

## ONTOLOGIA SOCIAL EN GIOVANNI GENTILE

(REFLEXION ANTE UN CENTENARIO)

La filosofía de la sociedad constituye uno de los temas fundamentales del pensamiento de Giovanni Gentile, el gran maestro de la cultura italiana, cuyo primer Centenario se ha celebrado en magníficas condiciones en Italia bajo los auspicios de la Gran Enciclopedia italiana de la cual fue fundador y presidente. A este aspecto peculiar de la obra de Gentile nos hemos referido en términos específicos en aquel Congreso que ha reunido estudiosos de todo el mundo, muchos de ellos seguidores y discípulos del filósofo de una y otra orilla del Atlántico. En efecto, la filosofía de la sociedad constituye un aspecto esencial, cuyo amplio despliegue configura la materia misma del sistema que integra el actualismo filosófico gentiliano, una de las aportaciones más importantes al esfuerzo metafísico de nuestro siglo. Los problemas de una ontología de la existencia social son los elementos que ofrecen una especial dimensión y hondura a la metafísica gentiliana, una etapa importante de la metafísica antropológica, la cual, a partir de Kant, toma una nueva vía en la cual teoría y *praxis* constituyen una forma de síntesis filosófica ignorada por la metafísica tradicional.

Un sentido de *radical eticidad* y *religiosidad* inspira el pensamiento social de Giovanni Gentile. Todo ello basado en el concepto, de naturaleza ontológica, de la búsqueda: búsqueda filosófica, búsqueda moral, búsqueda social. Este concepto esencial acompaña el trabajo creativo del filósofo desde sus comienzos, integrados en los dominios de un idealismo objetivo, hasta la síntesis última, existencial y ontológica-moral, del período de una plenitud testimonial de su pensamiento. Por ello, una luz especialmente iluminante brilla en uno de estos testimonios finales de Giovanni Gentile: *Mi Religión* (1943). Aquel texto singular de confesión del filósofo, concluía así, y esta conclusión suya nos parece tenga particular significado: «Sé bien que habría aún tantas cosas por esclarecer, tantas dudas por eliminar, tantos problemas por resolver. Pero yo no puedo pretender que los que me escuchan puedan por merecimiento mío subir hasta la cima del monte iluminada por el sol; tampoco pretendo haber alcanzado yo aquello cima, privilegio mortal. A mí

me sonríe la cima, la cumbre por conquistar. Y no puedo prometerme ni a mí ni a los demás otra cosa que la ascensión, la inquietud del corazón que no descansa y que siempre busca. *En la búsqueda, la Vida*. Y si separándome de vosotros, no puedo presumir haberos dejado plenamente satisfechos, bendita sea, dejadme que os lo diga, la inquietud que os he infundido. Mi fin habrá sido alcanzado».

Encontramos aquí el sentido vigorizado de una doctrina abierta, sin limitaciones y sin confines dogmáticos, de una filosofía que es, antes que otra cosa, una filosofía de la libertad. Así se ha configurado la filosofía de Gentile desde sus primeras obras, y dentro de estas dimensiones abiertas ha proseguido su esfuerzo creador durante un intenso medio siglo de actividad constante del pensamiento especulativo. Gentile, que aprecia desde el primer momento la actualidad y la modernidad de la síntesis kantiana entre teoría y *praxis*, procede de Hegel, pero modifica profundamente el principio hegeliano del pensamiento pensante centrándolo en la personalidad misma del que piensa. El pensamiento pensante de Hegel, el actualismo gentiliano logra sustituir el pensamiento pensado o *pensamiento en acto*. El actualismo es, de esta forma, un espiritualismo crítico acompañado del problema permanente de la moralidad interior del hombre que se refleja en la ciencia, el arte, la vida política. Carlini define el actualismo un espiritualismo cristiano y en términos últimos ésta es su situación esencial, según un modelo más originario del cristianismo. Por ello, Gentile no suscribe el espíritu absoluto de Hegel y en muchos aspectos se siente por lo demás atraído por el idealismo ético de Fichte, que hace de la personalidad un Yo que sostiene que el hombre viene asumido, en cierto modo, ya en esta tierra, en el seno de la eternidad.

#### FILOSOFÍA DE LA SOCIEDAD

Era natural que, de este planteamiento esencial, naciera la búsqueda de Gentile en el campo de la filosofía de la sociedad. Se trata de una larga parábola que marca la tensión que anima esta búsqueda, y textos importantes de la filosofía gentiliana encuentran su propia conexión a gran distancia entre ellos, y se iluminan en el vasto panorama especulativo del actualismo. *Trabajo y cultura*, ensayo que es del 1922, se encuentra así con los juveniles e insuperables *Estudios sobre Marx* (1899) y la obra de plenitud, *Génesis y estructura de la sociedad* (1943). Doctrina ésta, amplia, abierta, que ha justificado la sugerencia de Spirito hasta de un *comunismo*, de Gentile, cuando éste define el propio comunismo, en la perspectiva histórica, un «corporativismo impaciente», a saber, «históricamente revolucionario». Doctrina ésta, también, en torno a la ontología del trabajo, y al perfil histórico del

trabajador, que se inserta en el contexto de un esfuerzo interpretativo en el cual participan pensadores como Jünger, Heidegger o Mounier. En estos términos de amplio despliegue, Spirito busca la herencia del actualismo de Gentile a través de la supervivencia del idealismo, «que no ha muerto o ha muerto sólo en la mente de los que no lo han conocido nunca» y a través del humanismo del trabajo, nueva forma de perfilar la ontología del ser social en su dimensión futura. La prueba de que las cosas habrán de plantearse así, la constituye la nueva configuración crítica idealista de Marx, filósofo sustancialmente idealista en la perspectiva del último materialismo estructuralista de hoy y las consideraciones que merece hoy, a gran distancia, la tensión que emana de la actualización de un texto como el de *Génesis y estructura de la sociedad*. Definido este libro en términos significativos, «acaso su más bello libro y de todas formas su libro más innovador, más revolucionario; el punto de confluencias en que toda la especulación de Gentile se recoge en forma de exigencia de futuro» (Ugo Spirito).

La civilización del trabajo definida a través del humanismo del trabajo por Gentile, se halla implícita en la doctrina del humanismo científico de hoy y encuentra su eco en la proclamación de la metafísica planetaria de la Ciencia y la Técnica, desarrollada en los últimos años mediante los escritos que Heidegger consagra a la hegeliana «Umhebung» de la Metafísica y la esencia de la Ciencia y la Técnica. En efecto, la doctrina del humanismo del trabajo formulada por Gentile, constituye todavía, al mismo tiempo, una síntesis feliz y una apertura futurista en la ontología de la existencia social. El texto fundamental en la materia conserva su tonalidad joven y reveladora de la angustiosa hora de su formulación. «Al humanismo de la cultura, que fue desde luego una etapa gloriosa en la liberación del hombre, sucede hoy y sucederá mañana el humanismo del trabajo: porque la creación de la gran industria y la marcha del trabajador en la escena de la historia grande, han modificado profundamente el concepto moderno de la cultura, la cual era cultura de la inteligencia sobre todo artística y literaria y descuidaba aquella vasta zona de la humanidad que no se asoma al horizonte más libre de la alta cultura, sino que trabaja en los fundamentos de la cultura humana, allí donde el hombre está en contacto con el mundo de la naturaleza y trabaja». Al formular la vigencia de un humanismo del trabajo, el filósofo pide que la cultura literaria y filosófica ensanche sus ámbitos, en el nuevo espíritu de la dialéctica que recogerán más tarde Aldous Huxley, Snow y Danielou; y que el trabajador alcance una alta dignidad a nivel de la dignidad del pensamiento. Se formula así una nueva teoría de la realidad y del valor, en función del hombre y de la humanidad que trabaja. El verdadero valor es función del trabajo, cualitativo y cuantitativo.

