

La tradición filosófica y pedagógica neoidealista: de Gentile a Cavallera

Francesc Morató *

Resumen

Especialista en filosofía italiana y discípulo de Emanuele Severino, el autor da una extensa noticia sobre el Congreso *Gentile oggi*, celebrado en Roma el 23 de octubre de 2017 y cuyas actas se publicaron el año 2019. De esta manera se dibuja la estela que ha dejado en el pensamiento actual la filosofía neoidealista de Giovanni Gentile (1875-1944) que identificó la pedagogía a la filosofía. Por ello, fija la atención en las contribuciones de los seguidores de la filosofía de Gentile, en especial Rodolfo Sideri y Hervé A. Cavallera. En una primera parte se desarrolla una especulación filosófica sobre la filosofía de Gentile, promotor de la reforma educativa (1923) y de la Enciclopedia italiana, en diálogo con diferentes pensadores y especialistas, mientras que en la segunda se refiere a la pedagogía y la práctica formativa desde una perspectiva neoidealista (Cavallera), con referencias a la actual situación educativa. Por último, el autor nos ofrece en un apéndice una selección de textos pedagógicos de diferentes autores (Gentile, Castoriadis, Gobetti) para ilustrar el itinerario trazado por la filosofía de la educación en los últimos decenios.

Palabras clave

Filosofía de la educación, pensamiento pedagógico, Historia de la pedagogía, neoidealismo, Giovanni Gentile, Hervé A. Cavallera

Recepció original: 1 de març de 2022

Acceptació: 27 d'abril de 2022

Publicació: 1 de juny de 2022

Como cualquier otra relación humana, un congreso o, más bien, como es el caso, una jornada de estudio, difícilmente pueden evitar cierta tendencia –en competencia con otras, ciertamente más nobles y formativas– al exhibicionismo narcisista y autorreferencial (hasta cierto punto comprensible, cuando uno ha consagrado muchas horas al estudio de un tema o a la resolución de un problema) y lo que es peor: a un desenlace marcado por la dispersión e indiferencia entre los ponentes. Es lo que, justamente, en la medida de mis posibilidades, intento conjurar con este escrito. En el cual trato de resaltar hasta qué punto en el Congreso *Gentile oggi* (celebrado en la Fondazione Ugo Spirito-Renzo de Felice de Roma, el 23 de Octubre del 2017, figurando al frente de la organización el profesor Rodolfo Sideri y presidido por el mayor estudioso vivo de la obra gentileana, Hervé A. Cavallera) es posible advertir unas líneas comunes de investigación y, también, el acuerdo en algunos puntos esenciales, a los que es preciso apelar, si aceptamos que la fase actual del pensamiento filosófico se pierde algo importante, caso de persistir en este absoluto no diálogo con la obra del –según muchos– mayor pensador italiano del siglo xx, además de un claro referente europeo.

(*) Profesor de Filosofía, se formó en Italia junto a Emanuele Severino (1929-2020) que ha sido considerado por Massimo Cacciari uno de los mejores filósofos del siglo xx, junto a Martin Heidegger. Se ha especializado en el estudio de la filosofía italiana, y ha fijado su atención en pensadores como Giovanni Gentile, Croce y Severino. Entre sus libros citamos *Tècnica, història i discurs en el pensament d'Emmanuelle Severino* (València, Universitat de València, 1996) y *Una introducció al pensament d'Emmanuelle Severino* (València, Alfons el Magnànim, 2001). Entre sus artículos destacan el dedicado a «Giovanni Gentile o el humanismo del devenir», *Teoría del Humanismo* (Vol. 6, 2010, pp. 469-536) y el que aborda «La crisi de l'educació com a crisi filosòfica», *Temps d'Educació*, núm. 50, 2016, pp. 277-290. Dirección electrónica: francescmorato@hotmail.com

Además, en mi caso, el congreso sirvió para retomar las cuestiones relacionadas con la enseñanza que me preocupan desde siempre y que convergen, a mi entender con los planteamientos de Hervé A. Cavallera. Es por lo que en la segunda parte del escrito que sigue, he intentado retomar algunas de sus ideas, aportando ejemplos, experiencia y recuerdos de nuestro contexto español. Espero que la cercanía de estos dos niveles resulte provechosa. En caso contrario, no habría perdido ni un ápice el principio general, característico del pensamiento gentileano, de identidad entre Filosofía y Pedagogía – el cual, sin falsa modestia y sin petulancia, es el gran principio con que deberían echar cuentas las mil y una crisis de la educación que nos sacuden año tras año¹. En ese sentido, no puedo excluir haberme sentido presionado, quizás en exceso, por el halo de extemporaneidad y de casi exotismo que rodea a Gentile e, irremediablemente, a quien se interesa por él, al menos desde nuestro contexto. Las expresiones de estupor no han dejado de perseguirme, en contraste con la aceptación que suscitan otras figuras no menos comprometidas con errores políticos más que considerables. Sería, con todo, también un error creer que la desafección comienza y acaba exclusivamente con la cuestión política. El Idealismo, la persistencia de una jerga de la que no han desaparecido términos como Sujeto o Yo, son motivos para algunos más que suficientes para arrojar a Gentile a las mazmorras de lo anacrónico. Espero, modestamente, haber contribuido a combatir tal condena, aun a sabiendas, con todo, de que poco puede hacer quien tiene enfrente a los instalados en el tópico y el prejuicio, y tampoco están dispuestos a que nada perturbe su comodidad.

Especulación filosòfica

Sujeto e idealización

Quizás el primer punto que quepa abordar es el malentendido, y prejuicio, que rodea a los términos Sujeto y Yo en el marco de la filosofía contemporánea, convencida de haber dejado atrás al primero y obligado al segundo a reconocer su inferioridad frente a su opuesto, se llame: *no yo* o *inconsciente*. Aunque en otros casos, en Fichte sin ir más lejos, hace décadas que se demostró que hablar del Yo no era sinónimo de arcaísmo o bisoñez, no hay, en ocasiones, dispensa ni perdón para casos similares como el que nos ocupa. Y, de modo análogo a como sucede con la cuestión política, al comparar los casos Heidegger y Gentile –irrelevante, para muchos al menos, en el primero, suficiente para suspender cualquier interés por el segundo–, lo sucedido con la terminología de Fichte está lejos de ni siquiera invitar a una «dispensa» parecida en el caso de Gentile. Quizás sea esta la cuestión más presente en un mayor número de intervenciones, signo inequívoco –dicho sea de paso– de lo importante de su aclaración para vencer confusas y lamentables resistencias, que acaban por redundar negativamente –y esto representa mucho más que el esfuerzo invertido por recuperar una página o un autor– en la comprensión de las interioridades del pensamiento y, aún más, de complicidades no fáciles de advertir a primera

(1) Los textos correspondientes a las intervenciones del congreso han sido publicados en el volumen XXXI de los *Annali* de la Institución. Sideri, R. (Ed.) (2019) *Atti del Convegno «Gentile oggi»* [2017], de ahora en adelante: ACGO, *Annali della Fondazione Ugo Spirito*, XXXI, 2019, 1. Nuova serie. Roma, Edizioni Anicia. En el presente escrito, cito con número de página entre paréntesis y dentro del texto, las referencias extraídas de lo publicado, con el fin de diferenciar claramente de las otras referencias debidas a otras fuentes, que se citan al pie. En esa publicación se encuentran también los perfiles correspondientes a los ponentes.

vista, aunque en ocasiones –preciso es decirlo– deliberada y perezosamente no consideradas.

En cualquier caso, hubo una coincidencia bien visible ante el hecho de encontrarnos frente a un sujeto distinguido por la no pertenencia a sí mismo o, si uno quiere, por el incesante desbordamiento de sí. Lo cual nos conduce al otro tema, casi rival por lo que a presencia en el congreso se refiere: la naturaleza del Devenir alumbrada por la filosofía de Gentile, rival casi de la importancia concedida al Sentimiento y hasta a la Inconsciencia –al menos en la interpretación de uno de sus mayores discípulos de primera hora, Ugo Spirito, que llegó calificarse a sí mismo como tal –*inconsciente*– en su despedida filosófica².

Dejamos para más adelante estas dos cuestiones y centrados en torno al tema del sujeto *deconstruido*, ni cartesiano ni kantiano, por principio «insatisfecho», y hasta «atormentado», además de otras notas características que fuimos encontrando a lo largo de la jornada y que abordaremos posteriormente, encontramos dos apuntes casi idénticos en Rodolfo Sideri y Hervé A. Cavallera. El primero hace suyo lo dicho tan certeramente por S. Natoli:

[...] un pensamiento como *acontecer* y no según una dimensión simplemente subjetivista y aún menos psicologista. En este sentido, el pensamiento de Gentile representa una cima: extremo énfasis de la subjetividad. En este énfasis extremo el sujeto no es aprehensible; en esta expansión extrema, el sujeto es aquello que nunca se da como «cosa». (ACGO, p. 58)

Algo muy cercano, en cualquier caso, a lo que oímos de Cavallera acerca de la Individualidad: «no objeto de experiencia, sino sujeto de la misma» (ACGO, p. 84). Y con ello, creo, se aviene mi decisión de conectar con aquella idea que, quizás aún más que el *cogito*, resulta ser más excitante y productiva, persuadido por E. Lévinas, B. Lévy o E. Severino³. Hablo de aquel Infinito-Dios cuya noción es antes –¿pesa más?– que la de mí mismo.

-
- (2) U. Spirito, *Memorie di un inconsciente*, Milano, Rusconi, 1977. De hecho, Spirito había iniciado este camino – que era, por otra parte, tanto una profundización *posible* como un cierto alejamiento del *actualismo*– hacia la inconsciencia y el sentimiento, no menos que hacia un positivismo *sui generis*, en los años treinta.
- (3) A Lévinas cabe agradecerle una especie de rescate de la citada idea, de su uso teológico excluyente a su puesta al servicio de una ontología eminentemente intersubjetiva e, incluso, de la superación de la ontología por la metafísica (formulada en *Totalité et infini*, en que uno de los apartados lleva por título, nada menos que «*La métaphysique précède l'ontologie*»). De la idea en cuestión, además, hace depender hipótesis tan interesantes como la de «una relación que el alma no puede contener» (en *Difficile liberté*. Paris, Albin Michel 1963, 2006, p. 323). A Bénny Lévy (1945-2003) (al que, en medio de una agria y desagradable polémica que se prolongó varios años hasta que el tiempo ha puesto a cada uno en su sitio) la mayoría conocimos con motivo de la muerte de Sartre, hay que agradecerle el acercamiento entre la idea en cuestión y la *kavod* judía –de la que él mismo dice que *Gloria* constituye su «traducción exacta» (Cfr. *Lévinas: Dieu et la philosophie*. Paris, Verdier, 2009, p. 261). Por ese siempre sorprendente juego de coincidencias, no por ser tales carentes de sentido, todos sabemos del peso ganado en el último período de Severino por el término *Gloria*, que se añade al de *Gioia* (alegría) de uso aún más veterano –la *Gioia della gloria* dice en no pocas ocasiones– que culmina, a su vez, una continuada atención por la idea que nos ocupa. En su caso, además, no habría que olvidar la noción de lo *Inmenso*, particularmente significativa en las últimas obras de alto contenido especulativo. En conjunto, acercando y, en su caso, confrontando, unas posiciones y otras, se van destacando unas líneas que todavía esperan un desarrollo más detallado que puede reservarnos muchas sorpresas. Por ejemplo, la oposición entre *Sollen* y *Gloria* (o *kavod*), que encontraría en Severino un referente: el postulado de que toda ética (incluida la más filantrópica) no puede evitar el ejercicio de la voluntad y, por tanto, un grado u otro de violencia – se yergue, como obstáculo al menos que no puede sin más ser puesto a un lado, contra cierta *vuelta a Kant* que se ha dejado sentir con insistencia en las últimas décadas, como respuesta, sin duda, a acontecimientos historicopolíticos en la mente de todos. En ese sentido, también el *praxismo* gentiliano

A la que considero, por una parte, motivo más que sólido para el replanteamiento de la imagen escolar de Descartes – la cual aflora, en no pocas ocasiones, explícita o implícitamente, cuando se quiere minimizar la importancia de Gentile. Deriva esta que en el congreso abiertamente se intentó contrarrestar por la práctica totalidad de las intervenciones. Aunque, quizás, nadie resultase tan escueto y convincente como Cavallera al sostener, en unos escritos a los que después nos referiremos con cierta extensión, que «la realidad no soy yo, es el todo»⁴.

La apuesta –lo sé– resulta arriesgada. Con cierto paralelismo, hace casi cuarenta años que Víctor Gómez Pin osó cuestionar la absoluta ruptura de Freud con Descartes –¿cuántas las veces que habremos oído aquello de que *lo* inconsciente da al traste con la hegemonía de la conciencia de raíz cartesiana?– aunque su postura, por lo que yo sé, haya hecho poca mella en los hábitos escolares de siempre⁵. Por mi parte, me he atrevido a cuestionar la muy extendida incompatibilidad de cualquier forma de Inconsciente (visible todavía en alguno de mis colegas) con una filosofía que ve en el Idealismo, antes de cualquier otra consideración, el carácter autorreferencial del pensamiento, la imposibilidad de salir del mismo, sin exigir en ningún momento –¡de ahí el carácter esencial del punto!– que se trate del pensamiento consciente, ni desentendido del (y de lo) Otro⁶.

había de constituir blanco de las críticas. Otras cuestiones en cambio, como la crítica al misticismo –completada, además, por el desarrollo de la hipótesis acerca del *racionalismo judío*, cfr. al respecto mi «Razón, intimidad, exterioridad» en *Judaísmo diáspora e itinerarios*, *Debats*, núm. 103, 2009, a partir de Sartre y Lévinas)– resultan convergentes.

