

# **LA FILOSOFÍA ITALIANA EN SUS RELACIONES CON LA FILOSOFÍA EUROPEA (1862)**

**(Lecciones II, VI y VII)**

**Bertrando Spaventa**

[BERTRANDO SPAVENTA, *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, nueva ed. del texto de 1862 a cargo de G. Gentile, Bari, Gius. Laterza & Figli, 1908; y 2ª ed. en 1926, reimpressa por Sansoni, en Florencia, en 1972, en el vol. II de «Obras» de Spaventa cuidadas por Gentile, pp. 405-719. Lecc. II, VI, VII]

Traducción del italiano y presentación por  
*Alfonso Zúñica García*  
(Universidad de Sevilla)

RESUMEN: Traducción en español de las páginas de temática vichiana de *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, original en 1862 de Bertrando Spaventa (1817-1883), en caps. II, VI y VII de la nueva edición de G. Gentile en 1908 y de la segunda a cargo del mismo Gentile en 1926. Se traducen los Prólogos de Gentile a la obra de su maestro hegeliano.

PALABRAS CLAVE: G. Vico, B. Spaventa, G. Gentile, A. Zúñica, filosofía italiana, hegelianismo.

ABSTRACT: Translation into Spanish of some pages on Vichian topics from *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, originally published in 1862 by Bertrando Spaventa (1817-1883): chapters II, VI and VII from the new edition by G. Gentile in 1908 and from the second edition, also by Gentile, in 1926. Gentile's Prologues to the work of his Hegelian teacher are also translated.

KEYWORDS: G. Vico, B. Spaventa, G. Gentile, A. Zúñica, Italian philosophy, Hegelianism.

OBRA EN DOMINIO PÚBLICO. Ejemplar de base para la traducción en castellano del texto italiano ha sido la segunda edición completada de la obra de B. Spaventa a cargo de G. Gentile en 1926. Copia digitalizada disponible .

*Más que revisión por pares ciegos, las páginas de estas lecciones de Spaventa y del prólogo de Gentile han pasado la revisión crítica e histórica durante más de un siglo y medio hasta esta traducción en español ahora presentada.*

© *Cuadernos sobre Vico 34 (2020)*

Sevilla (España, UE). ISSN 1130-7498 e-ISSN: 2697-0732 D.O.I. <http://dx.doi.org/10.12795/Vico.2020.i34.13>

© de la presente traducción y de la Presentación: Alfonso Zúñica García, 2020



Bertrando Spaventa (1817-1883).  
Foto anterior a 1883. Imagen en Dominio Público.  
<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bertrando-Spaventa.png>  
(Acceso agosto 2020).

## **PRESENTACIÓN DE LAS LECCIONES VIQUIANAS EN LA FILOSOFÍA ITALIANA EN SUS RELACIONES CON LA FILOSOFÍA EUROPEA, DE B. SPAVENTA**

***Alfonso Zúñica García***  
**(Universidad de Sevilla)**

### **1. Dos aspectos del proyecto cultural de Bertrando Spaventa**

Los escritos de Bertrando Spaventa (1817-1883) deben en gran medida su difusión e impacto sobre la filosofía italiana a Giovanni Gentile, editor de sus obras y principal estudioso de su pensamiento. Ya en vida, Spaventa había tenido una notable influencia en la cultura italiana de la época, de la que destaca su autoridad como intérprete de Hegel y, en general, del idealismo clásico alemán, su actividad docente en la Universidad de Nápoles y su actividad política como diputado del reino de Italia desde 1861 hasta 1876. Sin embargo, hay que reconocer que, si hoy en día su pensamiento ocupa un puesto de relieve en la historia contemporánea de la filosofía italiana, se debe a la intensa actividad intelectual de Giovanni Gentile, que consagró sus estudios a llevar a cabo el proyecto cultural de Bertrando Spaventa.

Lo mismo ha de decirse de su posición de relieve en la historiografía viquiana. La lectura de Vico es una constante entre muchos filósofos italia-

nos del siglo XIX,<sup>1</sup> sin embargo, fueron las lecturas hechas por Spaventa y De Sanctis las que pusieron la filosofía viquiana en primer plano en la historia de la filosofía.<sup>2</sup> Sin embargo, este “descubrimiento”<sup>3</sup> no vio todas sus consecuencias hasta la exposición sistemática de la filosofía viquiana por parte de Croce, la labor editorial de Nicolini y los estudios viquianos del propio Gentile.<sup>4</sup>

Ahora bien, aunque se suela hablar de la «interpretación idealista» de Vico, acomunando en ella a todos esos intérpretes, que ciertamente compartían la influencia de la hegeliana filosofía del espíritu, hay notables diferencias entre sus filosofías y, por tanto, también entre sus lecturas de Vico, que enmarcaban siempre dentro de la propia filosofía. En concreto, aunque también Croce acoge algunas de las tesis de Spaventa,<sup>5</sup> la línea hermenéutica spaventiana fue continuada sistemáticamente por Gentile, tanto en la reconstrucción histórica como en el enfoque teórico.<sup>6</sup>

La lectura spaventiana de Vico se encuadra en un elaborado proyecto cultural. Se trata de un proyecto que tomó forma progresivamente en la mente de Spaventa y que, fundamentalmente, constituye la herencia intelectual recibida por Gentile.

Hemos caracterizado el proyecto como *cultural*, porque difícilmente puede ser reducido a su aspecto filosófico. No hay duda de que se trata de un

---

1. Entre muchos filósofos hegelianos Vico fue reivindicado con orgullo nacional como profeta de la filosofía del espíritu, como queda recogido en G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, vol. III, *I neokantiani e gli hegeliani* (Messina, Principato, 1921) y, sobre todo, en S. LANDUCCI, «L'hegelismo in Italia nell'età del Risorgimento», *Studi storici*, 6, 1965, pp. 597-628. Pero también fue muy leído entre filósofos italianos no estrictamente hegelianos o idealistas (cfr. PIETRO ROSSI, «Vico», en V. Matthieu ed., *Questioni di storiografia filosofica*, vol. II, *Dall'umanesimo a Rousseau*, Brescia, La Scuola, 1974, pp. 585-586).

2. Cfr. P. ROSSI, «Vico», cit., pp. 586-587.

3. En un ambiente nacionalista o, si se prefiere, patriótico, como el de la Italia del siglo XIX, la lectura de Vico y el reconocimiento de su genialidad, vista en relación con la filosofía europea, fue sentida como un gran «descubrimiento», que sirvió en buena medida para forjar la conciencia nacional también en materia filosófica. Se puede reconocer ese orgullo patriótico tanto en el pasaje spaventiano que citaremos al hablar de «Spaventa, lector de Vico», como en el siguiente paso gentiliano: «Il quale [Vico] per altro, anche dopo la doppia edizione delle sue opere complete dovuta a Giuseppe Ferrari, alla vigilia e all'indomani del '48, doveva aspettare chi lo scoprì e ne svelasse criticamente il pensiero: ciò che fecero due insigni storici napolitani, Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis» (G. GENTILE, *Studi vichiani*, Florencia, Sansoni, 1968<sup>3</sup>, p. 408; cursivas mías).

4. Cfr. G. GENTILE, *Studi vichiani*, cit., pp. 111-112; y P. ROSSI, «Vico», cit., pp. 587-588.

5. Cfr. P. PIOVANI, «Vico senza Hegel», en F. TESSITORE (ED.), *La filosofia nuova di Vico*, Nápoles, Morano, 1990, pp. 179-180.

6. Me permito remitir a mi introducción a los textos gentilianos recogidos *supra* en el presente volumen de *Cuadernos sobre Vico*.

proyecto que se enmarca en una visión filosófica y teórica del mundo, pero tiene la explícita intención cultural de conformar una conciencia nacional italiana.

Como es sabido, Spaventa fue un convencido hegeliano, si bien no *escolásticamente* hegeliano. Spaventa defendía la hegeliana identidad de filosofía e historia de la filosofía, y creía que la filosofía de Hegel representaba la perspectiva especulativa más alta, o sea, aquella que acomuna, superando e integrando en sí, todas las anteriores. Ahora bien, esto no significaba que, para él, la filosofía y la historia se hubiesen acabado con Hegel.<sup>7</sup> Para Spaventa, la filosofía estaba y está siempre por hacer. Es la labor de todo hombre que quiera vivir humanamente. Mas —y he aquí la cuestión— la filosofía no era para Spaventa un complejo constructo teórico desencarnado de la vida.<sup>8</sup> Para el filósofo abruzo, la verdadera filosofía es el alma de la vida humana, aunque solo en ciertos grados del desarrollo de las naciones haya sido poseída en modo reflexivo. Así pues, su trabajo filosófico asumía la tarea de elaborar una cultura nacional, así como la requería el *Risorgimento*.<sup>9</sup>

Dos aspectos, por tanto, fundamentales del proyecto cultural de B. Spaventa. Por un lado, el aspecto filosófico, donde la filosofía es concebida como *metafísica*, entendida como reflexión sobre lo Absoluto, sobre el fundamento último de toda la realidad.<sup>10</sup> Y, por otro lado, la dimensión nacional o patriótica del pensamiento; elemento, que, por el contrario, sí será común a todo el idealismo italiano del siglo XIX y de la primera mitad del XX.

---

7. Sobre la actitud de Spaventa hacia Hegel, vid. *infra*, pp. 307-308.

8. Como expone J.M. SEVILLA en *Ortega y el pensamiento sureño. Acerca del norte y el sur de la filosofía* (en *La brújula hacia el sur: estudios de filosofía meridional*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, pp. 157-199), retomando motivos orteguianos, se trata de una tendencia «sureña». Y, aunque en Spaventa y Gentile la componente hegeliana y, por tanto, «norteña», sea predominante, pienso que también en su tradición puede reconocerse esta tendencia. De hecho, esa es, al menos, la intención de sus filosofías (cfr. B. SPAVENTA, *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, en *Opere*, cit., vol. II, p. 463; G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cap. XV *La scienza, la vita e la filosofía* y cap. XVI, §§ 15-16).

9. Para una exposición más detallada remito a FERNANDA GALLO, «Gli hegeliani di Napoli e il Risorgimento. Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis a confronto (1849-1862)», *LEA-Lingue e letterature d'Oriente e d'Occidente*, 6, 2017, pp. 651-668. Véanse también los textos citados por Gentile de un debate en el que Spaventa defendía la «utilidad de la filosofía para los fines más urgentes de la vida nacional» (G. GENTILE, *Bertrando Spaventa*, en *Opere*, cit., vol. I, pp. 35 y ss.).

10. Este será uno de los principales elementos discriminantes de las dos tradiciones idealistas de la filosofía italiana. Para los discípulos *lato sensu* de Spaventa, el carácter metafísico (y religioso) será un elemento irrenunciable de la filosofía. En cambio, para Benedetto Croce será un residuo de la vieja concepción trascendente del mundo (por eso hablará de ella como filosofía «*teologizante*»), que ha de ser abandonado para poder realizar en plenitud el principio de la filosofía moderna.

## 2. La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea

A la luz de estas dos dimensiones del proyecto cultural de Spaventa, emerge con especial claridad la importancia de la obra cuyas páginas viquianas presentamos aquí traducidas: *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*. Y es que en esta obra está expuesta una de las más importantes aportaciones de Spaventa (junto a su proyecto de reforma de la dialéctica hegeliana): la reconstrucción de la historia de la filosofía moderna como el desarrollo transalpino de la filosofía italiana del Renacimiento y su regreso a Italia con Galluppi, Rosmini y Gioberti.<sup>11</sup> Ahora bien —y en esto radica su importancia—, este desarrollo histórico es presentado como una «fenomenología del espíritu», es decir, como la justificación *more hegeliano* histórico-especulativa del que, para Spaventa, es el punto de vista más alto de la especulación jamás alcanzado por la historia de la filosofía: el idealismo absoluto.

Sobre las intenciones de la obra consideramos suficientes las explicaciones hechas por Gentile en el prólogo a la edición de 1908, cuya traducción también presentamos a continuación. Aquí bastará, por tanto, referir la historia editorial de la obra y hacer algunas consideraciones sobre el puesto ocupado por Vico en ella.

La obra fue publicada por primera vez por el propio Spaventa en 1862. Bajo el título *Prolusione e Introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre - 23 dicembre 1861* [Conferencia e introducción a las clases de filosofía en la Universidad de Nápoles, 23 de noviembre – 23 de diciembre de 1861], el volumen recogía una conferencia sobre la nacionalidad en la filosofía y diez lecciones introductorias. Cerraba la obra, en apéndice, un «esbozo de una historia de la lógica». En 1908 Gentile volvió a editar la obra bajo el nuevo título que hemos referido y con el que es conocida, añadiendo a su vez un segundo apéndice con catorce cartas del autor a su hermano Silvio, que son testimonio de la gestación de la obra. En 1926 Gentile publicó una segunda edición, aportando algunas correcciones al texto y completando las notas. Posteriormente, en 1937, publicaría una versión reducida para la «Colección escolástica de textos de filosofía» que él

---

**11.** Reconstrucción que ya había esbozado un año antes, en 1860, durante una conferencia tenida en la Universidad de Bolonia con título *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, ahora en *Opere*, cit., vol. I, pp. 293-333.



mismo dirigía.<sup>12</sup> Por último, en 1972 Sansoni publicó en tres volúmenes todas las obras de Spaventa editadas por Gentile.<sup>13</sup>

Para la traducción me he atenido a la última edición de la obra, o sea, a la edición gentiliana de 1926, que he consultado en la reimpresión de 1972 hecha por Sansoni.

Las textos cuya traducción presentamos corresponden a las páginas de temática viquiana, es decir, a las lecciones segunda y sexta y a la primera parte de la séptima. Además, como ya hemos señalado, las acompañan los respectivos prólogos de Gentile a las ediciones de 1908 y 1926.

### 3. Spaventa lector de Vico

El juicio de Spaventa sobre los filósofos italianos posteriores al Renacimiento no ha sido constante. De un inicial menosprecio pasó a la fuerte admiración, acompañada de un orgullo nacional, que lo llevó a teorizar la circulación de la filosofía italiana. Aunque el prólogo gentiliano documenta ampliamente dicha evolución, ayudará leer un famoso pasaje donde el propio Spaventa habla de ello.

¿No te ha pasado nunca que has tenido que volver a casa, a la casa de tu infancia y de tu primera juventud, después de quince o veinte años viajando por el mundo, viendo y descubriendo tantas y numerosas nuevas cosas? Al volver, encuentras un mundo absolutamente diferente a ese antiguo mundo que conservabas sepulto en la memoria y que recordabas pequeño, burdo, mezquino, que no valía la pena que hubiese nacido. Pues bien, tales me parecieron Galluppi, Rosmini, Gioberti y el propio Vico —no se me malinterprete, aquellos de hacía ya tantos años— al compararlos con los filósofos que, después de otros estudios y un largo viaje en el mundo de la filosofía, traía conmigo y conservaba frescos en los ojos, no de la memoria, sino de la mente. Así fue que vi en Vico al precursor de la nueva metafísica, que más tarde llamé

---

**12.** Recojo esta información del prólogo de Gentile a la edición de 1908 y de VITO A. BELLEZZA, *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. III *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, Florencia, Sansoni, 1950, n° 185, 869 y 1170.

**13.** B. SPAVENTA, *Opere*, a cargo de Giovanni Gentile, Florencia, Sansoni, 1972. Esta edición contiene casi todas las obras del filósofo abruzo. De las obras más importantes faltan su libro póstumo *Esperienza e metafisica* y *La filosofia di Gioberti*, cuyas ediciones Gentile preparó pero no llegó a publicar. La edición en tres volúmenes incluye además la monografía de Gentile sobre Spaventa (vol. I, pp. 1-170). Para un elenco cronológico de las obras de Spaventa editadas por Gentile, cfr. V.A. BELLEZZA, *Bibliografia degli scritti di Giovanni Gentile*, cit., pp. 26-27. La obra que estamos comentando fue reimpressa en *Opere*, vol. II, pp. 405-719.

metafísica, ya no del *ente*, sino de la *mente* [...] y, por eso, al fundador de la filosofía de la historia.<sup>14</sup>

Aparte de documentar y explicar el cambio que se dio en su juicio sobre la filosofía italiana, este pasaje nos informa sobre la perspectiva desde la que Spaventa leyó a los citados autores.

Una de las críticas más frecuentes hacia su lectura de Vico es la atención casi exclusiva dedicada al problema de la relación entre pensar y ser, es decir, la reducción de Vico al solo “Vico metafísico”, dejando de lado numerosos aspectos originales de su filosofía.<sup>15</sup>

No cabe duda de que su atención se concentra fundamentalmente en la metafísica y en el problema de la relación entre pensar y ser, si bien no se debe olvidar que, a pesar de ello, Spaventa entra también en cuestiones estrictamente viquianas como la relación entre la *sapienza poetica*, la *sapienza riposta* y las lenguas, cuestión a la que dedica por entero la segunda lección de *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, o la cuestión de las edades de las naciones que discute en la lección sexta.<sup>16</sup>

Ahora bien, que esto sea un defecto depende de la intención con la que se lea a Vico. Ciertamente si el interés es reconstruir la historia individual de la concreta formación de la mente de Vico, se trata de un grave defecto. Pero no se ha de olvidar que el interés de Spaventa no es la filosofía de Vico *sic et simpliciter*, sino el desarrollo de una serie de principios gnoseológicos y filosóficos a lo largo de la historia. Desde esta perspectiva, Vico se convierte en objeto de estudio en la medida en que forma parte de dicho proceso histórico. Así pues, la legitimidad hermenéutica de la investigación spaventiana se traslada a otro punto: ¿tiene sentido tal filosofía de la historia?, ¿es realmente posible una fenomenología del espíritu de ese carácter? Pero esta es una cuestión que no nos toca afrontar en esta sede.<sup>17</sup>

---

14. B. SPAVENTA, *Prefazione a Logica e metafisica*, en *Opere*, ed. G. Gentile, cit., vol. III, pp. 28-29.

15. Cfr. ALESSANDRO SAVORELLI, «Note sul Vico di Spaventa», *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, XII-XIII, 1982-1983, pp. 112-114 y SERGIO LANDUCCI, «L'hegelismo in Italia nell'età del Risorgimento», *Studi storici*, 6, 1965, p. 607.

