De todo ello se sigue un importante corolario, y es que, aunque muchas veces necesitemos de soportes materiales para elaborar realidades espirituales, el principio creativo de estas y, por tanto, “el lugar” donde se encuentran es el espíritu humano. Gentile pone el ejemplo de un pensamiento “contenido” en un libro. El libro es una cosa que está ahí, inerte; pero lo que el libro enseña, su contenido, no está dentro de las páginas, sino que es el propio pensamiento del lector en el acto mismo de leer

---

15. Sobre la cual remito a M. VISENTIN, «Attualismo e filosofia della storia», *Giornale critico della filosofia italiana*, 1999, pp. 33-64.

16. Cfr. *Sistema di logica*, parte III, cap. VII y *Le forme assolute dello spirito* (1909) en G. GENTILE, *La religione*, Florencia, Sansoni, 1965, pp. 259-275.

el libro. Lo que el libro enseña no existe como antecedente del pensamiento del lector. Ciertamente es necesario que alguien haya pensado con anterioridad lo que en él está escrito, pero los pensamientos del autor desaparecen (cesan) cuando deja de pensarlos en acto, y resurgen cuando otro (o él mismo) lee el libro. El contenido del libro, por tanto, existe en la medida en que es revivido por un lector. De hecho, los frutos intelectuales de una obra dependen sí, de la inteligencia de su autor, pero fundamentalmente de la inteligencia de sus lectores, de lo que sus lectores son capaces de pensar por sí mismos. *Pro captu lectoris habent sua fata libelli*. Por tanto —concluye Gentile—, «el contenido, como tal, es un libro no leído» (en el mundo del espíritu nada está hecho, sino que todo está siempre por hacer), «es lo que nosotros pensamos o nos representamos, pero abstraído de nosotros, en donde es pensado o representado».<sup>17</sup> Es decir, el arte, la filosofía, la ciencia, las lenguas, etc. existen solo en la medida en que son realizadas por el hombre y mientras son realizadas por el hombre. Conclusión que Gentile resume reformulando el *verum-factum* viquiano como *verum et fieri convertuntur*. No lo hecho, sino el ser actualmente hecho se convierte con lo verdadero: *verum est factum quatenus fit*.<sup>18</sup>

Ahora bien, ¿qué relación guarda el contenido de nuestros pensamientos con nuestra mente? La respuesta de Gentile es clara: «el espíritu y su opinión son *unum et idem*, una y la misma cosa».<sup>19</sup> En efecto, la espiritualidad de la realidad espiritual, que es la convertibilidad del objeto con el acto de la mente, excluye cualquier forma de

17. G. GENTILE, *Il torto e il diritto delle traduzioni*, en *Frammenti di estetica e letteratura*, Carabba, Lanciano, 1921, pp. 370-371.

18. Gentile expone esta tesis como una *corrección* a Vico: «La verdad es que lo hecho, con lo que se convierte lo verdadero, siendo la misma realidad espiritual que se realiza a sí misma, no es realmente un hecho, sino un hacerse. Así que más bien debería decirse: *verum et fieri convertuntur*» (*TG*, II, 8). Sin embargo, pienso que, más que una corrección, se trata de una *explicitación* de un aspecto del sentido que el mismo Vico daba al axioma. De este parecer es también Maurizio Martirano (cfr. M. MARTIRANO, «Alcuni sviluppi del *verum-factum* vichiano», en G.M. PIZZUTI (ed.), *Cinquant'anni tra didattica e ricerca. Studi in onore di Ciro Senofonte*, Nápoles, Edizioni scientifiche italiane, 2008, pp. 156-157). De hecho, escribe Vico: «No sólo en los problemas, sino incluso en los propios teoremas que vulgarmente se piensa que se contienen en la sola contemplación, es necesario operar (*operatione opus est*). En efecto, *mientras la mente reúne* los elementos de esa verdad que contempla, no puede suceder que deje de hacer las verdades que conoce» (G.B. VICO, *La antiquísima sabiduría de los italianos*, trad. y ed. de FRANCISCO J. NAVARRO GÓMEZ, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 138). Nótese la insistencia de Vico en que para “contemplar” un teorema es necesaria la *actividad* (*operatione opus est*) de la mente y que, por tanto, lo verdadero (el teorema) es lo hecho *mientras* es hecho, es decir, mientras la mente fabrica el teorema (*dum mens colligit eius veri elementa*). Es más, poco después precisa que el físico, no pudiendo conocer las cosas según las formas verdaderas por las que Dios las crea, «a imagen de Dios, sin basarse en cosa alguna, crea como de la nada (*tamquam ex nihilo*) el punto, la línea, la superficie». Es decir, el punto, la línea, la superficie no existen *antes* de la actividad creadora de la mente y, evidentemente, dejan de existir cuando cesa dicha actividad, pues, al no ser ya pensados por su creador, sus elementos se disgregan. (Véase, a propósito del tema, JOSÉ M. SEVILLA, «L'argomentazione storica del criterio *verum-factum*. Considerazioni metodologiche, epistemologiche e ontologiche», *Bollettino del centro di studi vichiani*, Nápoles, n. XVI, 1986, pp. 207-224).

19. G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Florencia, Sansoni, 1954, p. 128.



dualismo que contraponga por un lado el objeto espiritual, ya hecho y, por tanto, privado de libertad (*factum infectum fieri nequit*), y por otro, el acto creador, el espíritu creador del objeto. De ese modo, el espíritu sería puesto *al lado* del objeto, convirtiéndose así en objeto que tiene que entrar en relación con su creación. O sea, el objeto espiritual sería puesto como *antecedente* del acto creador en que consiste el espíritu; y de ese modo caeríamos en la materialidad del libro y abandonaríamos la espiritualidad del pensamiento.

Para poder pensar correctamente esta relación, argumenta Gentile, no se debe concebir el espíritu más allá de sus manifestaciones. En sentido estricto, solo el objeto *es*, no el espíritu: «una realidad espiritual, un poeta por ejemplo o una poesía, por el mismo hecho de *ser*, no sería espíritu» (TG, III, 2). Si el espíritu *fuese* del mismo modo en que su objeto *es*, adquiriría por eso una serie de formas determinadas y anteriores a sus obras. Se convertiría en esa naturaleza a la que se opone.

Una realidad espiritual, sostiene Gentile, no es más que el mismo espíritu autodefiniéndose, o sea, el espíritu que se hace a sí mismo en un determinado modo: proceso constructivo. «Así como el amor es el amar y el odio, el odiar, del mismo modo el alma que ama u odia no es más que el acto de amar o de odiar» (TG, III, 5). El espíritu no está *al lado* de su objeto, sino que es su propia manifestación, pero su manifestación en acto. No está, por tanto, por un lado la potencia o facultad (*intellectus*) y, por otro, el acto (*intelligere*), sino que «el *intellectus* es el mismo *intelligere*, y la dualidad gramatical del juicio “*intellectus intellegit*” es el análisis de la unidad real del espíritu, el cual, no entendiendo, no es entendimiento» (TG, III, 5). El alma humana no es un soporte que espere a ser rellenado con hechos espirituales, sino que es «la continua posición de momentos determinados y fijos del mismo espíritu» (TG, III, 8).

Es claro entonces que para Gentile no tiene sentido preguntarse por el modo en que objeto y sujeto se unen en las realidades espirituales. El contenido de nuestros pensamientos, deseos y sentimientos no es más que nuestra alma que se ha determinado como ese concreto pensamiento, deseo o sentimiento. Así pues, no puede existir realidad espiritual que no sea la forma en que se ha conformado un alma concreta, del mismo modo que tampoco puede existir un alma que no se haya determinado como una concreta realidad espiritual: «El objeto no es más que un aspecto del sujeto en acto» (TG, XVII, 7). Resuenan aún las palabras del poeta: «Al andar se hace camino, y al volver la vista atrás se ve la senda que nunca se ha de volver a pisar».

El espíritu actualista, en analogía con el sínolon aristotélico que combate la platónica verdad trascendente más allá de las mentes individuales, es concebido como un «nuevo sínolon espiritual»,<sup>20</sup> donde forma y materia, sujeto y objeto, son

---

20. *Il concetto della storia della filosofia en La riforma della dialettica...*, cit., p. 117.

unificados por siempre: incesantes expresiones espirituales unificadas por un acto que es forma de todas esas formas (*forma formarum*), y que, siendo pura actividad creadora, mira solo al futuro, a lo que queda por hacer.