- (4) Riflessione e azione formativa. *L'attualismo di Giovanni Gentile*. Roma, Fondazione Spirito & de Felice, 1996, p. 324.
- (5) Me refiero, especialmente, al epílogo de Descartes. Barcelona, Dopesa, 1979.
- (6) Otro autor que no recuerdo que se citase, aunque la relación de Gentile con el existencialismo suele darse por descontada, fue Jean-Paul Sartre. El cual, sin embargo y aunque pese sobre su obra una indiferencia comparable con la que pesa sobre Gentile (mucho me temo que esta sea una historia de perdedores olvidados por la historia), desde su primer escrito netamente filosófico y personal (*La trascendencia del Ego*, 1934), no se queda atrás en la aportación de razones, algunas casi semánticamente confluyentes con Gentile, a favor de la precariedad del Yo, además de su indiscutible talento melodramático en la exposición, que lo hace, al menos desde mi punto de vista, especialmente verosímil. Así le vemos, de una forma que suscita tan poco artificio como pueda permitirse el lenguaje, imposibilitado para responderse si «¿soy perezoso o trabajador?» –no debido a una incapacidad transitoria o a un defecto intelectual o perceptivo compensable con otros medios y desprovisto de consecuencias dramáticas, sino a que «*conocerse bien* es fatalmente tomar sobre sí el punto de vista del otro, un punto de vista falso. Y todos aquellos que han tratado de conocerse lo aceptarán: esta tentativa de introspección se presenta desde el origen como un esfuerzo para reconstituir con piezas separadas, con fragmentos aislados, lo que se da originariamente *de golpe*, de una vez». Seguido de un conjunto de expresiones, en la misma dirección, a cual más efectiva y electrificante: «la intuición del Ego es un *mirage* perfectamente decepcionante»; «el Ego no aparece más que cuando no se lo mira... Nunca es visto más que de reojo»; «el Ego desaparece con el acto reflexivo... *por naturaleza* el Ego es huyente» (pp. 61-64). Por otra parte la réplica de Sartre a lo que oímos de boca de los profesores Cavallera y Sideri –que la cosa no nos vale para entender ni para representarse qué sea el sujeto– la constituye la figura del otro como *trou de vidange*, que, B. Lévy comentará repetidamente –en cierto sentido no hará otra cosa que perfeccionar una y otra vez, durante toda su vida, su lectura y comentario del apartado *Le regard* del capítulo I de la tercera parte de *L'être et le néant*, desde el número especial de *Obliques* en 1981 a las magníficas lecciones de Jerusalén del curso 1996-1997, ya citadas. Por mi parte, con el fin de tener una idea de la inmensidad de los caminos que quedan por recorrer e investigar, recomendaría, cuanto menos, la lectura de las lecciones tercera y octava, aunque, quizás, la mayor sorpresa que aguarda al lector desprejuiciado, por lo que inesperadas tangencias con Gentile se refiere, se encuentre en la vigésima lección (16-VI-97): «La filosofía política siempre ha pensado, en el origen, en un poder desde su estabilidad. Jamás ha pensado que los regímenes estaban allí para ser derrocados; baste con esto para todos los pillos venidos a continuación» (p. 386) –aunque, quizás, el paralelismo más certero uno lo encuentra en Croce: «La palabra 'Estado'... parece casi una paradoja verbal, dado que alude a la 'estática' en un círculo como es el de la vida política que, al igual que cualquier otra vida,

De la intervención de Piermarini, cabría destacar las notas elegidas para la caracterización del –por otra parte, general y en absoluto discutible– anti-intelectualismo o praxismo gentilianos. Más allá de afirmaciones genéricas, aquí se arriesga, no poco, al continuar hablando de un Yo trascendental, ni kantiano ni (siquiera) fichteano, de autoctesis, pero contando siempre con su capacidad para abolir toda trascendencia. Un Yo que es «mucho más que una mera función (o instrumento) gnoseológica» (ACGO, pp. 90-91), además: ni empírico, ni psicológico, ni –por si acaso cabía todavía alguna posibilidad de conectar con derivas trilladas– «simple función de unificación de lo múltiple» (ACGO, p. 97). Si estos caminos familiares, resultan inadecuados para comprender a Gentile, lo puesto en el antiguo lugar del sujeto, son la Praxis, el Juicio moral y la Historia, pero, a su vez, ésta no puede limitarse a la jubilación del viejo sujeto. Quizás fuese Piermarini, a pesar de que se tratase de un punto –la insuficiencia del gnoseologismo– que todos, creo, habríamos aceptado, quien en este punto más dio en el clavo: «El Yo de Gentile no es, estrictamente hablando, reconducible a la figura del sujeto, sino que abre el pensamiento al proceso total de la realidad que es, simplemente, la historia» concluyendo que «el actualismo no representa la enésima versión del subjetivismo, sino la despedida del mismo» (ACGO, p. 95).

Los términos elegidos para su reformulación son «negatividad», «desmaterialización», «idealización» – como lo propio y genuino del sujeto en su trato con el objeto (en la medida que estos términos puedan conservar alguna vigencia a efectos de exposición). De hecho, cabe preguntarse si queda algo del viejo sujeto –y, por ende, de motivo para seguir ignorando la contribución de Gentile al pensamiento contemporáneo– cuando uno lee, algo perfectamente sostenible desde las fuentes originarias, que «el sujeto *profundo*, se dualiza eternamente en sujeto y objeto, en la estructura concreta en que el mundo se realiza» (ACGO, p. 97)⁷. Ahora bien, el fenómeno resulta tan multilateral como alejado de otras jergas y estereotipos mucho más al uso (dispuestos a sorprender al mundo al ser puestos del revés), que se puede recurrir, con Sideri, a la formulación de V.A. Bellezza: «trascendencia como coincidencia de apertura y clausura, excentricidad e intimidad, salida de sí y entrada en sí» (ACGO, p. 64)⁸. Mi aportación en este punto, pasó por insistir en lo que Gentile llama *Idealización*, que implica distancia y desdoblamiento, inestabilidad perpetua e inquietud, privación de coincidencia de cada vivencia o actitud consigo mismas, desbordadas por su propia vitalidad. Aunque, quizás, se necesite en este contexto apelar a otra expresión en que Gentile sostiene abiertamente que «vivir es limitarse y el místico desconoce el límite»⁹ con lo que, además de aportar un nuevo término

es dinámica o, por decirlo mejor: espiritualmente dialéctica» (*Etica e política*. Milano, Adelphi, 1994, p. 253). Las tangencias quedan lejos de acabar aquí y están al alcance de cualquiera que no piense que la diversidad, biográfica o ideológica, las descartan por principio.

- (7) Como prueba, vale la pena citar cómo la cuestión se resuelve en la *Teoria dello spirito come acto puro*, TSAP de ahora en adelante (XVII, 3, p. 245, 5ª edición, 1938): «Desde lo concreto mismo, el pasaje hacia lo abstracto no es sino el mismo eterno proceso de la idealización de sí. ¿Qué es, pues, el acto de pensamiento, el Yo, sino conciencia de sí, o realidad que se realiza realizándose? Y ¿qué es el idealizarse de este real, que, precisamente, se realiza idealizándose, sino este dualizarse, por el que el acto de pensamiento se entrega como dos Se, el primero de los cuales es el sujeto y el otro, el objeto, sólo en este reflejarse mutuo del uno en el otro, por el acto concreto y absoluto de pensamiento? El dualizarse comporta un diferenciarse de lo real, que, idealizándose, se distingue a sí mismo de sí mismo (el sujeto del objeto); aun así, conoce en tanto encuentra frente a sí a su idealidad como diferente de sí. Es, de hecho, radicalmente diferente; negación de lo real que aquí se idealiza. Lo cual es *pensar*, y aquello otro lo *pensado*, lo opuesto del *pensar*».
- (8) Como prueba de la cercanía de fondo, baste con recordar el título de mi artículo, ya citado, de la revista *Debats* en el 2009.
- (9) TSAP XVIII, 1, p. 255.

que tratamos de definir (*dualización, idealización*), pone de manifiesto la voluntad de distanciarse de lo que resultará una de las críticas –motivo de marginación– más recurrentes. Lo que no significa que Gentile, con toda su perspicacia, pueda derribar por sí solo los fundamentos de la acusación. Sin embargo, es muy posible que la argumentación gentileana sea mucho más que el manifiesto de una vocación, que una *petitio principii*. En realidad –en las antípodas de lo que ciertos tópicos en la práctica filosófica académica y mediática, suelen atribuir al idealismo, sin apenas distinguir el antiguo y medieval del giro decisivo impulsado por aquel otro contemporáneo, *Idealizar* significa responder a la constatación que no hay sino Devenir, renunciando a hacer de la necesidad virtud (lo cual, dicho sea de paso, habría sido el recurso típico del idealismo antiguo). Sabedores, además, de que toda realidad *idealizada*, lo es de forma provisional, nacida no de un don extraordinario ni de privilegio alguno, sino de una falta o, mejor: de un inacabado eterno, característico, de manera prominente, de nuestra humanidad¹⁰.

Aproveché, además, para poner sobre el tapete el conflicto que tiene como protagonistas, por una parte: al pasado y al otro, extraño y sorprendente maridaje enfrentado, por otra parte, a la *Actualidad* propia de la Verdad. Para la conciencia común, prefilosófica, la segunda tiene la batalla perdida frente al desafío de aquéllos. Si el asunto acabase aquí, escepticismo y solipsismo se impondrían. Sin embargo –y este es otro de los ejes del congreso sobre el que antes o después habrá que detenerse– pareció que pocos puntos suscitaban tanto acuerdo: Gentile consigue descartarlos. Solución aún más meritoria desde el momento que no se pretende, ni que sea por facilitar las cosas, evitar el problema del mal y del error, más bien se va a su encuentro, sin negar su peso ni, de ninguna de las maneras, abrazar, a la manera de cierto clasicismo, la hipótesis de su irrealidad¹¹.

(10) «Falta» (*Manque*) como es sabido, es un término emblemático, que puede comprender un arco lo suficientemente amplio para abarcar a autores como Sartre o Lacan. Mi apuesta, además, pasa por plantear si la opción de Gentile no tendría, aquí también, su lugar, independientemente de hábitos académicos al uso.

(11) Aun con riesgo de exponerme a la acusación de forzar un acercamiento inusual y dudoso para muchos, no puedo resistir la pregunta de si estas palabras de Lévinas no convendrían por igual a Gentile: «desconfiar del mito por el que se imponen el hecho sin remisión (*accompli*), las constricciones de la costumbre y del terror, el Estado maquiavélico y sus razones de Estado» (*Difficile Liberté*, p. 44). ¿No es acaso Gentile un pensador tan enfrentado a lo fáctico, en lucha contra la resignación, como pueda serlo Lévinas? ¿Y no es menos verdad que algunos de sus errores más prominentes están inspirados por esta noble intención? ¿Y no es suficiente para desconfiar, un poco al menos, de todas las *buenas intenciones*, de toda voluntad de hacer, de todo sacrificio de la propia lucidez a beneficio del proyecto, sin preguntarse por la naturaleza y objetivos de los *compañeros de viaje*? No es ninguna novedad confrontar a estos dos pensadores. Hace años lo hizo Alberto Signorini (cfr. *G. Gentile, la pedagogía, la scuola*, actas del Congreso de Catania de Diciembre de 1994, a cargo de G. Spadafora, Armando editore, 1997) con agudeza notable. La novedad, si la hay, estriba en el hecho de que yo me atrevo a llevar el careo al ámbito de lo político. Lo cual no sería extraño que despertase más de una irritación. Y es comprensible. Sin embargo, no es inusual encontrarse con la afirmación de que el historicismo, el voluntarismo y, en definitiva, el praxismo, dominante en el *Actualismo*, contenían los fundamentos de lo que, antes o después, tenía que convertirse en un eficaz antídoto contra el elemento, cada vez más difícil de ocultar, conservador y, por encima de todo, *estabilizante* del fascismo. Contra esta hipótesis, sin embargo, es previsible que se arguya el hecho de que fuesen cuales fuesen los problemas y tensiones que Gentile tuvo con determinados jerarcas del partido, histórica y biográficamente Gentile se mantuvo fiel al proyecto hasta el final –o hasta *su* final– en la persona del *Duce*. Ahora bien, nadie dice que lo histórico o lo biográfico, o la combinación de ambos, agoten todo lo real. En cualquier caso, ni la filosofía de Gentile ni los bien probados hechos históricos o biográficos pueden ser negados sin que supongan un recorte que, quizás, dé lugar a alguna comodidad en el orden explicativo, pero que no deja de ser un fraude. Ni de la filosofía de Gentile se sigue su comportamiento político, ni la primera se resuelve sin más en el primero. Sostener lo contrario, supondría sostener la dependencia, la no autonomía, la reducción de uno a otro, de cualquiera de los factores en liza. Lo cual, sea dicho como colofón, sí que tendría bien poco de *gentileano*, que es, por encima de todo: desdoble, idealización, tensión.

La atracción por el solipsismo

A pesar de todo, no faltó quien –el joven Tiziano Sensi– diese voz a las razones que podrían sostener un desenlace solipsista, ejerciendo otra y decisiva vuelta de tuerca, bien fuese a través de una radicalización, no solo no imposible sino coherente, del actualismo (Adolfo Levi, Julius Evola) –que no deja de recordar la posición de Max Stirner frente al hegelianismo–, que en ese caso se habría convertido en una versión tímida de lo que estaba por llegar; como la crítica dirigida a ese mismo actualismo, justo por sus inevitables tendencias solipsistas (A. Pastore, López de Oñate), esforzada en la superación de las mismas. Al final de su intervención, Sensi respondió a las mencionadas posiciones *postactualistas* desde la convicción de que *La filosofía del arte* (1931) había abierto nuevas sendas en la trayectoria del actualismo (a pesar de críticas tan duras como la de Croce). En concreto, el papel y el peso otorgado al sentimiento. Una vez más se estaría produciendo aquel curioso fenómeno que hace que un Gentile posterior, ofrezca argumentos contra quienes dirigen ciertas críticas a una etapa anterior de la exposición de su pensamiento. Con las propias palabras del ponente:

En 1931, con *La filosofía dell'arte* y la introducción de la dialéctica del sentimiento, se abre, pero, un nuevo escenario en función del estatus asignado a los Yo empíricos. El sentimiento, en tanto que antecedente inactual del acto, es subjetividad inmediata e internamente dialéctica, intrínseco a la conciencia, hasta ser su principal apoyo nunca negable, una *in-quidditas* que revela toda la particularidad del singular y su dinamismo real en el reconocimiento posterior actuado por el pensamiento... en su «actual inactualidad» la radicalidad que contradistingue a «los otros», los Yo empíricos, los caracteres en su primitivismo. Al mismo tiempo, la egoidad consciente se metafisiza, dada su posposición... dejando inalterado el fondo oscuro, propio de todo singular, que, a su vez, opera como 'otro'. (ACGO, pp. 157-158)

Como se ve, al final de este texto y a modo de conclusión de la versión que hemos defendido acerca del Sujeto, volvemos a dar con la escisión, el desdoblamiento sin fin, el perpetuo desbordamiento de sí mismo. Por lo demás, más adelante, recuperaremos la temática que aúna la crítica al objetivismo/intelectualismo/naturalismo/cientificismo, con la reivindicación fundante de la sentimentalidad, gracias a agudas y afortunadas observaciones de Cavallera y Sideri. De momento, sin embargo, considero apropiado, en una filosofía que en nada se sostiene tanto como la *actualidad* del pensamiento –a la que, con todo, ¡esto es esencial!, hay que distinguir claramente del *ahora* presente–, que nos dirijamos al pasado y al error.