16. Cfr. *infra*, pp. 335-337.

17. Gentile, en su prólogo, aborda parcialmente la cuestión cuando afirma que: «Una historia de las ideas comprende implícitamente una historia de la civilización en todas sus determinaciones, y se rige sobre el valor de esta historia que presupone. Ahora bien, la historia de Spaventa es mera historia de ideas, en la que no aparece casi nunca la otra. Y no es que despreciase a la otra, sino que su interés lo llevaba a la primera; y, *obedeciendo al propio interés, ejercitaba un derecho propio de todo historiador e inalienable*. La limitación de su investigación pasaría a ser ilegítima si diese origen a una falsificación de las doctrinas, entendidas según necesidades espirituales anacrónicas o de todas formas inexistentes y arbitrariamente supuestas» (*infra*, pp. 303-306; subrayado mío).



De hecho, Spaventa nunca escribió una monografía sobre Vico. Todas sus páginas viquianas se encuentran sumergidas en textos sobre otras cuestiones. Las más importantes son las pertenecientes a *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofía europea*, aquí traducidas, y las contenidas en *Paolottismo, positivismo, razionalismo*.<sup>18</sup>

En suma, la lectura spaventiana de Vico está completamente ligada a su teoría de la circulación del pensamiento italiano, que no sin razón puede ser acusada de rigidez. De hecho, su doctrina historiográfica condiciona su lectura de Vico hasta el punto de poner el valor de la filosofía viquiana en su capacidad de anticipar a dos pensadores (Kant y Hegel) que jamás lo leyeron. Un estudio más específicamente viquiano, aun sin prescindir del interés por ver el desarrollo histórico y especulativo de la problemática de la modernidad filosófica, habría permitido a Spaventa reconstruir la respuesta viquiana a dicha problemática en toda su originalidad e individualidad; reconstrucción que habría podido sustituir la discutible relación ideal (que no histórica) que establece entre Vico (posición de la exigencia —no satisfecha— de una metafísica de la mente) y la metafísica idealista post-kantiana (satisfacción de dicha exigencia). En este sentido, podemos concluir con Landucci que

Spaventa tuvo el error de encorsetar la idea de una «circulación» entre el pensamiento italiano y el europeo en un esquema [...] esquelético [...]. Pero basta liberarse del estrecho esquema de las correspondencias (desde Campanella-Descartes... hasta Hegel-segundo Gioberti) para encontrar en el corazón de esta tesis de Spaventa [...] la toma de conciencia de un problema real, de un gran problema, es más, la primera y exacta toma de conciencia en sentido crítico de dicho problema.<sup>19</sup>

#### 4. Nota a la traducción

Concluimos esta introducción con algunas advertencias sobre la traducción. En primer lugar, señalamos que hay tres tipos de notas: las de Spaventa, las de Gentile y las del traductor. Las notas sin indicaciones son de Spaventa.

En segundo lugar, hacemos notar que en la traducción se han incluido también los títulos de las lecciones no traducidas, así como los índices corres-

---

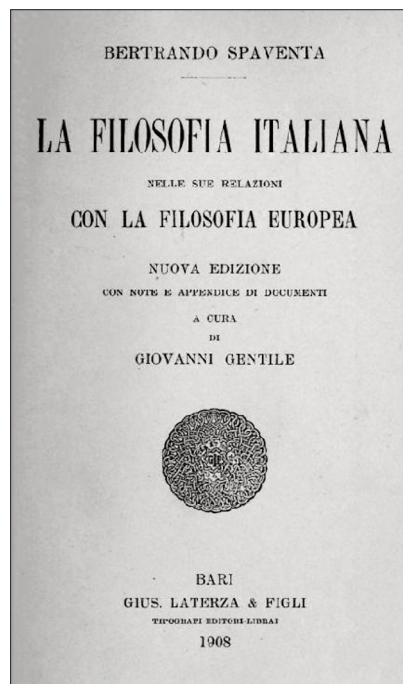
18. En *Opere*, vol. I, pp. 477-501. Según Savorelli estas constituyen «el punto más maduro de la lectura spaventiana de Vico» (*Note sul Vico di Spaventa*, p. 114).

19. SERGIO LANDUCCI, «L'hegelismo in Italia nell'età del Risorgimento», cit., p. 619-620. Traducción mía.

pondientes. El motivo no es más que el de contextualizar las lecciones traducidas y ofrecer así una visión general de las demás etapas de esta fenomenológica historia de la filosofía italiana.

En tercer lugar, advertimos que las únicas divisiones del texto que hemos incluido en la traducción son aquellas explícitamente señaladas por Spaventa. Y es que, a pesar de ofrecer un detallado índice conceptual al inicio de cada lección, la edición consultada no señala en el cuerpo más que las divisiones más generales.

En último lugar, en lo que se refiere a las citas de Vico, hay que distinguir entre las citas latinas y las italianas. Las latinas, puesto que Spaventa las cita directamente en latín, así hemos querido mantenerlas en la traducción, si bien en nota aportamos la traducción al español. Para las notas italianas, por el contrario, se ha puesto la traducción española en el cuerpo, y en nota, el original italiano, citando según las ediciones modernas de la *Scienza nuova* y obviando la paginación de la edición de Francesco Predari, citada por Spaventa. Entre corchetes y en cuerpo menor se muestran los números de página correspondientes a la edición del texto base tomado para la traducción.



«*La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea*»

**LA FILOSOFÍA ITALIANA EN SUS RELACIONES  
CON LA FILOSOFÍA EUROPEA.**

**(1862)**

**Lecciones II, VI y VII.**

***Bertrando Spaventa***

**(1817-1883)**

[BERTRANDO SPAVENTA, *La filosofía italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, ed. a cargo de G. Gentile, 1908; y 2ª ed. en 1926, reimpresión por Sansoni, en Florencia, en 1972, en el vol. II de Obras de Spaventa, pp. 405-719. Prólogos de G. Gentile 1908, 1926; Lecciones II, VI y VII]

[407]

***Prólogo a la primera edición***

**Giovanni Gentile (1908)**

**E**

ste libro, que se vuelve a imprimir ahora con notas y un anexo de cartas del autor y de su hermano Silvio, que sirven para esclarecer su origen e intenciones, salió a la luz en Nápoles en 1862 bajo el título *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novem-*

*bre-23 dicembre 1861*<sup>1</sup> [«Prolusión e introducción a las clases de filosofía en la Universidad de Nápoles, 23 de noviembre-23 de diciembre de 1861»]. Título demasiado genérico, al menos hoy, y por eso lo he cambiado por el título más concreto que el propio tema del libro sugería: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* [«La filosofía italiana en sus relaciones con la filosofía europea»]. De hecho, en 1862 en Nápoles, contra los filosofantes giobertinianos y nacionalistas, adversarios de la doctrina hegeliana inaugurada ese año en la Universidad, el título elegido por Spaventa tenía un evidente significado que poco a poco se ha ido oscureciendo cada vez más, mientras esa Universidad se ha convertido en lo que se ha convertido, hasta el punto de que ahora podría parecer un reproche o una ironía.<sup>2</sup>

Asimismo, la situación espiritual de la cultura italiana en la que nació este libro no puede decirse sustancialmente distinta de la presente. Y por eso el libro, respondiendo al deseo de muchos, vuelve a la luz aproximadamente medio siglo después. Han desaparecido todos los giobertinianos, y probablemente ya no existe nadie que tenga la obsesión de la filosofía nacional (quiero decir de una filosofía no contaminada por relaciones con la filosofía de otros pueblos). Pero mientras tanto todos vuelven a dirigir la mirada [408] —como hace medio siglo en Nápoles—, con espíritu entre curioso y ansioso, hacia Hegel; y muchos, consternados por las dificultades con las que Hegel se presenta siempre a las mentes más vigorosas, invocan a un Spaventa que muestre la vía para llegar a la comprensión de la parte vital de esa doctrina y para experimentar y saborear su verdad. En lugar de los giobertinianos estarán los positivistas, los pragmatistas, los neo-espiritualistas y otros muchos desequilibrados de la filosofía, de los que esta debe defenderse cada día, con la historia en la mano, demostrando los propios derechos adquiridos. En lugar de los nacionalistas hay otros adversarios, que, así como aquellos exigían la marca nacional, no están dispuestos a tomar en serio y a ponerse a estudiar una filosofía si no ven en ella la marca científica. Ésos también son representantes de la pereza intelectual y moral, que es el mayor obstáculo para quien quiera reanimar con intuiciones profundas y sinceras de la vida los estudios y el espíritu de una nación. Y así, *mutatis mutandis*, la

---

1. Napoli, Stab. Tip. di Federico Vitale, Largo Regina Coeli 2 e 4, 1862, pp. xii-214 in-8°.

2. Así escribía hace veinte años. Hoy las cosas han cambiado un poco. [Es una nota de Gentile de 1926. N. del T.]

cuestión que importa es hoy la misma que a finales de 1861 cuando Spaventa, iniciando su magisterio en Nápoles, se comprometía a promover un nuevo despertar especulativo en nuestro país: justificar la concepción de la filosofía como saber absoluto. Hoy quizás Spaventa se expresaría de otro modo, pero podría volver a escribir el mismo libro, solo añadiendo en medio algún capítulo sobre las tendencias filosóficas más recientes, que, por cierto, criticó en otros escritos posteriores.

El problema asume en este libro una forma histórica, y resulta de él una historia presentada esquemáticamente —la única que se tenga hasta la fecha— de la filosofía italiana en sus momentos principales. De hecho, para Spaventa toda la historia de la filosofía italiana —ya esbozada por él un año antes en una conferencia dictada en Bolonia<sup>3</sup>— se recoge precisamente en las diez clases de *Introducción* hechas en el primer semestre de su magisterio napolitano, condensando en ellas sus estudios precedentes sobre Bruno, Campanella, Vico, Galluppi, Rosmini y [409] Gioberti. La precedente *Conferencia* es una introducción a esta historia. El *Schizzo d'una storia della logica* [Esbozo de una historia de la lógica] (que en la primera edición llamó simplemente *Appendice alla Introduzione* [Apéndice a la Introducción]) sirve como aclaración de las ricas y densas referencias a la filosofía alemana más reciente, hechas a propósito de la historia de la filosofía italiana, presentada, como era correcto hacer, en su conexión histórica con toda la filosofía europea.

Sin embargo, hay que reflexionar sobre el hecho de que el interés histórico, así como lo sentía Spaventa, no era distinto del interés estrictamente científico. El libro parece una polémica, pero es una investigación; parece una mera historia, pero es una fenomenología del espíritu, o sea, una verdadera filosofía. La polémica está, pero se reduce al matiz literario del libro, para entender el cual hay que remitirse a las condiciones de la cultura italiana, y especialmente napolitana, posterior a la renovación de dicha Universidad llevada a cabo por De Sanctis.<sup>4</sup> Pero, considerando la sustancia de las cosas expuestas, es fácil advertir que cuando el autor busca en el Renacimiento los

---

3. Dicha conferencia tiene el mismo título que la segunda parte de este libro: *Carattere e sviluppo de la filos. ital. dal sec. XVI fino al nostro tempo* [Carácter y desarrollo de la filosofía italiana desde el siglo XVI hasta nuestros días]. Ha sido reimpresa en *Scritti filosofici* [Escritos filosóficos], en el vol. I [de las *Obras completas* de Spaventa editadas por G. Gentile], pp. 293-332. [Cfr. nota 11 en p. 292 *supra*. N. del T.]

4. Cfr. mi *Advertencia al Apéndice*.

primeros gérmenes de la filosofía moderna y estudia sus primeras andaduras en el subjetivismo de Campanella y en el naturalismo de Bruno, viendo casi anticipados en Italia, por una parte, a Descartes y Locke y, por otra, a Spinoza; que cuando escruta en Vico las oscuras referencias a una filosofía del espíritu no simplemente crítica, como sería en Kant, sino metafísica, como sería en Hegel, y ve así preanunciado en Italia casi todo el mundo del pensamiento moderno, que, habiéndose estructurado como sistema en Alemania, es a fin de cuentas el mundo de nuestro Galluppi, Rosmini y Gioberti, es fácil advertir que el autor ya no piensa en los pequeños adversarios ruidosos y murmuradores en el aula repleta de sus clases, sino que tiene en mente la historia del pensamiento moderno europeo, que indaga serena y objetivamente para reconstruir, para sí mismo antes que para los demás, su procedimiento necesario.

El libro había surgido en la mente del autor antes incluso de la esperanza de una cátedra allí en Nápoles, donde en 1847 el gobierno le había cerrado su estudio privado. Había surgido en un período de fervor espiritual en el que él sintió la necesidad de echar cuentas con la filosofía [410] italiana reciente, que durante tantos años había despreciado.<sup>5</sup> En una carta del 13 de mayo de 1857 escribía a su hermano, aliviando así su aburrimiento mortal de la cadena perpetua, donde compartía, junto a Settembrini, desde hacía ya ocho años la feroz compañía de los asesinos:<sup>6</sup> «Me preparo para escribir algo mejor, o peor, que las cosas que han sido escritas hasta ahora». Quería escribir un trabajo sobre la *Fenomenología* de Hegel, que leía y releía, escrutándola cada vez con mayor profundidad. «No me parece que una crítica de la filosofía italiana moderna pueda ser realmente útil sin la solución, y si no en la solución, del problema de la fenomenología. Lo que siempre te niegan es el saber absoluto. Por tanto, hay que elevarse a este saber y mostrar, al mismo tiempo, que los principios de sus filosofías son inferiores —y, por eso, grados que deben ser negados— al principio de la filosofía hegeliana... ¡Quién sabe si podré conseguirlo, al menos en parte!». Y el 13 de julio del mismo año, aclarando mejor el concepto de su nuevo trabajo, volvía a escribirle: «Te he

---

5. Cfr. el prólogo a *Logica e metafisica*, Bari, Laterza, 1911 [ahora en B. SPAVENTA, *Opere*, ed. G. Gentile, vol. III, pp. 9-33].

6. Esta carta y las que posteriormente citaremos pueden consultarse en B. CROCE, *S. Spaventa: Dal 1848 al 1861: lett., scritti, doc.*, Nápoles, Morano, 1898, p. 202 ss. [2ª ed., Bari 1923, p. 231 ss.].



dicho... que estaba trabajando en torno a la *Fenomenología*, y que lo difícil no solo era comprender el concepto y el método de esta, sino también encontrar una raíz en nuestra filosofía, un punto de apoyo para toda la crítica. Ahora tengo entre las manos a estos filósofos, incluido a Galluppi, y creo que he encontrado este punto de apoyo... ¿Qué es la conciencia en general, qué es el objeto de la *Fenomenología*? ¿Dónde puede encontrarse en Rosmini, Galluppi, etc. la conciencia sensible, que es el punto desde el que inicia la *Fenomenología*? ¿Ellos lo admiten, como lo admitía Hegel? Si lo admiten, no me importa que desde este punto lleguen a resultados distintos; la batalla y la crítica será precisamente en torno a lo que hay que hacer con este punto común para resolver el problema, que es más o menos el mismo para todos: la verdad del saber». Y se mostraba bastante satisfecho de haber descubierto la identidad de la certeza sensible hegeliana (unidad de universal y particular: *ist da*) con la sensación de Galluppi y con la percepción intelectual de [411] Rosmini. En una carta sucesiva, del 11 de octubre de 1857, añadía que la crítica de los filósofos italianos, que tenía intención de escribir, debía ser «un ensayo que poner en la introducción» de su trabajo sobre la *Fenomenología*: para «mostrar los vicios de las teorías del conocimiento de nuestros filósofos, que no se bastan a sí mismas y requieren otro tipo de solución, etc., mostrar, por tanto, la necesidad... de la fenomenología».

Pero a medida que estudiaba a estos filósofos, encontraba siempre otra cosa. Y el 25 de enero de 1858 informaba a su hermano: «Sigo trabajando sobre nuestros filósofos y veo o creo que veo tantas cosas que me llevaría mucho tiempo contártelas». Acabó por adentrarse en una larga crítica de Gioberti. De repente abrió un paréntesis «sobre el problema del conocimiento, y en general del espíritu, sin distinguir al humano del divino. ¿Cómo es posible el espíritu? Responden: es posible porque así lo ha hecho Dios. Como ves, no es una respuesta. Yo pregunto otra vez desde el principio: ¿cómo es posible el espíritu (es decir, Dios)? Este es el nuevo problema de la filosofía: el problema de la filosofía alemana. Y me parece que hasta ahora la mejor solución es la hegeliana... No sé si todo lo que he escrito está bien; en ciertos puntos he coincidido con Hegel, en otros, todavía no sé si estoy de acuerdo o no» (carta del 8 de marzo de 1858). — Cerrado este paréntesis, que no llegó a ser publicado, pero cuyas ideas pueden ser fácilmente encontradas en el presente volumen, regresó a Gioberti. Pero las *Póstumas* de este filósofo, salidas a la luz poco antes (1856-57), y entonces leídas por Spaventa, ayu-

daron a cambiar su actitud hacia el filósofo subalpino y el movimiento especulativo, del que él era casi la conclusión; y, en consecuencia, resultaron cambiados su juicio y su concepto de este movimiento. El 8 de febrero de 1858, releendo al viejo Gioberti, decía a su hermano: «Es inútil que te repita que no me gusta en absoluto, es más me desagrada cada vez más. No hay nada filosófico, aparte de un contenido farragoso, que a fin de cuentas se encuentra en todo sistema, incluso en la misma representación religiosa. De hecho, su sistema no es más que una continua representación: es una filosofía representativa». En cambio, el 2 de septiembre del mismo año: «Me he reconciliado un poco con este hombre. [412] En sus últimos escritos (póstumos) se despoja de muchas de las imperfecciones que encontraba en la primera forma de su sistema; y es curioso ver este desarrollo como una especie de crítica que su pensamiento hace de sí mismo». Y, pensándolo bien, reconocía que «ya hay algún germen del nuevo sistema en la primera forma, pero confuso y escondido». Sin embargo, ni siquiera la nueva forma del sistema de Gioberti podía bastar. En él sigue faltando la ciencia, el verdadero sistema. Procede por aforismos. «Pero se puede sacar un gran bien de ellos, porque el contenido es profundamente especulativo. Hay que expresar su pensamiento en su verdadera forma y mostrar que ciertas determinaciones extrínsecas, que después él mismo ha abandonado necesariamente en gran parte, están en contradicción con sus propios principios especulativos».