## ETICIDAD Y RELIGIOSIDAD DEL ESTADO

La síntesis entre teoría y *praxis*, de esencial modernidad, nos conduce a una desarrollada ontología del ser social. El hecho nos lleva a la antropología gentiliana, platónica en sus fundamentos. Platónica su integración del hombre en el destino del Estado y la sociedad. Platónica su antropología en cuanto *meditatio mortis*. El Estado de Gentile implica un criterio de profunda eticidad, es una manifestación del espíritu en cuanto perenne realización. Deja de tener actualidad la idea del Estado de Derecho, sustituido por la idea del Estado ético, cuya radical eticidad mantiene su esencia frente a la anarquía y la tragedia del poder características del Estado fuerte y totalitario o del Estado en descomposición. El Estado ético reasume sus posibilidades intrínsecas frente al orden anárquico. De esta forma, el Estado anético no es solamente inmoral, sino inhumano, fruto esto relevante en el Estado que dispone de gigantescos medios instrumentales proporcionados por la Ciencia y la Técnica. Se trata de un significado revolucionario del Estado: eterna autocrítica, eterna revolución, a saber, la eterna posibilidad subjetiva de reflejarse en sí mismo, en una realidad profunda, fiel al principio cardinal: *societas in interiore homine*. Este principio constituye un momento en la vida del espíritu. La sociedad se torna momento trascendente. Así *Socius* es «interlocutor y actor del drama que es la sociedad trascendental», *hombre animal político*, en cuanto conciencia de sí mismo y actuación de una unidad sintética de sí y de otro. «Acaba la soledad y despunta entonces el primer rayo de la vida social». La sociedad es un elemento esencial dentro de la estructura de la conciencia. Al mismo tiempo, y en términos nada antitéticos, el Estado es algo inseparable de la esencia del hombre. Esta es la esencialidad del antianarquismo político y social de Gentile. El Estado otra cosa no es sino el individuo en «una voluntad común y universal». «El Estado compendia, unifica y concretiza cualquier elemento, forma o actividad de la naturaleza humana». En este contexto la economía viene «superada, eticizada, espiritualizada». Se alcanza una alta expresión de la «inmanencia de la religiosidad del Estado», en cuanto expresión de la libertad y responsabilidad del individuo: «Ni una palabra, ni un juicio, ni un sentimiento, que no sean un querer suyo, del cual él debe dar cuenta». «El Estado concretiza la actividad del espíritu, es devenir y, por lo tanto, Historia». En concreto, la Historia y la vida del espíritu, para no permanecer en una situación abstracta, son siempre Estado. Se trata del Estado ético y espiritual, la única alternativa y solución de las contradicciones del Leviathan contemporáneo, cuya situación paradójica, de monstruo abstracto, *magnum artificium*, el filósofo la sabe medir en todas sus proporciones.

Todo esto no es, indudablemente, utopía. Y no lo es porque el filósofo procede a un análisis de la estructura social del individuo el cual contiene o, mejor dicho, realiza, en el *acto de la autoconciencia* la comunidad. Aquí las conexiones con el planteamiento fundamental del actualismo filosófico gentiliano son evidentes. La política es realización de una voluntad universal como voluntad del Estado. De ahí el principio: «la política no es derecho, sino moral», en cuanto «no es querer abstracto ni abstracto querido». Es *querer en acto*. El Estado es la voluntad de un pueblo que se siente nación, en una unidad esencial entre política y Estado. «Toda la sustancia del Estado se agota en la voluntad con que él mismo se realiza o mejor dicho en todo aquel complejo de acciones que son la política del Estado». Así, cada individuo es el Estado y la política es «la actividad del espíritu en cuanto Estado». La política «efectual» aparece de esta forma como principio concreto frente a la *verità effettuale* abstracta de Maquiavelo. Todo ello nos lleva a la conclusión de que el Estado puramente material, el Estado del *Príncipe moderno* animado por la dialéctica de los medios y los fines constituye una realidad exterior y empírica, una pura abstracción, mientras el Estado de esencial eticidad y espiritualidad, es radical concreción. Surge el nexo dialéctico entre dos historias, dos momentos, que hace que la realización del Estado en sí mismo acceda a un principio de universalidad y trascendentalidad. Llegar a la trascendencia a través de la inmanencia, según un rasgo característico de la *religiosidad* de Gentile, en su sentido distinto a la teología política del romanticismo doctrinario alemán. «Único es el individuo porque es libre y porque es infinito. Único el Estado porque es individuo concreto y absoluto. Único, en suma, el espíritu libre porque es infinito. El está en nosotros y nosotros en él».

#### ANTE UNA PRIMERA CRÍTICA DEL MARXISMO

Esta exploración última de Gentile, en el campo de la esencia del Estado y la sociedad sería de difícil configuración crítica, sin una referencia de base a una exploración primera suya en el campo de la ontología de la existencia social. Queremos aludir a sus estudios juveniles sobre Marx y el marxismo, que el filósofo recoge en su forma originaria en la madurez, publicándolos sin retoque alguno, con un sentido profundo de su actualidad, en 1937. De esta forma la parábola del pensamiento social de Gentile se integra plenamente en una de las características esenciales del destino histórico del marxismo, aquel mismo destino histórico que había determinado a Marx en los últimos años de su vida a afirmar que él nunca había sido marxista.