El pasado y el error

El binomio Mal, Error/Pasado, las soluciones que recibe, irradian su fuerza hasta cuestiones prácticas tan rabiosamente actuales como el grado de confianza permisible en el Progreso. Éste supone siempre que el Mal es cosa del Pasado y, en consecuencia, confía, tiene fe, de haberlo expulsado del futuro. El hecho de que el futuro sea ya pasado en tanto que advertido en el presente, parece no desanimar a nuestro lanzado protagonista de la contemporaneidad. Dispone de recursos –como vieron, entre otros, Nietzsche o Bergson– para *arreglárselas* con el tiempo. Puede percibir los cambios, no la mutación, necesariamente más discreta, callada, «imperceptible» (o casi). En este sentido, el devenir sólo puede ser asumido en tanto que traicionado, quedando su expresión, necesariamente, por debajo de su contenido. Es decir, privilegiando en él ciertos puntos –algunos tan reconocibles como los que constituyen un inicio y un final, el principio y el fin de una etapa, etc.– sobre otros, sin descartar, ciertamente, un grado inevitable de arbitrariedad, cierta decisión. Como es sabido, es Emanuele Severino quien, en mi opinión, más se ha esforzado en la reivindicación del legado de aquellos que con mayor coherencia se han

esforzado por reconocer las insuficiencias de ese recurso: por supuesto, Leopardi en la descripción cruda (¿fenomenológica?) del hecho, en el que cualquiera, por lejos que se encuentre de su pesimismo, ha de acabar por reconocerse o, al menos, reconocer el fuste excelente de la construcción. Pero, sobre todo, en el aspecto lógico-metafísico, que no rehúye los «huesos» especulativos, como representan los casos de Nietzsche y Gentile¹². Complementándose, sin embargo, el uno al otro. Gentile –hablo lo más sencillamente posible, con la esperanza de no tergiversar el fondo– aclara de una vez por todas que cualquier concepción del devenir que no cuente con el *acto* del sujeto, o no lo reconozca en su valor, está destinada a quedarse corta, es decir a *fixar* el devenir, a suplantarle por el concepto, a hacer de él, en el lenguaje de Severino, un inmutable. Lo mismo que ocurriría, en este caso, con el pasado, convertido así en inmodificable y, en cuanto tal, en obstáculo insalvable para cualquier *praxis*, por no decir además: para las aspiraciones de cualquier voluntad tanto como de cualquier idea de libertad. De ser así las cosas, estaría plenamente justificada la idea que «el mal y el error pertenecen sin excepción al pasado» – además de quedar despejado el camino en dirección a la convicción que el bien (el progreso) cabe esperarlo del futuro. Con todo, la aportación de Gentile –decisiva por tantas razones, para la hermenéutica entre otras corrientes de nuestro tiempo, aunque no siempre se reconozca no habría conseguido vencer la resistencia del pasado y con él del mal, del error– inmodificable. El imperioso y volente sujeto gentileano, a pesar de todo, habría de topar con el pasado mole, inmodificable, uno de esos principios que desde Aristóteles menos se ha discutido. Ahora es cuando –obviamente, desde un planteamiento actual de reconstrucción y encaje de piezas en una historia *ideal* de la filosofía por parte de un testigo tan omnicomprendivo como imaginario– Nietzsche y, sobre todo, su noción de *Eterno retorno* vendrían a «rescatar» a Gentile del obstáculo que le aprisionaba, al tiempo que no son pocos los beneficios que ambos recibirían del encuentro. Nietzsche, al querer que todo retorne –al tiempo que todo retorna–, consigue privar al pasado de su carácter obstaculizador para con la voluntad. En correspondencia, nada mejor que el *Acto* gentiliano, para confluir –en esa historia *ideal* en que se buscan y coinciden lo que en la historia *real* se queda en fragmentos, inacabados, vías muertas, jirones de vida y pensamiento– con la posición de descarté para con el enano, es decir, para con un *Retorno* que no pasa de la imitación de ley externa y positiva, sin asentimiento y plena complicidad del sujeto.

Por su parte, tanto D'Acunto como Cavallera aportaron no poco a lo que podría constituir una particular teodicea moderna, es decir, a una «habilitación» del error, a la integración de este – al menos, tal como el primero recordó, cuando es «necesario e impersonal», distinto del «personal, innecesario y vulgar» (según carta de Gentile a Croce del 2-X-1905). A nadie se le escapa que esta es una más de las denominaciones de lo que otros se han referido como «astucia de la razón», «manos sucias» y que el trasfondo, para bien o para mal (nunca dicho con mayor acierto) lo constituyen el tiempo y la oportunidad, al modo de nota claramente diferenciada del valor, digamos, «en sí»; además –claro está– de lo que significa pluralidad de conciencias y sus *distintos* tiempos. A ello, en el planteamiento de D'Acunto, cabe añadir un motivo aún más propiamente derivado del *praxismo* actualista: la identificación entre pensamiento y trabajo, con consecuencias no menores –es un añadido mío– de las que pueda tener en el Sartre de la, aún menos leída que el

(12) Creo que los textos fundamentales al respecto son: «Nietzsche e Gentile» en *Oltre il linguaggio* (tr. Catalana mía: *Més enllà del llenguatge*. València, 3i4, 1996) y «Creazione e tecnica» (especialmente el apartado segundo: «La potenza sul passato: Nietzsche e Gentile» en *L'anello del ritorno*. Milano, Adelphi, 1999).

conjunto de la obra gentileana, *Crítica de la razón dialéctica*, lo que Sartre llama el *práctico-inerte* – es decir, aquello dotado con una capacidad especial para presentarse como fatalidad inapelable. Apoyándose en un texto de 1933 («Intorno al concetto dell'errore», en *Frammenti di filosofia*) y en el último gran libro de A. Negri (*L'inquietudine del divenire*), D'Acunto afirma: «esta concepción gentiliana de la mente como proceso, se sostendría sobre el presupuesto implícito de la identificación entre trabajo y pensamiento» (p. 137n) – que prelude el célebre giro, de *Genesi e struttura della società*, del humanismo de la cultura al humanismo del trabajo. Lo que en este caso interesa son las consecuencias benéficas que esto tendrá para una concepción del error que lo vuelve digno y necesario. D'Acunto, acude a un elocuente fragmento de la *Teoria generale*: «la exigencia del espíritu no es la de que el error y el mal desaparezcan del mundo, sino la de que sean eternos. Sin error no habría verdad». Cavallera en su exposición de lo que serían tangencias (para mí, también: dificultades) entre Gentile y Severino, apela a las palabras con que, prácticamente, se abre una de las últimas obras del segundo: «solo los eternos tienen historia» (ACGO, p. 80)¹³. Si algo, pues, está garantizado es la inevitable tensión entre la historia vivida y la historia recogida en los libros, obras o documentos, si se me permite este lenguaje; y si se considera que no recoge bien los términos del problema en cuestión, entonces recuperemos la tradición que se remonta a Vico y llega a Gentile, hablemos de *Historia real e ideal*. La necesaria inadecuación entre ambas es lo que, a su vez vuelve necesario el error, destinado, irremediabilmente, a ser un contenido del pasado.

Un pensamiento tan marcadamente antiintelectualista, no menos que antipositivista y antinaturalista tanto como antiobjetivista, como el de Gentile, tan volcado a la praxis, movido por una carga no desdeñable de entusiasmo, ni siquiera puede sospechar error alguno en la acción y entrega *presentes*, ni verse perturbado por ningún atisbo de doble moral o de mala fe. Es en ese sentido que el error sólo aparece como decepción posterior, a toro pasado, como si dijésemos. Sin duda esto mismo encuentra su fundamento en la falla (gnoseológica si se quiere, aunque este calificativo minimizaría el poder de su capacidad expansiva) en el no menos necesario desnivel entre «lo que el acto del pensamiento designa» y «el mismo acto de la designación» (*Atti del Convegno «Gentile oggi»*, p. 137). Tras ello, sin embargo –y aquí voy más allá de la literalidad del texto de D'Acunto aunque, creo, no de su espíritu y, en cualquier caso, desde la voluntad de comprender– son muchos los tópicos y, sobre todo, los problemas centrales del pensamiento moderno y actual que andan en juego y esperan respuesta. Por ejemplo, pocos serán los que habiéndose interesado ni que sea mínimamente, y sin compartir con él (a juzgar por su actitud subsiguiente) nada esencial, por el Idealismo italiano, no reserven un lugar de cierto privilegio a aquello de que «toda historia es historia actual» (lo que en un lenguaje más exclusivo de Gentile significaría una negativa a la identificación de *historia real* con *historia pasada*). Lo hemos oído hasta de quien nunca más se refiere a él, casi como si, a estas alturas, fuese patrimonio compartido en el conjunto del pensamiento contemporáneo. Sin embargo, son muchos menos los que se paran a pensar en la cascada de consecuencias que se derivan. ¿Cómo afecta, para bien o para mal, para sostenerla o para contribuir a derribarla, a nuestra conciencia de realidad, a nuestra inclusión entre realistas o entre escépticos? Sin respuesta al problema de nuestra relación con la historia, puede levantarse en cualquier momento el fantasma de una subjetividad decepcionada –y desde su punto de vista: ninguneada– por una historia injusta en esencia, arbitraria, caprichosa y sin sentido. Además, se daría cuenta del desencuentro entre pensar y querer. Así como

(13) Cfr. E. Severino *Storia, gioia*. Milano, Adelphi, 2016.

del triunfo –después de haber intentado todo lo contrario– de la conciencia abstracta e intelectual, que es tanto como decir: de aquel historiador fallido que no siente el drama de la historia como propio¹⁴. Quizás, a partir de lo sucedido con la historia, se entienda mejor la distancia –que tantas críticas injustas le ha acarreado– de Gentile para con la ciencia. En cualquier caso, puede que asistamos al derrumbe de nuestra esperanza, en este caso revelada ingenua, de ver orden en la historia, que sería tanto como ver (o poner) orden en nuestras vidas. De ser así, nos veríamos lanzados, desde nuestra *sola* inteligencia *intelectual* (en absoluto emocional), a oscilar entre la tozudez y la pusilanimidad, entre la *Astucia de la razón* y la *Expansión de las almas triunfantes*¹⁵.

Progreso, devenir, retorno

Además, después de todo, quien ha abordado el binomio Pasado/Error –o trinomio, si añadimos el Mal–, algo debe decir acerca de ese gran mito moderno que llamamos Progreso, compuesto, básicamente, de la esperanza de mejora, cuya posibilidad es siempre, aun siendo cuantiosas las objeciones en su contra, la gran baza a favor del futuro. Yo mismo, que llegué a esta orilla del debate motivado por mi convicción en la *realidad* del pasado y que no he dejado de admirar la capacidad del idealismo italiano para hacer frente a ciertas ingenuidades dieciochescas e ilustradas, no dejo de sorprenderme al toparme con ciertas afirmaciones de Gentile, del tipo: «La historia es el progreso del hombre hacia la libertad» o «historia es progreso, y progreso es cognición, es decir, corrección de errores, continua superación» (p. 128). Obviamente, en estas declaraciones contenidas en *La riforma della dialettica hegeliana* de 1913, su primera gran obra netamente especulativa, no está *todo* Gentile. Del *otro* Gentile, no tan confiado ni crédulo, por decirlo de alguna manera, D'Acunto dio buena cuenta, asomándose a los aspectos más oscuros, y hasta tétricos, del actualismo, junto a D. Spanio al que cita, acercándose ambos, para mí de forma significativa, a lo que, con toda modestia, hace tiempo que advierto como rasgo

(14) En la *Logica generale come teoria del conoscere* dice literalmente: «No es historiador quien no siente el drama de la historia como drama de su propia existencia» (2v, VI 8, p. 302, 3ª edición, Firenze, Sansoni, 1942). Que en positivo suena: «Yo que es todo aquello que piensa, historiador que siente el drama de la historia como propio». Pocas páginas después, establece una metáfora, desde mi punto de vista, enormemente eficaz, al equiparar «posición subjetiva del Yo todavía sólo sí mismo, que no ha salido de sí» con «el historiador entomólogo que en busca de mariposas vagabundea por los campos del tiempo y del espacio... que nunca se comprometerá con la vida de aquella humanidad eterna, que resurge de los sepulcros y eterna sobrevive a la muerte, al tiempo y al olvido... inmediata subjetividad que libremente se abre a la vida». Desde el punto de vista educativo, sería interesante ver la incidencia de este discurso en la práctica actual, no solo del historiador, sino de cualquier otra especialidad, atrapada en su práctica cotidiana entre la necesidad, en primer lugar de salvar el propio estatus (gremio, ascensos académicos, rivalidad entre corrientes etc.), pero, por otro lado, la actividad y resultados propios, el goce y la sorpresa rigurosamente individuales, aunque forme parte de su naturaleza la exigencia de *desbordar* o *ampliar* (Bruno, Kant) el alma misma de quien temporalmente los alberga y custodia. Quizás haya que recordar que, tampoco por lo que hace a la relación entre Intelectualismo, más o menos excluyente de cualquier competencia, y Egoísmo, Gentile queda por detrás de otros grandes referentes del siglo, como pueda ser, por quedarnos con un solo ejemplo, el caso de Harold Pinter, quien como guionista en su translación a la pantalla de textos ajenos –*Accidente* (J. Losey, 1967) sobre una novela de Nicholas Mosley– o al asumir la dirección del proyecto, como en el caso de *Butley* de Simon Gray en 1974, dio muestras de una especial implicación en la cuestión.

(15) *Logica generale come teoria del conoscere*, VI, 3, p. 289 en que se lee: «si el mundo es unidad en que todas las partes se conjugan y se reclaman recíprocamente, incluso esta telaraña es el mundo. Todo el mundo se encuentra en ella, ni se la puede lacerar sin lacerar al mundo... puedo callar, pero (a su vez) pronunciar en el secreto de mi conciencia una palabra de luz, que me permita entrever en la pantalla de aquella telaraña un nuevo mundo moral. Lo que equivale a reformar mi voluntad, mi ser y mi futuro operar y, a través de mediaciones infinitas, el mundo moral en que este operar se trastocará y nos sobrevivirá extendiéndose de una a otra alma».

esencial, de esa concepción certera del Devenir, que Emmanuelle Severino reconoce como plena, sostenida sobre una alianza virtual entre Nietzsche y Gentile, y que constituiría una de las cimas del pensamiento contemporáneo. De hecho, Spanio, alejando a Gentile de Hegel, reclama para él, no un aislamiento de lo pensado en relación al pensante –que en un futuro próximo tendrían que reconciliarse, según el planteamiento de Hegel– y en su lugar, en sentido diferente, instituye un *círculo*, en que el pensante (sujeto *actuante* para Gentile), al descartar toda trascendencia, no lo hace en un acto singular y de una vez por todas sino «volviendo constantemente sobre los propios pasos» (ACGO, p. 139), sin cerrar nunca la herida. Y en la misma línea, si acaso insistiendo en el carácter problemático que supone para la coherencia del pensamiento gentiliano, D’Acunto habla de que «la entera realidad se encuentra cerrada en un círculo referencial que no da lugar a progreso alguno» (p. 141). Sin duda, tal como adelantábamos, este es otro de los ejes en torno al cual van cerrando filas los estudios gentilianos. También Sideri se refirió a ello muy oportunamente: «El ser del espíritu consiste en su devenir; no es el principio ni el fin del proceso, sino, justamente: proceso, desarrollo y, por ello, la multiplicidad es necesaria para la misma realidad dialéctica de la unidad» (ACGO, p. 65).