Estas revelaciones de las *Póstumas* giobertinianas vinieron de este modo a modificar el proyecto del trabajo que Spaventa tenía en mente. El estudio del nuevo Gioberti asumía tal proporción e importancia, que la crítica de los filósofos italianos, la cual tenía que ser solo una parte polémica de la introducción a su trabajo, pudo convertirse en una propedéutica a la ciencia, y una propedéutica apropiada para Italia, como tendría que haber sido el trabajo sobre la *Fenomenología*, que no llegó a ser escrito. Y es que en realidad la nueva forma del sistema de Gioberti ofrecía el modo de demostrar la necesidad de todo el proceso fenomenológico, que lleva la conciencia al grado de la ciencia absoluta, o sea, al punto de vista hegeliano: que era el fin que se había propuesto Spaventa. Y considerados conjuntamente los nuevos estudios sobre la filosofía italiana del XIX y los que había publicado sobre Bruno y Campanella entre 1854 y 1855, pudo comprender casi por entero la imagen de nuestro pensamiento entrelazado con el movimiento general de la especulación europea. De aquí esa fórmula de la «circulación del pensamien-

to italiano», que designa uno de los mayores resultados y de los más incontestables méritos de los estudios de B. Spaventa. El cual llegó, por tanto, a este concepto de la filosofía italiana con investigaciones totalmente libres de prejuicios y de toda preocupación polémica.

No obstante, entre los primeros movimientos del pensamiento durante la Unificación italiana [413] y su última etapa en el siglo XIX, se erguía como torre misteriosa y solitaria durante los siglos XVII y XVIII —que para Spaventa era prácticamente el período del exilio del pensamiento fuera de nuestro país—, la *Scienza nuova*. Pero, cuando para la conferencia de Bolonia Spaventa quiso presentar en un cuadro completo el carácter y el desarrollo de la filosofía italiana desde el Renacimiento hasta nuestros días, y volvió a estudiar con mayor atención y más maduro intelecto a su Vico, sobre el que ya había meditado largo tiempo, le pareció que este irradiaba una gran luz en ese momento crítico del pensamiento europeo en el que el viejo dogmatismo (la antigua metafísica del ser), falto como era del concepto de desarrollo y hechas las últimas pruebas con la monadología, estaba a punto de disolverse exhausto en el escepticismo de Hume y ceder el terreno a ese criticismo que habría de iniciar una metafísica, ya no del ser que es inmediatamente para sí (naturaleza), sino del espíritu que se hace gradualmente por sí y para sí. Entonces Vico le pareció el precursor de este nuevo mundo en virtud de su concepto de espíritu como desarrollo, junto al de la unidad de la Providencia divina con la humana, oscura afirmación de la exigencia moderna de una metafísica, para la cual la naturaleza, obra de Dios, no fuese otra respecto a la historia, obra de la mente, y para la que, por tanto, el desarrollo fuese único, y la naturaleza, un grado del espíritu. De este modo, la historia de la filosofía italiana quedaba cerrada para Spaventa: y era una historia que invitaba, con la fuerza de un procedimiento racional e ineluctable, a abrazar el principal resultado de la filosofía alemana moderna, efecto de una obra en la que todas las naciones europeas habían colaborado.

¿Pero se trataba sin más de una simple conclusión histórica? Admitiendo como exacta la interpretación que Spaventa hace de nuestros filósofos, ¿se deriva, por tanto, que su última conclusión es verdadera? En suma, ¿puede la historia ser tomada como argumento a favor de la verdad de una filosofía? ¿O la reconstrucción de Spaventa pretendía sin más llevar a cabo una revisión de títulos para establecer el exacto árbol genealógico de la filosofía italiana? — Ciertamente la historia como simple hecho no prueba nada. ¿Pero es quizás

la historia un puro y simple hecho? Vieja cuestión, que sin embargo no ha sido en absoluto cerrada, y que puede, mal entendida y mal resuelta, ser un obstáculo para la exacta comprensión y para un juicio [414] justo de la índole y valor de este libro. Ayuda recordar que Spaventa tenía puesta la atención en la *Fenomenología* hegeliana, que es también una historia de la filosofía, es más, en su conjunto, una filosofía de la historia, o sea, una demostración de la racionalidad del entero proceso del espíritu humano (*Weltgeist*): todos los sistemas, como todos los momentos de la civilización, están presentes en ella 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. Pero, puesto que la historia de la filosofía no consiste en un registro de las opiniones que se han sucedido en las mentes de los pensadores (incluso en los catálogos de los viejos doxógrafos había un diseño y una crítica); la misma ley intrínseca de la historia de la filosofía debía conducir a Spaventa a concebir su construcción histórica como una demostración científica de lo que le parecía el principio más alto jamás alcanzado por la historia. Esa ley es que la filosofía y la historia de la filosofía, abstrayendo de las circunstancias literarias y las peculiaridades de los intereses de los autores, son la misma cosa;<sup>7</sup> del mismo modo que lo racional es la misma realidad y viceversa. A través de la historia y a través del devenir (el modo del nacimiento [*la guisa del nascimento*]) no podemos no ver surgir y afirmarse la naturaleza de la realidad misma. Y por muy poca fe que se tenga en la racionalidad de la historia, no se puede dejar de presentar esta historia según la cantidad de racionalidad que estamos dispuestos a atribuirle, es decir, precisamente según la racionalidad de nuestra filosofía. El escéptico —se sabe— es dogmático a su modo; y si hace historia, incluye dentro su duro y árido dogmatismo, que es escepticismo, ni más ni menos que el dogmático. En breve, esta ley, puesto que es una ley, no tiene excepciones: y la excelencia del historiador, su vigor especulativo, su mente vivificadora y reconstructiva se miden por el mayor o menor grado en el que consigue realizar dicha ley. Ahora bien, en este libro de Spaventa, si se borrasen los nombres de los varios filósofos mencionados, y se considerasen las respectivas posiciones progresivas como [415] hipotéticas, se tendría, también en

---

7. A tal propósito me remito a mi escrito posterior *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia* (1907) en el volumen *La riforma della dialettica hegeliana*, Principato, 1923.

la forma, una obra filosófica libre de todo carácter histórico. Solo con Bruno, la emoción que provoca en el alma del autor el destino del héroe del pensamiento, del heraldo y mártir de la nueva y libre filosofía, mueve la pluma de Spaventa a esbozar con pequeños trazos, propios de un maestro, su carácter moral. Pero incluso este, más que el retrato de una persona que ha vivido realmente, se diría que es la hipótesis del ideal del filósofo, contemplada y admirada por Bertrando Spaventa en la riqueza de su vida moral.

¿Se debe entonces concluir que esta historia, —sucinta, seca, casi esquelética, que ha mantenido su forma primitiva de apuntes para las clases, pero segura, acertada y definitiva en el diseño y en sus características singulares—, no es una historia en sentido estricto sino más bien una construcción ideal? — De hecho, no sería la primavera vez que esta historia es juzgada de ese modo. Sin embargo se trata de un juicio que *a priori* se puede considerar falso, ya que, en el fondo, se realiza desde el desconocimiento de la ley de la historia de la filosofía que hemos expuesto anteriormente. Y aún así, ese juicio contiene un parte de verdad, de la que hay que tomar conciencia. Esta verdad no es otra que de historias de la filosofía existen al menos dos: una parece que tiene por objeto, como esta de Spaventa, solo las ideas de los filósofos, es más las ideas del espíritu filosófico, único a través del tiempo y del espacio; la otra parece que tiene por objeto también a los diversos filósofos, con sus respectivas biografías unidas con las más variopintas condiciones de la civilización, en medio de las cuales los filósofos se formaron. Pero he dicho «parece» porque, en el primer caso, las ideas de los filósofos bien se sabe que son los mismos filósofos, cuya verdadera individualidad histórica consiste precisamente en el pensamiento que han conseguido pensar; y si su individualidad está ya unida a toda la civilización concomitante, sus ideas son, en sustancia, casi toda la realidad histórica de la época, recogida y como versada en su pensamiento. En el segundo caso, las condiciones sociales biográficas entran en la consideración del historiador como los presupuestos de la disposición espiritual en la que, en cada ocasión, surge el problema filosófico. Y, por eso, no tienen otro objetivo más que esclarecer la sucesión de los problemas filosóficos y el nacimiento de cada uno de ellos a partir de otro, es decir, la pura historia de las ideas.

En otros términos, una historia de las ideas comprende implícitamente una historia de la civilización en todas sus determinaciones, y se rige sobre el [416] valor de esta historia que presupone. Ahora bien, la historia de Spaventa es mera historia de ideas, en la que no aparece casi nunca la otra. Y no es que

despreciase a la otra, sino que su interés lo llevaba a la primera; y, obedeciendo al propio interés, ejercitaba un derecho propio de todo historiador e inalienable. La limitación de su investigación pasaría a ser ilegítima si diese origen a una falsificación de las doctrinas, entendidas según necesidades espirituales anacrónicas o de todas formas inexistentes y arbitrariamente supuestas. Pero, si Spaventa no tuvo jamás ocasión o ganas de escribir una historia circunstanciada de la filosofía, fue siempre guiado por un conocimiento profundo de las condiciones espirituales de los varios períodos y por un agudo sentido histórico. Basta recordar su crítica del trabajo de D'Ancona sobre Campanella.

En un solo punto quizás, pasando de la exposición de la lógica de las ideas, así como se fue realizando en la historia, a la consideración de las conexiones que el desarrollo de esta lógica tuvo con el estado general de los espíritus en Italia, no se ajusta, según mi parecer, a la verdad: donde sostiene que la razón del «vacío» que perduró en la filosofía italiana entre Campanella y Vico y, luego, entre Vico y Galluppi —vacío que hay que rellenar con la historia de la filosofía europea— hay que buscarlo en la falta de libertad de los italianos, oprimidos por la Iglesia católica que tenían en casa. «No nos han dejado hacer». Razón inexacta o, al menos, insuficiente, porque la condena de Galileo no impidió que este dejase tras de sí también en Italia una escuela de ciencia natural floreciente durante todo el siglo XVII y el siguiente. Y, por otra parte, el miedo a la Iglesia, del que se tienen pruebas indudables, no impidió a Descartes iniciar ese intrépido naturalismo, que debía dar lugar a Spinoza; ni las preocupaciones religiosas, sinceras y profundas, pudieron parar al divino intelecto de Vico en el camino de esa inspirada especulación, que con la casi inconsciencia y seguridad del espíritu juvenil mató —por usar las palabras de Spaventa— de un solo golpe al Dios del viejo teísmo, al naturalismo, al materialismo y al ateísmo. ¿Acaso Rosmini, filósofo de la restauración, que termina en el kantismo y en la *Teosofía*, se acerca a Hegel con miedo? ¿Y Gioberti, el neogüelfo Gioberti, que comienza sometien[417]do la filosofía a la religión y termina, también él, en el absoluto racionalismo? — La verdad es que el movimiento internacional de la cultura de los siglos XVII y XVIII distrajo a la mayor parte de los ingenios italianos de los problemas filosóficos. Fueron las ciencias naturales, las matemáticas, los estudios históricos, lo que atrajeron a las mayores inteligencias. Para la filosofía de la cultura general y de los profesores y de los pequeños escritores bastaban, y sobraban, las celebradas novedades ultramontanas o las respetadas tradiciones escolásticas jamás interrumpidas en nuestras universidades a lo largo de todos esos siglos.



Sin embargo, esto es un punto apenas mencionado en nuestro libro, que, por lo general, se atiende únicamente al hilo lógico de las ideas tal y como se desarrolla desde el inicio hasta el final de la historia de la filosofía europea, aunque fijándose especialmente en Italia. Y resulta, en conclusión, una historia de la filosofía moderna y, a la vez, una demostración del principio de la filosofía de Spaventa, a saber, de la solución dada por Hegel al problema fundamental de su lógica. Y, en este sentido, es una introducción al estudio de la filosofía hegeliana.

Nada mejor para decir con qué espíritu y con qué intención fue escrita esta introducción que las palabras del mismo autor en una de las últimas páginas de este libro, que es conveniente anticipar aquí como cierre de cuanto hemos dicho sobre la índole del libro y como vivo retrato de la actitud de nuestro filósofo hacia Hegel:

Antes de Hegel ningún filósofo ha explicado el conocer ni, por tanto, ha resuelto el problema de la lógica (el sistema de las categorías).

Con esto no quiero decir que la lógica de Hegel sea la lógica perfecta, absoluta, ni que su filosofía sea la última palabra del espíritu especulativo, ni que después de Hegel no nos quede otra cosa más que repetir o comentar mecánicamente sus deducciones como fórmulas sacramentales.

Puede ser que haya quien piense así. Para mí, si hay algo que aborrezco —creo que lo he dicho ya muchísimas veces— es precisamente la reproducción mecánica de las doctrinas de otros. En los filósofos, en los verdaderos filósofos, hay siempre algo por debajo, que es más que ellos mismos, y de lo que ellos no tienen conciencia. Se trata del germen de una nueva vida. Repetir maquinalmente a los filósofos es ahogar ese germen, [418] impedir que se desarrolle y se convierta en un nuevo y más perfecto sistema. Si Platón se hubiese limitado a repetir a Sócrates, no habríamos tenido el mundo de las ideas. Si Aristóteles hubiese repetido a Platón, no habríamos tenido el primer concepto de sustancia, de individualidad. Si Spinoza se hubiese limitado a repetir a Descartes, no habríamos tenido el primer concepto de Dios como simple causalidad, como identidad que es causa. Si Fichte hubiese repetido a Kant, no habríamos tenido el concepto de la autoconciencia, de la mentalidad. Si Schelling hubiese repetido a Fichte, no habríamos tenido el concepto de la identidad [de ser y pensamiento],<sup>8</sup> como mentalidad, como razón.

---

8. El corchete es añadido de Giovanni Gentile [N. del T.]

Lo que quiero decir es esto: dado Fichte, o sea, admitido que el conocer es imposible sin la autoconciencia; y puesto Schelling, o sea, que el conocer no es real sin la identidad como autoconciencia o mentalidad, el único camino para resolver el problema del conocer, el problema de la lógica, es demostrar la identidad.

Para mí todo el valor de Hegel, aquí, es este: demostrar la identidad.<sup>9</sup>

Palermo, 1908.

### ***Prólogo a la segunda edición***

**Giovanni Gentile (1926)**

En esta edición se ha corregido minuciosamente el texto a partir de la edición de 1862 y se han añadido en nota las referencias a los pasajes de los filósofos del Renacimiento a los que el autor remite. Y, en general, las notas del editor, puestas siempre entre corchetes, han sido ligeramente retocadas o aumentadas.

Roma, 2 de febrero de 1926.

---

9. El texto de Spaventa citado por Gentile pertenece al apéndice del libro: *Schizzo di una storia della logica*, capítulo E) *Hegel*, § 2. En la edición de las obras completas se encuentra en el vol. 2, pp. 641-642. El texto continuaba introduciendo el que será el principal problema de la filosofía de Spaventa y que, a su vez, heredará Gentile: «¿La ha demostrado realmente? Esa es otra cuestión». Gentile responde a esta pregunta en su obra *La riforma della dialettica hegeliana*: «Ese es el camino que queda aún por recorrer después de Spaventa, el cual tiene el mérito de habernos conducido hasta su inicio» (3ª ed., Florencia, Sansoni, 1954, p. 39). [N. del T.]

**LA FILOSOFÍA ITALIANA EN SUS RELACIONES  
CON LA FILOSOFÍA EUROPEA. (1862)  
Lección II**

*Bertrando Spaventa*

[466]

**SEGUNDA LECCIÓN**

*La antigua filosofía italiana* — *La antiquissima Italorum sapientia de Vico* — *Crítica de esta hipótesis.*

Debo exponer, como introducción a la filosofía y como el camino más seguro para vencer uno de nuestros más tenaces prejuicios, los principales momentos de la historia de nuestro pensamiento desde el Renacimiento hasta nuestros días, es decir, determinar el *carácter y el desarrollo* de nuestra filosofía.

Digo desde el Renacimiento hasta nuestros días, porque lo que se llama filosofía *itálica* en la antigüedad (pitagóricos, eleatas) pertenece a la filosofía griega y, por otra parte, apenas es un rudimento de esta. Renovar hoy el pitagorismo o el eleatismo sería lo mismo que volver a la infancia de la filosofía. De hecho, la filosofía presocrática o natural, de la que son parte esas filosofías, empieza con la búsqueda de la *esencia* universal de la existencia natural, del mundo fenoménico (*fenomenale*), y la pone en un ente inmediato, en una sustancia inmóvil: determinada progresivamente como *materia* (jonios), como *número* (pitagóricos), como *puro ser* (eleatas). Pero estas tres soluciones no explican el movimiento y el devenir del mundo natu-

---

PRIMERA LECCIÓN. Motivo y objeto de la introducción — Prejuicio de nuestra conciencia nacional — Necesidad de una historia del pensamiento italiano en su relación con el pensamiento europeo. [N. del T., resumen tomado de la edición]

ral, por lo que fue necesario un nuevo desarrollo de la especulación (Heráclito, los atomistas y Empédocles, Anaxágoras).

[467] En segundo lugar, lo que se llama filosofía romana —y se debe llamar *greco-romana*— como romana es muy poca cosa. Cicerón es un filósofo popular, ecléctico;<sup>10</sup> Marco Aurelio era también popular, y estoico, etcétera.<sup>11</sup>

Nuestros brahmanes, en la piadosa intención de rechazar como ilegítimo y espurio todo ese poco progreso que ha hecho el espíritu humano y, en consecuencia, —desgraciadamente— también nosotros italianos desde varios cientos de años, no satisfechos de la antigüedad histórica de los pitagóricos, han recurrido al mito de una *antiquísima* filosofía itálica. Y ciertamente los hay que se imaginan una Academia, un Peripato, una Estoa en los tiempos áureos de Saturno, cuando el agua de los arroyos, y creo que también la filosofía, era leche y miel.

A quien duda de este descubrimiento, éstos responden: «Lo ha dicho Giambattista Vico; lee el libro: *De antiquissima Italorum sapientia*.<sup>12</sup> ¿Pretendes quizás saber más que Vico?»

Yo también he ojeado este libro de Vico; y debo confesaros lo que pienso sobre él, dejando a cualquiera la misma libertad de decir ingenuamente que yo sé más que Vico.

Vico dice:

*Dum linguae latinae origines meditarer, multorum bene sane verborum tan doctas animadverti, ut non a vulgari populi usu, sed interiori aliqua doctrina, profecta esse videantur.*<sup>13</sup>

Ahora bien, esta *interior doctrina*, reconstruida por Vico y revisada, corregida y mejorada *ad usum puerorum* por nuestros brahmanes, ¡es precisamente la *antiquísima filosofía* italiana!

---

10. Cfr. *Prolusión*, pp. 432-433.

11. Señalamos, y valga para las restantes, que estas formas abreviadas servían al autor como apunte que debía posteriormente desarrollar en sus clases. [Nota del editor G. Gentile]

12. Francisco J. Navarro Gómez publicó una traducción al español como *La antiquísima sabiduría de los italianos* en esta revista *Cuadernos sobre Vico*, n. 11-12 (1999-2000), pp. 443-483, más tarde revisada y recogida en G.B. VICO, *Obras. Oraciones inaugurales & La antiquísima sabiduría de los italianos*, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 127-192. Spaventa la cita directamente en latín, y así lo reflejaremos en nuestra presente traducción, confrontando nosotros la edición latín-italiano en G.B. VICO, *Opere filosofiche*, a cargo de Paolo Cristofolini, Florencia, Sansoni, 1971. En nota a pie de página aportaremos la traducción de Navarro con ligeras modificaciones. [N. del T.]