Ahora bien, en el caso concreto de la filosofía, el concepto actualista de espiritualidad de la cultura se concreta como *historicidad de la verdad*. Así como ninguna obra del alma existe fuera del acto del espíritu, tampoco la verdad existe más allá del intelecto. «La verdad no existe sin el acto de la mente», por lo que la ciencia no puede ser otra cosa que «la progresiva formación» de la verdad, y «la ciencia ya hecha cede el puesto a la ciencia *in fieri*, en perpetuo *fieri*: la verdad extrahumana, extratemporal y extramundana es sustituida por la verdad humana, temporal y mundana, por la verdad que es historia».<sup>21</sup>

Precisamente a propósito de este paso, Cacciatore comenta que con esta doctrina Gentile «se inscribe, a través de la senda de Hegel y Spaventa, en ese proceso de identificación del concepto de filosofía con el de historia, también por lo que se refiere a la relación entre la lógica especulativa y la historicidad de las ideas, de la unidad de ambas como el único verdadero concepto de verdad».<sup>22</sup> Y es que, reduciendo la verdad (el contenido de la ciencia y de la filosofía) al actual acto de pensamiento, ya no cabe espacio para la filosofía entendida como realidad en sí misma distinta de las filosofías históricamente aparecidas. La filosofía (como, toda otra forma cultural humana) será siempre *una* determinada filosofía en *un* determinado contexto histórico y cultural. Del mismo modo, la filosofía del historiador y las filosofías pasadas serán necesariamente momentos del proceso histórico en que consiste la filosofía. Para que el historiador haga historia, debe haber una continuidad especulativa, «una identidad de intereses y de pensamiento» (debe reconocer por lo menos que tanto su pensamiento como el estudiado pueden ser reunidos bajo el concepto *único y común* de filosofía), de modo que «la historia es historia en cuanto que coincide con el pensamiento mismo del historiador» (*TG*, IV, 15).

La doctrina actualista de la identidad de filosofía e historia de la filosofía abre numerosas cuestiones<sup>23</sup> y, entre ellas, la que aquí nos atañe, a saber, la posibilidad de una interpretación objetiva ajena a todo elemento subjetivo puesto por el intérprete.

---

21. *Ibidem*.

22. Cfr. GIUSEPPE CACCIATORE, «L'unità di storia filologica e logica speculativa. Gentile e la Storia della filosofia», en P. DI GIOVANNI (ed.), *Il concetto della storia della filosofia*, Florencia, Le Lettere, 2006, p. 239.

23. Una de las primeras cuestiones que se plantean es el problema de determinar un criterio de verdad con el que poder juzgar tanto las filosofías pasadas como las presentes. Si no se quiere caer en un historicismo relativista, como efectivamente no quería Gentile, es necesario que dicho criterio se coloque, de algún modo, fuera del tiempo, es decir, fuera del proceso generativo de dichas filosofías. De hecho, el problema es abordado por Gentile desde el primer momento en que formula esta doctrina en la ya citada conferencia *Il concetto della storia della filosofia*, y será un problema que lo acompañará durante muchos años. Véase a tal propósito su *Storicismo e storicismo*, publicado como primer apéndice a *Introduzione alla filosofia*, Florencia, Sansoni, 1958, donde toma explícita distancia del historicismo relativista. Por otro

### 3. LA OBJETIVIDAD DE LA INTERPRETACIÓN: UN EXTREMO INALCANZABLE

El concepto actualista de espiritualidad presenta las realidades culturales como «proceso constructivo», como un hacerse. Es decir, la “contemplación” de una verdad no es realmente tal, sino que requiere nuestra puesta en acción, la actividad de nuestra mente. Buscar una realidad espiritual significa «no que la tengamos delante de nosotros, sino que nosotros, que queremos encontrarla, trabajemos para encontrarla» (TG, III, 7). Ahora bien, esto significa que el objeto existe en la medida en que lo construimos, por lo que «el encontrar durará tanto como dure la construcción del objeto encontrado» (TG, III, 7).

Lejos de ser un concepto abstruso, observa Gentile, se trata de un concepto del que vivimos cada vez que pretendemos conocer la situación de otras personas. Como dice el refrán, para juzgar justamente a alguien, hay que ponerse en la piel del otro, es decir, cada vez que queremos comprender los sentimientos, el pensamiento y, en general, la situación espiritual de una persona, tenemos que mirarla no como algo ajeno u opuesto a nosotros, sino como «algo que se identifica con nuestra actividad espiritual. No importa que entendamos almas con las que no estamos de acuerdo; nuestra comprensión puede realizarse consintiendo como disintiendo» (TG, I, 7).

Por tanto, el primer paso para interpretar a un filósofo es «penetrar en su realidad espiritual», y por eso se dice que «antes de juzgar hay que comprender»: «el primer grado es el asentimiento, la aprobación» (TG, I, 7). Cuando un historiador de la filosofía se propone escribir una monografía sobre la filosofía kantiana, ¿no pretende acaso revivir en su mente esas mismas ideas que surgieron en la mente del filósofo alemán en el siglo XVIII en Königsberg? ¿O cuando se propone escribir un compendio de su filosofía, acaso no pretende reescribir las tres *Críticas*, si bien en compendio? El ideal del historiador de la filosofía es precisamente revivir en su propia alma la mente del filósofo que quiere interpretar hasta el punto de transformarse en el mismísimo autor, de tal manera que, para colmar las lagunas que obras perdidas o el silencio del autor hayan dejado, baste preguntar al intérprete y anotar en los anales de la historia su respuesta, exactamente como haríamos en presencia del filósofo interpretado.

Ahora bien, ¿cómo es posible llegar a tal identificación? Si toda realidad espiritual es un proceso, no cabe otra cosa más que *reproducir* ese proceso, es decir,

---

lado, en la medida en que su doctrina se emparenta, a través del *verum-factum*, con la viquiana negación de la verdad entendida como realidad en sí más allá de la mente, el mismo riesgo acecharía sobre la filosofía de Vico, si no estuviese integrada por la doctrina del akmé. Sobre el akmé como criterio de juicio de la historia (y, por tanto, de la verdad) véase A. GARCÍA MARQUÉS, «La *Scienza nuova* como arte diagnóstica», *Logos*. Rivista del Dpto. di Filosofia A. Aliotta, Nápoles, supl. 6, 2017, pp. 33-45 (y cfr. del mismo autor: «El akmé de las naciones. Una propuesta viquiana para entender los procesos sociales», en E. HIDALGO-SERNA, M. MARASSI, J.M. SEVILLA y J. VILLALOBOS eds., *Pensar para el nuevo siglo. Giambattista Vico y la cultura europea*, Nápoles, La città del sole, 2001, vol. III, pp. 1.019-1.040).

reconstruir una a una las etapas que su autor ha atravesado para llegar a esas ideas. Después de la vida de un poeta, su poesía vivirá de nuevo en nosotros cada vez que la leamos y la recitemos; y tanta realidad tendrá su arte cuanto seamos capaces de realizar. Y así, cuantas más veces repitamos ese proceso, cuantas más veces transcribamos las palabras textuales de los clásicos, mayor será la familiaridad que mediará entre nosotros y ellos, hasta el punto de que —como quería Vico—<sup>24</sup> llegaremos a transformarnos en los mismísimos autores. ¿Y desde dónde repetiremos ese proceso?

Leer a Ariosto significa leer antes lo que leyó Ariosto, y rehacer en nosotros de alguna manera esa vida que él vivió, ciertamente no desde que empezó a escribir “*Le donne, i cavalier, l’arme e gli amori*”, sino antes, mucho antes, hasta donde se pueda seguir hacia atrás el curso de su vida, de la cual el *Orlando* floreció. (TG, XIII, 5)

Y —añade Gentile— «esto, en sustancia, no es el poema con, además, la preparación de poema, sino *solo* el poema en su concreto proceso de actualidad espiritual». La vida de Ariosto anterior a la redacción del *Orlando furioso* es parte integrante del poema. La vida de Ariosto, es decir, su historia, es la prolongación en el tiempo del propio Ariosto. En la medida en que su espíritu y su poesía son *unum et idem*, todo su pasado se versa en la nueva poesía y se transforma en ella. Una nueva poesía es un nuevo momento y, por tanto, la continuación del proceso generativo del espíritu del poeta. La poesía es el poeta, que, en un determinado momento, se ha determinado como esa determinada poesía.<sup>25</sup>

Aparte de demostrar que las obras espirituales pierden todo su valor cuando son interpretadas prescindiendo del espíritu que las crea y del momento histórico en

---

24. Cfr. *De nostri temporis studiorum ratione*, cap. XIII, en G. VICO, *Oración I*, en ID., *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, ed. de F. NAVARRO GÓMEZ, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 120.

25. Una idea parecida subyace a un ingenioso relato de Borges: *Pierre Menard, el autor del Quijote* (en *Ficciones*, ed. en *Obras completas*, vol. II, Barcelona, Círculo de Lectores, 1992, pp. 32-39). En él se narra el proyecto del ficticio escritor francés del s. XX, Pierre Menard, que —hipotetiza Borges— se propuso escribir el Quijote, no reescribirlo ni copiarlo ni, mucho menos, transcribirlo, sino producirlo como propia creación original. Para ello, se propuso «conocer bien el español, recuperar la fe católica, guerrear contra los moros o contra el turco, olvidar la historia de Europa entre los años 1602 y 1918», en suma, «ser Miguel de Cervantes» (p. 35).