Es un hecho reconocido el que el marxismo ha sido una de las doctri-

nas más sometidas a interpretaciones dispares y revisionismos. Este hecho era ya algo peculiar en el momento en que Marx hacía la afirmación antes mencionada. La gran aventura del marxismo sería incomprendible sin este vasto complejo hermenéutico que ha caracterizado su despliegue, su influencia, sus profundas contradicciones. En la historia de esta peculiar hermenéutica la obra exegética de Giovanni Gentile constituye al mismo tiempo una sorprendente anticipación, una profunda aportación y una vibrante actualidad. Hace algunos años, el filósofo italiano de sutiles coqueteos marxistas y de honda formación gentiliana en el sentido más noble de la palabra, Ugo Spirito, actualizaba para el tiempo de hoy donde tanto abunda, a la manera de Althusser, en *Lo que Marx ha dicho*, un magnífico trabajo de Gentile sobre Marx aparecido en 1899. Constituye un auténtico impacto intelectual la lectura y la meditación hoy en día, al cabo de una interminable exégesis marxista, de aquel libro publicado por Gentile y reeditado sin retoque alguno en 1937. Gentile mismo mostró de esta forma la integración profunda de su posición ante Marx, en su propia doctrina de la sociedad. En otra ocasión hemos procedido a la lectura y análisis de los ensayos de Gentile sobre Marx, en compañía de la mayor parte de la actual hermenéutica marxista encabezada por los libros de Ugo Spirito, Georgy Lukacs, Merleau-Ponty, Garaudy, Džilas, Ota Sik, Hypolite, Lefebure, Althusser, Marcuse, Adorno, Horcheimer. Especial relieve tuvimos ocasión de dar a los escritos de Gentile en el contexto de algunos libros fundamentales como los libros de Ugo Spirito, *Il comunismo* (Sansoni, Florencia, 1965) y de Georgy Lukacs, *Storia e coscienza di classe* (traducción italiana completa, refundida y actualizada del famoso libro del marxista húngaro *Gechichte und Klassenbewusstsein*, aparecido en 1922 y republicado en 1967). En este ámbito se nos pone de manifiesto desde el primer instante la importancia de los ensayos de Gentile sobre Marx y la filosofía del marxismo. En buena parte esta importancia fue en su día ya puesta de relieve por Ugo Spirito, sin duda, no sin grandes dificultades, en virtud de una fidelidad bipolar de este filósofo italiano cuya tensión espiritual y *pathos* al servicio de las ideas, nosotros admiramos sinceramente desde hace tantos años. Fidelidad, por una parte, al pensamiento y la figura moral e intelectual de su gran maestro, Giovanni Gentile, y fidelidad, por otra parte, a su actual posición ideológica.

#### «PRAXIS» Y MODERNIDAD

Durante las últimas décadas, los estudios sobre el marxismo, el proceso evolutivo mismo del pensamiento marxista, constituyen un hecho importante del pensamiento occidental. Se trata de un hecho tanto más significativo,

por cuanto hoy la «*praxis*» marxista encarna al auténtico *Príncipe moderno*, es decir, el principio más riguroso e implacable de la política y el poder. Pero dentro de la evolución del marxismo, una escisión profunda se ha producido. Mientras en los países donde el comunismo ha triunfado se ha asistido a una especie de vulgarización y —con muy raras excepciones, como la de Lukacs, Djilas y Ota Sik— de gradual dogmatización a través de revisionismos sucesivos al servicio de una oportunista *Realpolitik*, los pensadores occidentales han realizado aportaciones notables especialmente en Francia, con Sartre, Hypolite, Althusser, Lefebure, Garaudy, Merleau-Ponty, para una revalorización del pensamiento de Marx y del marxismo en general. Y es extraño e injusto, por muy fuertes que sean aun las pasiones en los espíritus y por muy limitados los horizontes de un pensamiento al cual no falta aún cierta autonomía y una apertura a los problemas de la libertad, extraño e injusto, repetimos, que estos estudiosos hayan ignorado una contribución tan fundamental, tan admirable en cuanto penetración crítica y anticipaciones, como la contribución de Giovanni Gentile. Porque en términos generales, Gentile ofrecía, más de cincuenta años antes, precisamente las revaloraciones actuales del marxismo. Entre ellas quisiéramos anticipar ahora y aquí solamente algunas: *la revaloración del pensamiento y de la formación intelectual del joven Marx*; *la estructura real de la crítica de Marx al materialismo no dialéctico*, a saber: circunscrito fuera de cualquier dinamismo espiritual, de Ludwig Feuerbach; *el influjo de Hegel en el pensamiento de Marx*, hasta justificar la aplicación a esta doctrina de los principios de un auténtico idealismo hegeliano; *la interpretación en el sentido de estas revaloraciones*, de la primera polémica postmarxista, en la cual desempeña un papel de primerísimo orden la obra última del propio Hegels y la obra, de gran importancia, de exégesis marxista, de Antonio Labriola. Algunas de estas revaloraciones lejanas y anticipadoras las encontramos ya en el primer texto de la obra de Lukacs, *Historia y conciencia de clase*, que representa la posición del ilustre teórico marxista en 1920, libro que, según las manifestaciones de los últimos años de vida de este mismo autor, representa su «sectarismo» de los años veinte y su «utopismo mesiánico». Como Gentile, igualmente el Lukacs de aquel lejano momento, y a pesar de sus últimas revisiones también el Lukacs último, centra su interés fundamental en la *filosofía de la «praxis»* en Marx y en la crítica a la cual Marx somete implacablemente el materialismo filosóficamente «vulgar», de Feuerbach. Y la verdad es que ni en 1920 y menos en los tardíos años anteriores a su muerte, en 1971, Lukacs logra darse cuenta siquiera un instante de la existencia de la aportación de Gentile. Aportación generosa, abierta, amplia, esencial, sin las reservas de las manifestaciones como ésta que Lukacs expresara un día: «La exaltación del concepto

de *praxis* se convierte necesariamente en la exaltación de una contemplación idealista» (Lukacs, op. cit., págs. 18-19). Lukacs mismo, bajo la influencia de Max Weber, influencia sin duda notable, nos ofrece en su célebre estudio una imagen *fortement hegelianisée* de la clase social, como observa Georges Gurvitch (*Etudes sur les classes sociales*, Ed. Gonthier, París, 1966, página 86), y se ocupa «más bien de una filosofía y más precisamente de una metafísica de la clase proletaria que de una sociología o de un concepto sociológico de la clase». Sin embargo, el Lukacs de 1967, considera el marxismo en cierto sentido como una doctrina abierta, y para él, la crítica y la exégesis marxista no es ni «un acto de fe» ni un «libro sagrado» (pág. 27). Preocupado desde siempre por una ontología del ser social, preocupación acentuada luego en el viejo crítico marxista, Lukacs determina, cuarenta y cinco años después, los méritos de sus primeros estudios sobre el marxismo. Entre estos méritos establece el carácter medular del concepto de «totalidad, de herencia hegeliana. La necesidad de renovar las tradiciones hegelianas del marxismo, es decir, de reactualizar el aspecto revolucionario de Marx a través de una renovación y del desarrollo de la dialéctica hegeliana y de su método»; en otras palabras: volviendo a colocar «de pie» a Hegel mismo, cuya construcción lógico-metafísica «se diría que ha encontrado en el ser y en la conciencia del proletario una auténtica realización en el terreno ontológico». Además, Lukacs recuerda como mérito suyo en los años veinte, y lo reivindica en cuanto tal en los años sesenta, «la inclusión de las obras juveniles de Marx en el ámbito de conjunto de su concepción del mundo, mientras que los marxistas de entonces, en general, veían en ellas solamente documentos históricos de su evolución personal. El que algunos decenios más tarde esta relación haya sido invertida, el que muchas veces el joven Marx haya sido presentado como el verdadero y auténtico filósofo, dejando a un lado sus obras de madurez, de todo esto no es responsable en absoluto *Historia y conciencia de clase*, por cuanto en ella la visión marxista del mundo —con razón o sin ella— viene siempre tratada como sustancialmente unitaria (págs. 17-18).