13. «Mientras meditaba sobre los orígenes de la lengua latina, advertí que los de muchísimas palabras son, ciertamente, tan doctos que no parecen estas emanar de un vulgar uso del pueblo, sino de alguna doctrina interior» (Cristofolini, p. 57; Navarro, p. 129). [N. del T.]

La búsqueda de Vico, entendida en un sentido general, y como es [468] expresada en el pasaje citado, equivaldría a admitir y contraponer entre sí dos orígenes de la lengua latina y, creo, de toda lengua originaria como esa: a saber, el uso vulgar del pueblo y la doctrina interior. Ahora bien, que en la lengua haya una doctrina interior, —que la haya más o menos en toda lengua— no se puede negar. Pero la cuestión es ver si esta doctrina interior es lo que se llama propiamente doctrina, o sea, un saber o conciencia reflexiva, culta, filosófica, como dice la cita de Vico o, por el contrario, solo una doctrina, por decirlo así, inconsciente, espontánea y propia del espíritu originario de todo pueblo que habla: la doctrina que está contenida necesariamente en el uso vulgar y sin la cual el mismo hablar —el uso vulgar, popular, nacional de la palabra— no sería posible.

El hombre habla, porque es hombre, es decir, pensamiento, razón, espíritu. La palabra no es una parte del espíritu, sino el espíritu, todo el espíritu, como palabra. El hombre, la sociedad, el pueblo, el espíritu que habla, pone en la palabra su representación o intuición originaria de las cosas y de sí mismo, de su existencia, de las relaciones de su vida y, en general, del mundo, del universo. La palabra es ella misma un mundo; es el universo en cuanto representado e imaginado originariamente por el espíritu. Esta imaginación —este mundo imaginado— es en sí pensamiento, razón, pero todavía no subsiste como pensamiento, como razón; es una doctrina interior, un organismo, un sistema, pero que todavía no subsiste como reflexión, ciencia, filosofía: como verdadera doctrina. Para que esta imaginación llegue a ser verdadera doctrina en el desarrollo de la vida de un pueblo, para que la intuición originaria llegue a ser conciencia plena y reflexiva, o sea, ciencia, hace falta un largo trabajo de la reflexión. La filosofía es el último grado de la reflexión.

Tal es el concepto que Vico tiene de la lengua y también de la [469] filosofía en la *Scienza nuova*. El origen de la lengua es uno; y es el espíritu como representación o imaginación del universo. Cito un solo pasaje:

Los *universales fantásticos* fueron dictados de forma natural por esa propiedad innata de la mente humana de recrearse en lo *uniforme*; lo cual no pudiéndolo hacer con la *abstracción por géneros*, lo hicieron con la *fantasía por representaciones*. A estos *universales poéticos* reducían todas las especies particulares, pertenecientes a cada género. [...] Estos *géneros fantásticos*, habiéndose habituado sucesiva-

mente la mente a *abstraer* las formas y las propiedades de los sujetos, pasaron a *géneros inteligibles*; por lo que después llegaron los *filósofos*.<sup>14</sup>

El *universal* o género fantástico, poético o mítico, sobre el que discurre Vico, es precisamente la *palabra*, es decir, el espíritu o la *mente* como palabra. Es la mente que ya no es simple sentido (impresión sensible, *cuerpo*, *tiempos mudos*) y no es todavía verdadera mente (*razón humana totalmente desplegada*, *VERDAD de las ideas*), sino que es solo *lenguaje*, *CIERTAS ideas*, *fórmulas de palabras*.<sup>15</sup> *universal*, que no es el verdadero universal ni el simple particular, sino universal *imaginado*, *no pensado*. En este pasaje, en este concepto de *universal fantástico* está toda la teoría de la palabra.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que este género pasa a género inteligible y que así llegan los filósofos? Quiere decir que esas palabras que Vico en la *Antiquissima Italorum sapientia* considera originadas a partir de una doctrina interior (a partir de una sabiduría retomada,<sup>16</sup> filosófica, no vulgar) — todas las determinaciones de las que constan su metafísica, *verum*, *factum*, *genus*, *forma*, *species*, *individuum*, *causa*, etc.— eran al principio, más o menos, géneros fantásticos, [470] es decir, sabiduría vulgar y luego pasaron a inteligibles. El mismo Vico en la *Scienza nuova* se burla y no cree en la sabiduría retomada de los orígenes. Yo casi diría que el *pasar* de esas determinaciones a nociones inteligibles es el propio libro de Vico, ya que esa antiquísima *metafísica* de los italianos no parece que haya existido jamás. Vico determina así en la *Scienza nuova* el desarrollo del espíritu: de la *religión* (lenguaje, mito) a las *repúblicas* (Estado); de estas a las leyes, y de las leyes a la *filosofía*. La filosofía es la corona del desarrollo.

No obstante, yo no pretendo negar que la formación de ciertas palabras, como las que Vico recoge en el Proemio: *ens*, *essentia*, *substantia*, etc.,

---

14. El autor cita la edición de la *Scienza nuova* editada por Francesco Predari, Turín, tipogr. Economica, 1852, en la «Biblioteca dei Comuni italiani». La cita está en pp. 410-1. [Nota del editor G. Gentile]

La traducción es nuestra. El original italiano citado por Spaventa (sin los corchetes) es: «*Gli universali fantastici furono dettati naturalmente da quella innata proprietà della mente umana di dilettarsi dell'uniforme*; lo che non potendo fare coll'*astrazione per generi*, il fecero colla *fantasia per ritratti*; ai quali *universali poetici* riducevano tutte le particolari specie a ciascun genere appartenenti. [...] I quali *generi fantastici*, con avvezzarsi poscia la mente umana ad *astrarre* le forme e le proprietà de' subietti, passarono in *generi intelligibili*; onde provennero appresso i *filosofi*» (SN30, 392; SN44, 418-419). [N. del T.]

15. *Scienza nuova*, pp. 466-7. [Nota de Spaventa según la edición indicada por Gentile en la nota precedente]

16. Con esta expresión traducimos el término viquiano *sapientia risposta*. [N. del T.]



presupongan necesariamente una cultura filosófica. Es un hecho que los latinos, aprendiendo la filosofía griega, las formaron para expresar en su lenguaje ὄν, οὐσία, etc.<sup>17</sup> Pero no se debe confundir la naturaleza de tales palabras, que son muy abstractas, con la de las voces, a partir de las cuales Vico quiere deducir la antiquísima sabiduría de los italianos. *Ens, essentia, substantia*, etc. presuponen no solo un alto grado de reflexión, sino también las voces primitivas *esse, sub, stare*, etc.; del mismo modo que *generalis* presupone la voz *genus*; y *possibilitas*, la voz *posse*, etc. Pero eso no quiere decir que estas voces, y en general todas las aportadas por Vico, presupongan una doctrina filosófica. ¿quién puede afirmar que para decir *esse, sub, stare*, etc. hiciese falta ser antes filósofo?

Por tanto, si la investigación de Vico en su generalidad tiene algún sentido, es este: establecer la relación entre la lengua y el pensamiento de una nación; es decir, dada la lengua, investigar cuál puede ser, más o menos y siempre dentro de ciertos límites, el carácter general de la especulación a lo largo del tiempo. El resultado de esta investigación es una especie de *pronóstico*, que si es tomado como *realidad histórica* que precede o acompaña [471] la formación y el desarrollo primitivo de la lengua, contradice la naturaleza del espíritu y —lo cual es quizás lo que más importa a algunos— contradice el principal concepto de la *Scienza nuova*. Sería lo mismo que decir, en contra de Vico, que los géneros inteligibles preceden o acompañan a los géneros fantásticos.

Pero, aún entendiendo así la cuestión, para que ese pronóstico en su misma generalidad se realice, son necesarias ciertas condiciones que no siempre se dan. Y la principal de ellas es que la nación viva como en un campo cerrado, completamente aparte, en su soledad, y que no suceda nada —que no se dé ninguna casualidad o necesidad más universal bajo la forma de casualidad— que modifique o cambie de algún modo su dirección. En realidad parece que a este estado de aislamiento patriarcal quieran reducirnos esos que con tanto esfuerzo intentan resucitar a un muerto que nunca ha estado vivo; o, si alguna vez ha estado vivo, lo cual no parece, es una persona completamente distinta y de una raza completamente distinta a la que ellos se imaginan.

De hecho, a fin de cuentas, ¿en qué consiste esta *antiquísima* filosofía de los italianos? ¿dónde ha nacido? ¿quién fue su autor?

---

17. Cfr. Prantl, *Gesch. D. Log.*, t. I, secc. VIII.

El sentido propio y particular de la investigación de Vico es el siguiente.

Dos hechos son ciertos. El primero es que *muchas voces en el latín original son tan cultas que no pueden haber surgido del uso del vulgo, sino más bien de alguna doctrina intrínseca*. El segundo es que los antiguos romanos, hasta los tiempos de Pirro, *desconocían cualquier tipo de ciencia* y atendieron solo a la agricultura y a las cosas de la guerra. A partir de estos dos hechos juntos, se debe inferir que los romanos no han creado ellos mismos esas voces sino que las han recibido de otras naciones colindantes y las han usado así, tan cargadas de sentimientos filosóficos, sin entender la fuerza de su significado; y que tales sentimientos, propios de estas naciones, han formado el tesoro antiqusísimo de la sabiduría itálica.

Considerando el significado general de la investigación, ya he dicho suficiente sobre el primero de estos hechos. Y además, si este hecho no es verdad, la conclusión de Vico no es correcta. Si, donde quiera que haya palabras, que después se demuestran cargadas de cierta doctrina, o incluso de un sentimiento filosófico, se tuviese que presuponer originalmente la existencia de una *filosofía*, no sabría cómo se podría empezar a filosofar, ni tampoco a hablar. Es doctrina o sabiduría la intuición o la representación contenida en la palabra o en el mito; y, sin embargo, la palabra y el mito no son todavía la filosofía. Vico resuelve, en lo relativo a los romanos, la dificultad de la existencia de esas palabras, suponiendo que habían sido creadas por filósofos de otras naciones; pero la dificultad renace con toda su fuerza respecto a esas mismas naciones. ¿Cómo se formaron tales palabras en el seno de estas naciones? Por cierta doctrina interior, es decir, por obra de filósofos. ¿Y cómo fue posible esa filosofía antes de esas palabras, es decir, cómo, por ejemplo, se pudo ver antes el concepto propio y filosófico de *género*, de *especie*, de *causa*, etc. sin las palabras *genus*, *species*, *causa*, etc. y crear tales palabras después de haber *pensado los conceptos*? Admitir que ha habido hombres en el seno de estas naciones, que primero han *pensado los conceptos* y luego han formado, es más, creado las palabras, equivale a separar absolutamente estos hombres —los filósofos (debo decir los primeros filósofos)— de la vida de sus propias naciones, ya que el primer nexo común es precisamente la lengua. Una filosofía primitiva, que no presuponga la palabra nacional (o sea, la palabra), no es doctrina *intrínseca*, sino *extrínseca* a la nación; y en cuanto *extrínseca*, presupone otras naciones más antiguas y otros filósofos, y así hasta llegar a un filósofo absolutamente primero que primero haya *pensado* sin hablar, y que haya *hablado* después

de haber pensado. Este primer filósofo no puede ser más que el primer hombre, es más, [473] Dios mismo, y así la verdadera y antiquísima filosofía, no solo nuestra, de nosotros los italianos, sino *común* (contra la intención de nuestros *separatistas*) a todos los pueblos del mundo, sería la mismísima filosofía del Edén: filosofía no *itálica*, sino *preadánica*. Esta hipótesis, que pone del revés todo el camino natural del espíritu humano, y al que lleva necesariamente la primera afirmación de Vico, no explica nada, ni la palabra ni la filosofía. Infunde en el cerebro de los hombres y de las naciones los conceptos y las palabras, como el primer alimento es puesto por las madres en la boca de los hijos: el hombre piensa y habla, no porque esa es su naturaleza íntima, sino porque otro, obrando desde fuera, le hace pensar y hablar. Podría no pensar ni hablar, y aún así ser todavía hombre. De este modo, se puede decir de todos los pueblos lo que Vico dice de los antiguos romanos: «hablaron lengua de filósofos sin ser filósofos».<sup>18</sup>

Creo que no puede haber una doctrina más falsa y más contraria, repito, a todo el espíritu de la *Scienza nuova*. Un pueblo que no entiende nada de filosofía y no siente en absoluto la necesidad de filosofar, asume de otro pueblo una serie de palabras filosóficas, las usa, las introduce en el tesoro de su lengua, ¡y mientras tanto no entiende lo que dice! ¿Pero por qué las asume y las usa? Las palabras se toman prestadas y se usan cuando se siente alguna necesidad de la cosa expresada por esas palabras. Y con las palabras se toma la cosa. Tomar las palabras sin la cosa no me parece posible. ¿Por qué los romanos a partir de las voces *esse*, *genus*, *substare*, etc. formaron *essentia*, *generalis*, *substantia*, etc.? Porque ya habían *aprehendido los conceptos* y las voces correspondientes de los griegos; [474] y entendían más o menos tales conceptos. Ahora bien, el caso del que habla Vico es muy distinto. No se trata de tomar conceptos y después formar, según la índole de la propia lengua y a partir de voces de la propia lengua, las palabras; sino que se trata de tomar palabras *originales* extranjeras, así, sin los conceptos y sin la necesidad de tales conceptos. ¡Y qué palabras! *Genus*, *forma*, *anima*, etc. A los escritores del *Giornale de' letterati d'Italia*, los cuales echaban en falta que Vico hubiese *aportado pasajes donde la voz genus significase* forma etc., Vico responde: «Del modo en que ustedes me piden las pruebas de los orígenes, yo habría obtenido la antigua sabiduría de Italia a par-

---

18. G.B. Vico, *Seconda risposta al Giornale dei letterati d'Italia*, en *Opere filosofiche*, ed. P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1971, p. 149: «parlarono lingua di filosofi senza esser filosofi». [N. del T.]

tir de esas voces latinas, y no a partir de los orígenes de estas, que es mi propósito». <sup>19</sup> Estos orígenes —al menos aquellos a partir de los cuales Vico obtiene nuestra antigua sabiduría— no son, por tanto, para él latinos. ¿Y de qué nación son? ¿De quién los recibieron los antiguos romanos?

Vico en el Proemio dice: de dos naciones, a saber de los Jonios y de los Etruscos.

*Nationes autem doctas, a quibus eas locutiones accipere possent [Romani], duas invenio, Iones et Hetruscos. [...] In Ionibus Italica philosophorum secta, et quidem doctissima praestantissimaque floruit. Hetruscos autem eruditissimam gentem [...]. Ab Ionibus bonam et magnam linguae partem ad Latinos importatam ethymologica testatum faciunt. Ab Hetruscis autem religiones Deorum, et cum iis locutiones etiam sacras, et pontificia verba Romanos accersisse, constat. Quamobrem certo coniiicio ab ea utraque gente doctas verborum origines Latinorum provenisse; et ea de caussa animum adieci ad antiquissimam Italorum sapientiam ex ipsius latinae linguae originibus eruendam.*<sup>20</sup>

En la segunda respuesta al *Giornale dei Letterati* Vico explica mejor, es más, debería decir, corrige esta conjetura suya.

Retomarla [nuestra antigua [475] sabiduría] de Jonia y de la escuela pitagórica no equivalía a investigar la filosofía antiquísima de Italia, sino una nueva filosofía griega [...] Efectivamente la retomo de Pitágoras, pero no sostengo que provenga de Grecia. Es más, sostengo que es más antigua que la de Grecia. [...] Cuando en Egipto florecía aquel gigantesco imperio que se extendía por casi todo Oriente y por África [...] es verosímil, es más, cosa necesaria que los egipcios, gobernando todo el mar interno, fácilmente hayan fundado colonias por sus costas y de este modo hayan llevado a la Toscana su filosofía. Y, habiéndose formado después un gran reino en esa región, [...] es

---

**19.** «In cotal guisa, nella quale voi richiedete da me le pruove delle origini, io avrei ritratto l'antica sapienza d'Italia da esse voci latine, non dalle origini loro: che è il mio argomento», *Seconda risposta...*, cit., p. 154. [N. del T.]

**20.** «Y encuentro que son dos las naciones doctas de quienes pudieron recibir las: los jonios y los etruscos. [...] Entre los jonios floreció la escuela filosófica italiana, muy docta, sin duda, y eminente. Los etruscos, por su parte, fueron un pueblo muy erudito [...]. La etimología, de un lado, da testimonio de que buena y gran parte de la lengua fue importada de los jonios a los latinos. Y consta, de otro lado, que de los etruscos se procuraron los romanos el culto a los dioses —y con él también las locuciones sacras— y las palabras pontificias. Por ello con certeza conjeturo que los doctos orígenes de las palabras latinas provinieron de ambos pueblos; y por esta causa me di a desvelar la antiquísima sabiduría de los italianos, partiendo desde los orígenes de la propia lengua latina» (Cristofolini, p. 57; Navarro, p. 130). [N. del T.]

necesario que también se haya difundido la lengua y que de ella hayan cogido más los pueblos más cercanos del Lacio. [...] Ahora bien, por todo lo razonado, me atrevo a afirmar decididamente que Pitágoras no trajo a Italia su doctrina desde Jonia [...]; sino que, habiéndolo llevado a Italia el deseo de adquirir nuevos conocimientos, y habiendo aquí aprendido la filosofía italiana y habiendo así conseguido una gran sabiduría, decidió quedarse en la Magna Grecia, en Crotona, y fundar allí su escuela [...]. Así pues, si existe alguna voz de sabio significado cuyo origen venga de ahí (*ab Ionibus bonam magnamque linguae partem ad Latinos portatam ethymologica testatum faciunt*)<sup>21</sup>, se debe considerar que fue llevada mucho antes desde la Toscana a la Magna Grecia, y antes que a la Magna Grecia, al Lacio.<sup>22</sup>

(Es decir, ya no, como había dicho en el Proemio, desde la Jonia, y por tanto desde la Magna Grecia al Lacio, sino más bien del Lacio a la Magna Grecia, o al menos a ambas regiones desde Etruria sucesiva o contemporáneamente, pero sin que pasase de una a otra).<sup>23</sup>

[476] Por tanto, según Vico, el pitagorismo —esa por todos los historiadores de la filosofía reconocida concordemente como la más antigua filosofía italiana (de la Italia griega)— no solo no tiene *originalmente* nada griego, sino que su autor no es ni siquiera Pitágoras. Y no en el sentido de que, como quieren algunos, haya sido creada después de Pitágoras por pitagóricos, sino que ya existía —¡quién sabe cuánto tiempo!— antes del propio Pitágoras. Pitágoras, cuando desembarcó en Italia, la encontró ya completa y hecha. La habían inventado los etruscos, es más había sido traída por mar desde Egipto, ya que parece que la opinión de Vico sobre los etruscos es que eran egipcios, de manera que esa que nosotros llamamos filosofía italiana, en sus orígenes es egipcia. Y nosotros debemos seguir siendo egipcios, si no queremos dejar de ser italianos. ¡He aquí de lo que se trata! —Cito el mismo ejemplo de Vico. No hace falta buscar, dicen los ‘Letterati d’Italia’, *anima* y *animus* en Egipto. Mirad la voz griega *ἄνεμος* y os convenceréis de que los griegos la llevaron a Italia—. Y Vico responde: «De las demostraciones hechas ahí se puede deducir fácil-

21. Palabras, como ya hemos visto, de Vico en el Proemio al *De antiq.* Inciso, al igual que la nota, añadido por Spaventa: «la etimología da testimonio de que buena y gran parte de la lengua fue importada de los jonios a los latinos» (Cristofolini, p. 59; Navarro, p. 130). [N. del T.]