Sin entrar en las cuestiones ontológicas que hemos tratado, ideas parecidas se pueden encontrar también en el artículo de VALENTÍN GARCÍA YEBRA, «Ideas sobre la traducción y problemas de la traducción literaria», *Équivalences*, 12, 1981, pp. 1-13. Véase en particular este párrafo de p. 3 (subrayado mío): «El traductor no puede contentarse con la comprensión del lector común, sino que ha de procurar acercarse en lo posible a la comprensión total. Digo “en lo posible”, porque la comprensión total de un texto es inalcanzable. Para comprender totalmente un texto sería preciso un lector ideal, que se identificase con el autor. Más aún: tendría que identificarse con el autor tal como éste era y estaba en el momento de producir el texto, pues sabemos que un autor puede no entender, o entender sólo en parte, lo que él mismo quiso expresar algunos años, algunos meses, algunos días antes».

que surgen, esta doctrina fundamenta *la objetividad de la interpretación*. En un extremismo spinozista se podría exigir revivir en nuestra mente no solo la vida del autor, sino toda la historia de la humanidad anterior a él. Sin embargo, la objetividad está garantizada. Aun en el extremo spinozista, el objetivo valor y significado de la realidad espiritual estudiada queda garantizado en el conjunto de actos y pensamientos *anteriores* a dicha realidad; por lo que, en línea de principio, cualquier expresión espiritual podría ser replicada, manteniendo su idéntico valor y significado, en cualquier momento histórico. Para ello, bastaría “olvidar”, según el propósito de Pierre Menard, la historia que separa intérprete e interpretado. Y análogamente, garantiza el criterio para reconocer introducciones espurias en la interpretación: todas aquellas posiciones, problemáticas e intereses anacrónicos o ajenos al autor interpretado.

Se trata, sin duda, de un ideal inalcanzable, pues su completa realización implicaría la muerte del intérprete y la resurrección del interpretado. Sin embargo, aunque la asimilación del objeto espiritual nunca sea total, esta doctrina ofrece al intérprete el método a seguir y la línea en la que preparar los instrumentos para una correcta interpretación, así como el criterio con que corregir los trabajos de sus predecesores y progresar en la investigación histórica en un movimiento asintótico hacia el espíritu del interpretado.<sup>26</sup>

#### 4. LA SUBJETIVIDAD DE LA INTERPRETACIÓN: UNA SITUACIÓN INEVITABLE

A la imposibilidad material de revivir toda la historia del autor, Gentile añade otro aspecto del acto interpretativo que hace ontológicamente imposible la plena realización de una interpretación estrictamente objetiva: la naturaleza artística de todo acto espiritual, o sea, el imborrable sello del autor en su creación.

Solo quien tome como punto de partida el objeto como tal, en su naturaleza extrasubjetiva fuera e independientemente de su relación con el sujeto, puede

---

**26.** La imposibilidad de realizar plenamente el conocimiento histórico de las realidades espirituales en la doctrina actualista se extiende también al conocimiento de la naturaleza (que también es declarada espiritual por el actualismo). Por eso, se ha hablado de un regreso de Gentile más que Hegel, a Fichte (cfr. p.e. PIERO DI GIOVANNI, *Introduzione*, en ID. (ed.), *Il concetto della storia della filosofia*, Florencia, Le Lettere, 2006, p. 31). Que, con esta tesis, Gentile se aleja del hegeliano final de la historia es innegable. Sin embargo, no me parece ver un “regreso” a Fichte, sino más bien una corrección del hegelianismo. Y es que una gran diferencia separa a Gentile de Fichte. Para este, el objeto es puesto (kantianamente) por el sujeto como distinto y *otro* del sujeto, por lo que concibe el conocimiento como la superación de esa alteridad... insuperable. En cambio, Gentile insiste (hegelianamente) en la unidad *ya realizada*, actual, de objeto y sujeto. El objeto es un aspecto del sujeto, por lo que el conocimiento del objeto consiste en una toma de conciencia de sí mismo, es decir, en la autoconciencia. La diferencia con Hegel está en que Gentile niega la doctrina hegeliana de la plenitud de la conciencia y, en consecuencia, de la historia; plenitud que Hegel representa icónicamente en el concepto aristotélico de *nóesis nóeseos*. Es claro, entonces, que se trata de posiciones distintas: alteridad insuperable en Fichte, autoconciencia irrealizable en Gentile.

desear un conocimiento fielmente objetivo de él, más allá de las condiciones en las que el conocimiento se da *en relación con el sujeto*.<sup>27</sup>

En 1920, Gentile publica un artículo sobre *La sinrazón y el derecho de las traducciones*, donde aborda específicamente esta relación con el sujeto en la que necesariamente todo conocimiento se da.<sup>28</sup> A través de una teorización de la relación entre forma (expresión lingüística) y contenido de un texto, y contra todos aquellos que sostienen la imposibilidad «de transportar una poesía, de la lengua en la que nació, a otra» o que «toda traducción es una falsificación»,<sup>29</sup> Gentile reivindica la traducción como condición inevitable de toda realidad espiritual.

Según el concepto actualista de realidad espiritual, la forma no puede ser entendida como algo que se añade al contenido para darle consistencia en el espíritu, pues el contenido no existe antes ni independientemente de la forma, que es el acto creativo de la mente. El espíritu creador (el sujeto considerado como elemento abstracto de la síntesis) es concebido, aristotélicamente, como acto primero de los múltiples actos individuales según los cuales nos representamos los objetos espirituales: *forma formarum*. Forma y contenido no son, por tanto, dos elementos que se unan en la síntesis, sino que son los dos aspectos de la única realidad que existe: el objeto espiritual o, si se prefiere, el sujeto que piensa cierto contenido. De ese modo, Gentile explica que «la traducción de un *término* filosófico deje siempre insatisfechos: porque cada término, en su originalidad, o sea, en la concreción determinada del pensamiento que en él realiza su forma, es revestido con una característica propia, que es su individualidad e intraducibilidad».<sup>30</sup>

En este sentido, y concibiendo el arte como la condición en que el alma «se repliega sobre sí misma y se expresa solo a sí misma (o sea, expresa esa misma situación del alma en la que la subjetividad consiste)»,<sup>31</sup> sostiene que «no hay pensamiento que no sea pensamiento sin ser la poesía del pensador, es decir, sin vivir esa vida completamente individual que se manifiesta en la actitud artística y, por eso, en la expresión, en el estilo, en la forma».<sup>32</sup> Vano, por tanto, es pretender desnudar un concepto de los términos en los que originariamente su autor lo concibió para después revestirlo, intacto, con los nuestros. Contenido conceptual y expresión lingüística son inseparables, por lo que toda traducción contendrá siempre elemen-

---

27. G. GENTILE, *La riforma...*, p. 245. Subrayado mío.

28. *Il torto e il diritto delle traduzioni*, en *Rivista di cultura*, 1, 1920, pp. 145-157, que citaremos por su reimpresión en *Frammenti di estetica e letteratura*, Lanciano, Carabba, 1921, pp. 367-375. Actualmente estoy preparando una traducción al español de dicho artículo para la revista *Zibaldone. Estudios italianos*.

29. Cfr. *Il torto e il diritto...*, cit., p. 369.

30. *Il torto e il diritto...*, cit., p. 370.

31. *Ibid.*, p. 371.

32. *Ibid.*, p. 369.

tos propios del intérprete y perderá esos elementos de individualidad que eran propios de la formulación que tenía en el espíritu de su primer autor.

Ahora bien, esto significa que «siempre traducimos, porque la lengua, no la de las gramáticas y diccionarios, sino la verdadera lengua, la que resuena en el alma humana, no es jamás la misma, ni existe en dos instantes consecutivos; existe más bien a condición de transformarse continuamente, inquieta y viva».<sup>33</sup>

Es aquí donde aparece el «derecho del traductor» y, en consecuencia, el necesario carácter subjetivo de toda interpretación. «Cuando se traduce, lo que se hace no es sino una interpretación, en la que de una lengua se pasa a otra porque ambas son conocidas al traductor, o sea, porque el traductor las ha puesto en relación en su espíritu».<sup>34</sup> ¿Y no sucede acaso lo mismo cuando leemos lo que está escrito en nuestra propia lengua, por otros o por nosotros mismos? Si toda realidad espiritual es producto del sujeto que la piensa y si no existen dos momentos históricos idénticamente iguales, también cuando recreo un pensamiento que ya pensé en el pasado, al recrearlo, pongo inevitablemente el sello de mi nueva condición espiritual, necesariamente distinta a la condición en que lo creé.