Si bien tanto Sideri como Cavallera pueden coincidir con Severino en afirmar la coherencia, y hasta solidaridad, entre Devenir y Eternidad, con consecuencias tan importantes como la derrota del escepticismo (por lo menos del más ingenuo), no es menos cierto que hay diferencias de primer orden entre una filosofía que, pese a todas las reservas y exposiciones a la acusación de arcaísmo, sigue pensando que con Gentile se puede aún –y no sin posibilidades de dar con respuestas originales a la altura de los tiempos– responder al sempiterno *¿qué hacer?*. Por ejemplo: ¿qué hacer con la educación, una vez asumido que el reto no admite los remedios del pasado, ni los demandantes se van a dar por satisfechos con una lista de consejos, buenas propósitos y libros blancos por parte de quien mucho se cuida de permanecer al margen, ausente de las aulas a ser posible, no vaya a ser que la corriente vital de perpetua renovación y necesidad de actualización, le salpique y arruine su comodidad. Es esta la línea, digamos, *constructiva*. Avalada, sin duda, por los impresionantes resultados de Gentile como pedagogo y organizador de la cultura. Frente a éstos, incluso la adhesión al fascismo, en cierto sentido, palidece. O mejor: encontraría cierta disculpa al empujarnos suavemente hacia el ambiente embriagador que es siempre una cantidad u otra de apoliticismo. «Al fin y al cabo –sería fácil que acabásemos oyendo– estos resultados compensan del error». Y, después de todo, está el hecho de que el Devenir, gracias a Gentile entre otros (aunque no muchos), ha entrado, ¡por fin!, en el templo del pensamiento. No es sólo la educación que, en el mejor de los casos, tendrá que transformarse en profundidad. Son todas y cada una de las cuestiones prácticas (económicas, políticas etc.) las que no pueden negarse a ver que ha entrado con tanta fuerza que, aún menos que otras derivas, no nos sirven ya la pasividad, la inacción o el escepticismo. Cavallera acierta de pleno al advertir una correlación entre relativismo, individualismo y naturalismo (ACGO, p. 81)¹⁶. Lo contrario, en cambio, significa compro-

(16) Alcanza el fondo cuando afirma: «la unidad de la cultura resulta fundamental para el filósofo, en tanto que, con anterioridad no la hay, sino que se va haciendo» (*Riflessioni e azione formativa: l’attualismo di G. Gentile*. Roma, Biblioteca Scientifica Fondazione Ugo Spirito e Renzo de Felice, 1996, p. 226).

miso con lo que excede nuestra inmediatez y nuestro egoísmo, además de nuestra mirada (teórica) de escasa amplitud¹⁷. Pocas filosofías como ésta han fundamentado la *necesidad* de desembocar en la praxis. Cabría, incluso, hablar aquí de un lado luminoso, y no solo constructivo.

Junto a éste, sin embargo, está el otro, aunque en ocasiones se confundan y los intérpretes que quieren evitar problemas a toda costa, de los que empañan una visión serena, sin aristas, no problemática –ni que sea al alto precio de privar al presente de la luz que pudiese venir del pasado reciente– hagan lo imposible por soslayarlo. Me refiero al lado *nihilista*, hacia el que hemos visto que apuntan D'Acunto, Spanio y Severino. Como es sabido, el último ha visto en Gentile una de las voces más potentes y, sobretodo, coherentes de lo que entiende por Devenir, el cual, no obstante y según propia expresión, tal como hemos apuntado, no puede quedarse en *devenirismo*. En el congreso, no obstante, hubo quien, como Cavallera, no renunció, cuanto menos, al paralelismo: «Lo que significa que, en una perspectiva de largo alcance entre ambos filósofos, algo hay que les hermana, a pesar de que Gentile nunca habría sostenido un neoparmenidismo y Severino ha considerado el actualismo como expresión radical de la potencia y, pues, de la locura de Occidente» (ACGO, pp. 80-81)¹⁸.

Ni frialdad ni distancia intelectuales

Resulta casi innecesario puntualizar que queda lejos de nuestra intención sustituir Trascendencia por Inmanencia, mientras se pasa página y se lanza un producto apto para el consumo escolar y mediático. Me pareció, por otra parte, que entre los ponentes existía consenso acerca de la extemporaneidad de Gentile. Lo cual, paradójicamente, en este momento y para este grupo humano, se convierte en la máxima fuente de interés.

Uno de los puntos en que este «andar por libre», en estos tiempos de frialdad e indiferencia como características casi irrenunciables de objetividad y científicidad, se manifiesta es el peso otorgado al Sentimiento. Así, Sideri habló de superación del legado Platón-Hegel «dado que con el papel metafísico asignado al sentimiento, se hace evidente que para Gentile el pensamiento no se identifica, o por lo menos no se resuelve, con la razón crítica –que para ser tal necesita tener fuera de sí algo que criticar, como Kant demuestra– sino con toda la realidad sin residuo alguno» (ACGO, p. 63). Cavallera, por su parte, retomando la senda del Amor propia tiempo atrás de Ugo Spirito, enfrentada a la eternidad del Mal, habló de «superar la civilización del juicio, que genera dualismos, y afirmar la sociedad del amor» (p. 78). Apuntar contra la Razón crítica, contra la Civilización del juicio, ¿hasta qué punto pueden distinguirse de una forma u otra, del siempre funesto

(17) El mismo Gentile de la *Logica generale* (2v, VI, 3, p. 287) se refiere a esto mismo como: «hombre que se siente suficientemente pequeño, incluso moral e intelectualmente, para hacer suya esta divina responsabilidad por lo real».

(18) En el mismo sentido se expresaba en un escrito anterior: «El hecho es que ambas filosofías juzgan como no verdad en sentido metafísico la reducción de la realidad a este devenir. Una en nombre del rechazo del devenir, la otra en función de la totalidad en acto del devenir. En uno y otro caso hay, pues, más allá de diferencias netas, la aspiración a una visión supraindividual, que no se arreste en el mero nacer y morir. En esto, y por esto, Gentile queda teóricamente fuera del nihilismo...». En el mismo texto, Cavallera habla, incluso, refiriéndose a Gentile, de «gnoseología del amor» y de «optimismo de quien se siente protagonista en el proceso de lo real...» expresiones estas últimas destinadas, quizás, a no tener continuidad en el pensamiento que estaba por llegar, pero en absoluto carentes de interés, ni que sea para comprender la lejanía del puerto dejado atrás, y su ausencia (*Immagine e costruzione del reale nel pensiero di G. Gentile*. Roma, Fondazione Ugo Spirito, 1994, pp. 298-302).

asalto a la razón? ¿acaso era esta la sorpresa que aguardaba tras la crítica al intelectualismo/naturalismo? Y frente a este desenlace, ¿no era mejor dejar el mundo como está, ni embarcarse en aventuras voluntaristas y bienintencionadas, pero con consecuencias imprevistas y fatales? Por otra parte, ¿corresponde a la filosofía hablar de estas cosas: de amor y de sentimientos? ¿no lleva esto ineluctablemente al *edificantismo*? ¿no representa una flaqueza del espíritu que se quiere serio? Y, después de todo, alguien que se equivocó (al menos, en el sentido de encontrarse desautorizado por la Historia) de manera tan espectacular en la elección política, por mucho que su praxismo le pueda en parte disculpar ¿conserva algún derecho de impartir lecciones? Para bien o para mal, sin embargo, aún en los momentos más problemáticos, siempre hubo en Italia al menos quien creyó en la entidad del *Actualismo*, al margen del error político garrafal. No menos que lo contrario: la firme voluntad de eliminar a Gentile de los debates de ideas posteriores a su muerte, su reducción al cliché político en el que no vale la pena, a estas alturas, que nos detengamos.

Quizás sea este factor humano-sentimental –para distinguirlo de alguna manera del distante e intelectual–¹⁹ a lo que haya que apelar para penetrar mejor en el tema abordado por Alessandra Cavaterra: la decisiva participación de Gentile en la *Enciclopedia italiana Treccani*. Mucho más que un encargo, aunque se hace difícil pensar que, aun siendo este el caso, el filósofo hubiese escatimado dedicación. Una empresa «cuyo objetivo era la representación de la cultura italiana por parte de toda la cultura italiana» (ACGO, p. 163) – que, tras la simplicidad de este enunciado, esconde un número nada despreciable de polémicas. En efecto, si en principio la cosa podía parecer tan *blanca* como había sido las creaciones de la *Enciclopedia británica*, la *Larousse* o la *Espasa*, la sola presencia del *director científico*, complicaba inmediatamente las cosas, al tiempo que, a los ojos de hoy, atrae de forma mucho más apasionante al historiador. Gentile venía de dejar el ministerio de educación tras una actividad extenuante y rodeado de las polémicas de todos conocidas. Nunca se ha disipado del todo la sospecha de que se tratase de una consolación, otorgada por parte del régimen al más brillante de sus ministros, aunque por diversas razones, debidas al oportunismo, en mayor o menor medida, inherente a la política, se hubiese visto obligado a prescindir de él. Por su parte, además, no resulta descabellado que todo esto fuese visto como una ocasión para, como se dice familiarmente, «sacarse la espinita» y salir reforzado de la prueba. Enfrente estaban los que a pesar de la manifiesta voluntad integradora por parte de Gentile, no podían desvincularla de su adhesión al fascismo. Pero había también quien, desde el interior del partido, desconfiaba de esta limitada independencia. Polémicas como la de la denominación –*Istituto fascista di cultura* (la preferida por Gentile) o *Istituto di cultura fascista*, adoptado con posterioridad a la etapa de nuestro hombre, en un claro intento de distanciamiento– arrastran toda esta mar de fondo. Más atrevido y ambicioso en un tiempo resignado, casi tanto como el nuestro, a

(19) Aun confesando de antemano no tener alternativa, soy consciente de la insuficiencia de la contraposición entre sentimiento e inteligencia, sobre el que acabo de descansar. Sin ánimo de resolver el problema aunque sí de aportar algún motivo, aun sabedor de los riesgos, me ha parecido encontrar cierta similitud por lo que hace al ámbito de reflexión, distinto del corriente y mayoritario, con la expresión utilizada por Heidegger en *El origen de la obra de arte* (*Der Ursprung des Kunstwerkes*): *Verlässlichkeit* (ser de confianza), en un para mí claro intento de deslindar, no necesariamente de contraponer, un factor independiente de la inteligencia puramente analítica y distante. *Das Zeugsein des Zeuges, die Verlässlichkeit* (*El ser del útil, el ser de confianza*, tal como dice la traducción española) asimila lo útil a lo inspirador de confianza. No podríamos decir lo mismo, con toda probabilidad, de lo *utilitario*, plenamente crecido en el suelo de la inteligencia distante y afectivamente neutra. Tampoco, ni en un ni en otro autor se trata de nada psicológico, sino previo al desglose de todas las polaridades psicológicas. (Cfr. M. Heidegger *Camino del bosque*. México, FCE, 1958).

una concepción atomista y acumulativa del saber, resultaba aún –dejando a un lado las triquiñuelas intrapartidistas en el sentido más vulgar– la clara apuesta orgánica en la arquitectura de las distintas ciencias, de las distintas artes, cada una entre ellas y ambas secciones entre sí. Luchando en primer lugar, quizás, contra el apego propio a la tradición humanista y, en segundo, contra los mil y un prejuicios en circulación empeñados en mantener radicalmente separados lo que son respuestas a problemas humanos universales, Gentile impulsó el diálogo entre los especialistas más alejados e, incluso, entre adhesiones ideológicas o políticas, convencido, con toda probabilidad, de que, tal como se desprende de su voz *Mazzini*, las ideas se atemperan y los problemas empiezan su disolución «gracias a los límites que toda idea recibe de la práctica, de (su) la realización (puesta a punto)» (ACGO, p. 171). De ahí que Cavaterra acerque el proyecto enciclopédico gentileano al hoy muy usado de *red*, aunque aventuramos que el filósofo se hubiese sentido decepcionado ante la parquedad de las pretensiones de éste, sobre todo, su renuncia a combatir la indiferencia reinante entre unas disciplinas y otras, la cual no puede sino redundar en costes graves para lo que hemos dado en llamar *factor humano* (empatía, intersubjetividad, etc.).

En el balance final de las enseñanzas asumibles del *caso Gentile*, de su relación con la política, nos encontramos con toda una argumentación, que –este es el punto– sigue hasta hoy unas veces invocándose, otras dándose por supuesta (dependiendo de la capacidad retórica y del atrevimiento por parte del interesado) a la hora de justificar la entrega de un especialista competente a un proyecto político. Me refiero, claro está, a la gran oportunidad que supone la posibilidad de llevar a la práctica lo que uno viene pensando de corazón y durante mucho tiempo está viendo con meridiana claridad. Es el momento de reconocer el carácter mefistofélico que la cosa pueda conllevar. ¡Tan fácil mirar hacia otro lado, pues, está en juego, en ocasiones, la oportunidad irreplicable de toda una vida! ¡Tan fácil buscarse coartadas: «¿acaso es mía la responsabilidad?» «¿mi retirada beneficia a alguien además de provocar mi ostracismo, la irrelevancia e insignificancia de mi vida?». Más en concreto: sin la reforma, sin los institutos internacionales de intercambio cultural, sin la *Treccani* (actividades todas ellas llevadas a cabo, aunque tropezando con envidias y tensiones venidas de los propios, bajo el paraguas del régimen) ¿el mundo hubiese sido mejor, otra la historia? ¿salió mejorada la imagen del régimen, ralentizó su descrédito? Preguntas tan apasionantes como difíciles de contestar. Lo que sorprende, con todo, es que esta especie de parcialidad con la que Gentile procedió puede ser tomada como modelo de muchas otras, muchas veces objeto de aprecio y hasta de admiración, hasta el punto de que, cuando las cosas se tuercen, vernos obligados a dudar de la legitimidad de toda ética, de todo ejercicio de la voluntad. Indudablemente, Gentile actuó como actuó movido por indudable vocación ética, pero a la luz de los hechos, es imposible disipar cierta sospecha de narcisismo, cierta voluntad de llevar adelante su (mío, de cualquiera) proyecto pese a quien pese, o mejor: desde la convicción que a nadie puede defraudar una vez que lo conozca. Esto, me parece, va mucho más allá de Gentile. Él solamente constituye un caso excepcional para calibrar las consecuencias.