22. *Seconda risposta*, en *Opere*, pp. 147-148.

23. Cfr. *Seconda risposta*, en *Opere*, p. 149 y ss.: «la antigua lengua etrusca estaba esparcida por todos los pueblos de Italia y también en la Magna Grecia».

mente [!] que los antiquísimos egipcios que llevaron a Italia tal voz en tal sentimiento [de aire], la habían llevado del mismo modo a Grecia. De este modo, estas dos naciones usaron esta voz *sin tener ningún comercio entre ellas*». <sup>24</sup> Si los Letterati hubiesen dicho: *genus* es lo mismo que γένος, Vico habría respondido lo mismo: los egipcios llevaron la misma voz a Grecia y a Italia.

Este no es el lugar donde mostrar cuán contraria es esta hipótesis a la historia y a la filología. Me conformaré con hacer solo algunas observaciones.

1. El pitagorismo —así como lo conocemos por la historia de la filosofía, y no como lo conjetura Vico— es una estricta creación del espíritu griego, [477] especialmente del dórico. 2. En los tiempos de los que habla Vico, los egipcios todavía no viajaban por mar y, por eso, no podían llevar *su filosofía* a la Toscana. <sup>25</sup> 3. Los primeros etruscos en Italia tenían tan poca cultura que no se puede suponer razonablemente, no digo ya que fuesen filósofos, sino ni siquiera que hubiesen podido llegar por mar. <sup>26</sup> 4. Todas las investigaciones hechas hasta ahora sobre su lengua no han conseguido aún clasificarla, y por eso no se puede conjeturar nada cierto sobre su origen nacional. 5. Es cierto que los etruscos llegaron a un alto grado de cultura, pero no es menos cierto que esta cultura no tuvo sobre las costumbres o, al menos, sobre la lengua de los *antiguos romanos* esa *esencial* influencia que se ha querido creer. <sup>27</sup> Que los romanos tomaron de los etruscos la *religión*, e incluso un arte de *batallar solos frente al mundo*, etc.; que, en suma, toda la sabiduría de los romanos consistió en hacer un buen uso de los frutos de la doctrina ajena y mantener la ignorancia, <sup>28</sup> todo eso es una exageración, por no decir otra cosa. <sup>29</sup>

Lo que es digno de nota en la investigación de Vico es que no se conforma con los orígenes griegos. En su tiempo todavía se creía que el latín derivase del griego. Vico, en cambio, busca un origen más antiguo: un origen común a los latinos y a los griegos, ¡y no sabe encontrarlo más que en Egipto! Si Vico hubiese sabido todo lo que ahora se sabe de lengua, de filo-

---

<sup>24</sup>. *Seconda risposta*, en *Opere*, p. 154. [N. del T.: los añadidos son de Spaventa]

<sup>25</sup>. Cfr. MOMMSEN, *Roem. Gesch.*, I, 118.

<sup>26</sup>. *Ibid.*, 111.

<sup>27</sup>. *Ibid.*, 115.

<sup>28</sup>. *Risposta seconda*.

<sup>29</sup>. Cfr. MOMMSEN, 115, 116, 164-5. Vico, después de haber dicho en la *Seconda risposta* que los romanos tomaron las leyes de los espartanos y de los atenienses, en la *Scienza nuova* (cfr. en especial *Scritti inediti di Vico*, ed. Del Giudice, Nápoles, 1862) defiende la tesis opuesta.

logía e historia, e incluso menos, no nos habría hablado de Egipto ni tampoco de la necesidad de una antiquísima sabiduría para la creación de esas palabras suyas. Él habría visto –conformemente al verdadero concepto de lengua en la *Scienza nuova*– que toda la sabiduría, [478] por ejemplo de las palabras *genus* y *mens*, consiste en la *intuición* primitiva y común a todos los pueblos de nuestra estirpe, contenida en las raíces *gen* (sánscrito: *gan*; griego: γιν) y *men* (sánscrito: *man*; griego: μνα), etc.

Que Vico, hace un siglo y medio, se haya equivocado, se explica por sí solo, pero que ahora, después de tanto tiempo y tantos progresos en todo, se vuelvan a cometer los mismos errores, es lo que yo no puedo entender. O, más bien, lo entiendo: se trata de consagrar el sistema de las castas ¡y la autoridad de Vico debe servir a este pío propósito! Por tanto, nosotros, para honrar a Vico, debemos ser etruscos, es más, egipcios en materia de filosofía. ¿Pero por qué no también en materia de religión? La filosofía egipcia debía de tener una íntima relación con la religión egipcia, y no entiendo por qué la religión tendría que ser más universal y menos nacional que la filosofía. Eso es lo que querría que me explicasen nuestros brahmanes.

Por lo que a mí se refiere, no tengo ninguna necesidad de decir que respeto a Vico, pero creo al mismo tiempo que el mayor honor que se le puede hacer es el de dejar de lado sus errores y desarrollar y ampliar con todas las ayudas de las nuevas investigaciones lo que hay de verdadero en la *Scienza nuova*. Actuando de otro modo, hacemos reír a *nuestros enemigos*, a los extranjeros; y espero que, cuando todos estos prejuicios hayan pasado, se rían también nuestros nietos.

Ahora concluyo esta lección ya demasiado larga y digo que en la exposición del pensamiento italiano no puedo comenzar por la *antiquissima Italorum sapientia*, por la sencilla razón de que jamás existió. La sabiduría contenida en el libro del que he hablado será la metafísica de Vico, pero falta tanto para que sea la de los etruscos y la de los egipcios que no [479] es ni siquiera la de los pitagóricos. Y tampoco empiezo por los pitagóricos, porque su filosofía es parte de la filosofía griega. No empiezo por la Escolástica, porque la Escolástica pertenece a todas las naciones europeas. No puedo empezar, por tanto, más que por la filosofía del Renacimiento.



## LA FILOSOFÍA ITALIANA EN SUS RELACIONES CON LA FILOSOFÍA EUROPEA. (1862) Lección VI

*Bertrando Spaventa*

[524]

### SEXTA LECCIÓN: GIAMBATTISTA VICO

A) Defecto de la doctrina de Giordano Bruno. — Paso de Bruno y Campanella a Vico. — B) El nuevo concepto de *unidad del espíritu*. — De nuevo Bruno, Spinoza y Vico. — C) El concepto de *desarrollo*. — Esquema lógico: La psique individual; la psique nacional; la humanidad. — Valor y defecto de Vico. — D) Oscuridad de Vico.

#### A) Defecto de la doctrina de Giordano Bruno

De Bruno y Campanella a Vico pasa aproximadamente un siglo. En todo este tiempo no hay ningún filósofo verdaderamente original en Italia; a Italia no pertenece ninguna nueva idea. Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz no son italianos. O más bien, los nuevos gérmenes, nacidos en Italia, se conformaron libremente en sistemas fuera de nuestro país. Bruno deviene Spinoza; Campanella, Descartes y (en cuanto telesiano) Locke; la mónada de Bruno, transfigurada en el *esse cognoscere* de Campanella, deviene la mónada de Leibniz (representación absoluta de lo múltiple en la unidad del pensamiento).

Desde Bruno y Campanella hasta Vico hay, por tanto, como un *vacío* en la historia de nuestro pensamiento. Para que Vico pueda ser bien comprendido, hay que rellenar ese vacío con la historia de la filosofía europea.

---

TERCERA LECCIÓN: EL RENACIMIENTO. I. Su diferencia respecto a la Escolástica. — II. Características principales de la nueva filosofía en los filósofos del Renacimiento: Cusano, Pletone, Valla, Agricola, Ficino, Pico, Zorzi, Reuchlin, Tomeo, Achillini, Pomponazzi, Vives, Nizolio, Melantone, Paracelso, Telesio, Patrizio, Cesalpino, Zabarella, Cremonini. CUARTA LECCIÓN: TOMMASO CAMPANELLA. Concepto de Restauración católica. — Carácter general de la filosofía de Campanella. QUINTA LECCIÓN: GIORDANO BRUNO. A) Carácter y destino de Bruno. — Diferencia de su filosofía de la de Campanella. — B) Spinoza. — C) Bruno precursor de Spinoza: Dios como sustancia causa. [N. del T., resúmenes tomados de la edición]

Puestos Bruno y Campanella, se ve, entonces, la necesidad de Vico; pero para que Vico *naciése*, la *necesidad* de su nacimiento tenía que manifestarse y convertirse en una *realidad histórica*: un *hecho* en la vida del pensamiento humano. Eso es como decir que tenían que mostrarse en toda su [525] realidad los defectos de la *posición* de Campanella y de Bruno; es más, primero tenía que realizarse esta posición.

La posición era esta: Dios es solamente *causa* (causa eficiente), y por eso el universo es solamente *efecto*.

Esta posición anula toda distinción esencial entre los dos universos, el natural y el espiritual, y asigna a ellos una idéntica ley: la causalidad, o la simple relación causal.

Esta posición es en general el nuevo *naturalismo* —del que hemos visto las primeras trazas, después de la Escolástica, en Cusano— aplicado indiferentemente a la consideración de la naturaleza o del hombre; y cuya única ley es la ley matemática o mecánica, y el método, el proceso desde el principio a la consecuencia, o de la consecuencia al principio.

Ahora bien, el hombre, el mundo humano, quiere decir *libertad*; y la libertad no es la simple *causalidad*.

En la doctrina de Bruno no hay de verdad *libertad humana* (ni divina). En otros términos (así en Bruno, como en Spinoza) es inexplicable el *concepto* de Sustancia. ¿Cómo el *modo* puede conocer a la *Sustancia*, la cual no se conoce a sí misma, y de este modo ser superior a la propia Sustancia? ¿Cómo el hombre puede *elevarse* a Dios, si es simple *efecto*? ¿Cómo el efecto *retorna* a la causa? Y, sin embargo, Bruno y Spinoza terminan del mismo modo, con esta contradicción: Bruno, en los *Eroici furori*, que son precisamente la liberación del alma y su elevación y unión con Dios; Spinoza, en la parte quinta de la *Ética*, que trata de la *potentia intellectus*, o sea, *de libertate humana*, que para Spinoza es la beatitud misma (*amor Dei intellectualis*).

La *ley* de la naturaleza y del hombre no pueden ser simplemente una.

El *ser natural* es inmediatamente lo que es y puede ser; es puesto como lo que debe ser, y todo su [526] mundo es su nacimiento, que no es obra suya. El hombre, por el contrario, se hace a sí mismo, su mundo; y este mundo suyo es él mismo: *carne de su carne*, etc. Como hombre, como espíritu, como mundo humano, él es creador de sí mismo. Con esto no quiero decir, ya se entiende, que él se cree a sí mismo como hombre inmediato, como hombre animal o natural.

Dicho de otro modo: es verdad que todas las cosas *están* en Dios. Están en Dios, porque tienen su *entidad* en Dios. Así, Dios es sustancia primera (Gioberti); el estar las cosas en Dios es su verdadera entidad. Pero la diferencia entre la *entidad* de las cosas naturales y la entidad humana es esta:

Las cosas *están* en Dios inmediatamente, son puestas como simples *entes*, y nada más, en Dios; el hombre, en cambio, *está* en Dios, en cuanto se eleva por sí mismo y se une a Dios; en cuanto se hace a sí mismo, cuanto puede, Dios (ese *ser* que es Dios); de manera que su *ser* es su libre *actividad*: la libre producción de sí mismo. Si Dios es causa o actividad absoluta, y por eso en él ser y hacer son lo mismo; si, en suma, *ser* realmente es *hacerse*, es evidente que estar realmente en Dios no es simplemente *ser hecho*, sino *hacerse* Dios y en Dios. Lo cual quiere decir que el verdadero hombre no es simplemente efecto, sino causa. Ahora bien, el efecto que es causa es precisamente el *fin*.

Así Dios, como causa o principio y fin o efecto absoluto a la vez, es una doble actividad en una: creativa y recreativa, diría Gioberti; y solo así, como esa única actividad, es la verdadera actividad, y por tanto el verdadero Ser, el Espíritu o el Creador. La primera actividad es simplemente divina (natural); la segunda es divina y humana a la vez (es decir, verdaderamente divina). Los dos ciclos de Gioberti, que son un único ciclo.

Ahora bien, Vico representa precisamente esta *distinción real* de los dos universos; y, por tanto, funda el mundo humano, el mundo del espíritu. Representa la *diferencia real* [527] de esa *absoluta indiferencia*; y esta diferencia es expresada en el concepto de las dos *Providencias*. Su mundo natural, hecho solo por Dios (como providencia natural), y su mundo humano, hecho por el hombre y por Dios a la vez, consisten en las dos actividades creativas, que son los dos ciclos de Gioberti.

En Vico el concepto de la *fórmula ideal* está ya dado: no de la fórmula manca «*el Ente crea al existente*», sino de la verdadera fórmula «*el Ente crea al existente y el existente retorna al Ente*».<sup>30</sup>

---

**30.** Sé bien que la fórmula giobertiniana hoy en día suena un poco ridícula; y también tengo que confesar que cuando la oigo proferida por algunos con tanta solemnidad, no puedo evitar reírme yo también. Y río no como adversario, sino porque... me da la risa. En realidad, tal es el destino de todas las fórmulas, cuando son reducidas a no tener más valor que el de tres o cuatro palabras enfáticas puestas juntas y sostenidas por la vaga representación y caen en manos de los mismos chapuceros de siempre. No hay un solo rincón, por decirlo de algún modo, de la existencia y de la vida en el que no la hayan llevado y metido a la fuerza, como un clavo en una tabla de madera. Y creen que basta tener en el bolsillo este clavo para superar cualquier dificultad. Si tienen que decir que llueve o que hace calor, solo saben decirlo empezando por la fórmula. — El Ente crea al existente, por tanto, llueve. El Ente crea al existente, por tanto, hace calor, etc. etc. — Todo esto, por tanto, lo sé por larga experiencia. Pero el ridi-

Tal es, en pocas palabras, el paso ideal y, casi diría, lógico de Bruno a Vico.

Para que este paso fuese *histórico*, era necesario que el naturalismo (de Bruno) adquiriese su forma pura y rigurosa en el spinozismo (y Spinoza requería a Descartes, [528] anticipado por Campanella); que el principio de la simple *eficiencia* se mostrase en toda su luz, como cartesianismo y como locismo; que Leibniz pusiese el concepto —aunque imperfecto, a saber, como identidad inmediata— del espíritu en la mónada y así protestase contra el puro naturalismo (la mónada en sí es más que *causa eficiente*); que, en suma, se viesen y entendiesen las consecuencias de la primera posición.

### **B) El nuevo concepto de *unidad del espíritu***

He dicho que Vico pone la *diferencia*, la *diferencia real*, en la absoluta indiferencia de Bruno y Spinoza; esa diferencia que ni éstos ni otros filósofos anteriores habían sabido poner. Poniendo la diferencia real, Vico pone la unidad real, es decir, ya no la Sustancia causa, sino el Espíritu. Tal es el Espíritu: no vacía identidad, sino diferencia real, y *a pesar de ello*, es más, precisamente *por eso*, unidad real.

Ya expuse en otro sitio<sup>31</sup> la intención de Vico, casi con sus mismas palabras, del siguiente modo:

Hasta ahora los filósofos han contemplado a Dios sólo por el orden de las cosas naturales; yo, elevándome más alto, contemplo en Dios el mundo de las mentes humanas, que es el *mundo metafísico*, para demostrar la Providencia en el mundo de las almas humanas, que es el mundo civil, o sea, el mundo de las naciones. Contemplando a Dios sólo por el orden natural, o sea, en cuanto que ha dado *naturalmente el ser* a las cosas y a los hombres, y *naturalmente* lo conserva, los filósofos han demostrado solo *una parte* o *atributo* de su providencia. Yo lo contemplaré por la

---

culo termina aquí y la cosa se pone seria cuando se considera el nexo de las investigaciones de Gioberti, su relación con Rosmini, el origen, por así decirlo, histórico de la fórmula y, especialmente, su significado, así como es expresado en todos esos pasajes de sus obras, especialmente de las póstumas, que no son ni una paráfrasis del catecismo ni una ostentación retórica. La cosa se pone seria, aunque sea verdad que la ciencia no es una fórmula y que el vicio de Gioberti —convertido en enfermedad crónica en los giobertinianos— era precisamente el de creer excesivamente en la eficacia de las fórmulas.