El Goethe que leemos nosotros los italianos no es el Goethe alemán, de una nacionalidad que excluye la nuestra: él no puede ser más que nuestro Goethe, o sea, un Goethe traducido, aunque leído en alemán.<sup>35</sup>

## 5. LA INTERPRETACIÓN COMO SÍNTESIS DE LA OBJETIVIDAD DEL PROCESO HISTÓRICO Y DE LA SUBJETIVIDAD DEL INTÉRPRETE

Entonces, ¿qué conocemos cuando leemos un texto? ¿Qué producimos cuando interpretamos las palabras de otro? La intraducible individualidad de las realidades espirituales parece negarnos esa posibilidad, que el método reconstructivo parecía garantizar, de conocer fielmente pensamientos ajenos. Sin embargo, el escepticismo y el relativismo fueron posiciones firmemente combatidas por el autor del actualismo. Gentile pone el siguiente ejemplo:

Yo puedo volver a repetir las mismas palabras de la oración que aprendí de niño de la boca de mi madre. ¡Pero cuán distinta veo hoy ante mí a aquella santa mujer! ¡Cuánto más veneranda en mi alma, que se ha vuelto mucho más

---

**33.** *Ibid.*, p. 373. Esta es su conclusión desde el punto de vista empírico, donde se distingue entre distintos sujetos pensantes. Desde el punto de vista trascendental, añade Gentile, «nunca traducimos, porque no hay más que una lengua», la única lengua del único sujeto (trascendental) de nuestro pensamiento, y de la que todas las lenguas empíricas no son más que momentos dialécticos. Sin embargo, esta otra conclusión, enlazándose con el problema metafísico del estatuto ontológico del sujeto trascendental, abandona la línea argumentativa de nuestro escrito.

**34.** *Ibid.*, p. 373.

**35.** *Ibid.*, p. 375.

pensativa y mucho más profundamente religiosa! ¡Cuánto más profunda y solemne y, a la vez, más conmovedora suena su voz dentro de mí! ¡Cuánto más cargadas de divinidad y distintas, absolutamente distintas, resurgen del fondo de mi memoria esas mismas palabras! ¿Podría traducirlas? Sí, yo puedo volver a esa ingenua y casi somnolienta alma infantil, con la que antes las escuché, pero permaneceré con mi corazón engrandecido ante esa antigua alma mía, ya no mía. Y esa alma así, medio dormida y todavía en sueños, no puedo volver a verla sino con estos ojos míos abiertos; no puedo oírla hablar su lenguaje sin traducir por entero ese lenguaje en mi alma actual y teñirlo de esta nueva vida mía.<sup>36</sup>

La situación que presenta es la siguiente. Por un lado está el Gentile actual, adulto, con una profunda conciencia religiosa y su propia visión de lo divino; y, por otro lado, está el niño Gentile, que aprende a rezar de los labios de su madre. Lo que el pasaje propone es una traducción del lenguaje infantil al adulto. No se trata de una traducción de una lengua a otra, puesto que la oración es la misma y en el mismo idioma (la *Salve* en italiano, pongamos), sino que se trata de entender, según los conceptos de la mente adulta, el significado y valor que esa misma oración tenía para su mente infantil, es decir, el significado que a esa oración daba el niño. Para ello, Gentile tiene que volver a pensar como un niño, es decir, «volver a esa ingenua y casi somnolienta alma infantil, con la que antes escuchó la oración». En la medida en que consiga volver a revestirse de la mirada de niño —en esto radica la dificultad de la interpretación y lo que caracteriza al buen intérprete—, será capaz de comprender lo que vivió y, posteriormente, expresarlo en el lenguaje del adulto.

El *problema* de la subjetividad aparece en cuanto advertimos que «permaneceré con mi corazón engrandecido ante esa antigua alma mía, ya no mía». Y es que por grande que sea el esfuerzo que se haga por revivir la niñez, por mucho que consigamos revivir su misma vida, esta reconstrucción no podrá no ser producto de nuestra alma, del alma del intérprete; y, como todo acto espiritual, llevará el sello de su autor, es decir, se teñirá de la vida (subjetividad) del intérprete, de la vida del adulto. La mezcla del pensamiento reconstruido con el pensamiento del intérprete, es decir, con sus inquietudes e intereses, con sus conocimientos, formación y cultura, en suma, con su lenguaje, es necesaria. Se trata, por cierto, de un problema que también se propone dentro de la filosofía viquiana.<sup>37</sup>

---

**36.** *Ibid.*, p. 375.

**37.** Como muestra Battistini, «Vico contaba con un serio problema de “transcripción”, relacionado con la dificultad que suponía relatar la forma de vivir y pensar de la era de los dioses y de los héroes con el lenguaje de la era de los hombres» (A. BATTISTINI, «De la retórica a la antropología», *Cuadernos sobre Vico*, 32, 2018, pp. 35-36). El problema surge precisamente por sus paralelismos con Gentile. En el cap. XI del libro I de la *Scienza nuova* del 25, Vico, similarmente a cuanto hemos expuesto, sostiene que para comprender la mente de los primeros hombres, «debemos revestir de algún modo, no sin una violentísima fuerza, su natu-



¿Implica esto que lo que realmente pensó y dijo Vico nos es inaccesible? No. Naturalmente, las intrusiones de la subjetividad del intérprete pueden falsear el pensamiento interpretado mediante la introducción de elementos ajenos a este. Así sucedió, por ejemplo, con la obra de Aristóteles, cuando se consideró el neoplatónico *Liber de causis* como parte integrante de su pensamiento. Sin embargo, el teñirse de la vida del intérprete no implica la introducción de nuevos contenidos, pues el contenido (polo objetivo) de la interpretación no es otra cosa que las etapas del proceso que llevaron al autor a elaborar ese pensamiento que queremos interpretar. El Gentile adulto no cambia las palabras de la oración, ni cambia los ojos infantiles con los que miraba a su madre, sino que todo eso es mirado a través de los ojos del adulto: «esa alma así, medio dormida y todavía en sueños, no puedo volver a verla sino con estos ojos míos abiertos». Lo que cambia es la *forma formarum* que da consistencia al pensamiento recreado. La novedad pertenece al polo subjetivo de la realidad espiritual, es decir, a la vida del sujeto que recrea el contenido, o sea, a la mente del intérprete. Así pues, el pensamiento revivido, que incluye tanto el contenido (la oración) como la subjetividad del autor (los ojos de niño), es integrado por una nueva subjetividad, es decir, por una nueva *relación* con un nuevo sujeto (la historia y el pensamiento del intérprete) y por el *juicio* que la mente del intérprete (los ojos de adulto) emite sobre el proceso genético de ese contenido.

Por tanto, los únicos “cambios” que una interpretación puede introducir legítimamente, y de hecho introduce, en el pensamiento interpretado pueden ser de dos tipos. En primer lugar, un cambio de perspectiva. La relación que asume el pensamiento interpretado con la mente del intérprete es la de objeto. Dicho de otro modo, el pensamiento interpretado es objetivado según —como no podía ser de otra manera— la perspectiva del intérprete. Con esto no se quiere decir que, en la interpretación, la filosofía interpretada se reconfigure como respuesta a los problemas e inquietudes del intérprete, dejando así de lado los de su autor. Si el problema cambiase, cambiaría también la filosofía interpretada y tendríamos no la misma filosofía bajo una nueva perspectiva, sino una nueva filosofía.

---

raleza y, en consecuencia, reducirnos a un estado de suma ignorancia de toda la erudición humana y divina, como si en relación a esta investigación nunca hubiese habido, para nosotros, ni filósofos ni filólogos». Y el motivo es siempre el mismo: el principio incontestable de la *Scienza nuova*, «que el mundo de las naciones ciertamente ha sido hecho por los hombres». Puesto que se trata de un producto de la mente humana, debemos revestir la mente de sus autores, siguiendo las indicaciones que abren el capítulo: liberarnos de la obediencia a la religión del Dios creador del mundo, olvidar la lengua de Adán y toda cultura de humanidad (debemos “olvidar” la historia que nos separa de los primeros hombres). Por eso, —señala Battistini— «esta “transcripción” está hecha con técnicas retóricas [...]. En su prosa, las ideas asumen las características de una imagen sensible que permite llegar a visualizar el razonamiento. [...] El equivalente plástico encarna todo el proceso de pensamiento que se transmite mediante un procedimiento visual» (p. 36). Para conocer lo que pensaban los primeros hombres hay que pensar como los primeros hombres: con una mente permeada de fantasía, con una mente que *visualiza* sus razonamientos. Ahora bien, está claro que, por mucho que nos revistamos de fantasía, nunca retornaremos a la niñez de la humanidad.

La elección de una determinada filosofía como objeto de estudio responde necesariamente a los intereses del estudioso. Del mismo modo que toda su producción, si es libre producción, responde a las inquietudes y movimientos de su alma. ¿Por qué si no, iba a decidir estudiar esa determinada filosofía? Por otro lado, la elección de una determinada filosofía encuentra una motivación paralela también en el contenido de la misma. Si el estudioso no vislumbrase ya de alguna manera en la filosofía elegida la solución a su problema, simplemente no se interesaría por ella. De aquí la insatisfacción que a veces se tiene después de haberse sumergido en las páginas de ciertos pensadores. Quedamos insatisfechos cuando su lectura no nos ha ayudado a encontrar la solución que anhelamos.

El criterio de objetividad de la interpretación requiere que la filosofía sea reconstruida según los movimientos de la mente de su autor. La necesaria subjetividad de la interpretación obliga a recrear la filosofía según los movimientos de la mente del intérprete. Una interpretación adecuada es aquella que consigue satisfacer ambas exigencias. Para ello, es necesario lo que Gentile llama “simpatía espiritual”.<sup>38</sup> Como veíamos antes, no importa que entendamos almas con las que no estamos de acuerdo; nuestra comprensión puede realizarse tanto consintiendo como disintiendo. Sin embargo, —añadía Gentile— «no son dos posibilidades paralelas, de las cuales pueda realizarse una u otra indiferentemente; son más bien dos posibilidades coordinadas y sucesivas, una de las cuales necesariamente debe ser preparación a la otra. Evidentemente, el primer grado es el asentimiento, la aprobación» (*TG*, I, 7). En primer lugar se necesita simpatía espiritual con el autor, es decir, convertirnos en él, sentir como él, tener las mismas inquietudes y preguntas.