Sin ánimo de deshacer el entuerto, ni de cerrar la cuestión, me pareció reconocer en la posición gentileana una oportunidad de denuncia de lo que es «simulación, astucia y cálculo de toda emotividad» (ACGO, p. 119). En mi opinión, una, quizás atropellada, entrada del aire fresco de la vida en unas estructuras teóricas heredadas no siempre bien dispuestas, ni bien dotadas, para su recepción. También, de retomar, superado cierto

grado de perplejidad y de tendencia al rasgamiento de vestiduras, la hipótesis de Severino según la cual toda ética, incluyendo la ética del amor, comporta una carga nada desdéniable de violencia. Y ya que nos movíamos en terrenos resbaladizos, aunque en absoluto exentos de interés y, aún más de originalidad, tampoco podía descuidarse la deriva de Spirito –que en su tiempo no dudó en contraponer amor a juicio– no faltando quien, como Vito A. Bellezza, advirtió en ello una salida «orientalizante». Debo aclarar que, llegados a este punto, no me mueve, en primer término al menos, la erudición puntillosa. Con unos u otros términos, este problema acecha la historia del pensamiento. ¿La relación de Schelling con Hegel no está presidida por una tensión similar? ¿y no hay detrás, a la postre, un deseo de archivar cuanto antes el problema de la Alteridad, de cuya resolución dependerá el alcance mayor o menor de la Subjetividad; su mayor o menor coherencia en su puesta al día, su capacidad para verdaderamente, es decir, no sólo *in intentione*, haberse deslindado del viejo sujeto, de las versiones a las que hemos aludido y, por el contrario, situarse con derecho propio entre los precursores de nuestra actualidad filosófica? Es decir: un Gentile más moderno que los modernos, en su negativa a dar por buena cualquier solución más o menos voluntariosa al problema de la alteridad. En ese sentido, sus discípulos reformadores, habrían quedado un paso por detrás. Quizás fuese, también, a algo de esto a lo que apunta Sideri en su uso del término *postmoderno* en este contexto: «descentramiento de todo fundamento en que sujeto y objeto se comunican en una red de relaciones diversas y no jerárquicamente disponibles» (ACGO, p. 67).

La identificación del devenir

Algo así ocurre también con la profunda reflexión acerca del Devenir. Tal como recordó Cavallera, ya en los años setenta, Emanuele Severino (cuyo compromiso en hacer de Gentile uno de los escasos bastiones en la comprensión del Devenir estuvo tan presente que constituye, en mi opinión, un punto de no retorno en el ámbito de los estudios gentileanos) sostenía que, con relación a este asunto, el maestro había ido por delante de los discípulos. Que había resistido mejor que ellos la tentación –comprensible, por otra parte, dado el peso de la tradición que tira de todos nosotros– de reintroducir un inmutable que, en este caso, no podía ser otro que el del sujeto más o menos estable que contempla el devenir, haciendo la cosa más familiar para los hábitos mentales al uso, más acorde con el demasiado apelado «sentido común». De ahí que Cavallera compaginase en un mismo movimiento la continuidad y solidez (contra tentaciones «orientalizantes») del Todo y del Otro que «nos huyen», dado que el tiempo resulta ser «fundamento de la oposición de los sujetos operantes en la historia, cada uno por cuenta propia, cada uno, por ello, independiente de todos los demás» (ACGO, p. 83)²⁰ – por una parte. Por otra, la denuncia de aquel historicismo mero notario del devenir de los acontecimientos, escueto «inventario del pasado» (ACGO, p. 83). «Devenirismo» en el lenguaje no menos sardónico de Severino – sin descartar, ¡en absoluto!, que, desde esta posición, tratada con profundidad, talento y sensibilidad excepcionales, sin subterfugios ni cursilerías, sin lamentos

(20) Aun a riesgo de insistir en lo evidente, pero, también, escarmentado por las incontables muestras de desgana con que me he tropezado a la hora de reconocer tangencias estimulantes, reconozco en Cavallera una argumentación que otorga, si cabe, más sentido al acercamiento a las figuras sartreanas, tan inteligentemente explotadas por Lévy, del *sumidero (trou de vidange)* o de la *hemorragia*. En el discurso del italiano –«*oposición de los sujetos operantes en la historia*»– encontramos, además, un acceso precioso en dirección a la segunda gran obra de Sartre, la *Crítica de la razón dialéctica*, probablemente tan fallida en su resolución, como ambiciosa y valiente en su planteamiento. Hay, por último, en el fondo, otro gran tema común, cualesquiera que sean las bifurcaciones consiguientes y los desgarros: la crítica al liberalismo.

con ojos incapaces de ir más allá de lo propio, un poeta como Leopardi pueda saldar su contribución decisiva al *trío de ases* (junto a Nietzsche y a Gentile) que conforman la visión del Devenir en el sentido más radical alcanzado por el pensamiento contemporáneo. Con todo, en un sentido diferente al de Severino que escasamente vería en Gentile otra eternidad que no fuese la eternidad del devenir— hay que atender la vía Cavallera, compartida (así lo creí al menos) por Sideri, diferente en cualquier caso a lo que yo he entendido en Severino, como devenir sin concesiones plásticas ni contrapesos sentimentales, *bana*²¹. Una vía —la de ellos— no sólo más en la tradición humanista (más familiar en cualquier caso que la representada por Severino) sino propiamente humana, propia de cuando uno todavía cree que en la propia tradición, aunque sean ocultos y dispersos, se dan elementos para emprender una reconstrucción, que nada excluya menos que la crítica. La actividad pedagógica y de mecenazgo cultural de Gentile entrarían, de pleno derecho, en esta opción, no menos que algunas de las perlas de Cavallera, que recojo de forma lapidaria, sin ver mejor manera de concluir, al tiempo que comprendo la magnitud de los problemas que quedan por resolver, no menos en cualquier caso que la convicción, debido a Gentile, pero también a aquellos a quienes nos seduce, de haber dado con un lenguaje, unas categorías y unos problemas, sin los cuales al pensamiento de nuestra época se vería privado de algo importante. Completo así esta primera parte resumen del Congreso y, espero, que ejerza de marco donde situar a la figura que centra mi atención en la segunda parte:

[...] presente que a menudo ha traducido y disuelto la responsabilidad en una libertad entendida como libertinaje en sede ética y como capitalismo en sede política.

lo que vale es lo que permanece y no aquello aireado como característica del tiempo de los medios de comunicación de moda.

los edificios culturales que Gentile había construido de la reforma de la escuela a la *Enciclopedia italiana*, sabían cómo desafiar al tiempo. Se trataba de instituciones que no tenían por finalidad el interés inmediato, económico, sino la imagen de una cultura que debiendo ser tal, sólo podía tener una imagen *desinteresada*, aun siendo expresión de un régimen bien determinado.

[Frente a Gentile] En el presente prevalece, en el lenguaje didáctico el *saber hacer, saber decir*, la actividad por la actividad. La forma sin el contenido.

Repensar a Gentile... contra un tiempo que ignora el pasado y no construye un futuro, contra un tiempo que se consume en sí mismo. (ACGO, p. 85)

Pedagogía y práctica educativa

El texto que sigue debe su existencia a algunos escritos de Hervé A. Cavallera, fechados en las décadas de los setenta y los ochenta y hoy recogidos en el volumen *Riflessioni e azione formativa: l'attualismo di G. Gentile* publicado por la Fondazione Ugo Spirito de Roma. Además de un intento, por mi parte, de contribuir a la difusión de textos que creo esenciales para la credibilidad del debate educativo que, también, tiene lugar entre nosotros, aunque no quizás con la misma claridad en la exposición de motivos y de propósitos, he pretendido, precisamente, relacionar lo dicho en su tiempo por Gentile, y hoy recogido por Cavallera, con retos y decisiones planteados hoy de forma insistente. Espero

(21) En ese sentido me manifesté en mi intervención del mes de junio de 2019 en el congreso «Heidegger nel pensiero di Severino». He defendido esta posición, donde se me ha requerido y he podido, desde la aparición del libro de Severino sobre Nietzsche (*L'anello del ritorno*, 1999) y así lo he expuesto en diversas ocasiones, por ejemplo en el Congrès Valencià de filosofia del País Valencià del año 2006. En la actualidad, tras el congreso de Brescia, espero perfilar completamente mi punto de vista definitivo, sobre una cuestión que no ha dejado de intrigarme en los últimos años.

con ello, aportar un grano de arena a un peligro que el texto de partida no ignora: hacer de Gentile un monumento clásico que, sin embargo, no tendría nada que decir a un presente aún más convulso del que él conoció. Como en el apartado anterior, me ha acompañado la idea de que, a pesar de las poderosas fuerzas que presionan en sentido contrario, Gentile no está sólo ni constituye una figura completamente aislada e inclasificable en el panorama contemporáneo.

Paradojas exasperantes e infinitas

Queda, si acaso, preguntarse por lo que unos y otros –en este nuestro presente en que todo el mundo opina y ninguna opinión es tomada en serio– puedan compartir, mucho más allá de nuestras simpatías y de nuestras inclinaciones. Cuán profundos sean los lazos y, en consonancia, cuán grandes las dificultades ante el reto que supone no poder prescindir de nada ni de nadie. Quizás sea este uno de los desafíos de la filosofía de mañana y me atrevo a presumir que no habrá cuestión candente que pueda sentirse indiferente. Entre ellas, sin embargo, quizás, ninguna como la educación susceptible de convertirse en centro de una especial preocupación, a la vez que una de las atalayas principales para despejar cual sea la relación de Gentile con nosotros. Fuera ya de lo que fue el estricto contenido del congreso, debido, sobre todo, a la habilidad con que Cavallera ha abordado textos de más de un siglo –a los que, con todo, no se puede decir que haya manipulado, ni tampoco acudido a una lectura oportunista de los mismos– sorprende la «actualidad» de los problemas, aunque –y esto constituiría de por sí una primera paradoja– de ellos se hable más bien poco. No digamos nada fuera de Italia y del restringido círculo de especialistas.

Cierto, todo el mundo dice estar preocupado por la educación, pero es difícil dar con quien sin ambages diga cosas tan elementales como ciertas. Expresando, por ejemplo, lisa y claramente, pese a quien pese, que el problema se libra, sobre todo, en la escuela media y, más concretamente: en la mediocridad de sus enseñantes y en la facilidad de los estudios ofrecidos. Por lo que conozco del funcionamiento de los niveles no universitarios de la enseñanza, creo que ante un discurso como el de Gentile, del que Cavallera se hace eco, hoy, por lo general se levantaría poco más que el estupor y esto, sobra decirlo, resulta insuficiente:

Esta conciencia debería darse en el maestro elemental, hoy mal educador, pues, desprovisto de religión y de filosofía... Pero aún debe darse más, sobre todo, en el enseñante medio, dada las finalidades liberadoras, de cultura humana, que hoy todo el mundo coincide en asignar a la escuela media.

Dejando a un lado las dudas que pueda suscitar la aludida «coincidencia», es posible que, en el mejor de los casos, se diese otra reacción, también recogida por Cavallera, la cual no deja de constituir un regalo envenenado: la de hacer de Gentile un clásico, sí, pero casi del todo inoperante para los problemas acuciantes del presente. Y esto es, justo, lo que desde mi perspectiva –y creo, también: suya– habría que tratar de evitar. Claro que es de esperar una respuesta conocida: ¿a qué viene apelar a un monumento? Vale que hablaba de filosofía y la situaba en el centro del debate –¿quién del gremio no iba a sentirse en una medida u otra halagado?– como elemento vertebrador de la escuela media, tanto como lo hacía de religión, entendida como educación en el mito, en el caso de la elemental. En realidad, tanto en un caso como en el otro, lo que se trataba de combatir, con mayor o menor oportunidad, sobre todo en la elección de los términos, era el ideal pernicioso de una escuela neutra, heredera del ideal positivista decimonónico. ¿Y acaso

no deberíamos ofendernos desde nuestro ideal, más o menos consensuado, democrático y laico?

Contestemos con un caso que, en nuestro contexto, resulta tan familiar como, quizás, repetitivo, próximo casi al hastío. De todos es sabido el escaso conocimiento que los escolares españoles tienen de nuestra historia más dramática y reciente. Menos, quizás, de la responsabilidad en este hecho de centenares de profesores (¿facilitadores?) de historia obsesionados por no ser identificados ideológicamente. Sin duda, esta actitud responde a un cierto ideal de lo que significa «neutralidad», equiparada a ausencia de opinión, no tanto a esfuerzo por dejarla puntualmente al margen, a sabiendas que necesariamente ha de ser siempre un objetivo solo parcialmente conseguido, o mejor: preocupación insaciable de no dejar ninguna posición al margen... ¡y que está bien que sea así!. Aquella neutralidad, además, significa: deliberada persecución de todo lo que signifique Entusiasmo o, tal como se dice en alemán: *Begeisterung*, lo que enaltece el ánimo. En consonancia a este rechazo, figura lo que para Nietzsche es el profesor-*filólogo* y para Gentile el *uomo unius libri* o del *ideal literario*, al cual no se limita a ridiculizar, sino al que desnuda impidiéndole cualquier coartada como las que, a diario, pasan de una a otra generación, tranquilizan conciencias tanto de las familias como de aquellos que se inician en el laborioso oficio de vivir, mientras dan alas a una hipocresía siempre dispuesta a renacer. Mejor no perderse ni un ápice de la mordacidad de su prosa:

[...] el fin de la escuela media no es inmediatamente la vida, sino la universalidad, o sea, la vida superior del espíritu, en el arte y en la ciencia. ¿Cómo íbamos a querer que la escuela cumpliera con dicho objetivo, si somos nosotros quienes, tras el espejismo de la neutralidad, la vaciamos de cualquier contenido moral? Nuestra ciencia, nuestra historia, nuestra literatura, nuestra filosofía ni miran, ni se proponen, hacer de los jóvenes ni creyentes ni descreídos, ni clericales ni liberales, ni conservadores ni radicales, ni individualistas ni socialistas. El ideal de nuestra cultura es el ideal literario, sin el hombre; el ideal científico sin naturaleza que tenga relación con el hombre y, pues, sin hombre. ¿Y dónde va a ser que nuestro hombre saque cabeza? El profesor italiano a menudo resulta ser un docto, desinteresado por principio de cuestiones políticas, sociales, religiosas, de cualquier especie de cuestión moral... carácter fragmentario y antifilosófico de nuestra cultura. (*Educazione e scuola laica*, p. 101)

En esta situación, metodología y programación no son tanto lo que intenta compensar de la susodicha mediocridad –de hecho, a ésta ni siquiera se la menciona ni a nadie parece quitar el sueño– considerada (también de forma silenciada) como irrelevante, sino aquello que, desde su prepotencia, dice prever cualquier problema y contener todas las soluciones, ejercer de tranquilizante eficaz. Y que no se diga que se trata de una apreciación subjetiva o en perspectiva. Desde hace décadas, cada vez en mayor proporción, nuestros aspirantes a profesionales de la enseñanza tienen ocasión de comprobar el progresivo aumento de los factores mencionados (metodología y programación) en una, tan interesada como artificiosa, contraposición a los «contenidos». El peso, pues, de la Pedagogía entendida –en sentido bien lejano a la identificación gentileana, simbiótica y circular, de ésta con la filosofía– como ciencia de ciencias, método general y único, al menos en sus principios generales inspiradores de toda práctica educativa.