**31.** *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, en *Scritti filosofici*, en *Opere*, vol. 1, pp. 318-320. Sobre Vico, Spaventa volvió a hablar en la carta *Paolottismo, positivismo, razionalismo* de 1868, reimpresa en *Scritti filosofici*, en *Opere*, vol. 1, pp. 477-501. [N. del editor G. Gentile]

parte que es más *propia de los hombres*, cuya naturaleza tiene [529] esta principal propiedad: ser *sociables*, o sea, como providente en las cosas *morales políticas*, o sea, en las *costumbres* civiles, con las cuales las naciones han llegado al mundo y se conservan. Y esta nueva y más alta contemplación es posible porque este *mundo civil*, *sin duda, ha sido hecho por los hombres*; por lo que se puede, porque se debe, encontrar *los principios dentro de las modificaciones de nuestra propia mente humana*. Y debe despertar maravilla que *todos* los filósofos se hayan preocupado por conseguir la ciencia de este *mundo natural*, del que, puesto que Dios lo *hizo*, solo Dios puede *poseer la ciencia*, y que no hayan meditado sobre este mundo de las naciones, del que, puesto que lo *habían hecho los hombres*, *los hombres* podían conseguir *la ciencia*. Este extravagante efecto tiene su origen en la miseria de la mente humana, la cual, permaneciendo inmersa y enterrada en el cuerpo, está naturalmente inclinada a sentir las cosas del cuerpo, y necesita realizar un gran esfuerzo para *entenderse a sí misma*. Y, sin embargo, en tanto se aproxima el hombre a Dios y esta ciencia es de una especie verdaderamente divina, en cuanto el mundo que él quiere contemplar a través de ella ha sido hecho por él mismo. Porque en Dios *el conocer y el hacer* son una y la misma cosa, y solo el hombre participa de esta divina naturaleza. La diferencia entre el hombre y Dios es que el hombre ha hecho al principio este su propio mundo sin saber lo que se hacía, es más creyendo que hacía todo lo contrario. Y esta es como una benévola astucia de la Providencia, la cual, sin *fuerza de leyes*, pero haciendo uso de las *mismas costumbres* de los hombres, —cuyas *usanzas* son tan *libres de toda fuerza*, cuanto lo es para los hombres *celebrar su naturaleza*— como una mente *diversa*, a veces *contraria* y siempre *superior a los fines particulares y limitados* que los hombres se proponen, [530] hace de ellos *medios* para *servir* a fines *más amplios*, y los usa siempre para conservar a la humanidad. De este modo, los hombres quieren usar la *lujuria bestial* y dispersar sus partos, y hacen de ella la castidad de los matrimonios, de los que surgen las familias; los *padres* quieren ejercer *inmoderadamente el imperio paterno* sobre los clientes, y surgen las ciudades; los nobles quieren abusar de la libertad señorial sobre los plebeyos, y acaban en la *servidumbre de las leyes*, que crean la *libertad popular*; y así otros ejemplos. Lo que hizo todo esto fue también *mente*, porque lo hicieron los hombres con *inteligencia*; no fue *destino*, porque lo hicieron con *elección*; no fue casualidad, porque, con *perpetuidad*, siempre actuando así, surgen las mismas cosas. Esta mente o Providencia es la *unidad del espíritu que informa* y da vida a *este mundo de las naciones*.

Yo aquí tengo que considerar sólo esta *unidad del espíritu*, que es el nuevo Dios de la filosofía, que destrona al antiguo (al Dios simplemente causa), y es la

verdadera negación y la verdadera realización de la *unidad* de Bruno y Spinoza: unidad, cuyo concepto es la base y el principio en el que consisten y al que regresan todos los nuevos conceptos de la *Scienza nuova*, y que es solo la *posibilidad real* de esta ciencia, o sea de la filosofía de la historia; unidad, que exige una nueva *metafísica*, la *metafísica de la mente humana*, que proceda sobre la historia de las *humanas ideas*: esa metafísica cuyas bases puso Descartes cuando dijo: *pensar es ser* (el verdadero ser). Sin embargo, Descartes no supo hacer nada de este descubrimiento, precisamente porque no se dio cuenta de todo el tesoro que tenía en sus manos, concibiendo en modo limitado el pensar y, por eso mismo, el verdadero ser. La metafísica exigida por la filosofía de Vico no es el puro *ontologismo* —la vieja metafísica fundada sobre el ser— sino que, precisamente porque se funda sobre el verdadero pensar, [531] o sea, sobre el pensamiento puro y no sobre el empírico, es *psicologismo trascendente*, o sea, el *verdadero ontologismo*: en suma, la *metafísica de la mente*, de la *mente humana*, y no del *Ente*. Gioberti —que se entiende y se explica mejor a sí mismo— en esto está de acuerdo con Vico.<sup>32</sup>

¿Qué es, por tanto, esta nueva y verdadera *unidad*, esta *unidad del espíritu*?

Hay que retomar, desde este punto de vista, la consideración de Bruno y Spinoza:

Quien quiera saber los máximos secretos de la naturaleza, mire con atención y contemple los mínimos y máximos de los contrarios y opuestos. Profunda magia es *sacar el contrario*, después de haber encontrado el *punto de unión*.

A esto tendía con el pensamiento [...] Aristóteles, poniendo la *privación* (a la que se une cierta disposición) como progenitora, pariente y madre de la *forma*; sin embargo, no pudo llegar a ello. No pudo llegar a ello porque, deteniéndose en el *género de la oposición*, quedó atrapado de manera que, no *descendiendo a la especie de la contrariedad*, no alcanzó ni dirigió la mirada hacia el objetivo: del que se alejó

---

32. *Protologia* [ed. Turín, Botta], II, 725-6. «La vida universal de la existencia es la evolución de la *mentalidad*, o sea, de la historia de la conciencia desde sus primeros principios hasta los últimos progresos. Toda realidad es conciencia o inicial o actual. La realidad no es tal si no se posee a sí misma, si en sí no se refleja, si no es idéntica a sí misma. Y esta reflexión, esta mismidad es la conciencia. Fuera de la conciencia no hay nada, ni nada puede ser. Existencia, pensamiento, conciencia es todo la misma cosa. Los varios grados, estados, procesos de la realidad no son otra cosa más que los de la conciencia. Este *psicologismo trascendente* es el verdadero ontologismo. La intuición de esta verdad es la parte peregrina y profunda del sistema de Fichte. Lo demás es antropomorfismo. Descartes lo anticipó sin darse cuenta, diciendo: Yo pienso, luego existo. Pero no tuvo la más mínima intuición de los tesoros que encerraba esta afirmación, etc.».

completamente diciendo que los contrarios no pueden concurrir actualmente en un mismo sujeto.<sup>33</sup>

[532] Por tanto, según Bruno, hay que hacer dos cosas, que en verdad son la misma: dados los contrarios, encontrar el punto de unión; y, encontrado el punto de unión, sacar el contrario.

Son una misma cosa, ya que el *punto de unión* que se dice encontrado, en realidad no es encontrado —o sea, realmente no es unidad de los contrarios— si de él no se saca el contrario, es decir, si no se hace ver que este mismo punto se *diferencia*. Si no se saca de él el contrario, sino que se pone así, *extrínsecamente*, este punto no es el punto de unión.

Aristóteles recibe los contrarios platónicos: la idea y el fenómeno (la idea está fuera del fenómeno: dualismo), y hace de aquella la *forma*; de este, la *materia*. La materia es *implícita y posiblemente* LO MISMO que la idea es *desplegada y actualmente*. Uno es el ser meramente *posible*, el otro es el ser *actual*. De este modo, la relación entre los contrarios ya no es *negativa*, como en Platón, que los concibe como ser y no ser. Para Aristóteles, en cambio, la relación entre los contrarios es *positiva*: uno es el ser actual y el otro, el ser posible. Esta relación *positiva*, este *ser uno* bajo los dos aspectos de la posibilidad y de la actualidad es el *punto de unión* aristotélico. Aristóteles, por tanto, partiendo de los contrarios, encuentra *el punto de unión*.

¿Pero realmente lo encuentra?

Bruno ya dijo que no lo había encontrado, que «no conoce el Ente como *Uno*, por no haberse sumergido en el conocimiento de esta» (su) «*unidad e indiferencia* de la constante naturaleza y el ser».

Ahora bien, dice que no ha sabido *sacar el contrario*; [533] que, como mucho, se ha detenido en el género de la oposición, pero no ha descendido hasta la especie de la contrariedad.

La segunda crítica es la consumación de la primera. Aristóteles no ha concebido el Ente como Uno, porque no lo ha concebido como *absoluta indiferencia*; y no lo ha concebido como absoluta indiferencia, porque no lo ha concebido como *coincidencia de los contrarios*. Bruno, siguiendo al Cusano, dice que lo concibe así y que esta es su superioridad sobre Aristóteles. En realidad, esta *indiferencia* no es más que la consecuencia *explícita* de la posición

---

33. Bruno, *De la causa, principio e uno*, ed. Gentile, I.2, 264. Esta crítica a Aristóteles ya había sido hecha por el Cusano en *De Berillo*, 1454. Cfr. mi nota al citado pasaje de Bruno. [N. del editor G. Gentile]



aristotélica; ya que esa *relación positiva*, ese *ser uno solo* bajo dos aspectos, no es más que el *ser indiferente*. Pero no basta —he aquí la segunda crítica— con decir: el ser indiferente. Para que esto sea un verdadero concepto y no solo un simple presupuesto, para que sea verdaderamente el ser indiferente, es necesario sacar de él el contrario, no presuponerlo. Es decir, en el caso de Aristóteles, no presuponer sino *derivar* los dos principios, *forma y materia*. Mientras no se haga eso, no se superará el dualismo de los principios; es decir, no se tendrá realmente el *ser uno*, la absoluta indiferencia. Ahora bien, Aristóteles no deriva los dos principios, los presupone.

Bruno dice: *absoluta indiferencia*, y, además de eso, *exige* la derivación del contrario. Eso es mucho. Pero después no solo no saca el contrario, sino que por mucho que diga *indiferencia*, no afirma esa *posición* que es la posibilidad del *punto* de unión. Me explico. Aristóteles dice: un *mismo ser* bajo dos aspectos. Pero después pone como verdadero ser uno de estos dos aspectos, por sí mismo, sin el otro, y de este modo él mismo destruye la posición del *un mismo ser*. De este modo, el otro sigue siendo algo extrínseco al primero, y no es derivado del primero; y, aunque no sea superior al primero, sigue siendo de todas formas un límite insuperable del primero. Lo cual [534] equivale a decir: el primero —la forma, el pensamiento— en realidad no es el Primero; en realidad hay dos Primeros.

Bruno dice *indiferencia*, y se detiene en esta posición, en cuanto la forma no es nunca extrínseca a la materia, y el intelecto artífice mueve y obra desde dentro. El Dios aristotélico, pura forma, ha desaparecido. Pero, por otra parte, esa *indiferencia* es un punto absolutamente oscuro, una base presupuesta, de ningún modo *pensada*. Los dos contrarios en realidad todavía son absolutamente *irreductibles*; su indiferencia o unidad es más bien *estar juntos*, simple *coincidencia*, nada más.

Spinoza, a través de Descartes, esclarece ese punto oscuro; y este punto claro —*inmediatamente* claro (evidencia, intuición cartesiana)— es el pensamiento en cuanto que contiene a su contrario, al ser. Esta unidad, que ya no es simple coincidencia, sino *estar contenido, estar íntimamente unido*<sup>34</sup> —unidad que se diferencia inmediatamente como indiferencia— es la nueva indiferencia, la *Sustancia* de Spinoza.

---

34. Traducimos así el término (giobertiniano y rosminiano) *insidenza* usado por Spaventa. El *Vocabolario Treccani* lo define como «*l'essere insidente, cioè intrinseco, intimamente unito*». [N. del T.]

Spinoza es la *claridad* de Bruno. Lo que en Bruno es oscuro, en Spinoza es claro (aunque no absolutamente claro, sino solo inmediatamente). En Bruno es oscura la indiferencia, y en Spinoza se vuelve clara, en cuanto que el punto de unión es el *pensamiento*, y el pensamiento es tal solo en cuanto que contiene o pone inmediatamente o intuitivamente a su contrario, al ser. El pensamiento es ese punto (*punctum mobile*) que es a la vez *unir y sacar el contrario*, el punto de unión y el propio punto de la diferencia. Punto *activo*, no *muerto*; que *une* en cuanto que *diferencia*, y diferencia en cuanto que *une*. De modo parecido, la indiferencia como *causa* es oscura en Bruno, y se hace clara en Spinoza. La Sustancia es causa, actividad, en cuanto que es el pensamiento que contiene o pone inmediatamente el ser: el ser es el *efecto* del pensamiento, y este efecto es el mismo ser del [535] pensamiento: el pensamiento es *causa sui*. Infinidad del pensamiento, infinidad del ser; causa infinita, efecto infinito; Dios infinito, universo infinito. Y la Sustancia es simple causa, o sea, *sustancia*, no *sujeto*, precisamente porque es una posición inmediata del ser en el pensamiento.

Por tanto, lo que está como implícito en Bruno (Sustancia causa, o sea, indiferencia que se diferencia indiferentemente, o sea, inmediatamente) es claro en Spinoza. Esta claridad es el pensamiento cartesiano.

El pensamiento, que contiene en sí y pone inmediatamente el ser, es la *causa*. Causar: tal es la primera y la inmediata respuesta a la exigencia de Bruno: *sacar el contrario*. *Causar es sacar el contrario*, pero de manera inmediata. *Causar* es pensar, pero pensar inmediatamente. Causar sin pensar es imposible. El *efecto* está contenido en la causa, y este estar contenido, que es *producción* en sí, no es otra cosa que *pensamiento*, y no simple ser. (Así pues, la *Sustancia es el pensamiento* como inmediata unidad de sí mismo y del ser: es la *Idea*, pero no la *Idea* platónica).

Esta *inmediatez* es la naturaleza spinoziana, la *nueva* naturaleza. Por tanto, el nuevo *naturalismo*.

Ser y pensar, inmediatamente *uno* e inmediatamente *diferentes*: tal es el *punto de la unión y derivación* spinoziana del contrario. Ahora bien, precisamente porque inmediatamente *uno*, ser y pensar no son realmente *uno*; y precisamente porque inmediatamente diferentes, no son realmente diferentes. Ni la *unidad*, ni la *diferencia* son reales: ni el *punto de unión*, ni tampoco la derivación del contrario. Por tanto, se dan a la vez *paralelismo* y, como única ley de los dos mundos, la *relación causal*.

[536] Estas dos determinaciones, que son la misma determinación, es el *naturalismo*. Es la indiferencia diferenciada indiferentemente: la causa como efecto, como simple efecto.

Así pues, no está el verdadero universo; el verdadero universo está fuera de este universo puramente *formal*.

Sin embargo, el principio de la corrección de Spinoza está en el propio Spinoza: el principio del *pensamiento*, el principio cartesiano. Simplemente hay que entenderlo mejor (psicologismo trascendente). Los dos mundos paralelos, que tienen una *misma ley* (la causalidad), realmente en sí no son paralelos; ya que uno es el *esse obiective* y el otro, el *esse formaliter*. Aquel es, por tanto, más que este y lo contiene. El pensamiento con tiene en sí al ser, es el *ser objetivo*, y por eso no puede ser paralelo al ser, no puede tener la misma ley que el ser. El ser no debe ser igual, sino sometido al pensamiento; debe ser el *fenómeno* del pensamiento.

He aquí Leibniz: la verdadera realidad es la *mónada*, y la *extensión* no es más que el *fenómeno* de las mónadas.

Pero también la mónada es algo *inmediato* y, por eso, *natural*.

Ahora bien, Vico ve la verdadera *diferencia*: niega realmente el *paralelismo*, distinguiendo las dos providencias, los dos atributos, de manera que uno de ellos es un grado del otro, y concibe el *pensamiento*, el *punto de unión* y la *derivación del contrario*, como *desarrollo (despliegue)*; la naturaleza es el fenómeno y la *base propia* del espíritu, el presupuesto que el espíritu hace para sí mismo, para ser realmente espíritu, verdadera unidad.

La verdadera Unidad, el verdadero Uno, lo *Único* es desarrollo, desarrollo de sí mismo, a partir de sí, por sí y para sí, es decir, es verdadera y totalmente *Él mismo*. Este es el *nuevo* concepto, que, más o menos expresamente, consciente e [537] inconscientemente, es el alma de toda la *Scienza nuova*: es el *gran valor* de Vico.

### **C) El concepto de desarrollo**

*Desarrollo* no quiere decir emanación, simple salir, simple educación; ni quiere decir simple *causación*, simple posición de un efecto. Desarrollo es movimiento, pero movimiento que es a la vez reposo; no es ir de uno a otro, sino de sí mismo a sí mismo, ir que es volver; es producción, pero producción de sí mismo; y no de sí mismo como *ens diminutum*, como menos que uno mismo, y por tanto no como uno mismo, como otro (tal es el efecto infi-

nito de la causalidad infinita de Bruno y Spinoza: puro despliegue de lo que está implícito), sino de sí mismo como verdadero sí mismo; es producción, que es reconducción. *Desarrollo es autogénesis*.

Quien dice *desarrollo*, dice *grados, estaciones, funciones, formas* diversas de actividad. Ahora bien, lo que se desarrolla es *el propio principio universal* del despliegue de los varios grados o funciones. Este principio —psique, alma, mente, razón, pensamiento, espíritu— se da a sí mismo, precisamente en estas funciones o formas, una realidad determinada; y termina su despliegue una vez que ha llegado, o mejor, vuelto a sí mismo, o sea, una vez que se ha actuado de una forma adecuada a su universalidad o idealidad. Así pues, todas las otras funciones de la psique son esos grados de despliegue de la propia psique, en los cuales su universalidad o idealidad, que es el verdadero principio, ha alcanzado solamente una realidad particular, no perfecta y universal. Por eso, la psique —el pensamiento, la mente— tiene la siguiente doble relación con sus otras funciones: por un lado ella es su principio, y por tanto ellas son sus grados de despliegue; y, por otro lado, ella es el supremo y absoluto grado de despliegue, y ellas son grado solo relativos (principio y fin).

Así pues, cuando se dice: «el espíritu es *sentido, representación* [538] (imaginación), *pensamiento*», cada forma es todo el espíritu (el *pensamiento*) en uno de sus grados de despliegue; y el *pensamiento* es el supremo grado, el verdadero espíritu.<sup>35</sup>

Se puede decir que este esquema del *desarrollo* es el esquema abstracto de la *Scienza nuova*: el último grado es, para Vico, *la razón humana totalmente desplegada*. Así pues, toda la vida del espíritu no es más que *despliegue de sí*: lo que yo llamo desarrollo. En Vico tenemos el siguiente esquema:

1. Como esquema abstractísimo y, casi diría, lógico: *uno, muchos, uno*. Es lo uno que se pone —se despliega— como uno inmediato, como muchos y como uno verdadero y concreto: *Uno totalmente desplegado*.