#### GRAVES ANTICIPACIONES

Ahora bien: todos estos aspectos del marxismo revelados a los mismos marxistas, en número escaso, en los años veinte y en número cada día mayor en los sesenta, constituyen el valor más notable de los estudios de Giovanni Gentile sobre el marxismo, publicados en el ya lejano 1899. Bajo el impulso de los estudios de Antonio Labriola sobre el materialismo histórico, el joven Gentile, ya autor de un estudio tan importante como *Rosmini y Gioberti*,

dedica al marxismo dos ensayos fundamentales: *Una crítica del materialismo histórico* y *La filosofía de la «praxis»*. Gentile se propone, desde el principio, estudiar el marxismo considerado desde dos puntos de vista: como filosofía de la historia y como metafísica o intuición del mundo. Ya en el prólogo a la edición de 1899 (Pisa, Spoeri, 1899), se da cuenta de la importancia de las afirmaciones de Engel en el prólogo del 28 de junio de 1883 al *Manifiesto comunista*: «Cuando yo, en 1845, encontré a Marx en Bruselas, él había elaborado ya el sistema filosófico del materialismo histórico». En cuanto a Gentile mismo, se propone someter «a un análisis cuidadoso y a una crítica nueva», «todo el pensamiento filosófico de Karl Marx, vago, como permaneció, fragmentario y desprovisto de una rigurosa elaboración científica, y concluye que con esto acaso los teóricos del comunismo podrán ser inducidos a hacer algo mejor sus cuentas con la filosofía». Ciertamente, tendrá que transcurrir más de medio siglo antes de que los teóricos del comunismo logren hacer mejor sus cuentas con la filosofía. Por esto la crítica filosófica gentiliana del marxismo conserva aún su actualidad y su novedad. Actualidad y novedad que nos traen todavía el mensaje sereno, inteligente y penetrante del filósofo, que nunca, ni siquiera en el instante en el cual el tono quiere llevarnos allende la medida de la crítica en alas de un entusiasmo evidente por el idealismo hegeliano, nunca, repetimos, deja que su juicio sufra en su integridad y autonomía por ninguna implicación ideológica. Lo cierto es que, como el propio Gentile observa en la *Advertencia* a la edición de 1937, el marxismo oficial no ignora del todo su aportación a la crítica marxista. «Aquel libro mío —escribe Gentile— también Lenin le había prestado atención y lo había indicado entre los estudios más notables que en torno a Marx hubiesen realizado filósofos no marxistas».

Sería difícil fijar en este reducido espacio todas las sugerencias y las características que Gentile nos brinda en torno al marxismo, como filosofía de la historia y como metafísica o filosofía de la *praxis*. Nos referimos a algunos aspectos esenciales del problema, especialmente a los que han constituido en buena parte un «redescubrimiento» del marxismo en estos años. El primero entre ellos, el concerniente a las relaciones entre Marx y Hegel y el idealismo hegeliano. El llamado marxismo «occidental», como lo define Merleau-Ponty, ha necesitado un largo medio siglo, bajo el influjo de Max Weber y de la crítica weberiana del marxismo, para alcanzar una comprensión de Marx y del marxismo y también del materialismo histórico en su contenido más riguroso en términos hegelianos, comprensión que fue ya, con algunos decenios de antelación, la virtud más generosa de la actitud crítica de Giovanni Gentile. Gentile coloca en un puesto de honor, en la filosofía de Marx, la dignidad de la dialéctica, cuya aventura en nuestro siglo pre-

senta una caída en los dominios de la ideología. Como observa Merleau-Ponty, durante algunas generaciones, el marxismo ha querido alcanzar una dialéctica realizada en la forma de una sociedad revolucionaria, a saber: una ilusión, que exige, a su vez, una nueva idea crítica y una nueva acción para recuperar el contenido válido de la idea dialéctica misma (cfr. *Les aventures de la Dialectique*, París, Gallimard, 1965). Acaso la lectura de los estudios de Gentile puede ofrecernos como uno de sus principales méritos el de una revaloración del marxismo en sí después de las numerosas aventuras de la dialéctica realizadas en su gran mayoría en compañía de los dogmatismos y del terror. Es bien curioso que un discípulo tan fiel como Ugo Spirito, que es también un filósofo de apreciable rigor, consciente de las proporciones de estas singulares aventuras de la dialéctica, no aprecie en su justo valor la distinción premonitoria de Gentile entre *forma* y *contenido*, entre la crítica filosófica más rigurosa del marxismo y la llamada «literatura socialista» en torno a la «cuestión social». En efecto, Gentile proclama entonces y en su apelación no falta cierto dramatismo ni actualidad, hoy día, después de las aventuras de la dialéctica, la necesidad de que «la calma crítica de la ciencia» no se deje intimidar por las afirmaciones clamorosas; que la crítica permanezca «allí donde los gritos incontrolados no lleguen a turbar su juicio», para atender antes que nada «al estado y a la razón efectiva de las cosas, y no a la muchedumbre que llega detrás, en larguísima fila, o al grito que acaricia esperanzas grandiosas y suscita deseos infinitos».

Gentile quiere buscar desde el principio, consciente de que hay una base sólida para hacerlo, un puesto al marxismo en la historia de la filosofía. Concede una relevante importancia al hecho de que Marx se declare discípulo de Hegel, con cuya «peligrosa terminología» «confiesa que se había complacido en coquetear» (*koketieren*). Gentile se ocupa, en primer lugar, de la situación de los estudios marxistas en la Italia de su tiempo: en Antonio Labriola, Benedetto Croce, Alessandro Chiapelli, Achille Loria, pero no se declara satisfecho de sus resultados. Por ello se impone a sí mismo el papel de un análisis interno del marxismo, poniendo en valor textos de Marx y Engels, testimonios, situaciones intelectuales y, sobre todo, revalorizando la importancia de la formación de Marx y del idealismo psicológico de su temperamento juvenil.

En la crítica de la concepción materialista de la historia y en las consideraciones sobre el marxismo como filosofía de la historia, Gentile parte de la multiplicidad y de la aparente contradicción de los textos de Marx, entre los cuales sabe escoger los más significativos, siguiendo el módulo de aquellas páginas del prólogo al libro *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, donde Marx formula su teoría de la producción y de la estructura económica y de la

conciencia social, texto reactualizado en casi todos los estudios posteriores del marxismo. Captando y estando siempre sobre las huellas de una verdadera ontología del marxismo, Gentile se refiere a aquellas páginas en los siguientes términos: «Aquí está el pensamiento entero y toda la obra de Marx; aquí en su forma nativa en breve fórmula, y, por decirlo así, en germen, las partes todas de la teoría materialista de la historia y la fuente auténtica de cualquier determinación, que los mejores intérpretes nos brindan de ella». Y de aquel texto célebre, el joven filósofo italiano retiene un fragmento que contiene el concepto filosófico de todo el resto. *No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino que en el encuentro de su ser social se determina su conciencia.* Donde por hombre no se ha de entender al individuo humano, al estado natural, como lo entendían los filósofos franceses del siglo XVIII, pero sí el hombre social, o sea, el hombre histórico, ya provisto de todas las *ideologías*, y el ser social habrá de entenderlo como las condiciones en medio de las cuales y por las cuales en una determinada sociedad, la vida humana se debe desplegar. Condiciones no políticas, ni religiosas, ni morales, ni científicas, ni artísticas, sino sencilla y únicamente económicas, ya que éstas son generadoras de las formas particulares de todas las demás. Las condiciones o formaciones políticas, religiosas, morales, científicas son construcciones ulteriores del hombre, ya entrado en sociedad, a saber: cuando ha salido ya definitivamente de la prehistoria. Y esta precedencia lógica y cronológica, que tiene lugar en la primera formación de la humana convivencia, se repite regularmente cada vez que se renueva la forma social, debido a una revolución interna» (*La filosofía de Marx*, Sansoni, Florencia, 1959, página 26).