En el interior de este primer factor, se oculta otro aspecto decisivo: el del estatus a conceder al maestro. ¿Sabe más que el alumno? Y, aún admitiendo que sea así ¿importa mucho en el planteamiento educativo mayoritario y vigente o, más bien, hay que minimizar su efecto en aras de un supuesto igualitarismo educativo? Como todas las cuestiones de las que nos venimos ocupando, resulta ser otro tema tan candente como poco tratado. Entre las excepciones, la de Hannah Arendt que en su célebre artículo no dudó en denunciar aquella situación, típica ya entonces (1962) en el sistema educativo estadounidense, en que los profesores, en cuanto a conocimientos, no importaba que fuesen

pocas horas por delante de los alumnos²². En nuestro caso, además, no queda lejana, ni deja de pesar negativamente, la progresiva bifurcación entre enseñante de la escuela media y enseñante universitario. Entre lo que se exige a uno y al otro. Entre lo que se espera de cada uno, entre la forma en que sus mensajes son recibidos: crítica o resignadamente, según el caso. Es este un rasgo en cierto modo inédito dentro de nuestra tradición, venido de otro ámbito diferente al del norte, más propio del sur de Europa, en que siempre han existido –en los casos de Francia, Italia y España al menos– fructíferas tangencias, correspondencias e itinerarios entre uno y otro nivel. Cabría preguntarse qué harían en la situación actual de programaciones y métodos más que estrictos y reglados, a menudo usados como arma arrojadiza y de control de un estamento educativo contra otro, plenamente detectada por Gentile, gentes como Alain, quien desde su plaza del *Lycée Henri IVè*, consiguió prestigio y proyección incomparables con los de la mayoría de profesores universitarios de su tiempo y del nuestro; Antonio Machado que hasta su avanzada madurez siguió enseñando francés en el Instituto Calderón de la Barca de Madrid hasta la Guerra Civil, mientras componía la obra poética de todas valorada; el tándem Colli-Montinari que habiendo iniciado su relación profesor-alumno en el liceo de Lucca en 1942, la continuaron durante toda su vida, impulsando la edición hoy más respetada de la obra de Nietzsche. Con lo que queda de tiempo laboral de no docencia y recorte de los períodos vacacionales, en la mayor parte de estos casos consagrados al estudio no inmediatamente reglado ¿piensa alguien que puedan darse hoy casos similares? En las antípodas de aquellos nombres ejemplares, se sitúa la mayoría estigmatizada por Gentile con expresiones duras, muy duras, insultantes casi: «riqueza de quien nada tiene ni nada desea... castidad de los eunucos, virtud de los inocentes» (AGCO p. 295)²³, «*homo unius libri*, que puede ser un docto y no ser un hombre» (AGCO p. 296)²⁴ ¿y acaso no es este, precisamente, el tipo humano requerido por el primado del método y la programación?

La superioridad del maestro

En la apuesta de Cavallera, lector tan entregado como crítico con Gentile, como no podía ser de otra manera, frente a estas cuestiones «de rabiosa actualidad» (aunque se trate de una actualidad sorprendentemente mantenida en la penumbra), en el fondo se encuentra siempre la cuestión *especulativa* del Devenir, de la actividad, de la construcción. Eso sí, en un sentido infinitamente más radical de lo que se suele entender con estos términos convertidos en deverbativos emblemáticos de una u otra teoría educativa (activismo, constructivismo, etc.), hasta el punto de extender su exigencia al proceso de transmisión que va del detentor al destinatario de la cultura. En el caso del segundo, cuesta poco reconocer que se trata de un proceso (devenir, actividad), pero, acto seguido, no cuesta ver qué ocurre idénticamente en el caso del docente:

El maestro que es maestro, nunca se repite, sino que perennemente se renueva en el espíritu del alumno. Vive y, por ello, se vuelve siempre diferente. Se hace, a la par que su alumno, él es el alumno, un mismo espíritu. Quien tras haber impartido una hora de clase, no ha aprendido nada, tampoco ha hecho que aprendiesen nada sus alumnos. Ha repetido lo que sabía de memoria y no ha vivido en lo que decía y

(22) Para Arendt esto no es sino una funesta consecuencia del postulado que hace de la Pedagogía una especie de ciencia general de la enseñanza. Habla en concreto de «descuido muy serio de la preparación de los profesores en sus asignaturas específicas, sobre todo en los institutos secundarios públicos. Como el profesor no tiene que conocer su propia asignatura, ocurre con no poca frecuencia que apenas si está una hora por delante de sus alumnos en cuanto a conocimientos» («La crisis de la educación» en *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona, Península, 1986, p. 194).

(23) *Educazione e scuola laica*, p. 98.

(24) Op. cit. 87-89.

tendría que haber pensado y, en consecuencia, practicar consigo mismo. Los alumnos, por su parte, han bostezado, trabajando en el mejor de los casos, con la misma desgana y el mismo titubeo del maestro, permaneciendo extraños al verdadero saber, sin interés, sin vida en sus almas. Y esto es todo lo que podrán exhibir en sus exámenes, pero que no dejará más huella de sí mismos que un sentimiento imperecedero de amargura y aburrimiento... método y saber son una sola cosa... Se aprende porque el maestro acaba por saber mejor lo que ya sabía antes. (*Sommario di pedagogia*, p. 159)

Todo ello en tanto que conecta la «superioridad» del maestro a la más concreta (al menos en este contexto) de las relaciones, *de tú a tú*, entre maestro y discípulo – no menos de lo que hace el *Eros* del que habla Castoriadis²⁵. Derivado de un motivo bien preciso: «por si solo el alumno encontraría dificultades, a menudo insuperables, para salir de los condicionamientos sociofamiliares» (p. 225)²⁶. Podemos decir, pues, que solo la presencia del –por así decir– *factor humano*, permite hacer de la enseñanza algo serio capaz de enfrentarse a cuestiones *difíciles*, que no son aquellas –como, en cambio, pensarían los más retorcidos– todavía impropias a la edad del alumno, las cuales llegarán cuando tengan que llegar, sino aquellas que –contra una concepción vigente aún en tiempos de Gentile y que hacía del niño un ente emocionalmente neutro²⁷– ocupan su alma. Lo otro, ya se sabe, lleva invariablemente al infantilismo y a la mecanización: «Un maestro que sea una máquina de dar lecciones, no es un maestro, sino la materialización y degeneración antiespiritual del maestro [...] un pedante» (319)²⁸.

Propuestas concisas

No debería resultar extraño, pues, que con este diagnóstico –que por mi parte suscribiría aplicado en buena medida a la situación actual en nuestro entorno, añadiendo el agravante que supone no haber tenido en cuenta los errores del pasado inmediato, además de haber favorecido su actualización impulsados por el aparato tanto legal como educativo– Gentile responda con un programa de tres puntos:

La desmasificación (aunque el término resulte más propio de nuestro tiempo que del de Gentile; en su caso, mejor quizás: el control de crecimiento ilimitado) de la escuela media pública. Lo cual supone, sin ambages, el reconocimiento de la superioridad del

(25) Cfr. apéndice texto de Castoriadis.

(26) En términos muy próximos se expresaba Alain: «... para elegir hay que conocer. Se comporta estúpidamente quien acepta que la criada, la obrera fabril, la carnicera decidan que su hijo no haga latín e ignore la poesía o las matemáticas. En tanto que lo peor resulta ser que la elección de los padres resulta ser siempre la del niño. Significa renegar de los verdaderos ancestros» (*Pédagogie infantine* 31, hoy en *Propos sur l'éducation*, Gallimard, 1963). Véase en apéndice, en sentido similar, la posición de Gentile en la primera década del siglo (1902) y, sin duda como resultado de su experiencia como profesor de secundaria.

(27) En su reciente e importante libro *La herencia emocional* (Planeta, 2019) el psiquiatra Ramón Riera aporta una gran cantidad de ejemplos de lo que llama «tradición milenaria de negar el sufrimiento infantil» (ed. cat.: La Campana, 179), lo cual, a pesar de las apariencias, no se contradice con la aguda observación de Winnicott según la cual «El pensamiento moderno... libera a los padres de la carga de suponer que son ellos quienes hacen buenos a los hijos» (*Obras escogidas* I, RBA, p. 542). En efecto, podría pensarse que del desconocimiento y, por ende: de la irresponsabilidad respecto a la profundidad sentimental del niño, se hubiese pasado, sin tránsito alguno, a la angustia culpabilizante propia de quien cree que está en su mano un u otro destino. En realidad, más allá de modelos explicativos ideales, en nuestra sociedad, dependiendo de situaciones y estamentos, podemos encontrar tanto individuos varados en la antigua actitud, como adelantados del futuro al que se refiere Winnicott en función de los progresos de la psicología.

(28) De hecho se hace difícil seleccionar textos del *Sommario di pedagogia*, entre los muchos que uno desearía, con el fin de despertar el interés por Gentile. Por lo cual, dado además que no he encontrado ninguna traducción al español, he creído conveniente incluir en apéndice los completos apartados 7 y 8 del c. VIII de la segunda parte del primer volumen ya parcialmente citados, dentro del nivel ante todo polémico –no tanto teórico o especulativo– en que ahora nos movemos: «*Il pregiudizio del pedagogismo e la pseudoscienza dei metodi*».

liceo clásico, sin duda hoy –aunque sean muchos los indicios de que en la época: también– ampliable al llamado liceo científico, acompañado todo ello por un programa de implementación de los otros niveles educativos, hoy diríamos: profesionales. Eso sí: sin dudar de la superioridad del liceo; es más: para garantizarla. Sin duda, tradicionalmente este ha constituido uno de los talones de Aquiles más fácilmente criticables de Gentile. Sin embargo, la crítica, a su vez, es fácilmente rebatible. Por ejemplo, el tan manido argumento de que la reforma Gentile de 1923 favorecía a las humanidades en detrimento de las ciencias. En realidad, lo que Gentile exigía, expresado con mayor o menor fortuna y entendido, por parte de sus críticos, más o menos interesadamente, es lo que Alain llamó «nuestro derecho a la teoría», independientemente de procedencias o medios de extracción social. Y hoy si algo está meridianamente claro es: primero, que de la «teoría» nada ni nadie pueden prescindir, se trate de humanidades o de las distintas disciplinas y ramas científicas y técnicas; que todo discurso centrado en la necesidad de la educación es papel mojado si olvidado de la tantas veces denostada «teoría». Segundo, que, si algo une a ambas, ciencias y humanidades, es su carácter irremisiblemente temporal – lo cual, lleva mucho más lejos de lo que lo haría un historicismo más o menos convencional, aceptado desde hace mucho.

Lo que visto al modo de una actitud contemplativa, habría conducido inevitablemente a un escepticismo y, de un modo u otro, a una paralización de la voluntad, en Gentile, por el contrario, debido al carácter ontológico primero de la voluntad y de la acción, se convierte en un acicate para esta última, que ya no representa ningún añadido a una realidad preexistente (que sería, desde un planteamiento opuesto al suyo, la *real* en sentido fuerte), porque ella sola (la voluntad, la acción), contra toda desviación fijista y fetichizante, constituye el contenido de la realidad. Ni por un momento apunta en Gentile la tendencia al abandono de su proyecto educativo positivo y constructivo, para entregarse en brazos del nihilismo, el derrotismo o el pesimismo.

Las otras dos propuestas básicas de la reforma pasan por incentivar la escuela privada y por mejorar las condiciones económicas del profesorado. La segunda, obviamente, guarda estrecha relación con la calidad del profesorado que acabamos de definir en negativo. En efecto ¿qué sentido tendría mejorar al profesorado inapetente y conformista, desconectado casi desde siempre, de lo que de vivo y estimulante pueda contener su materia? ¿y qué pensar de la esperanza de reacción, por parte de la escuela privada, ante los defectos de la pública? ¿no ocurre justo al revés, que esta tiende a convertirse en el destino cómodo de quien no ha resistido el nivel de la escuela pública? En ese sentido, hubo quien como Piero Gobetti, que no compartía en absoluto la adhesión política de Gentile, pero sí que parecía coincidir casi completamente con él en el diagnóstico de la situación, desde el principio, se hizo muy pocas ilusiones sobre las posibilidades bienintencionadas de la reforma Gentile y, más bien, previó que había de acabar por imponerse «lo de siempre». O, quizás, lo que ocurre es que el diagnóstico resulta tan demoledor, tan, además, equiparable a aquellos otros que el autor ya no conoció, que cualquier propuesta de solución está destinada a aparecer como *blanca* y meliflua (Véase apéndice III, dedicado a P. Gobetti).

Homogeneidad antes que democracia

Ahora bien, incluso cuando parece más derrotado por la marcha misma de la historia, Gentile exige ser respondido. Pongamos una de sus medidas, sobre el papel al menos, más proclives al descrédito contemporáneo: la exclusión de la democracia –o como dice

él: del *eleccionismo corruptor de la costumbre universitaria*– en las grandes decisiones a tomar por parte de las instituciones educativas. Ciertamente que todo parece indicar que de lo que se trataba era de proteger de las intromisiones de los políticos, y acogerse a una especie de protección paterno-real, situada al margen o por encima de apoyos puntuales e interesados, además de los usuales intercambios de favores. No menos cierto que –con intenciones muy otras– aún hoy se sigue apelando a, cuando menos, una reducción del poder de la elección en la provisión de plazas del profesorado universitario, con el fin de garantizarse la «homogeneidad» de los departamentos – aunque no se trate, en absoluto, de una demanda de los herederos de los amigos políticos de Gentile. La razón aducida: el «perfil» de la plaza; el instrumento: la «discreción» en la valoración de méritos. Todo esto no deja de sorprender en un mundo que, al menos en su faceta más evolucionada y positiva, a nada alude tanto como a la diversidad y a la necesidad de medirse con el otro, con el diferente y hasta con el extraño. Además, todo este ritual sucede sin rubor ni sonrojo por parte de nadie, pocos parecen reparar en la flagrante contradicción, menos aún son los denunciadores. Para excluir a alguien de ciertos niveles superiores de la enseñanza, basta con manifestar estupor ante su procedencia, desconocida o incompatible para quien manda.