A este orden de cosas humanas civiles, corpóreo y compuesto, conviene el orden de los números, que son cosas abstractas y purísimas. Los gobiernos comenzaron por lo uno, con las monarquías familiares; de ahí pasaron a los *pocos*, con las aristocracias heroicas; llegaron a los *muchos* y a *todos* en las repúblicas populares, en las que todos o la

---

35. Cfr. *Da Socrate a Hegel*, en *Opere*, vol. II, p. 120, y *Scritti filosofici*, en *Opere*, vol. I, p. 454. [N. del editor G. Gentile]

mayor parte hacen la razón pública; finalmente, *volvieron* a lo uno en las monarquías civiles. [...] Los *pocos, muchos y todos* retienen, cada uno en su especie, la razón de lo uno. [...] Y así toda la humanidad está contenida entre las monarquías familiares» (lo uno como principio) «y las civiles» (lo uno como fin).<sup>36</sup>

— Es evidente que este movimiento de lo Uno no es simplemente una deducción, sino a la vez reconducción (inducción); lo Uno, desplegándose, no se dispersa, sino que crece y a la vez se recoge en sí mismo: ἐπίδοσις ἐφ' ἑαυτό, diría Aristóteles.

2. Como esquema del alma humana o psique individual: *cuerpo* (sentido), *lenguaje* (imaginación, fantasía) y *mente*.

No siendo el hombre, propiamente, sino *mente, cuerpo y lenguaje*, y estando el lenguaje como [539] colocado en medio de la mente y el cuerpo, lo *cierto* en torno a lo justo comenzó en los tiempos mudos del cuerpo. Después, una vez descubiertas las lenguas que se llaman articuladas, pasó a las *ideas ciertas*, o *fórmulas de palabras*. Por último, habiéndose *desplegado* del todo nuestra razón, fue a terminar en lo *verdadero* de las ideas en torno a lo justo, determinadas con la razón por las circunstancias últimas de los hechos, que es una *fórmula informe* de toda *forma particular*.<sup>37</sup>

— Al *cuerpo* (sentido) corresponden los *tiempos mudos*, porque el sentido es la percepción del simple *particular*, y mientras el hombre únicamente siente y percibe sensiblemente, no habla. La palabra presupone cierta universalidad de la representación. Este *universal* es lo que Vico llama *fantástico* o *poético*. Luego, *fórmula de palabras*. A la mente corresponde el puro *inteligible*.

36. «Sopra quest'ordine di cose umane civili, corpolento e composto, vi conviene l'ordine de' numeri, che sono cose astratte e purissime. Incominciarono i governi dall'uno, con le monarchie famigliari; indi passarono a' pochi nelle aristocrazie eroiche; s'innoltrarono ai *molti e tutti* nelle repubbliche popolari, nelle quali o tutti o la maggior parte fanno la ragion pubblica; finalmente *ritornarono* all'uno nelle monarchie civili. [...] I *pochi, molti e tutti* ritengono, ciascheduno nella sua spezie, la ragione dell'uno. [...] Così l'umanità si contiene tutta tralle monarchie famigliari e civili». *SN44*, § 1026. Presentaremos las citas de la *Scienza nuova* directamente en español, siguiendo con ligeras modificaciones la traducción de Rocío de la Villa (*Ciencia nueva*, introducción, traducción y notas de R. de la Villa, Tecnos, Madrid 1995). Para evitar tener que repetirlo cada vez, señalamos que todas las cursivas son de Spaventa. [N. del T.]

37. «Non essendo altro l'uomo propiamente che *mente, corpo e favella*; e la favella essendo come posta in mezzo alla mente ed al corpo; il certo d'intorno al giusto cominciò ne' tempi muti dal corpo; di poi, ritrovate le favelle, che si dicono articolate, passò alle *certe idee*, ovvero *formole di parole*; finalmente, essendosi *spiegata* tutta la nostra umana ragione, andò a terminare nel vero delle idee d'intorno al giusto, determinate con la ragione dall'ultime circostanze de' fatti; ch'è una *formola informe* d'ogni *forma particolare*...». *SN44*, § 1045. [N. del T.]

Sentido, lenguaje y mente no son tres esencias o sustancias separadas, sino la misma esencia o sustancia, la *razón humana*, en tres formas.

3. Como esquema de la psique concreta o viviente, de la psique de los pueblos o naciones. Ese es el verdadero descubrimiento de Vico. Sin esta psique, especialmente como comunidad moral y política, como Estado, realmente no hay pueblo, y la propia psique individual no es más que una vacía abstracción. Esta psique es concreta y orgánica, porque es la unidad de todas las formas de la vida popular: *religión, lengua, tierra, nupcias, nombres, casas, armas*, etc. Es *psique*, porque no es ni *casualidad* ni *destino* o pura *necesidad*, sino actividad *libre*, que se realiza a sí misma como verdadero Estado (*verdadera república*), preparándose (presuponiéndose) en las formas anteriores imperfectas de su existencia otras tantas *materias* de su verdadera forma.

Ni el *azar* los separó ni el *hado* los arrastró [540] [a los hombres] fuera de este *orden natural* [del primer estado]. En el momento en que esas *repúblicas* [el verdadero Estado humano] *debían nacer*, ya antes se habían *preparado* las *materias* y estaban todas *dispuestas* para recibir la forma, saliendo así el *formato* de las repúblicas, compuesto de *mente* y *cuerpo*. Las *materias dispuestas* fueron religiones *propias*, lenguas *propias*, tierras *propias*, nupcias *propias*, nombres *propios*, o sea, *gentes* o *casas*, armas *propias* y, por tanto, poderes *propios*, magistrados *propios* y, por último, leyes *propias*; y, en cuanto PROPIOS, del todo LIBRES, y en cuanto libres, por ello *constitutivos de verdaderas repúblicas*.<sup>38</sup>

— Así, *el derecho natural de las gentes*, que ahora se celebra entre los pueblos y las naciones, nació al tiempo que nacían las repúblicas como *propio* de la *soberana potestad civil*. De modo que todo pueblo o nación, que no posee *dentro de sí* una soberana potestad civil fornida de todas las *propiedades* antes señaladas, *no es en sentido estricto pueblo ni nación*, ni puede ejercer fuera, contra otros pueblos o naciones, el derecho natural de las gentes; sino que *otro* pueblo o nación *superior* tendrá tanto su *razón* como su *ejercicio*.<sup>39</sup>

38. «Né il caso li divertì né il fato gli strascinò [gli uomini] fuori di quest'ordine naturale [del primo stato]: nel punto nel qual esse repubbliche [il vero Stato umano] dovevano nascere, già si erano innanzi apparecchiata ed erano tutte preste le materie a ricever la forma; e ne uscì il formato delle repubbliche, composto di mente e di corpo. Le materie apparecchiate furono proprie religioni, proprie lingue, proprie terre, proprie nozze, proprii nomi ovvero genti o sieno case, proprie armi, e quindi proprii imperi, proprii maestrati e per ultimo proprie leggi; e, perché PROPRII, perciò dell'intutto LIBERI, e, perché dell'intutto liberi, perciò costitutivi di vere repubbliche», SN44, 630. [N. del T.]

39. «In cotal guisa il diritto naturale delle genti, che ora tra i popoli e le nazioni vien celebrato, sul nascerre delle repubbliche nacque proprio delle civili sovrane potestà; talché popolo o nazione, che non ha dentro una potestà sovrana civile fornida di tutte l'anzidette proprietà, egli propriamente popolo o nazione non è; né può esercitar fuori contro altri popoli o nazioni il diritto natural delle genti; ma, come la ragione, così l'esercizio, ne avrà altro popolo o nazione superiore.», SN44, § 632. [N. del T.]



De esta psique que mueve y da vida a todos los individuos que componen una nación y que, al igual que la *razón* y la *personalidad* de la propia nación, se *realiza y despliega* en la comunidad política, los individuos no tienen conciencia más que en el curso del tiempo, y especialmente como *filósofos*. La conciencia procede a la vez que dicha realización. Ella es la *providencia* misma, considerada respecto a un pueblo *particular*, y siempre respecto al *fin universal del mundo humano*. Así pues, el despliegue de la [541] *razón humana* es el despliegue de la *razón eterna*. De esta razón y de su fin, los hombres al principio no *saben* nada; creen que satisfacen su propio interés particular e inmediato y que consiguen solo sus propios fines, pero no hacen más que servir de medios, ya he señalado, para fines más altos y eternos. La vida de los hombres, considerada de este modo, sería algo cómico, si esta astucia de la providencia no fuese la *humanidad* misma que se abre paso y se produce mediante la actividad particular de los individuos y de los pueblos. La *humanidad* es, precisamente, esta *eterna cadena de causas y efectos*, que no está en la intención inmediata del sujeto operante, y sin embargo está contenida virtualmente en la acción, y nace de ella como aquello que hay en ella de verdadero y sustancial. La acción, como tal virtualidad infinita, supera al fin y a la misma existencia finita del operante. Mientras tanto, el hombre que obra así es *libre*, porque tiene su propio interés inmediato en la acción, y además porque ese gran efecto, que no era el fin propio de la acción, no realiza una naturaleza ajena al hombre, sino la misma naturaleza humana.

*Iura a Diis posita* [derechos puestos por los Dioses] han sido llamadas las ordenanzas del *derecho natural de las gentes*. Pero, llegado después el derecho natural de las gentes humanas [...], sobre el cual los *filósofos* y teólogos morales se apoyaron para comprender el derecho natural de la *razón eterna totalmente desplegada*, dicha expresión pasó convenientemente a significar el derecho natural de las gentes ordenado por el *Dios verdadero*<sup>40</sup> [el Dios humano]. — Reflexiónese sobre [...] la *simplicidad* y naturalidad con que la Providencia *ordenó* estas cosas de los hombres, que, por *falsas percepciones*, los hombres decían con verdad haber sido hechas todas por los Dioses.<sup>41</sup>

40. «*Iura a Diis posita* sono state dette le ordinazioni del *diritto naturale delle genti*. Ma, succeduto poi il diritto naturale delle genti umane [...] sopra il quale i *filosofi* e i morali teologi s'alzarono ad intendere il diritto naturale della *ragion eterna tutta spiegata*, tal motto passò acconciamente a significare il diritto naturale delle genti ordinato dal *vero Dio*», *SN44*, § 633. [N. del T.]

41. «Si rifletta [...] alla *semplicità e naturalezza*, con che la Provvidenza *ordinò* queste cose degli uomini, che per *falsi sensi* gli uomini dicevano con verità che *tutte facessero gli Dèi*», *SN44*, § 630. [N. del T.]



[542] La vida de la psique nacional tiene tres grados o, como dice Vico, *tres edades*; las cuales, en general, corresponden al sentido, a la representación y al intelecto, que bien podrían ser llamadas las tres edades de la psique individual. En consecuencia, *las tres costumbres, los tres derechos naturales, los tres gobiernos, las tres lenguas, los tres caracteres*, etc.<sup>42</sup> El último grado es siempre el más perfecto: aquel, como ya he señalado, de la *razón humana totalmente desplegada*. El esquema de estos tres grados es el siguiente:

El hombre, la nación, el género humano al principio está unido inmediatamente a la naturaleza, al mundo externo y visible; está dominado y como fascinado por ella. Esta unión y dependencia es la primera religión; pero religión bajo una forma falsa. La naturaleza es Dios, y toda cosa natural es divina. El hombre todavía no tiene conciencia de sí como distinto y opuesto a la naturaleza. La naturaleza es todo, el hombre es nada. Todo lo que hace el hombre es obra de la naturaleza, y por eso divino. Es una falsa divinidad, precisamente porque es totalmente natural y no humana.

Después el hombre comienza a distinguirse de la naturaleza, pero sin romper con ella. Es una distinción todavía natural. La naturaleza sigue siendo el fundamento; el hombre todavía no es verdaderamente hombre. El hombre se distingue de la naturaleza, pero esta distinción es hecha dentro de la naturaleza misma y, por eso, dentro del hombre. Antes lo natural era totalmente divino; ahora hay una doble naturaleza, alta y baja, divina y bestial, y por eso una doble clase de hombres: hombres totalmente naturales, bestiales, y hombres medio divinos, no naturales sino *hijos* de la naturaleza (de la buena naturaleza, de los Dioses). Lo *bueno* ya no es lo inmediato, es más, lo inmediato es lo *malo*: los malvados son los hombres que aún no se han distinguido de la naturaleza. Lo *bueno*, por tanto, como algo derivado y mediado, es una obra medio humana; y los buenos, los *óptimos*, [543] son aquellos que han hecho esa distinción, pero sin truncar todas las relaciones con la naturaleza: la *nobleza natural*. La noble está en el nacimiento. Y eso quiere decir: no toda naturaleza es divina, sino solo *cierta* naturaleza. Este *cierto* es una obra *humana*: una distinción hecha por el propio hombre, aunque no *en sí*, en su humanidad, sino en el seno mismo de la naturaleza. Así pues, la divinidad, que antes era para el hombre solamente la naturaleza, comienza a ser algo humano, pero todavía no es realmente *humana*.

---

42. Cfr., *SN44*, lib. IV.

Por último, el hombre se pone como hombre. Lo divino es la *humanidad* misma del hombre. Por tanto, ya no hay más distinciones o clases naturales, sino que todos los hombres tienen el mismo derecho. El nacimiento no discrimina. Permanecen las distinciones, pero son puramente *espirituales, humanas*: obra de la actividad misma del hombre libre.

Este esquema de la psique, que yo he llamado *nacional*, es la propia psique *universal* y común a todas las naciones. Y aquí se ve la imperfección del gran concepto de Vico. En efecto, Vico conoce la humanidad solo como nación, y, por eso, no conoce realmente ni la humanidad concreta ni la nación, o, mejor, las naciones concretas. Su esquema se aplica a todas las naciones, y, por eso, es el esquema de la *humanidad*. Pero, puesto que Vico no tiene un esquema *propio* de cada nación, y que en realidad el esquema verdadero y concreto de la humanidad tiene por contenido los esquemas *propios* de las naciones, en consecuencia, el esquema viquiano de la humanidad es todavía *abstracto*. Vico no ve claramente que no solo la nación, sino también la propia humanidad tiene *edades* diversas, y las tiene precisamente mediante las naciones. Las *naciones* son las edades de la humanidad.

Sin embargo, en este error de Vico hay algo de verdad, que se presenta como una protesta anticipada contra la exageración de este método de la filosofía de la historia. [544] La exageración consiste en considerar las naciones demasiado *literalmente* como edades o grados del desarrollo de la psique universal. Se dice: «la psique como psique tiene estos y estos grados: sentido, imaginación, etc. Por tanto, esta nación representa este grado; esta otra, este otro, etc. El primer grado pertenece solo a la primera nación, y el último solo a la última o a la comunidad viviente de las naciones. Vico, en cambio, ve todos los grados, todo el espíritu, en cada nación. Él no admite una nación que sea solo *sentido*, otra que sea solo *imaginación*, etc.; sino que reconoce la plenitud de los tiempos —*los tiempos humanos*— en cada nación; de manera que, por una parte, el desarrollo de cada nación tiene como propia tendencia final el trascender los límites de su nacionalidad natural y entrar precisamente en los *tiempos humanos* (que tanto miedo dan a nuestros brahmanes); y, por otra parte, el desarrollo del espíritu universal a través de las naciones no es solo *recorrer*, sino también *volver a recorrer*; no solo es *ir*, sino también *volver a ir*. Aquellos que hablan con tanta ligereza del *ricorso* viquiano, como si de una antigualla se tratase, y se imaginan el progreso humano como una línea recta indefinida, —sin inicio ni fin—, deberían pensar, al menos, que la India

tuvo sus *tiempos humanos* en la nueva *religión* (en Buda); Grecia, en la nueva *filosofía* (Sócrates); y Roma, en el nuevo *derecho*.

Parece que Vico admite esta unidad del espíritu —la unidad como *desarrollo*— solo en el mundo humano, y entre este y el natural (entre las dos providencias) no ve más que la *diferencia*, y que, por tanto, no llega al nuevo concepto (a la nueva unidad) del Todo. De hecho, él dice del mundo natural que, «puesto que Dios lo hizo, solo Dios posee su ciencia». Parafraseando este pasaje, se podría decir: en Vico no solo está expresada una diferencia *esencial* entre los dos mundos, sino que además falta esa unidad universal que Bruno y Spinoza *concebieron*, [545] al menos, como *Sustancia*. Es más, en lugar de la nueva unidad espiritual y del nuevo significado de la naturaleza como momento del espíritu, Vico afirma la superioridad de la naturaleza sobre el espíritu, precisamente porque la providencia natural es totalmente divina y conocida solo por Dios, y la humana es divina y humana a la vez, y conocida tanto por los hombres como por Dios. De este modo, la tan alabada diferencia que Vico establece entre los dos mundos no solo no es un paso hacia delante, sino que en realidad es un paso hacia atrás, porque reduce a nada el gran valor del naturalismo, que era precisamente la unidad, aunque en forma falsa, del universo corpóreo y del espiritual. — Ciertamente, en Vico no está *expresado* el nuevo concepto como unidad del Todo, pero esta unidad está implícita en su concepto de espíritu, y es una consecuencia necesaria de dicho concepto. Precisamente porque la unidad del espíritu es *desarrollo*, tal debe ser también la unidad del Todo. Esta unidad es la *Providencia*, y si la providencia *humana es desarrollo*, no se entiende por qué la providencia, en sí misma como unidad de las dos providencias, no debería serlo también. Y ya Vico, anunciando su nueva *contemplación* y poniéndola *por encima* de la antigua (de la *natural*), considera la segunda providencia (Dios, en cuanto mundo *de las mentes humanas*) como superior a la primera (Dios, en cuanto *orden de las cosas naturales*). Y, por otra parte, el hombre es en sí las dos providencias (su unidad); y no en el sentido de que al hombre, como *ser natural*, se añade *exteriormente* el hombre como *mente*, sino en el sentido de que la *mente* (la providencia *humana*) contiene en sí como *momento* al *ser natural* y lo supera, y solo así es lo que es. El hombre, al principio, hace su propio *mundo* y no sabe nada de él, o sabe una cosa completamente distinta de lo que hace realmente, de manera que también de este mundo se puede decir lo que Vico dice del mundo natural: *solo Dios posee su ciencia*. Después, [546] el hombre *sabe* lo que hace, y también él posee, como Dios, la ciencia de su mundo, y esta ciencia es

el verdadero mundo humano. Se ve que esa *unidad*, que es el hombre o el mundo humano, y que parece el único objetivo de la contemplación de Vico, en sí o en cuanto a su esencia, es esa misma unidad que es el Todo, y el propio Dios como *punto de unión* de los dos *infinitos atributos*.

Por tanto, el esquema de Vico es el esquema no solo del pensamiento abstracto y de la psique humana individual, nacional y universal, sino también de la totalidad de la realidad y de Dios mismo. Vico representa la primera negación del paralelismo, la diferencia real de los dos atributos, y el *Espíritu* en lugar de la *Sustancia*.