Ahora bien, si es imposible realizar *completamente* la reconstrucción de la génesis histórica de su pensamiento, también la reconstrucción de la perspectiva del autor será parcial. ¿Y en qué modo se reducirá, si no según los intereses del intérprete? ¿Y en qué modo se integrará, si no según las nuevas cuestiones que la historia posterior del pensamiento ha planteado y que han llevado al intérprete a filosofar?

Ante esta situación, no parece que el intérprete pueda ser acusado de adulterar la filosofía interpretada. Ciertamente cambia el enfoque desde el que es presentada la filosofía interpretada, pero no su contenido. Ni tampoco parece que pueda ser acusado de renunciar a estudiar a Vico «tal y como fue», sino más bien de buscar, repensando la filosofía del autor interpretado, una respuesta a sus inquietudes filosóficas, que necesariamente se alinean con las de aquel. ¿Pero acaso es esto una culpa? Es más, la nueva perspectiva tiene la ventaja sobre la conciencia del filósofo interpretado de poder aunar dentro de sí los desarrollos teóricos posteriores, a los que

---

**38.** Este mismo concepto aparece también en el primer capítulo de *Studi vichiani*: «El pensamiento italiano en la época de Vico» (traducido al español en *Cuadernos sobre Vico*, n. 34, 2020, pp. 193-206), donde reprocha a Maugain la falta de simpatía histórica de su obra (cfr. pp. 201-202 de la citada traducción).

el autor interpretado evidentemente no tenía acceso, y que permiten ver la filosofía interpretada a la luz de un más amplio contexto histórico.

El otro cambio que toda interpretación introduce es la distinción entre la filosofía que fue y la filosofía que debió ser. Si interpretar es recrear una filosofía, interpretar es, a fin de cuentas, filosofar. Se trata del segundo grado de identificación con un pensamiento ajeno: el disentimiento (o asentimiento) *reflexivo*. El primer asentimiento es  *fáctico*: el autor revive al autor interpretado. Ahora bien, puesto que la conciencia del intérprete no es anulada, la recreación del proceso es inevitablemente acompañada por un juicio de valor que afirma dicho proceso como verdadero o falso. Y nótese que el juicio *acompaña* al acto reconstructivo. Aunque idealmente presuponga la reconstrucción del pensamiento a juzgar, los dos actos son simultáneos, pues el juicio no es más que la conciencia que aprueba o rechaza el proceso que ella misma realiza. Conceptualmente distintos, el acto recreativo y el acto de juicio son dos aspectos simultáneos del único acto de interpretación. Se podrá callar el juicio de valor, pero siempre estará.

¿Qué decir, entonces, sobre la pretensión de los idealistas de “corregir” a Vico y preguntarse no solo cómo *fue*, sino sobre todo cómo *debió ser*? Que se trata de un legítimo derecho de todo intérprete. Si hemos concluido que el intérprete no es más que una prolongación de la vida del autor interpretado, ¿no parece natural que llegado a una edad más madura se corrija lo que en juventud pensó? A fin de cuentas, la historia de la crítica es, en cierto sentido, parte del pensamiento del autor. «De hecho, existe una historia de la crítica ariostesca, que concierne no solo esa realidad que fue el poema en la vida espiritual del poeta, sino toda aquella que siguió siendo después de su muerte, a lo largo de los siglos, en el espíritu de sus lectores, verdaderos continuadores de su poesía» (*TG*, XIII, 5). Historia que será eterna, pues «consecuencia de la indisoluble unidad de juicio histórico y juicio filosófico es la imposibilidad de agotar, no ya la entera historia de la filosofía pasada, sino la de un particular filósofo o sistema, que siempre, según el movimiento incesante del pensamiento, es iluminada en nuevos aspectos».<sup>39</sup>

Es fácil ver que esta concepción plantea la posibilidad de un nuevo filosofar que se aleja de la interpretación: el viquismo. Si se abandona la pretensión de reconstruir

---

**39.** B. CROCE, *Il concetto filosofico della storia della filosofia*, en *Il carattere della filosofia moderna*, Nápoles, Bibliopolis, 1991, p. 62. La idea de que las obras espirituales perduran y crecen en la historia de la crítica es también compartida por Croce, como muestra Unamuno, haciendo a su vez también suya esta idea: «El arte y la crítica son hermanos gemelos, si es que no son una misma y sola cosa vista desde dos puntos. [...] Pues criticar es renovar. Una obra de arte sigue viviendo después de producida y acrece su valor según con los años van gozándola nuevas generaciones de contempladores, ya que cada uno de éstos va poniendo algo de su espíritu en ella. [...] ¿Y quién duda que el Quijote, v. gr., es hoy, merced a sus críticos y comentadores, más bello, más expresivo que recién producido y virgen aún de lectores lo fuera?» (cfr. MIGUEL DE UNAMUNO, «Prólogo a la versión castellana de la Estética de Benedetto Croce (1912)», ed. y Nota a cargo de J.M. Sevilla, *Cuadernos sobre Vico*, 34, 2020, pp. 364-366).

lo que efectivamente pensó Vico, se delinea un filosofar que asume como propios los principios de la filosofía viquiana y los desarrolla independientemente del modo en que lo hizo Vico o, al menos, no tomándolo como norma (pues, incluso en la hipótesis de un intérprete que no corrija nada de Vico, también su filosofía habría de considerarse viquismo, si su proceder sigue una justificación autónoma, no fundada en la autoridad de Vico). Esta podría considerarse la única escolástica que Gentile admite.<sup>40</sup>

Este es, por tanto, el poder creativo de la interpretación: el de crear un nuevo pensamiento comprendido entre la inaccesible objetividad de la historia pasada y la desprendida subjetividad de un filosofar libre de anclas hermenéuticas. En el extremo del objetivismo se encuentra la filosofía pasada que, en su irrelación con el aún no nacido acto recreativo del intérprete, jamás podrá ser repetida en su intraducible individualidad. En el extremo del subjetivismo se encuentra un intérprete que deja de ser tal, pues tras haber asimilado los principios de una filosofía ajena, filosofa libremente sin más miras que desarrollar esos mismos principios según sus propias inquietudes y fuerzas intelectuales. Entre ellos, está el nuevo pensamiento, el Vico del intérprete, que en un solo acto mental reconstruye y juzga, desde una renovada perspectiva, al Vico histórico. Leer a Vico es crear un nuevo Vico: el Vico del intérprete, un Vico entre el Vico histórico y el viquismo.

## 6. LA HONESTIDAD DEL INTÉRPRETE: *TEMET NOSCE*

Reconocida esta tensión de la interpretación entre objetividad histórica y subjetividad hermenéutica, surge la necesidad de establecer un método con el que discernir los elementos objetivos y subjetivos que conforman una determinada interpretación. Para ello, Gentile recurre al concepto de pensamiento puro o sujeto trascendental.

Se trata de un concepto nuclear en el actualismo. De hecho, los distintos aspectos del actualismo bien podrían considerarse modos en los que Gentile declina su concepto de sujeto trascendental. En este sentido, las principales etapas del actualismo pueden reconducirse a las diversas formulaciones que dicho concepto asumió a lo largo de su continua evolución en la mente de Gentile.

Aunque ya desde sus inicios el actualismo se caracterizó por una clara vocación *metafísica*, la teorización gentiliana del pensamiento puro evolucionó desde una primera versión, evidentemente más gnoseológica, de «experiencia pura»,<sup>41</sup> pasando

---

**40.** Sobre el modo de entender el “desarrollo original de una filosofía”, como pueden ser el viquismo o el hegelianismo, véanse las observaciones de Gentile en torno al hegelianismo de Augusto Vera en *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. III, Florencia, Sansoni, 1957, parte II, cap. II *Augusto Vera e l'ortodossismo hegeliano*, pp. 261-373. Cfr. también LUCIANO MALUSA, «L'hegelismo “ortodosso” nell'interpretazione di Giovanni Gentile», en PIERO DI GIOVANNI (ED.), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Milán, FrancoAngeli, 2003, pp. 183-210.

**41.** De hecho, así lo encontramos referido en una de los más importantes textos de los inicios del actua-

por una intermedia de «sujeto trascendental»,<sup>42</sup> hasta una conceptualización, manifiestamente metafísica, del pensamiento puro como «Dios».<sup>43</sup> Con esta triple división no pretendemos en absoluto establecer una rígida distinción de tres momentos del actualismo, ni mucho menos negar la continuidad y linealidad de su desarrollo. Simplemente nos servimos de ella para mostrar que, aunque inevitablemente entrelazados, es posible separar de algún modo los aspectos gnoseológicos de su idealismo de sus posteriores y progresivos desarrollos hacia una más definida metafísica. Así pues, aquí intentaremos limitarnos a dichos aspectos gnoseológicos, que son los que realmente interesan para la solución del problema planteado.