#### DIALÉCTICA DE LA SOCIEDAD

Casi siete decenios antes que Lukacs, Gentile centra su interés por el marxismo, antes que nada, como base de sus ensayos críticos sobre la filosofía de Marx, en una auténtica *ontología del ser social*. Partiendo, a su vez, mucho antes, de una ontología del ser social en Marx, Gentile nos ofrece, en cierto modo, un preludio lejano de la última etapa de su actividad creadora. Aquel último admirable libro suyo *Genesi e Struttura della Società*, es sin duda alguna una completa *ontología del ser social*, ciertamente no en términos marxistas, pero que implica un interés de Gentile por los problemas sociales que va más allá de aquella sublimación de la crítica social en una crítica filosófica que Lukacs reprocha a los pensadores como Martin Heidegger.

Sobre esta base, Gentile recoge el fenómeno de las ideologías entendidas como categorías, la estructura del determinismo social, la fuerte seducción

señalada por Labriola, que consiste en la *naturalización* de la historia, los orígenes idealistas del comunismo crítico, el contraste entre marxismo y positivismo evolucionista. En el ambiente de la crítica italiana del tiempo, Gentile acepta y aplica al marxismo, con intuición aguda, la bellísima doctrina de Vico en torno al *verum ipsum factum* o al *verum et factum convertuntur*. Sobre las huellas de Labriola, Gentile considera el marxismo como una verdadera y propia filosofía de la historia, si bien no «la última y definitiva filosofía de la historia», como había sentenciado el propio Labriola. Por su parte, Croce negaba el carácter de filosofía de la historia al marxismo, reafirmada por Labriola a través de aquel momento ideal en el cual la sociedad descubre, en su proceso general, «la causa de su camino fatal» (*fatale andare*, en lenguaje dantesco). En la valoración teórica de la doctrina de Marx, Gentile distingue dos aspectos: uno formal, de naturaleza hegeliana, a saber, el *procedimiento dialéctico*; otro de contenido, en apariencia de índole anti-hegeliana, por cuanto contrapone a la *idea* hegeliana el concepto de sociedad misma, la cual, ella, y no la idea, se despliega dialécticamente. En esencia, también el materialismo dialéctico o histórico, «entiende determinar un proceso», es una teoría de la historia, en el sentido en que la entendía Vico, a saber: en el sentido de que «somos nosotros los que vemos a la historia con una significación, con una ley, según la cual pensamos que se mueve. Somos nosotros, en suma, los que forjamos la historia y la ley que la gobierna» (página 38).

Gentile descubre en el materialismo histórico todos los elementos de una filosofía de la historia, auténtica, en el sentido clásico del término. Su elaboración científica de una teoría objetiva, realista y materialista del proceso histórico es un *concepto nuestro* tanto como el teológico o metafísico de la Providencia. También el materialismo histórico «determina un proceso de desarrollo en el cual debe correr la historia», proceso necesario, con una pre-determinación científica del futuro. También él quiere captar lo esencial en el hecho histórico, de modo que mientras Hegel hace filosofía de la historia con la *idea*, desarrollada dialécticamente, Marx lo hace con la *materia*, desarrollada dialécticamente, es decir, hegelianamente. Inmanencia del proceso histórico, perpetuo devenir, anticipación, finalidad, he aquí los elementos de una filosofía de la historia contenidos en el materialismo histórico. En esta perspectiva Marx se halla más cerca, más intrínsecamente en el pensamiento de Hegel, de lo que se ha querido admitir.

MARX, «EL MEJOR HEGEL»

Nos hallamos aquí delante de una tesis esencial de Gentile. La de la estructura hegeliana de la filosofía de Marx. Más que ello, en la reivindicación del idealismo de Marx, el idealista Gentile descubre en el autor del *Capital* al «mejor Hegel», autor de un materialismo «que por ser histórico, ya no es materialismo». Este Marx, que es en realidad un Hegel, suscita a tal punto el entusiasmo del joven Gentile, que llega a augurar «buena fortuna también al marxismo», en cuanto portador de las más actuales esencias del hegelianismo. «En Hegel, escribe Gentile, la idea no sólo no se opone a la realidad, sino que es ella misma la esencia de lo real». «Y la materia del materialismo histórico, lejos de ser externa y opuesta a la idea de Hegel, está contenida dentro de ella; más que ello, es una y la misma cosa con ella, por cuanto (tal fue la consecuencia que sacó el hegelianismo de la síntesis *a priori* kantiana) el mismo relativo (eso es, la materia de la cual se habla) no sólo no está fuera de la absoluto, sino que es idéntico a él, por aquella unidad de *muchos* y de *uno* que Giordano Bruno, desde lejos, había sabido bien mostrar, pero que tenía antes que hacerse, para ser encontrada, un problema de la conciencia».

Pero Gentile no se siente satisfecho simplemente con afirmar la estructura hegeliana del pensamiento de Marx a la luz de los textos fundamentales del marxismo y mucho antes que se descubrieran los escritos del joven Marx. Quiere llegar a la raíz misma de la formación y a la personalidad de Marx. Bucea en su correspondencia juvenil y en sus escritos testimoniales y poéticos cuando pretendía alcanzar una metafísica superadora de las ideas de Kant y Fichte, en «la búsqueda de la idea en el seno mismo de lo real, haciéndose luego amigo de la filosofía de Hegel y entrando en un círculo de hegelianos». Sus primeros movimientos lo empujaban «hacia la poesía y el idealismo abstracto», en un camino al cual le había llevado «aquella tendencia semítica suya a la especulación» (pág. 94). En definitiva, comprueba Gentile, «lo abstracto al cual Marx da caza», es «lo abstracto criticado por Hegel». Lo que Marx hace no es sino «filosofar a la hegeliana» y «ningún otro pensador ha tenido en nuestro siglo, fuera del círculo hegeliano, tanta premura en encontrarse con Hegel». En una primera conclusión, según Gentile, Marx es antes *filósofo* con «finura especulativa» y sólo luego es *revolucionario*.