#### **D) Oscuridad de Vico**

Tal es la *unidad del espíritu* de Vico. Es una intuición profunda, una adivinación, una profecía, nacida de la seria e íntima contemplación de la realidad *humana*, de la realidad del espíritu. Vico es la realidad humana, lo *positivo* humano que habla a sí mismo: que se *entiende*. Antes de Vico no lo habían entendido. Habían considerado al hombre como psique abstracta, no concreta. Vico es el primer autor de una *psicología de los pueblos*. Habían entendido la realidad humana, la vida del espíritu naturalmente, no espiritualmente. Vico es un verdadero cometa entre los *naturalistas* y los *matemáticos* del siglo XVIII.

Pero Vico es oscuro: oscuro como Bruno, mucho más que Bruno. Bruno es la vida de la naturaleza que habla a sí misma: entusiasmo, fantasía, furor heroico. A Vico le falta el concepto *expreso*, especulativo, metafísico de la *nueva unidad*. Le falta lo que faltaba a Bruno. A Bruno faltaba Descartes, —la nueva metafísica— para tener a Spinoza. Más allá de eso, al naturalismo de aquel tiempo todavía faltaba el *inspicere* que Telesio ya había exigido. A Vico falta —aparte de la gran [547] *experiencia* de los productos propios del espíritu— el nuevo *cogito ergo sum*: el nuevo pensamiento, que no es la posición inmediata, sino la mediación absoluta, y, por eso, la perfecta transparencia del ser. El propio Vico confiesa en cierto sentido el *punto oscuro* de la *Scienza nuova*, exigiendo una nueva metafísica: la de la mente. ¿Él la hizo? No. No queda satisfecho con Descartes, y con razón. El dogmatismo cartesiano no puede comprender el proceso histórico (crítico) del espíritu. ¿Acaso Vico ha comprendido mejor, metafísicamente, el pensamiento? ¿Ha respondido a su propia exigencia? Aquellos que anteponen el *Antiquissima Italarum sapientia*, y ven en él la clave metafísica de la *Scienza nuova*, se parecen un poco a esos literatos que quieren comprender un drama de Shakespeare con el *Arte poética* de Horacio en la mano.

\* \* \*

## LA FILOSOFÍA ITALIANA EN SUS RELACIONES CON LA FILOSOFÍA EUROPEA. (1862)

### Lección VII

*Bertrando Spaventa*

[548]

#### SÉPTIMA LECCIÓN: PASQUALE GALLUPPI

A) Vico y Kant – El problema del conocer en la filosofía prekantiana – El problema del conocer en Kant – B) Kantismo de Galluppi

##### A) Vico y Kant

De Vico a Galluppi, Rosmini y Gioberti pasa casi un siglo. Y, en medio, aparte de los filósofos anteriores a Kant, están Kant y casi todos los filósofos alemanes. ¿Cuál es el nexa que une Galluppi, Rosmini y Gioberti a Vico? Retomemos el hilo de nuestra exposición.

La unidad, el verdadero *punto de unión*, eso que es a la vez *unir* y *sacar* el contrario, era para Bruno la *causa*.

Pero este punto era *oscuro* en Bruno y se hace claro solo en Spinoza a través de Descartes. Se presentaba como *coincidencia*, y no como *estar contenido* y *estar íntimamente unido*.

El *pensamiento* cartesiano, que contiene en sí y pone inmediatamente el *ser*, es la claridad de Bruno. Este pensamiento es la *causa*: la unidad como *causa*.

Para Vico el verdadero punto de unión que une y saca el contrario es *desarrollo*.

*Desarrollo* es más que *causa*. No es pasar de uno mismo a otro, de sí mismo a sí mismo como *diminutum* [disminuido], lo cual sería *no pasar*. Desarrollo es pasar de sí mismo, por sí mismo, a sí mismo: al verdadero Sí mismo. [549]

En Vico falta la *claridad* del *desarrollo*. Esta *claridad* es el nuevo pensamiento, el nuevo *cogito ergo sum*, el nuevo Descartes, y, por tanto, el nuevo Spinoza. Es el *conocer* de Kant, el *Yo* de Fichte, la *razón* de Schelling, el *espíritu absoluto* de Hegel: la *sensibilidad* de Galluppi, como percepción

inmediata del *mí* y del *furor de mí*, la *percepción intelectual* de Rosmini, la *fórmula* de Gioberti.

Vico exige una *nueva metafísica*, la *metafísica de la mente*. Sin embargo, su metafísica es la vieja, la del ente. Esta contradicción —*nueva* unidad y *vieja* metafísica— es la oscuridad de Vico.

Esta *exigencia* de una nueva metafísica es la exigencia misma que hace la filosofía europea en el siglo de Vico. Esta exigencia, hecha por la filosofía europea, quiere decir: disolución de la filosofía que tiene su principio en Descartes (y Locke), y necesidad de una nueva filosofía.

Esta *nueva exigencia* es Kant.

Kant es la disolución de toda la filosofía europea posterior a Descartes, y el nacimiento de la nueva filosofía.

Kant es filósofo  *europeo*: resultado del movimiento de la filosofía europea: resultado *claro, evidente, consciente*: una consecuencia *lógica* que se muestra consecuencia y realidad histórica.

En Vico, por el contrario, esta misma *exigencia*, en relación con la filosofía europea de su tiempo, es *oscura*: es una *anticipación*, como es una anticipación el concepto de desarrollo. He aquí por qué es oscura. Vico concibe el *desarrollo* y exige la nueva metafísica, antes de que la vieja metafísica —la de Descartes y Locke— se haya agotado; antes de que la corrupción haya llegado a tal punto que sea generación; antes de Wolff y de Hume.

En este sentido Vico es precursor del futuro, es decir, aquel [550] que pone algo que es verdadero y que debe ser, ya que es el resultado necesario de lo que actualmente es; el nuevo mundo, contenido en el viejo, y del que, como se dice, el viejo está cargado. Pero lo pone antes de que haya llegado la *plenitud* de los tiempos; casi como un parto prematuro: un parto *repentino*. Este parto no es un falso parto. A veces, lo que se llama parto, en realidad es simple educación. Lo que se educa ya está *formado*, ya está vivo, ya está generado, ya ha sido parido. En esos casos, el parto —el salir fuera— casi diría que es más una cuestión mecánica que otra cosa. La concepción lo es todo; eso es lo difícil. Esta *concepción* es Vico. Es la nueva vida —el bebé— puesta, intuita, antes de que se separe *por sí misma* de la vieja vida, de la vida de la madre.

En este sentido, cuando se considera que Bruno es en sí Spinoza; y Campanella, Descartes; y Telesio, Bacon y Locke; cuando se considera lo que es Vico, se puede decir que el ingenio *italiano* es ingenio precursor. Así ha sido: y esta es su excelencia, pero también su imperfección.

Por tanto, la claridad de la *exigencia* de Vico es la filosofía de su tiempo y la posterior a él hasta Kant. Es todo el siglo XVIII. La claridad del *desarrollo* es Kant y toda la filosofía posterior a Kant. En general, la *claridad* de Vico es el siglo XVIII y el XIX.

Es sabido que Kant resulta de las dos direcciones del pensamiento moderno posteriores a Descartes. Descartes dice: *pensar es ser*. Esta unidad es inmediata; y, por eso, pensar y ser no son verdaderamente *uno*. Por tanto, el pensar como pensar, como abstracto pensar, por un lado, y, por otro, el pensar como ser, es decir, el cartesianismo y el lockismo (percepción lockiana). El primero da lugar al formalismo wolfiano, a la pura *cosa*; el segundo, a la *materia*: dos metafísicas. Hume es la *negación* del lockismo; Wolff, la *petrificación* del cartesianismo (puro [551] intelectualismo). Kant es la *negación* verdadera de ambos, y, por eso, la *nueva unidad*: el *nuevo* Descartes.

Esa doble dirección quiere decir: *distinción* y *oposición* de los dos contrarios, puestos como inmediatamente *uno* por Descartes. Es su divergencia: la *aparición* de su *diferencia*. Pero en su divergencia, en su *última* divergencia, ya manifiestan su unidad, su *nueva* unidad: ya no la de antes, la cartesiana.

En su última divergencia, esas dos direcciones son el *conocer*: el conocer como *concepto*, como simple intelecto, y el conocer como *percepción* (intuición), como simple sentido. Su unidad —la nueva unidad— es, por tanto, el *conocer*, o mejor, el *puro* conocer.

He dicho el *puro* *conocer*; puro, o sea, no empírico, sino trascendental. Por tanto, el psicologismo kantiano es en sí trascendental. En este concepto está el gran significado del kantismo.

El conocer —este es el descubrimiento de Kant— es un inmediato (un originario) que consta de dos inmediatos (de dos originarios; al menos así se presentan), que son el pensar y el sentir, el concepto y la intuición, lo universal y lo particular, lo *a priori* y lo *a posteriori*. En el conocer, lo inmediato no es solo el concepto, como quería el cartesianismo, ni solo la intuición, como quería el lockismo. Solo con el concepto no se *conoce* nada (el concepto está *vacío*), y, por eso, es falsa la idea inmediata o innata cartesiana;<sup>43</sup> y, por otra parte, con la simple intuición tampoco se conoce nada (la intuición es ciega), y, por eso, es falsa la percepción o la idea lockiana. Por tanto, el conocer es un

---

43. Sobre la doctrina cartesiana de las ideas innatas cfr. *Scritti filosofici*, en vol. I., p. 260. [N. del editor G. Gentile]



inmediato *sui generis*: un inmediato que es inmediatamente dos inmediatos, una *mediación* [552] inmediata (originaria). El conocer es una *unidad* que no resulta de los elementos de los que consta, como el efecto de la causa, y, por eso, no es *posterior* a ellos; pero tampoco produce sus elementos como la causa produce el efecto, y, por eso, no es *anterior* a ellos. *Posterior*: los dos elementos, tomados por sí, no son nada sin su unidad, el conocer, y por eso no pueden producirla. *Anterior*: el conocer no es nada sin los dos elementos, y por eso no puede producirlos. El conocer, por tanto, no puede ser ni simplemente efecto o resultado, ni simplemente causa o principio. Por una parte, el conocer no puede ser sin los dos elementos, por tanto, el conocer es *resultado*. Y, por otra parte, los elementos no pueden ser sin el conocer, por lo que el conocer es principio. Por tanto, el conocer —no siendo ni simple resultado ni simple causa— es a la vez *resultado* y *causa*. ¿Pero de qué? *De sí mismo*. El conocer es el resultado de sus elementos; y los elementos son el efecto del conocer. Por tanto, el conocer es el efecto de su efecto, o sea, la causa de sí mismo: *causa sui*.<sup>44</sup>

Y he aquí que parece que hemos vuelto a Descartes y Spinoza, pero no es verdad. Descartes dice: *pensar es ser*. Aquí el ser está contenido en el pensar, es el *efecto* del pensar; no es todo el pensar, toda la realidad del pensar, la adecuación del pensar, sino menos de lo que es el pensar; es, en suma, el pensar como *ens diminutum*. Es un simple *juicio*, un juicio inmediato. Aquí, por tanto, el pensamiento es causa de otra cosa, pero no de sí mismo, o sea, de sí mismo como otro, pero no de sí mismo.

Kant, por el contrario, quiere decir: *pensar* (conocer) es *ser* (sentido, intuición); *ser es pensar* (concepto), por tanto, *pensar es pensar*. [553]

Pensar es ser.

Ser es pensar.

Pensar es pensar.

*Conocer es conocer*. Aquí ya no tenemos un juicio, sino un silogismo. Ese es el nuevo *cogito ergo sum*, la *nueva unidad*. No es una unidad *vacía*,  $A=A$ , *pensar es pensar*, como parece considerando solo el último juicio. Es

---

44. Cfr. *Supra* p. 444. [N. del T.: se trata de una página del discurso introductorio sobre *La nacionalidad de la filosofía*. En ella desarrolla el concepto de pensamiento como realidad absoluta: «El pensamiento es puro, no en cuanto que está absolutamente vacío [...], sino en cuanto que está libre de todas las oposiciones e imperfecciones de los precedentes principios, porque los ha disuelto y comprendido en sí mismo; en cuanto que ha transfigurado en sí toda la realidad de la conciencia humana. [...] Este pensamiento, como *posición histórica* del intelecto respecto a la verdad, es el resultado de toda la historia de la filosofía y, por tanto, de toda la historia en general».]

una unidad *plena, concreta*, porque es el resultado de dos mediaciones; el pensar (el *resultado*) al que se regresa es la actualidad absoluta del pensar desde el que se comienza.

Esta unidad no es, por tanto, una simple y monótona repetición de sí ( $A=A$ ); no es que uno produzca al otro y se degrade, se pierda; sino que es la unidad la que se produce a sí misma como verdadera unidad. La unidad aquí es el producirse como unidad; y, por eso, es producirse a sí misma, *produciendo sus opuestos elementos y uniéndolos*.

Este es el verdadero *punto de unión*: el verdadero *unir y sacar el contrario* A LA VEZ:

Producirse a sí mismo, *produciendo y reconduciendo* sus propios elementos opuestos es *desarrollarse (desplegarse)*. La unidad kantiana —el *conocer*— el nuevo *cogito* es, por tanto, la *unidad del espíritu* de Vico, la unidad como *desarrollo o despliegue*: como *proceso*.

Esta unidad es lo que Kant llama *unidad sintética a priori, originaria*, de la conciencia. En ella está la posibilidad y el verdadero significado del *juicio sintético a priori*.

Kant quiere explicar el conocimiento empírico, real, concreto: la *experiencia*. Ahora bien, la explicación del conocimiento empírico no puede ser el mismo conocimiento empírico. Eso no sería una explicación. La explicación del conocimiento empírico es el *puro* conocer: el conocer, como dice Kant, transcendental.

Conocer puro o transcendental es el conocer, que es la posibilidad del conocer, que está en el fondo de todo conocer; el *concepto* de conocer, sin el cual el conocer no sería tal. El *juicio sintético a priori* es la posibilidad de todo juicio, el juicio como juicio, el juicio puro, transcendental.

El juicio puro, sintético *a priori*, no es un juicio dado, un juicio empírico. Se funda en la unidad sintética originaria; es (en el verdadero sentido) esta misma unidad, y, como esta, no consta de elementos empíricos.

No es, como se cree, la unidad de dos *conceptos*, de los cuales uno no esté contenido en el otro. Es la unidad de la *intuición* y del *concepto*, del sentido y del intelecto. Y es la unidad, no de una intuición *dada* y de un concepto *dado*, sino de la intuición como intuición y del concepto como concepto. Si el conocer es la unidad —esa unidad que antes hemos explicado— de sentido e intelecto, explicar el conocer es explicar esta unidad: es hacer ver cómo sentido e intelecto son uno, o sea, el conocer: el sentido como sentido,

como puro sentido, y el intelecto como intelecto, como puro intelecto: o sea, intuición pura, concepto puro. (Antes de Kant no se pensaba en la intuición *pura* ni tampoco en el concepto *puro* en su verdadero sentido. — Gran mérito de Kant es el descubrimiento de lo *puro*, especialmente de la intuición pura).<sup>45</sup> Ahora bien, la *intuición pura* es el tiempo y, por tanto, el *espacio*; el *concepto puro* es la *categoría*. Por tanto, *Estética y Lógica trascendentales, puras*. En consecuencia, [555] el problema es: ¿cómo es posible la unidad del tiempo y de la *categoría* (de la intuición pura y del concepto puro)?

Ese es el significado de la pregunta: ¿cómo es posible un juicio sintético *a priori*? Es lo mismo que preguntar: ¿cómo es posible el *conocer*? O sea, ¿cómo es posible esa *unidad sintética originaria*? ¿la unidad como *desarrollo*?

De hecho, no es que *sentido* e *intelecto* sean dados así, como opuestos, uno como la negación del otro, y se trate de *unificarlos*; ni que sea dada la *unidad*, y se trate simplemente de *sacar los opuestos*. En realidad se trata de la unidad que se pone a sí misma, poniendo y uniendo los opuestos: de la unidad como *desarrollo*.

Desarrollo; por tanto, en otras palabras: ¿cómo la unidad (el conocer) se pone primero como *sentido*, para ponerse luego como *intelecto*, o sea como verdadero conocer?

Intelecto (conocer) es sentido.

Sentido es intelecto (conocer).

Intelecto (conocer) es intelecto (conocer).

Ese es el problema: ¿cómo lo inteligible se hace sensible, y lo sensible, inteligible, y, por eso, lo inteligible, verdadero inteligible? ¿Cómo lo que entiende se hace algo que siente, y lo que siente, algo que entiende y, por eso, lo que entiende, algo que verdaderamente entiende? ¿Cómo la pura idea se hace naturaleza, y la naturaleza, espíritu y, por eso, el espíritu, verdadero espíritu? Es el problema de la creación: el nuevo problema. Es el problema del espíritu, que en Kant se presenta como problema del *conocer*.

La crítica de Kant es, en consecuencia, *psicologismo*; pero psicologismo *trascendental*. Su defecto, como se verá en la siguiente lección, es el de no ser verdaderamente trascendental, de ser poco trascendental.

---

<sup>45</sup>. Véase del autor la *Filosofía di Kant e la sua relazione colla filosofia europea* (1856) en *Scritti filosofici*, vol. I, pp. 188-9; *Kant e l'empirismo* (1880), *ibidem*, pp. 257-259 y la obra póstuma *Esperienza e metafisica*, Turín, Loescher, 1888. [N. del editor G. Gentile]

[551] **B) El kantismo de Galluppi**

El problema del *conocer* es el problema de nuestros dos filósofos Galluppi y Rosmini. Ambos toman este problema de Kant, y, quizás sin saberlo, responden a la *exigencia* de Vico. ¿Cómo responden?

Galluppi escribe...

[CONTINÚA EN EL ORIGINAL<sup>46</sup>]

\* \* \*

*[Traducción del italiano por Alfonso Zúnica García, 2020]*

---

**46.** OCTAVA LECCIÓN: ANTONIO ROSMINI. A) Defecto de Kant y desarrollo del kantismo en Alemania – B) Galluppi y Rosmini; el Ente; el conocer puro; la unidad sintética originaria, paso a Gioberti. NOVENA LECCIÓN: VINCENZO GIOBERTI: COINCIDENCIA DE HEGEL Y GIOBERTI – CRÍTICA DE LA TEORÍA DE GIOBERTI. *Primera parte:* Teoría del conocer – A) Elementos del conocer – B) El conocer absoluto. *Segunda parte:* El sistema. DÉCIMA LECCIÓN: EPÍLOGO Y CONCLUSIÓN. A) Carácter y destino de Bruno. — Diferencia de su filosofía de la de Campanella. — B) Spinoza. — C) Bruno precursor de Spinoza: Dios como sustancia causa. [N. del T., resúmenes tomados de la edición]