Hemos visto que, en la interpretación, el intérprete introduce inevitablemente una perspectiva propia y personal. Sin embargo, la introducción de elementos subjetivos en la interpretación no puede ser considerada en sentido estricto una *alteración* del pensamiento interpretado. La misma afirmación de que el pensamiento *altera* el objeto conocido presupone esa misma oposición entre objeto y sujeto que el actualismo pretende negar. En efecto, si la realidad del objeto espiritual no es otra que la de ser producto del sujeto, las formas y elementos introducidos por el sujeto son, en consecuencia, elementos constitutivos y esenciales del objeto, pues sin ellos el objeto no podría existir. Por tanto, los elementos subjetivos de las realidades espirituales pertenecen a estas no menos que los elementos objetivos, los cuales a su vez —como es necesario en toda realidad espiritual— son producto de la actividad de *otro* sujeto.<sup>44</sup>

Sin embargo, es importante aclarar que el sujeto último del acto de pensamiento no es el sujeto empírico, es decir, las mentes individuales que nacen y mueren y se desarrollan *en* el tiempo. Estas, como ya hemos expuesto, no son más que el continuo e indisoluble flujo de realidades espirituales en su génesis y desarrollo histórico, es decir, el “contenido del pensamiento”. Ahora bien —y este es precisamente el núcleo del legado spaventiano del actualismo—, la dialéctica del pensa-

---

lismo: *L'esperienza pura e la realtà storica*, que Gentile quiso incluir en la segunda edición de *La riforma...* (pp. 233-262).

**42.** Predominante en *Teoria generale*. En el *Sistema di logica* es posible entrever ya la teorización del pensar puro como Dios, pero la temática de la obra lleva inevitablemente a tematizar los aspectos gnoseológicos del sujeto trascendental.

**43.** Aunque puede encontrarse tanto implícita como explícitamente ya en sus primeras obras, la caracterización del pensamiento puro como Dios es predominante a partir de los años '30. En 1934 Gentile manifiesta por escrito su deseo de «introducir muchos cambios y muchos desarrollos» en sus discursos de religión (Cfr. Prólogo a la 2ª ed. de *Discorsi di religione*, en G. GENTILE, *La religione*, cit., p. 282), consagrando así la identificación del pensar puro con Dios en los discursos de filosofía de la religión sucesivos, recogidos en la cuarta edición de dicha obra. Sobre el afirmarse en Gentile del sujeto trascendental como un Dios trascendente, cfr. ARMANDO CARLINI, *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VIII, *Studi gentiliani*, Florencia, Sansoni, 1958 y, en concreto, *Dall'immanenza alla trascendenza dell'atto in sé* (pp. 37-45) y *Proscritto* (pp. 46-64).

**44.** Me permito recordar la advertencia que hicimos en la Introducción: “subjetivo” es entendido como lo meramente perteneciente o relativo al sujeto. No tiene, por tanto, ninguna connotación relativista. Obviamente el término “objetivo” ha de entenderse en modo análogo.

miento no ha de buscarse en el «movimiento de la idea, objeto del pensamiento» (las realidades espirituales), sino que debe ser pensada «como el movimiento mismo del pensamiento».<sup>45</sup> Las realidades espirituales, o sea, las mentes individuales, son objetos del universo, al igual que lo son los astros y las montañas, por lo que se debe buscar el verdadero escenario en que se manifiestan, la verdadera luz que las ilumina y las hace aparecer como *partes* de un *único* mundo. Es aquí donde aparece el pensamiento *puro*, o sea, puro de todo elemento empírico.<sup>46</sup>

El sujeto trascendental no es más que el puro acto de pensar, «la pura luz en la que todo es manifiesto»,<sup>47</sup> o sea, la pura experiencia, el puro experimentar. Conocer es siempre conocer algo en acto, pero se trata de mirar no a lo que es conocido, sino a su ser actualmente pensado, a su ser actualmente manifiesto. Ahí se encuentra el pensar como acto puro. El actualismo parte de la constatación de que conocemos la realidad, de que conocemos lo que pensó Vico y lo que piensan otros sujetos (empíricos) en torno a mí. Y lo conocemos realmente, no a través de una representación. Ahora bien, como venimos argumentando, esto significa que mi acto de pensar se identifica con dicha realidad espiritual. Pero esta identificación no implica la anulación del sujeto, no implica que el sujeto se convierta *simpliciter* en el objeto. El objeto es en sí acto, aspecto del sujeto, por lo que objeto y sujeto se identifican, pero se identifican precisamente en cuanto que el sujeto mantiene la conciencia de sí como *distinto* del objeto. El sujeto conoce el objeto diciendo «yo conozco». Ahora bien, esta distinción entre objeto y sujeto significa que el sujeto se retira del objeto dejando que aparezca tal y como es, o mejor, tal y como *ha llegado a ser*. Al acompañar sus pensamientos con la conciencia de que «yo pienso», el pensamiento se distingue del objeto separando de sí todo el proceso genético por el que el objeto se ha formado y, de ese modo, se convierte en un puro mostrar, en luz que ilumina el objeto.<sup>48</sup> Ahora bien, como hemos expuesto, *el proceso genético es parte integrante de esa realidad, es más, es ella misma*, por lo que el objeto que aparece es el objeto real, tal y como es, *sin alteración*. Naturalmente, todo

---

45. Cfr. G. GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica*, en *La riforma...*, p. 239.

46. En este sentido, Gentile precisa que afirmar que todo lo existente está contenido en el sujeto «no tiene sentido si se refiere al sujeto empírico» (*TG*, II, 5). Según el actualismo, el mundo está «en nosotros, en el Yo que no es el empírico sino el trascendental» (*TG*, IX, 13).

47. G. BONTADINI, *Idealismo e immanentismo*, en *Conversazioni di metafisica*, vol. I, Milán, Vita e pensiero, 1995, p. 18. Insistimos en que Gentile añade la interpretación metafísica del pensamiento puro como Dios, pero en esta sede la dejaremos de lado.

48. Cfr. G. BONTADINI, *Idealismo e realismo*, en *Studi sull'idealismo*, Milán, Vita e Pensiero, 1995, p. 275: «Dire che la coscienza non modifica l'oggetto vale quanto dire che essa è, in ogni caso, coscienza dell'oggetto modificato, che, cioè, le modificazioni, considerate come prodotto, rientreranno nel contenuto oggettivo della coscienza»; y D. SACCHI, *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Roma, Studium, 2007, p. 116 y ss.: «se anche la coscienza come tale alterasse o modificasse alcune determinazioni dell'oggetto, essa sarebbe in ogni caso coscienza dell'oggetto in quanto modificato, il che significa che le modificazioni da lei prodotte rientrerebbero in ciò che essa sa: la coscienza, in tal modo, scinderebbe da sé ogni azione manipolatrice e si purificherebbe fino a non essere nulla meno che presenza o manifestazione dell'oggetto».

objeto es necesariamente visto en relación al sujeto que lo muestra, es decir, desde una determinada perspectiva, pero —he aquí la cuestión— la perspectiva es *elemento constitutivo* del objeto. Un objeto sin perspectiva no existe. Sin más, es imposible.

Es claro, entonces, que la conciencia en la que se manifiesta ese proceso debe ser, en cierto sentido, *distinta y la misma* que el acto mental empírico en que consiste esa realidad espiritual. De lo contrario, no habría conocimiento. En efecto, como hemos argumentado, la filosofía interpretada es el acto mismo de interpretación que la recrea (he aquí la *identidad*), pero este acto es *distinto* del acto por el que se juzga y comprende esa misma filosofía recreada (es decir, el acto por el que se tiene conciencia de la interpretación). Simultáneos e inseparables, pero distintos. Ahora bien, el segundo requiere del primero, por lo que si ambos estuviesen en el mismo plano de conciencia, uno sería necesariamente posterior al otro y nunca habría conocimiento. El segundo acto (el de juicio), al darse *después* de la reconstrucción, no tendría nada que juzgar, ya que la filosofía a juzgar habría desaparecido con el cesar del acto reconstructivo (el primer acto). Recordemos que las realidades espirituales existen, *dum mens colligit eius veri elementa*. Por tanto, el “segundo” acto, el de juicio o comprensión, ha de ser pensado —retomando la terminología escolástica— como acto *in obliquo*, es decir, integrado en la dimensión autorreflexiva del pensamiento.