## «PRAXIS» Y LUCHA DE CLASES. CONOCER Y HACER

Bajo esta perspectiva, Gentile se asoma no sólo a las motivaciones formativas y al método formal dialéctico de la filosofía de Marx, sino que penetra decididamente en la esencia misma de su doctrina revolucionaria social. Esta capacidad suya de captar lo esencial en el marxismo, será el prelude necesario a las graduales etapas de su propia filosofía de la sociedad. El estudia con amplitud y penetración la *filosofía de la «praxis»* y la *teoría de la lucha de clases*, eternos *leit-motiv*s de la crítica marxista de un siglo a esta parte. Sin la dialéctica hegeliana, ni la filosofía de la *praxis*, ni la teoría de la lucha de clases como progresivo desarrollo, como dualidad sujeto-objeto, hubieran sido posibles. Si Marx parte de Feuerbach para sustituir, en la dialéctica hegeliana, la materia a la idea, no es menos cierto que su crítica contenida en la *Once tesis sobre la filosofía de Feuerbach*, escrito en enero de 1845 en Bruselas y que contiene la esencia misma de la filosofía de Marx como filosofía de la *praxis*, hallamos la más categórica crítica al propio materialismo. El mismo Ugo Spirito reconoce que Gentile, analizando la filosofía marxista de la *praxis*, consigue «una reconstrucción sustancialmente exacta en sus líneas generales», a la luz de la situación actual de la crítica marxista. La afirmación es importante, por cuanto no ha habido problema más complicado que éste, en la historia de la exégesis de Marx. En su reconstrucción retrospectiva de sus propios debates, realizada en 1967, Lukacs mismo afirma que su anterior concepción de la «*praxis*» revolucionaria «presenta precisamente un algo excesivo, y esto correspondía, desde luego, al utopismo mesiánico del comunismo de izquierda de entonces, pero no a la auténtica teoría marxista», en cuanto que «la exaltación del concepto de la *praxis* se torna necesariamente exaltación de una contemplación idealista». Aquella exaltación que dice se apoderó de él en 1922, Lukacs la atribuye a la crítica contenida en la *Once tesis...*, de Marx, en torno a la filosofía materialista de Feuerbach. Menciona otrosí el carácter incompleto de las tesis de Engels sobre la «*praxis* más amplia» y la necesidad, en plena crisis del marxismo, en los primeros decenios del siglo, de una renovación de las tradiciones hegelianas. «Por un retorno revolucionario al marxismo, concluye Lukacs, era un deber obvio renovar igualmente las tradiciones hegelianas del marxismo». En el propio Lenin, Lukacs no ve otra cosa sino un «profundo pensador de la *praxis*», «un hombre que convierte apasionadamente la teoría en la *praxis*, un hombre cuya mirada penetrante está siempre dirigida hacia el punto donde la teoría se traduce en la *praxis* y la *praxis* en la teoría». Lo que Lukacs nos dice explícitamente es que esta síntesis «maravillosa» entre teoría y *praxis*

se traduce luego en el «marxismo soviético», en una sucesiva degradación de la *praxis* como tal, en lo que se ha venido en llamar el «instrumentalismo soviético» (cfr. Herbert Marcuse: *Soviet marxism*, Columbia University Press, Nueva York).

En la idea de la *praxis*, Gentile ve «la llave maestra de la filosofía de Marx». Por ello, parte de la tesis sobre Feuerbach, donde Marx observa que «el defecto capital del materialismo del pasado —inclusive el de Feuerbach— es que el término pensamiento (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, ha sido concebido sólo bajo la forma de objeto o de intuición, no ya como actividad sensitiva humana, como *praxis*, sino subjetivamente». La crítica de Marx a Feuerbach implica un retorno a Hegel y también al principio formulado por G. B. Vico, *verum ipsum factum* y *verum et factum convertuntur* (cfr. Spinoza, op. cit., pág. 89). Y viquianamente, con seguridad y firmeza, procede también la exégesis de Gentile, a la tesis marxista de que «toda la historia no puede tener otra fundada explicación que la materialista» (pág. 68). Y la crítica de Marx a Feuerbach no es otra cosa sino «todo un nuevo sistema especulativo», «un nuevo filosofar». Marx mismo observa que el concepto de la *praxis* es nuevo en el materialismo, pero viejo en el idealismo, viejo cuanto Sócrates. El idealismo había perfilado la identidad entre *saber* y *hacer*. Así lo hizo Platón en la dialéctica de las ideas. Vico, en su filosofía de la historia, y Descartes, en el concepto de la cognición como *praxis*. El conocimiento, andando *pari passu* con la actividad, pensar y producir, mejor dicho, pensar es producir. La posición entre sujeto y objeto en el materialismo de Feuerbach es, según Marx, abstracta, por ende, falsa. Según Marx, la realidad es una posición subjetiva del hombre, pero posición no del pensamiento, como afirmaba Hegel, sino de la actividad sensitiva. En términos hegelianos, por otra parte, el conocimiento es un quehacer incesante, una *praxis originaria*. «Así, en el abstracto se centra el concreto. Al objeto producido por la actividad humana, creado independientemente por la fantasía del hombre, se sustituye el objeto ligado intrínsecamente a la actividad humana, que se desarrolla en un proceso paralelo al proceso de su desenvolvimiento. Se inicia así el verdadero realismo».

Pensamiento que piensa y hace; realidad, objetividad del pensamiento. *Praxis* es conocer y hacer, los objetos son, al mismo tiempo, teóricos y prácticos, conocimientos y hechos. *Praxis* es conocer y hacer un sentido amplio y complejo. Con el crecer y el modificarse del objeto, crece y se modifica el sujeto. Nos encontramos ante el ritmo establecido por el idealismo. Tesis: el sujeto o la actividad práctica. Antítesis: las circunstancias, la educación. Síntesis: el sujeto modificado por aquellas circunstancias y por la educación. Se aplica, por tanto, a la materia, lo que Hegel había descubierto para el

espíritu. Marx no hace «sino sustituir el pensamiento por la materia, pero una materia dotada de la misma actividad que una vez era considerada privilegio del pensamiento», actividad definida en términos rigurosamente hegelianos. «Retorno a Hegel, que implica una iluminación racional del proceso histórico». En conclusión, se afirma viquianamente que la *praxis* es «actividad creadora», por la cual *verum et factum convertuntur*. La *praxis* es desarrollo necesario. La realidad es *praxis*. Lo que hace que el individuo fuera de la sociedad y de la historia sea un abstracto. Tesis que desplegará luego ampliamente el propio Gentile en su teoría de la sociedad.

### DIALÉCTICA NECESARIA

Todo esto Marx lo concibe filosóficamente, metafísicamente, en un orden primigenio de índole especulativa, según «una ecuación absoluta entre pensamiento y realidad», siguiendo una dialéctica forjada metafísicamente, «como ley interna de las cosas, lo inmanente en la realidad». La *praxis*, cuyo desarrollo es necesariamente dialéctico, es la verdadera, la única sustancia de la realidad histórica, una sola cosa con el proceso histórico. La *praxis* originaria produce el objeto, forma la sociedad y la historia. La naturaleza dialéctica de la historia se expresa en sujeto y objeto, *praxis* y producto de la *praxis*, continuo invertirse de la *praxis* misma. La doctrina de Marx no es fatalismo, sino conexión necesaria entre causa y efecto. Tampoco es determinismo, porque no hay oposición entre sujeto y realidad. «El principio de todo hacer de toda la historia, está en el hombre en cuanto materia, como para Hegel estaba en el hombre en cuanto pensamiento, en la idea. La necesidad se concilia, por tanto, en Marx, como en Hegel, con la libertad». Dialéctica necesaria, y no fatalismo de la historia, ésta es la concepción de Marx. Hacer y conocer a la vez, en este *fatal andar*, en el cual el proletario se convierte en el *heredero* último de la metafísica alemana después de la hegeliana *Umhebung*. En cuanto a Marx, él mismo «fue y quiso ser metafísico». Porque «Marx no fue un revolucionario que recurrió a la filosofía solamente para justificar filosóficamente las propias teorías revolucionarias, sino que fue también un verdadero filósofo que, a través de estudios particulares y por las condiciones de los tiempos, se hizo revolucionario».