Volviendo, con todo, al estricto argumento de Gentile, nuestro tiempo se ha visto obligado a aprender que el remedio puede ser peor que la enfermedad. Y no hay que descartar la posibilidad de que una exclusión parcial de la extensión del brazo político, por decisión en definitiva también de políticos –*otros si se quiere*– no vaya acompañada de una introducción de la sociedad o de la familia en los órganos de dirección de los poderes educativos. Y cualquiera que sea el grado de ridiculez de ciertas polémicas que recientemente han copado portadas en nuestro país (pin parental), no puede negarse que el aparato propagandístico y legal estaba listo, desde mucho tiempo atrás, para el estallido de aquellas y de las que puedan venir en el futuro.

Es altamente probable que a Gentile no se le pasase por la cabeza –como en cierto sentido sí se le pasó a Alain– la posibilidad para el educando, gracias a la escuela, de escapar de una familia rudamente utilitaria, machista u homófoba y así, al menos, disponer de un u otro grado de contraste. Como todos, Gentile no puede escapar a su tiempo por completo, ni siquiera, quizás, de forma mayoritaria en lo esencial. Sus argumentos –lo hemos comprobado– arrastran los tics propios de cierto conservadurismo nostálgico, de quien se hace ilusiones de que el viejo cuerpo de los sabios y su tesoro, la cultura, por naturaleza no pueden sucumbir al populismo que, obviamente, se sirve de la democracia. Aún así, sorprende que quien tanto empeño puso en preservar la universidad de ciertos peligros propios de su tiempo, no advirtiese que, como se ha acabado demostrando en nuestro país al menos, la mayor indefensión y exposición al peligro, caía de la parte del instituto de secundaria. Y eso tratándose de alguien que conoció profundamente la escuela media, la pensó como pocos, y consiguió aislar en su interior virus tales como el de la facilitación exclusiva (por lo que hace a los contenidos) y excluyente (por lo que hace al modelo de maestro). Por otra parte, si la suya puede calificarse, como tantas veces se ha hecho, de propuesta elitista (cosa, con todo, altamente discutible) para el futuro de la universidad y de la secundaria, no puede, en cambio (al menos para quien acude a los textos y no habla de oídas), ser acusada de desatención por «el resto», los grados técnicos, las artes menores. Si algo resulta común, es un mismo grado de exigencia, que no cierre, en el futuro inmediato, las puertas a la reunificación.

Gentile y nosotros

Según Cavallera, lo que irremisiblemente aleja a nuestro tiempo de la reforma Gentile, es el carácter filosófico de la misma. En sentido inmediato, esto supone una vocación decidida de compensar de la especialización en boga, necesaria, por otra parte, en un u otro grado. Con ello sin embargo, y pese a la siempre poco insistida voluntad constructiva característica del filósofo, continuamos la lista de «fracasos» con que suele saldarse la valoración de la *reforma*. En efecto, la especialización no solo ha continuado su avance imparable en la escuela media, multiplicando las materias, sin otro fin que el de encajar en el liceo a los previamente «especializados» por la universidad y con escasa atención por los intereses «reales y concretos» de los alumnos tantas veces invocados, como poco atendidos. Ejemplos los encontramos a mansalva. Economía y sociología agresivamente desprendidas de la historia, apoyándose en ocasiones en un uso partidista y artificioso de algunos debates recientes: el carácter matemático, atemporal y estadístico de las leyes económicas en el primer caso, el carácter sincrónico de las segundas en el segundo. Lo importante es que te quites tú para que me ponga yo, enarbolando una u otra bandera teórica o –si conviene– ninguna... o apariencia de ninguna. Algo parecido sucede con una tecnología sin relaciones con el departamento de física, con una informática en idéntica situación respecto al de matemáticas. A veces son meros intereses coyunturales los que llevan a la introducción de nuevas asignaturas que, sin duda alguna despiertan un gran interés sobre el papel, pero a las que su nacimiento condiciona de forma fatal. Es lo que ha ocurrido con la «Cultura Clásica», que aunque nacida de una reivindicación justa de los departamentos de lenguas clásicas y, en la práctica pudiendo ser impartida por la totalidad de adscritos al área humanística, no tendría defensa ante la exigencia en pie de igualdad de –pongamos por caso– otras «culturas» como la medieval, renacentista o postmoderna. Por desgracia, queda claro que nunca hubo un debate acerca de la necesaria gradación en la impartición del saber. Éste no habría, en cualquier caso, tenido por objeto el de marcar la mayor importancia de unas disciplinas sobre otras, sino de lo que debe enseñarse *antes*.

Cuando en los años cuarenta del pasado siglo, próximo su trágico final, Marc Bloch intuía la desaparición, o severa reducción, del griego en los programas secundarios del futuro, al tiempo que se mantendría el latín,²⁹ quiero pensar que no establecía una escala de valor, sino que buscaba una solución para aquella ocasión, en que siendo muchas las materias de las que el alumno debe, por lo menos, no digamos conocer, sino «tener noticia» –es decir que sean pocas, o ninguna, aquellas de las que uno pueda preguntar «¿para qué sirven?»– es preciso elaborar una selección que no cierre las puertas a futuras adquisiciones. En nuestro caso, de hablantes de lenguas romances, aceptar la anterioridad o el carácter primordial del latín, no significa romper o alejarse definitivamente del griego, ni de cualquier otra lengua antigua o en desuso, sino haber adquirido los conocimientos suficientes de una de ellas, la más próxima a nuestro contexto mental y cultural, para intuir y perfilar lo que pueda ocurrir con cualquier otra en una relación similar –aunque con distintas distancias– de nosotros, además de poder asistir al desvanecimiento de la cuestión de la utilidad. Para calibrar el valor de las mismas y el esfuerzo de su aprendizaje. Además de un paso importantísimo para, si no completamente comprender, sí respetar lo que hace el otro. Sinceramente, no concibo que pueda seguir hablándose de tolerancia y respeto, en un mundo en que una de sus mitades, por falta de contacto y

(29) Cfr. «Sobre la reforma de la enseñanza» en *La extraña derrota*. Barcelona, Crítica, 2003, pp. 208-209.

conocimientos, desprecia lo que hace la otra – y eso suponiendo que solo fuesen dos las partes. Si no se supera esta situación, que en el mejor de los casos es de indiferencia, la enseñanza del latín –o de cualquier otra materia a la cual el mortal común, previamente adoctrinado en la supuesta «inutilidad» desconoce o directamente desprecia– habrá cumplido escasamente sus objetivos. Del mismo modo, el latín el griego, o cualquier otra propuesta que pudiese incorporarse en el futuro, se justificará malamente en tanto que separadas de su mundo, de su literatura, de su ciencia – sin desvelar el nexo que puedan guardar, por recóndito que sea, con el nuestro. En efecto, independientemente de la necesidad de retiro y especialización que todo estudio –del tipo que sea– requiere, en el balance final se hace inevitable el restablecimiento del mayor número de relaciones posibles. ¿Qué es el latín, al margen de todos los fenómenos incluidos en la romanización: de la república al imperio, su persistencia en toda la Edad Media en una institución como la Iglesia, su implosión en las lenguas romances – que no deja de ser una forma de supervivencia? ¿y el griego sin relación con la mitología, la filosofía, la elevación de las formas y regímenes políticos, aún los más autoritarios, a discurso y necesidad de argumentación? Eso, y no otra cosa debería ser la transversalidad.

Ha alcanzado ya una cierta difusión la transformación sufrida por parte de las facultades de las distintas filologías, convertidas en escuelas de idiomas. Que tienen en la reducción de la literatura en sus programas uno de sus efectos más visibles, la cual, además, repercute directamente, con resultados idénticos, en el marco de la secundaria. En ese sentido, no resulta extraño que Gentile no deje de prevenir contra la *secundarización* (*liceizzazione*, p. 273) de la universidad, tanto o más de lo que lo hemos hecho no pocos profesores de secundaria en España en las últimas décadas respecto –a su vez– a la *egebización* de la secundaria³⁰. Quizás, a esta reacción algo visceral le falte apelar a la pizca teórica para que todo se vea un poco más claro, a la filosofía como único factor de vertebración – lo cual suele exceder la capacidad de los discursos con voluntad, sincera por lo demás, de divulgación. Dado que los efectos resultan fácilmente perceptibles: «pensamiento débil, actividad asistemática, libre, receptiva al máximo, con el compromiso social» para concluir, según Cavallera, que «Gentile parece inactual» (Cavallera, 1996, p. 316). Podemos –aumentando el factor dramático y personal– advertir que estamos ante «una enciclopedia pedagógica (o) de saberes, en que cada uno convive con el otro sin por ello compenetrarse... pluralismo como variedad extrema de itinerarios» (Cavallera, 1996, p. 318). Y en la mayor parte de casos –preciso es reconocerlo– esto mismo suele ser presentado como factor de progreso, como muestra de la capacidad de la escuela para adaptarse a nuestro tiempo. Los efectos, con todo, quedan lejos de dejarse sentir con la misma incidencia en el conjunto de la realidad. Muchos y muchas maneras de pensar compartirían este diagnóstico y con ello fomentarían la ilusión de que estamos ante un principio de acuerdo. Y en este caso, además, me atrevo a suponer, el núcleo de la posición gentileana –la consabida rotación entre filosofía y pedagogía– más bien acabaría por constituir un estorbo. Habría, incluso –lo he comprobado más de una vez– quien pensase que con un aligeramiento filosófico todo resultaría más factible. ¿Acaso no hablan nuestras disposiciones legales educativas reiteradamente de *transversalidad*? Sin

(30) Recordemos que EGB (Educación General Básica) eran las siglas con que la Ley de educación (Villar Palasi) de 1970 denominaba el primer período de la formación, único obligatorio, que, salvo excepciones, finalizaba a los catorce años de edad. Fue sustituida por la LOGSE de 1990, la cual ampliaba la obligatoriedad hasta los dieciséis años y se desglosaba en dos etapas: la de la educación primaria (hasta los doce años) y la ESO (Educación secundaria obligatoria) hasta los dieciséis. En la jerga popular, no obstante, «egebización» se usa como sinónimo de infantilización promovida y forzada.

tener, por otra parte, que recurrir a los engorros propios de una jerga filosófica –desde el punto de vista de los impulsores bien situados para influir– más bien anticuada ¿no cabría así especular con la posibilidad de realizar, parcialmente al menos, el proyecto Gentile, eso sí: sin nombrarle ni atribuirle ninguna paternidad? En un ejercicio de funambulismo intelectual, tan justificado como efectista, Cavallera juega con la posibilidad de que el actualismo –algunos de sus contenidos al menos– continuase en el candelero, cuando su impulsor, en cambio, no lo está en absoluto o hace mucho que dejó de estarlo (Cavallera, 1996, pp. 320-322).

Ahora bien ¿qué le importa a nuestro tiempo una palabra de más o de menos? Filosofía hermanaada con Pedagogía... podría concederse y todo continuar igual. La cosa se complicaría un poco más si tomásemos por ideal común de las dos etiquetas rotantes el viejo «conócete a ti mismo», pues justo como sostuvo Ugo Spirito en los años setenta (Spirito, 1976, p. 317), era justo este ideal lo que irremisiblemente se estaba desvaneciendo. Más en concreto –lo que en un principio al menos podría parecer un nuevo reto en la dirección correcta– podría creerse no tanto que el ideal ha decaído, como que se ha complejizado hasta al punto de adquirir conciencia de que, como tal ideal, nada ni nadie pueden profesarlo por sí mismos: «reconocida dificultad de que el hombre pueda conocerse a sí mismo *por sí solo* (descubrimiento del inconsciente) y necesidad de coactuación de las diferentes ciencias humanas», tal como sostiene Cavallera. Y, como digo, podría haber habido quien, provisto sin duda de una buena dosis de buena fe, pensase que solo se trataba de afinar el instrumento, de enriquecerlo escuchando los discursos nuevos, a todos los inconscientes y, en consecuencia, a todos los psicoanálisis. Particularmente todas las formas de sentar en el banquillo de los acusados al viejo sujeto, el psicoanálisis en cabeza. Quizás sea algo más que una casualidad la coincidencia en el tiempo –años setenta– del alejamiento definitivo de la pedagogía (reconvertida en *ciencias de la educación*) de la filosofía, con el despliegue (al menos esta es la opinión de Castoriadis) de una campaña sin cuartel contra el psicoanálisis³¹. Un tiempo, además, en que el concepto más *popular* y determinista –no el más avanzado, teóricamente inquietante, ya no tan crédulo con el carácter absoluto de las leyes– de qué sea la ciencia, es el vigente en las escuelas secundarias. Es por ello que no acepto completamente la propuesta de Spirito, representada según él, por el adiós al viejo «conócete...» y su sustitución por una aceptación de la derrota, no precisamente reñida con el nuevo rumbo adoptado por el pensamiento filosófico – aunque en el punto 1 de la primera parte [Sujeto e idealización], haya intentado mostrar hasta qué punto este es un jardín lleno de ambigüedades y pistas falsas. Y porque creo que nos toca andar un paso por delante de su diagnóstico. En cualquier caso, nada de la complejidad de todo esto estaba relacionado con la escuela, ni con presupuesto filosófico alguno.