El acto por el que reconstruyo la filosofía de Vico no se da en la misma dimensión que el acto por el que juzgo su filosofía. Este segundo acto es parte integrante del acto *in obliquo* por el que tengo conciencia de mí mismo y por el que sé que soy yo el que interpreto: el «yo pienso». El primer acto, en cambio, el acto recto en que consiste la filosofía interpretada es iluminado, está contenido por la autoconciencia. El primer acto se despliega en el tiempo, es más, *es* el tiempo, pues la historia no es más que el sucederse de los acontecimientos. En cambio, el pensar puro no está en el tiempo, sino que lo trasciende y lo contiene. Está *fuera* del tiempo, y, contrariamente a los múltiples actos del sujeto empírico, el pensar puro es único e inmultiplicable: en él «no es posible distinguir entre yo y otros, entre yo, que leo a Vico, entendiéndolo a fondo, y Vico, que escribió la obra leída por mí. Así sucede siempre que una intensa lectura nos absorbe y nos hace olvidar, como se suele decir, en el pensamiento ajeno, que entonces no es en realidad sino nuestro pensamiento».<sup>49</sup>

Pero eso significa que el pensamiento puro, del mismo modo que no se identifica con Vico, es decir, con ese sujeto empírico, ese conjunto de deseos, pensamientos y sentimientos que ininterrumpidamente se desarrollaron entre 1668 y

---

**49.** G. GENTILE, *L'esperienza pura e la realtà storica*, en *La riforma...*, p. 250. En realidad, Gentile pone como ejemplo a Kant, pero permítase la licencia de traducción. Borges, en su relato *La flor de Coleridge* (*Otras inquietaciones*, *Obras completas*, vol. II, op. cit., pp. 233-235), comenta esta misma idea calificándola de panteísta. Es claro que esta idea encuentra una fundamentación metafísica inmediata en el panteísmo. Sin embargo, rara vez la inmediatez es indicio de verdad. Es más, la semejanza del pensamiento puro con el aristotélico

1744, tampoco se identifica conmigo mismo entendido como sujeto empírico, es decir, tampoco se identifica con el alma que desde hace casi veinticinco años siente, quiere, piensa y ahora elabora estas ideas que escribo. El pensamiento puro es la luz que ilumina tanto la filosofía de Vico, o sea, el sujeto empírico que llamamos Vico, como a mí, intérprete de Vico.

Dentro de la interpretación habíamos identificado tres elementos principales: por un lado, el contenido de las ideas que se interpretan (la oración que el niño aprende de su madre) y el sujeto empírico autor de esas ideas (los ojos del niño) y, por otro, el pensamiento del intérprete, que entrando en relación con esas ideas crea, desde su propia perspectiva (los ojos del adulto), la interpretación. Pues bien, a estos tres elementos que se encuentran en el plano recto de la conciencia, ahora tenemos que añadir la autoconciencia, el pensamiento puro en que son manifiestos.

Ya teníamos el *criterio* para discernir los elementos subjetivos de los objetivos. Subjetivo es todo aquello que pertenece a la nueva perspectiva desde que es vista la filosofía interpretada (los ojos del adulto). Ahora buscamos el *método* para discernirlos. La dificultad que encontramos para discernir en la interpretación lo que pertenece al autor de lo que es puesto por nosotros mismos radica en la tensión que hay entre *nosotros* como sujetos empíricos de la interpretación y *nosotros* como pensamiento puro, sujetos últimos de conciencia en que simultáneamente comprendemos a Vico y comprendemos que comprendemos a Vico. La dificultad está en que la conciencia que tenemos de nuestros pensamientos es, *in primis*, la perspectiva desde la que los contemplamos y no, la conciencia pura. Por ello, para resolver la dificultad es necesario depurar progresivamente nuestra conciencia de los elementos empíricos que la constituyen. De este modo, nos acercaremos siempre más a esa conciencia pura (pura, precisamente, de todo elemento empírico) que separa de sí el proceso genético por el que se ha formado nuestra interpretación.

Depurar la conciencia de elementos empíricos no significa otra cosa más que desplazar dichos elementos de la dimensión subjetiva del pensamiento a la objetiva, es decir, hacer objeto de nuestro pensamiento dichos elementos. Por tanto, la honestidad del intérprete consiste en una reflexión sobre su propio acto interpretativo que busque reconstruir su perspectiva personal. Es decir, la honestidad del intérprete está en tomar conciencia de sí mismo como sujeto empírico y realizar su interpretación a la luz de dicha conciencia. Y así, podemos concluir con Vico que, puesto que todas

---

télico intelecto agente, que igualmente es asemejado a la luz y definido como único, inmutable, inmortal e intemporal (*De anima*, I 5), sugiere que otra fundamentación metafísica es posible. Carlini, por ejemplo, ha visto en las últimas obras de Gentile un desarrollo metafísico panenteísta muy cercano a la doctrina católica de la trascendencia de Dios (cfr. ARMANDO CARLINI, *Dall'immanenza alla trascendenza dell'atto in sé*, en *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VIII, *Studi gentiliani*, Florencia, Sansoni, 1958, p. 43 nota).



las realidades espirituales están en nosotros y de nosotros nacen, «entre los muchos y muy sabios preceptos que», para orientar una interpretación a la verdad, «se celebran, parece por completo absoluta y totalmente a propósito para ello aquel que, comprendido en dos pequeños vocablos, consagró la antigüedad en letras áureas en el templo de Apolo Delfico: “Γνωθι σεαυτόν”».<sup>50</sup> La honestidad del intérprete es conocerse a sí mismo, conocer su propia alma, retraerse cuanto más pueda al pensamiento puro para objetivar y separarse a sí mismo de sí mismo. Por tanto, la suprema tarea del intérprete es volver sobre sí mismo para distanciarse de su propio acto interpretativo y mostrar no solo a su Vico, sino, sobre todo, la perspectiva desde la que ha creado a su Vico. *O interpres, temet nosce.*

#### CONSIDERACIONES FINALES

El objetivo de nuestro trabajo era despejar el camino hacia la integración de las lecturas idealistas de Vico como uno de los posibles caminos hermenéuticos que la filosofía de Vico plantea. Para ello, se había expuesto la necesidad de aclarar, en primer lugar, el modo en que los intérpretes idealistas entendían la objetividad de la interpretación.

Aunque hemos mostrado que se trata de una cuestión presente también en la lectura croceana de Vico, nuestro trabajo ha expuesto principalmente la concepción de Gentile. Ahora bien, cabe señalar que, distinguiendo entre los aspectos metafísicos y los gnoseológicos de su pensamiento, la discusión se ha limitado a estos últimos, queriendo explícitamente desligarlos de los primeros. De ese modo, ha resultado una doctrina hermenéutica que, aun incluso considerándola como una ontología de las realidades espirituales, queda desligada de las tesis metafísicas del actualismo en torno a la naturaleza.

Ciertamente, no es la primera vez que se plantea la posibilidad de desligar la metafísica idealista de la naturaleza de sus tesis hermenéuticas. Encontramos una idea parecida en *Verdad y perspectiva* de Ortega y Gasset.<sup>51</sup> En ese breve ensayo, dirigido a desmentir la «errónea creencia de que el punto de vista del individuo es falso»,<sup>52</sup> Ortega sostiene que «la realidad, precisamente por serlo y hallarse fuera de nuestras mentes individuales, solo puede llegar a éstas multiplicándose en mil caras o haces».<sup>53</sup> En apoyo de esta tesis, Ortega cita un texto de Leibniz donde se pone el ejemplo de una ciudad vista por «la multitude des substances simples». La ciudad presentará a cada una de estas concien-

---

**50.** G. VICO, *Oración I*, en *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, ed. de F. NAVARRO GÓMEZ, Barcelona, Anthropos, 2002, p. 5. En realidad, Vico ve en este imperativo el criterio «para orientar una vida a la felicidad», ¿pero no es acaso la felicidad del intérprete encontrar la verdad?

**51.** J. ORTEGA Y GASSET, *Verdad y perspectiva* (1916), en ID., *Obras completas*, tomo II, *El Espectador I*, Madrid, Taurus, 2008, pp. 159-164.

**52.** *Ibid.*, p. 162.

**53.** *Ibidem.*

cias un lado distinto, de tal manera que habrá tantas ciudades cuantas son las «perspectivas» o «puntos de vista» desde los que la ciudad es vista. Bautizando esta tesis como *perspectivismo*, el filósofo español apostilla: «del párrafo transcrito de Leibniz apártese cuanto en él hay de referencias a un idealismo monadológico».<sup>54</sup>

En analogía con el Leibniz de Ortega, la primera conclusión de nuestra exposición es la identificación de un *perspectivismo gentiliano* independiente del actualismo; y el presente artículo pretende ser una exposición sumaria de dicho perspectivismo.