Esta es la conclusión de Giovanni Gentile en aquel lejano año de 1899, conclusión que no sufrió modificación alguna en la edición de 1937 de su revelador libro sobre Marx y el marxismo, libro que tantos elementos anticipadores nos brinda y que tanta luz nos ofrece sobre la doctrina del marxismo, que, según intérpretes como el propio Lukacs, o según Garaudy en sus

proyectos de utopía estética, tiene la característica especial de ser una doctrina abierta, a saber: inasequible a las limitaciones dogmáticas a las cuales está sometida desde hace un siglo. Gentile se acerca al problema, sin embargo, con una tensión humana que no permanece dentro de los límites fríos de la pura filosofía. El filósofo que había proclamado siempre, como se ha visto, el principio fecundo y eternamente renovado, «en la búsqueda, la vida», sabía valorar la fuerza operante de las ideas de Marx, en la historia misma. La auténtica comprensión de la filosofía de la *praxis* está aquí. Y a la luz de esta comprensión esencial tendríamos nosotros que valorar también a aquel Gentile último, al cual nos referimos al principio de estas páginas conmemorativas, acaso el más grande, más patético, más completo, más actual y más abierto al futuro, del libro *Genesi e Struttura della Società* y del *Humanismo del trabajo*. Una ontología, aquella última, del ser social, que es obra de luz y plenitud. Culminación de la obra de este auténtico forjador de un nuevo espíritu europeo, cuya religiosidad del Estado y la sociedad, no quiere ser ni teología de la política, ni limitada *praxis* materialista.

JORGE USCATESCU

R É S U M É

*Il y a longtemps que la philosophie a fait sienne la question d'un grand poète de ce siècle relative au destin de la poésie et au pourquoi de l'existence des poètes dans une période d'angoisse comme celle que nous vivons, menacée comme aucune autre par les dangers de la stérilité, de l'anarchie et de la mort. Mais plus ou aussi justifiée que cette dramatique question sur la poésie et les poètes serait sans doute, si elle était posée, la question relative au destin de la philosophie et des philosophes.*

*Platón et tous les philosophes qui comme, lui voulurent influencer la politique —le même chose arriva durant des millénaires avec les philosophes chinois—, furent amenés d'une certaine façon à la conclusion que de graves menaces pesaient sur eux si la mesure de leurs intérêt pour le sort de la Cité n'était pas accompagnée d'une effective et de plus utopique participation au pouvoir. Le centenaire de la naissance de Giovanni Gentile, le philosophe italien le plus important du siècle, qui fut célébré au mois de mai en Italie dans le cadre officiel de l'Encyclopédie Italienne, avec la participation de grands penseurs du monde entier, remet à jour cette dramatique question sur le sort des philosophes qui s'intéressent avec une angoissante perception au destin de la Polis.*

Cent années ont passé depuis sa naissance et plus de trente depuis son tragique holocauste. Maintenant sa Patrie, où les grandes valeurs savent être respectées malgré les passions politiques, l'honneur en tant que figure exemplaire d'une capacité créatrice et offre la possibilité d'actualiser ses idées fécondes. Idées qui se projettent de façon plus actuelle que jamais, surtout en ce qui concerne le destin de la Polis, c'est à dire l'Etat et la Société de notre temps. Car l'oeuvre de plénitude du père de l'actualisme philosophique d'origine hégélienne, l'une des tentatives métaphysiques les plus importantes du siècle, est consacrée justement à une explication des phénomènes sociaux et politiques relativement à l'époque, phénomènes encore actuels de nos jours. Sa dernière oeuvre *Genèse et structure de la Société* qui date de 1943, va dans le même sens que ses études de philosophie du Droit, se écrits sur Travail et Culture, ses idées sur l'humanisme du travail et ses juvéniles et brillantes Etudes sur Marx. On peut qualifier de doctrine ouverte, celle-ci qui intègre la philosophie gentilienne de la Société. Elle naît de la synthèse kantienne entre théorie et "praxis", sans laquelle on ne peut concevoir aujourd'hui tout effort philosophique, et proclame une concrète éthicité de l'Etat et de la Société en réalisant une exploration ontologique profonde de l'existence sociale, fidèle à une foi optimiste dans la capacité de l'homme qui travaille et vit dans des dimensions politiques plus complexes que jamais, de surpasser l'anarchie dissolvante et la force du Leviathan qui étouffe la liberté essentielle de l'homme.

Gentile fut un grand maître, et ses disciples et admirateurs d'aujourd'hui dans tout le monde et dans les différentes idéologies font foi de son magistère. Résonne encore pour tous sa dernière incitation: "Je ne peux promettre, ni à moi ni aux autres, que la fatigue de l'ascension vers le sommet et l'inquiétude du coeur qui n'a jamais de repos et cherche toujours. Dans cette recherche, la vie". Recherche métaphysique sans doute mais recherche féconde de l'essence de quelque chose qui se trouve en période de crise: l'Etat, expression singulière du gigantisme de la Société et les Cultures modernes. A ce thème se réfère le plus fécond de la doctrine de Gentile. Des maux et des dangers sans nombre menacent aujourd'hui l'existence de l'Etat. Dans sa trajectoire moderne, quelles que soient ses inspirations et motivations idéologiques, l'Etat existe seulement en tant qu'Etat fort. Le Léviathan de Hobbes n'implique pas une désignation spécifique. C'est tout simplement la formule en vigueur, de l'Etat dans l'Age Moderne.

L'existence de ce type d'Etat a été intimement, liée à la dialectique machiavélique des moyens et des fins. Cette dialectique soutient le principe de la raison d'Etat et a suivi de près l'aventure de l'Etat monopolisateur d'un pouvoir gigantesque, que Nietzsche dénonce en signalant les faiblesses. La

principale est la faiblesse dérivée de son propre gigantisme, de sa présence permanente dans le destin de la personne humaine, de son poids dans la marche dynamique de la société. De cette faiblesse sont nés l'anarchie et le nihilisme, principales menaces de l'existence de l'Etat. La théorie de l'Etat, théorie rénovatrice à la recherche d'une normalité dans l'équilibre nécessaire entre société, personne, Etat, a voulu offrir des formules nouvelles qui soient autant de garanties contre les pièges anarchiques qui détruisent et déforment sa mission. Au début du siècle Max Weber voulut convertir en principe éthique la sentence machiavélique de la relation entre fins et moyens, selon laquelle la fin justifie les moyens. Les moyens justifient les fins voulut dire Max Weber face aux contradictions des temps modernes. En réalité, tandis que les fondements de l'Etat de Machiavel et de Hobbes étaient arrivés à leur plénitude et que se dévoilaient à l'horizon les maux de l'Etat technocratique et bureaucratique avec la dissolution à cause de son gigantisme absorbant des prérogatives essentielles de la personne humaine, se manifestait la nécessité de trouver une formule d'«humanisation» de l'Etat.