La otra cuestión propuesta en nuestro escrito era el problema de la integración de las interpretaciones idealistas dentro de los actuales estudios viquianos. Aunque aquí hayamos expuesto un *perspectivismo gentiliano*, la breve digresión orteguiana nos sugiere una extensión de ese perspectivismo a un más amplio grupo *idealista* que, si así se nos permite definir a Croce, incluya al otro dióscuro del *novecento* italiano. Naturalmente, cuanto mayor sea la eliminación de tesis relativas a la ontología del espíritu, mayor será el acuerdo. El mismo Ortega nos indica la dirección a seguir en dicha reducción, resumiendo el perspectivismo del siguiente modo:

La realidad, pues, se ofrece en perspectivas individuales. Lo que para uno está en último plano, se halla para otro en primer término. El paisaje ordena sus tamaños y sus distancias de acuerdo con nuestra retina, y nuestro corazón reparte los acentos.<sup>55</sup>

En efecto, también en Croce encontramos afirmaciones similares. Naturalmente, su sintonía con Gentile hace que la orteguiana posición de la retina del espectador asuma la forma del actual filosofar del intérprete:

Puesto que la interpretación histórica de la filosofía se genera únicamente en relación con un nuevo filosofar y en unidad con él, como uno de sus aspectos o momentos, es claro que la historia de la filosofía no puede precederlo, no puede ser su punto de partida, ni puede existir por sí misma antes de ese filosofar.<sup>56</sup>

Así pues, tanto para Gentile como para Croce, el reconocimiento de la necesidad de asumir la propia filosofía como perspectiva desde la que interpretar la historia de la filosofía conlleva afirmar la actualidad de todo pensador pasado, pero no la actualidad que se persigue cuando se busca mostrar una filosofía en relación a las

---

**54.** La cita de Leibniz, recogida según el original francés, y el comentario de Ortega se encuentran en la p. 162. Sin embargo, no se indica la obra de la que ha sido tomada. El fragmento recita: «*Comme une même ville regardée de différents côtés paraît toute autre et est comme multipliée perspectivement, il arrive de même, que par la multitude infinie des substances simples* —es decir, de conciencias [nota de Ortega]—, *il y a comme autant de différents univers, qui ne sont pourtant que les perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque Monade*».

**55.** *Ibid.*, p. 163.

**56.** B. CROCE, *Il concetto filosofico della storia della filosofia*, en *Il carattere della filosofia moderna*, Nápoles, Bibliopolis, 1991, p. 67.

inquietudes de la época actual. En Croce y Gentile la actualidad de la historia de la filosofía ha de entenderse «en el sentido de que la reflexión sobre el pensamiento pasado es todo ello retraducción de ese mismo pasado en un nuevo pensamiento, en el pensamiento presente».<sup>57</sup>

Ese es precisamente el principio que, según Croce, asegura a Hegel el título de «verdadero fundador de la historiografía de la filosofía»: «Historia de la filosofía es filosofía, filosofía que tiene plena conciencia de sí misma y, por eso, del modo en el que se ha desarrollado y se ha formado, y cuyas etapas, recorriéndolas, juzga y define».<sup>58</sup> La historia de la filosofía existe en la medida en que es revivida, recorrida, por el filosofar actual:

Pensad los hechos de la historia de la filosofía en su pasado; y no pueden ser más que el acto, el único acto de vuestra filosofía, que no está en el pasado ni en un presente que será pasado; porque ese acto es la vida, la realidad misma de vuestro pensamiento, centro de irradiación de todo tiempo, pasado o futuro que sea. La historia, por tanto, [...] es concreta solo en el acto de quien la piensa. (*TG*, XIII, 14)

Un clásico «se afirma ante nosotros como parte de nuestro tiempo y también del mundo que, como *auctor*, contribuye a agrandar. Como sugiere Ortega, el clásico se forja no en la fragua del pasado sino en el yunque de un presente».<sup>59</sup> Si bien el pasado es siempre *el* pasado, único e inmodificable, el conjunto de todos los actos que ya fueron y nunca volverán; el presente, por el contrario, es siempre *un* presente, *mi* presente, un presente en perspectiva. *Tot capita, tot praesentia*.

En verdad, el perspectivismo es una adquisición consolidada en la historiografía viquiana.<sup>60</sup> Sin embargo, se ha de reconocer que se trata de una adquisición consolidada, sobre todo, a partir del *nuovo corso* de los estudios viquianos. Como señalábamos en la introducción, una de las principales objeciones que recibieron las reconstrucciones idealistas de la filosofía de Vico fue precisamente el haber pecado

---

57. RAFFAELLO FRANCHINI, *La teoria della storia di Benedetto Croce*, a cargo de R. VITI CAVALIERE, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 1995, pp. 148-49.

58. B. CROCE, *Il concetto filosofico della storia della filosofia*, cit., p. 59.

59. J.M. SEVILLA FERNÁNDEZ, *Introducción* en G.B. VICO, *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, ed. y trad. de F. NAVARRO GÓMEZ, cit., p. XI.

60. Testimonio de ello es el 32º número de la revista *Cuadernos sobre Vico*, que a propósito del aniversario del nacimiento de Vico solicitó a los invitados «ofrecer una narración de su recepción personal de Vico, de la experiencia intelectual que su pensamiento y su obra hayan supuesto para cada cual, así como una interpretación acerca de la importancia histórica y la relevancia filosófica del filósofo napolitano» (p. 14). En suma, pedía a los intérpretes dar razón de la formación de *su* Vico, cumpliendo así el ejercicio de honestidad hermenéutica que hemos descrito. Prueba manifiesta de la conciencia (diversamente argumentada y fundamentada) de la subjetividad de la interpretación en los estudios viquianos son los significativos títulos que componen el volumen, entre los que cabe destacar algunos más explícitos como «Mi Vico hermenéutico» (Amoroso), «Mi Vico» (Martínez Bisbal; y Nuzzo), «Mis tres Vicos» (Badillo), «“Mis” Vico»

de haber *alterado* la filosofía de Vico hasta transformarla *exclusivamente* en un momento histórico-especulativo de sus propias filosofías.

La diferencia de las concepciones idealistas respecto a los estudios posteriores está en ver en el «espiritualismo absoluto»<sup>61</sup> una *irrenunciable* adquisición del pensamiento europeo. Esta doctrina, que venía a «disgregar y disolver el concepto mismo de una naturaleza puesta en frente del espíritu, y llevaba a hacer de esta un producto del espíritu»<sup>62</sup> y concluía que «los objetos de la experiencia son fenómenos, pero no solo para nosotros, como creía Kant, sino que son tales para nosotros porque son tales en sí, en cuanto que no tienen en sí el principio de su existencia»,<sup>63</sup> se convertía para Croce y Gentile en la *única* perspectiva históricamente legitimada para leer a Vico (y a cualquier otro filósofo moderno). Aunque *de facto* admitiesen que los presentes son tantos como hombres pensantes, para los filósofos idealistas el *único* presente teóricamente representativo de ese momento histórico era el espiritualismo absoluto.

Ahora bien, creo que de nuestra exposición debe concluirse que, dentro de la posición idealista, la imposición de una perspectiva única debe separarse del perspectivismo con el que, infundadamente, los idealistas justificaban su imposición. A fin de cuentas, el perspectivismo idealista, con sus distintas variantes, no entra en contradicción con la reivindicación anti-idealista de una libertad de lecturas y acercamientos al texto de Vico. Al contrario, en estas páginas hemos visto que la misma posición idealista puede llegar a ser incluso una justificación de esa reivindicación. Precisamente, amparados en esa bandera, se nos impone la necesidad de volver sobre las interpretaciones idealistas y realizar una tarea de honestidad hermenéutica que tematice sus elementos subjetivos, de manera que dichas interpretaciones sean depuestas del trono de la perspectiva única y censadas como una de las múltiples caras del prisma viquiano.

---

(Cacciatore), «Vico a mi manera» (Pastor), «Mi perspectiva viquiana» (Botturi) o «Vico y yo» (García Marqués) entre otros. Así pues, este *concursus hominum litteratissimorum* es, como señala Girard, una invitación, para todo lector de Vico, a «plantearse cuál es su Vico» (P. GIRARD, «Giambattista Vico y la política de la razón», *Cuadernos sobre Vico*, n. 32, 2018, p. 136).

**61.** El primero en usar esta expresión con este significado fue Bertrando Spaventa (cfr. B. SPAVENTA, *Idealismo o realismo?*, en *Scritti filosofici*, en ID., *Opere*, Florencia, Sansoni, 1972, vol. I, p. 559). Aunque tanto Gentile como Croce la asumieron para referirse a sus propias filosofías, es claro que no la entendieron unívocamente. Aquí resaltamos los elementos de consenso, pero es claro que dentro de esa común disolución de la materia en el espíritu, Gentile identificaba el espíritu con un Yo absoluto de hegeliana memoria, que se manifestaba en la naturaleza como «autóctisis» del pensar puro, mientras que para Croce esa concepción neohegeliana no era más que un residuo de la vieja metafísica trascendentista hacia cuya negación la filosofía moderna se ha dirigido progresivamente.

**62.** B. CROCE, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, p. 22. Cfr. también *Storicità della natura*, en *Il carattere della filosofia moderna*, pp. 229-235, donde Croce remite a otros escritos suyos.

**63.** G. GENTILE, *Bertrando Spaventa*, en B. SPAVENTA, *Opere*, vol. I, p. 71.

El Vico de los idealistas no es *el* Vico, sino *un* Vico y, como tal, debe ser escuchado e incluido en el torrente de lo real que resulta «de la integración de la multiplicidad de puntos de vista que lo cercan y abrazan». <sup>64</sup> Así como todas las perspectivas son necesarias, todos los hombres somos necesarios.

\* \* \*



---

**64.** “Nota de los editores”, *Cuadernos sobre Vico*, n. 32, 2018, p. 15.