Dans ce contexte d'idées, on en ait arrivé à se poser la question de l'existence et de possibilité de création d'un Etat éthique. Platon et Kant y ont pensé, chacun en leur temps, bien qu'avec un critère spéculatif. Mais maintenant la question dépassait l'Utopie ou la pure raison théorique. C'était, selon le langage des temps qui courent, praxis. Nécessité inexorable de projeter la vie de l'Etat dans la vie d'une société comprise comme "societas in interiore homine". Partant de cette conviction, synthèse suprême de la théorie et de la praxis, naissait l'importante oeuvre de Giovanni Gentile Genèse et structure de la société. Oeuvre dont l'actualité est proclamée aujourd'hui par des philosophes des tendances les plus diverses, et dont l'ultime fondement était la proclamation de l'Etat éthique. Une philosophie de l'Etat que formulait comme dernier témoignage un philosophe qui avait milité dans le cadre d'une doctrine dont l'expression était: "tout dans l'Etat, rien en dehors de l'Etat, rien contre l'Etat". Face à l'expérience de l'Etat fort, à la normativité pure de l'Etat de Droit, surgissait l'idée nouvelle de l'Etat éthique. Solution face à l'anarchie et à la tragédie du pouvoir.

On arrive ainsi à l'«immanente religiosité de l'Etat», à l'Etat en tant qu'activité concrète de l'esprit, éternelle autocritique, éternelle révolution, suprême dignité éthique de la Politique même.

## S U M M A R Y

*Philosophy has for a long time now made its own the question of a great poet of this century as to the future of poetry and the "raison d'être" of poets in an age of anguish and anxiety like that in which we live, threatened as no other in the past by the dangers of sterility, anarchy and death. Even more justified, however, than this dramatic question concerning poetry and poets would —if it were asked— be the question of the future of philosophy and philosophers.*

*Plato and all those philosophers who like him wished to influence the course of Politics, as was the case with the Chinese philosophers throughout millenia, reached, in a certain sense, the conclusion that serious threats hung over them if the measure of their interest in the death of the City was not accompanied by their —however utopian— active participation in government. The centenary of the birth of Giovanni Gentile, the leading Italian philosopher of the century, celebrated in Italy this May in the official setting of the "Italiana", with contributions from thinkers and writers all over the world, brings up once again this dramatic question as to the fate of philosophers for whom the future of the polis is a matter for anguished questioning and uncertainty.*

*A hundred years have passed since his birth and over thirty since his tragic holocaust. His country, where men of high worth respect each other in spite of political passions, now honours him for his unique creativeness and opens the way to the application of his fruitful ideas to the present day. These ideas seem indeed more relevant today than ever before where the future of the polis —that is to say, the State and Society of our age— is concerned because the mature work of the father of modern Hegel-based philosophy, one of the major metaphysical endeavours of the century, is specifically devoted to explaining social and political phenomena with a view to times yet to come. His last work, "Genesis and Structure of Society" (1943), is to be seen in the light of his writings on the Philosophy of Law, his "Work and Culture", his ideas on the humanism of work and his youthful though still unsurpassed "Studies concerning Marx".*

*Gentile's view of society is a highly open one. It derives from the Kantian synthesis between theory and praxis, without which no philosophical thinking is conceivable today, and lays down a concrete ethic for State and Society, carrying out a deep ontological inquiry into social existence, true to an optimistic faith in the capacity of the man who works and lives in a more*

complex political setting than ever to overcome the dissolving anarchy and Leviathan force which now threaten the essential freedom of man.

Gentile was a great master and his followers and admirers of many schools throughout the world today bear witness to the strength of his influence. Everyone remembers still his last injunction: "I cannot promise either to myself or to others anything but the weary climb towards the summit and the unrest of the heart that never ceases in its quest. In this quest lies life." A quest that was more concerned with metaphysics than with what most people understand by life, it was nevertheless a fruitful search for the essence of something that is certainly passing through a period of crisis today, the State, itself the outcome of the gigantic scale of modern Society and Culture. The richest part of Gentile's thought is that which deals with this theme.

Innumerable evils and dangers threaten the very existence of the State today. Whatever its inspiration and ideology, the State only exists now in so far as it is a strong State. Hobbe's "Leviathan" is not intended as a specific definition. It simply describes the State in the Modern Age as it happens to be.

This kind of State has always been closely linked to the Machiavellian dialectic concerning means and ends. This dialectic sustains the principle of the "State reason", never losing sight of the adventure of the State as the monopolizer of enormous power, which Nietzsche denounces in listing its weaknesses. The chief of these weaknesses is that which stems from its very massiveness, from its permanent presence in the life of the individual, from its constant influence on the dynamics of society. This weakness has given rise to anarchy and nihilism, the chief threats to the existence of the State. The theory of the State, the renovating theory that sets out to find a "normality" based on a necessary balance between society, individual and the State itself, has attempted to offer new formulas to guarantee it against the insidious and destructive anarchies that would bend it from its mission. At the beginning of the century Max Weber tried to make an ethical principle out of the Machiavellian doctrine on ends and means. The end justifies the means, in Machiavelli's text. Max Weber turns this around to say the means justify the ends, in view of the contradictions of the new times. The fact is that when the principles of the Machiavellian and Hobbesian State had reached their fullest expression and the evils of the technocratic and bureaucratic State, with the dissolution of the essential prerogatives of the individual as the result of an all-absorbing massiveness, were discernible on the horizon, the need to find a way to "humanize" the State began to be appreciated at the same time.

It was against this background that the possibility of an ethical State

was put forward. In their respective epochs, Plato and Kant had both considered such a possibility, but that had been on a speculative plane. Now, however, the matter was taken up in terms neither of Utopia nor of pure reason, but in the language of the new times, that of praxis. An inexorable need was felt to project the life of the State into the life of a society understood as "societas in interiore homine". Out of this conviction, this magnificent synthesis of theory and praxis, was born Giovanni Gentile's great "Genesis and Structure of Society", a work whose relevance today is proclaimed by philosophers of quite different schools, united in their acceptance of the basic principle of an ethical State. This philosophy of the State was the last will and testament of one who had militated within the framework of the creed: "Everything within the State, nothing outside the State, nothing against the State." After the experience of the "strong" State, after the pure legality of the State of Law, rose the new idea of an ethical State. A solution in the face of anarchy and the tragedy of power.

Thus we come to the "immanent religiousness of the State", to the State as a specific activity of the spirit, as constant self-criticism and eternal revolution, as the supreme ethical dignity of Politics itself that is required today.