Una muestra la encontramos con lo ocurrido –al menos en el caso español– con la ilusión que pudiese haber acarreado la inclusión de la psicología en los programas y la

(31) Son muchos los textos a lo largo de los seis volúmenes de *Les carrefours du labyrinthe* (Ed. du Seuil) en que esta denuncia aparece, como un apartado más de la estrategia asimilacionista identitaria (*ensembliste* y *identitaire* = *ensidique*, *ensídico* – neologismo inventado por el autor) con que el saber moderno continua, con recursos propios, un comportamiento que remite, sin embargo, a las más antiguas y profundas raíces de Occidente. Para esta estrategia constituyen obstáculos, entre otros, no solo el psicoanálisis, sino, en general, todo aquello que, en otra rama del saber humano, se atreve a poner sobre el tapete la insuficiencia del modelo determinista y la exclusión de la imaginación que no teme representarse lo inédito.

gestión educativos. Pronto se nos hizo ver que la cosa no sólo no iba de *psicología profunda*, ni siquiera de psicología a secas. El término *psicólogo de centro* fue pronto sustituido por el de *orientador* y su función desprovista de todo lo que hubiese supuesto indagación en los motivos profundos, complicados y hasta caprichosos del comportamiento humano, y la actitud frente a lo que conviene saber, paralelamente a lo que enseña la vida o, quizás: para comprender mejor a la vida misma. Se trataba, ante todo, de fomentar la ilusión de unanimidad, la autoevidencia de un acuerdo de mínimos, imposible ni siquiera de plantear en otros ámbitos, pero fácilmente transigible en el propiamente educativo... siempre que no se fuese demasiado inquiridor ni demasiado crítico. De forma *blanca*, dando por supuesto que es imposible discrepar de ciertas verdades de Perogrullo. Uno podría, por ejemplo, haber acudido a Gentile para sostener la espontaneidad, el antiautoritarismo, el desarrollo de las capacidades más individuales y personales en la escuela. Y, sin embargo, continua sobre el autor la sospecha de impulsar un modelo autoritario por defender el primado de la inteligencia y no, pongamos por caso, el desempeño de una habilidad. Lo último, por sí solo, supondría la insensata teoría de que existe alguna práctica sin teoría. Cuando todos los argumentos se aportan sin orden ni concierto, y lo que importa sobre todo es el impacto mediático, es posible que convenga como anillo al dedo la metáfora de Cavallera: «vagabundeo en la ciudad sin límites como si de una atmósfera kafkiana se tratara» o como me dijo alguien al final del milenio y en los albores del uso masivo de Internet: «Todo el mundo dice estar navegando ¿para ir... a dónde?». Por todo ello, la situación –que Cavallera desde Gentile ha contribuido como pocos a despejar– se muestra ya preludio de otra en que todo, si cabe, aparece aún más confuso y revuelto, de modo que si puede sonar igual lo que viene de quien viste cuello duro (*colletto bianco*) o *blue jeans*, a nosotros, en cambio, ya no nos está permitido hacer caso omiso. En la respuesta que demos, sin duda, se dirimirá nuestra apuesta educativa y de futuro.

Apéndice Gentile

Apéndice I. Gentile A. *Del Sommario di pedagogia (1912), vol. I, segunda parte, apartados 7 y 8 pp. 158-9*

7. *El pedante*

Pero el maestro nunca sucumbirá a la ilusión de poder enseñar justo lo que sabe. Se dice de quien siempre repite la misma canción, siempre con el mismo tono tal como haría un organillo, que es una máquina. Un maestro que sea una máquina de hacer lecciones no es un maestro, sino la materialización o degeneración espiritual del maestro. Mofándose, se le llama pedante. Pedante es aquel que no tiene (o tiene muy escasamente) aquella cualidad esencial al espíritu, una vez concebido como continua creación de sí mismo y, por ello, formación inquieta y siempre insatisfecha de sí, que es originalidad y frescura de cada momento. No siente el flujo de la vida porque es perezoso y tampoco reacciona espiritualmente: todo le parece siempre aquello porque él es siempre aquello. Siempre repite las mismas palabras porque le parece que las palabras se adaptan a todos los casos, en los que no ve diferencias. De cada cosa que creyó en cierta ocasión haber comprendido, se hace un modelo, una regla absoluta. En compañía del cerebro, se sumerge en un saco de definiciones, de máximas abstractas, de los llamados conceptos generales, que son fotografías de cosas muertas, vistas en cierta ocasión. Y no puede dar un paso si no es dentro de su saco, a criterio de uno de aquellos sus fantasmas, hechos de generalidades vacías. No dice palabra que no pertenezca a un escritor reputado. Ni sintaxis que los gramáticos no aprueben. No obedece a inspiración empática del corazón, porque ésta se opondría a la literalidad de un precepto moral. Apagando, en definitiva, en su interior, la llama de la propia espiritualidad, se envuelve melancólicamente de un mundo de sombras, donde no le es dado, como es lógico, habérselas con un ser vivo. De ese modo, el maestro que cree llevar en la cartera, atrapado en un manual que hay que leer y releer, el tesoro del saber que le toca enseñar, el maestro profesionalizado, se convierte en el famoso pedante que ha sido, a su vez, durante siglos, tragedia opresora y comedia jocosa de la juventud humana.

8. El maestro que aprende

El maestro que es maestro, no se repite, sino que constantemente se renueva en el espíritu del alumno. Vive y, por ello, se torna siempre diferente. Se hace junto a su alumno: es el alumno, un mismo espíritu. Quien, tras haber impartido una hora de clase, no ha aprendido nada, tampoco ha conseguido que aprendiesen nada sus alumnos. Ha repetido de memoria lo que sabía y no ha vivido lo que decía y que tendría que haber pensado y, por ende, haber ejercido en sí mismo. Los alumnos han bostezado, trabajando, en el mejor de los casos, con la misma desgana y el mismo cansancio del maestro, quedando al margen del saber verdadero y que, bien al contrario, aporta a sus almas algo desaborido, sin interés, sin vida. Lo cual es todo lo que podrán exhibir a continuación en los exámenes, pero que otra huella de sí mismo no dejará, que no sea un sentido imperecedero de amargura y aburrimiento, como quien advierte un mal gusto en el paladar debido a un alimento ingerido de mala gana, que no se ha podido digerir.

Y quede claro: *docendo discitur*; y solo porque método y saber son una sola cosa, uno aprende en dos sentidos – que, tienen también, bien mirado, un único sentido. Se aprende porque el maestro acaba por saber mejor lo que ya sabía antes, haciendo crecer la suma del propio saber, mientras, paso a paso, da vida a un saber siempre nuevo. Se aprende porque uno se torna cada vez un maestro más experto, más eficaz. Enseñante provector, que significaría enseñante entrado en años, es sinónimo de enseñante valiente. Los teóricos más competentes en relación a la preparación de los enseñantes, no ven mejor complemento a la cultura destinada al futuro maestro, que no sea un real y sincero entrenamiento.

Apéndice I. Gentile, B: *La nuova scuola media* (1908) pp. 36-37

Pasan al liceo y aquí, si antes habían podido contentar al enseñante mediocre, al tener delante uno de valía, no consiguen satisfacerle con tanta facilidad, se desaniman, se extravían, conciben cierta aversión por determinada materia, creen –y protestan por ello– que no han nacido para ella, y que nunca conseguirán saber nada de la misma. Profesores y familia les confirman en esta creencia, dándoles la razón, les reconfortan convenciéndoles que no han de estudiar matemáticas, pues, no vaya a ser que sean tantos los matemáticos y los ingenieros, siendo, además de que ¡matemáticas no es de las principales! Y, así, se abre camino como puede, perseverando con pequeñas o grandes violencias, en que alumnos, familias e, incluso el colegio de profesores, empujan la mano del de matemáticas; hasta que, una vez tomada la puerta la graduación, estos jóvenes corran en dirección de los compañeros universitarios, para presumir de habérsela jugado a aquel buen hombre, que pretendía fastidiarles con sus ecuaciones, senos y cosenos, en tanto que su vocación era otra. Y, ciertamente, puede que les vaya bien en los estudios a los que ahora se dirigen; no tanto, sin embargo, ni con la plenitud y espiritual que habrían albergado, si a su tiempo no hubiesen dejado inoperante a ninguna de las fuerzas espirituales.

¡Prejuicio de las vocaciones! Ahora, aparte del profesor mediocre de instituto (¿y por qué no, también: del maestro elemental?) ¿quién puede decir cuántas son las causas extrínsecas al espíritu del discente que pueden producir y producen los susodichos desequilibrios espirituales, estas predilecciones perjudiciales, que se querría favorecer y legitimar con el propio ordenamiento escolar? ¿Quién puede identificar, en medio del inmenso núcleo de representaciones que forman el contenido concreto del espíritu individual, aquellas primeras y dolorosas imágenes que obligaron a la atención y al amor de un joven a retirarse y apartarse de todo un conjunto de fenómenos o de estudios? ¿Y quién podría afirmar que aquellas retiradas sean invencibles y no se puedan, desde la propia dinámica psíquica, contraponer con habilidad imágenes nuevas y agradables, que destruyan el efecto de aquellas otras? En estos casos, no estamos, ciertamente, ante disposiciones orgánicas difícilmente mutables, sino ante formaciones psicológicas notablemente mutables.

El prejuicio de las vocaciones espirituales innatas deriva de un materialismo metafísico, fundado sobre la ignorancia más ingenua y empírica. Dado que presupone en la misma estructura cerebral, debido a causas individuales hereditarias, predisposiciones natales, rebeldes a cualquier intento educativo. Pero esta dependencia del hecho espiritual respecto a la estructura orgánica, se funda, a su vez, sobre observaciones experimentales desprovistas de cualquier valor científico, limitadas, pues, a la pura superficialidad propia de hechos concomitantes. El hijo, por ejemplo, reproduce tendencias morales del padre y, dado que la generación transmite las disposiciones orgánicas, se deduce que las tendencias morales se habían inscrito en el padre por una modificación orgánica, y gracias a ésta, se reproduce en el hijo. Sin tener en cuenta de la primerísima educación, que la convivencia con el padre suministra a la psique, todavía infantil, del hijo.

Habría que partir de:

L'anima semplicetta, che sa nulla,

Salvo che, mossa da lieto Fattore,

Volentier torna a ciò che la trastulla (Divina Commedia, Purgatorio XVI...)

es decir: de la actividad originaria del alma, con sus caracteres y propiedades y, desde aquí, construir su contenido con la historia de sus representaciones. Entender de este modo las formaciones naturales del alma, es tanto como entender que éstas no son nada necesario ni inmutable, porque no son nada de originario ni fundamental en la estructura empírica del alma.

¡Hay que decir que quienes sostienen estas predisposiciones del espíritu, han sido y son especialmente los empiristas, enemigos del *a priori* kantiano al que aborrecen! La razón, con todo, de aquella su tesis y de esta su aversión es la misma: la comprensión muy inexacta del concepto kantiano del *a priori*. Lo entienden como contenido espiritual originario, anticipada determinación concreta de la experiencia – según la doctrina, en definitiva, que es mérito de Kant haber combatido y vencido.

Porque, en caso de entender el principio inmortal de Kant en su valor auténtico –que nada hay que admitir previo a la formación empírica que no sea la función que le es propia, la actividad abstracta específica del mismo espíritu– no habría lugar a llamadas a la experiencia contra el supuesto de aquel *a priori*, ni se incurriría en el error contrario de admitir en el alma un núcleo primitivo de representaciones o de tendencias (que siempre presuponen representaciones), consciente o inconsciente, hereditario o no, pero precedente y refractario a cualquier educación.

De originario en el alma, no hay sino el alma, la *anima simplicetta* de Dante. Si las primeras impresiones pueden crearle cierta disposición, y casi encauzarla en determinada dirección, también puede la educación posterior, que descubra los motivos de aquella disposición, oponerse eficazmente, dirigiendo el alma hacia un desarrollo diferente.

Con todo, por lo que respecta a la escuela secundaria, ni siquiera me parece que la cuestión tenga que plantearse. Dado que esta escuela no es que haga *tabula rasa* de aquellas diferencias individuales, que, realmente, van de un a otro joven. Ésta no parte de un tipo abstracto del espíritu común, sino del concepto de las determinaciones esenciales, necesarias y universales del espíritu – que, por tales, nunca pueden faltar en un individuo. Si alguna de ellas faltase en alguien, no habría que enviarlo a un liceo, sino a un instituto para discapacitados.

No hay, pues, razón alguna que justifique la libertad de estudios en la escuela media, dado que la ciencia –si es que no resulta demasiado pretencioso hablar en su nombre– reclama y sanciona la absoluta uniformidad derivada del único concepto del espíritu que constituye el fin propio de esta escuela. Uno es el espíritu y una debe ser la escuela media (*Educazione e scuola laica*, pp. 36-39).

Apéndice II. Castoriadis «Psyché et éducation» (1991), en *Les carrefours du labyrinthe VI*

No hay quien hable de las relaciones entre alumnos y maestros, la cual constituye el fundamento de toda esta cuestión, sin la que no puede haber pedagogía, ni siquiera puede haber instrucción. No hay pedagogía si el alumno no asume simultáneamente lo que aprende y el proceso de aprendizaje y no lo puede asumir –puesto que el ser humano es así– sino por la asunción ejercida por una persona concreta, gracias a un Eros platónico. Ahora bien, esta persona no puede ser un asalariado como los demás. No se dice, ni se atreven a decirlo, puesto que ahí están los distintos sindicatos, cuya sola preocupación es la parrilla de salarios y las «condiciones de trabajo», como en cualquier otro oficio. Nadie se atreve a plantear la cuestión referida a la capacidad de los enseñantes para suscitar el Eros de sus alumnos. Ciertamente, a los enseñantes hay que pagarles mucho mejor de lo que se les paga; deben disfrutar condiciones de trabajo que les permitan cumplir con su tarea. Sin embargo, no son las medidas adoptadas acerca de estas cuestiones –las únicas a las que sindicatos y ministros suelen hacer frente– las que han de responder a la crisis de la enseñanza. Si los enseñantes no son capaces de inspirar en los niños tanto el amor por lo que aprenden como por el hecho de aprender, no son enseñantes. Si falta esto, es posible que uno salga de un instituto como bestia de concurso, no como alguien abierto al mundo y apasionado por la dimensión enorme de la existencia humana representada por el saber.

Es difícil no sorprenderse ante las coincidencias entre dos textos a los que separan ochenta años, debidos, además, a personas de muy diferente posicionamiento ideológico. Que, incluso, si en algo coinciden es en desconfiar de la ambigua capacidad de los maestros para «motivar». Realmente ¿es solo cosa de maestros? ¿no es, más bien, responsabilidad del conjunto de un grupo humano o de encaje de grupos humanos en eso que llamamos sociedad? Ciertamente que en el caso del maestro, a las costumbres, las tradiciones o las creencias debe añadirse, en un momento determinado, la distancia crítica respecto

a estas. En conjunto, con todo, sigue en pie el problema, la incógnita, el factor imprevisible, que supone el hecho de que unas estén en condiciones de argumentar su propia coherencia y la otra disponga de tenacidad para mantener su proyecto. Que uno y otro factor queden en manos de una especie de buena voluntad o de un salto hacia delante de desconocido final, y desde la experiencia de muchos años de enseñanza secundaria, no puede evitar ser una fuente de conflictos, que, en ocasiones, puede desembocar en salidas de tono francamente desagradables: ¿hasta qué punto he sido buen padre? ¿hasta qué punto he desempeñado bien mi función motivante? En uno y otro caso, la mala conciencia, sostenida en la falsa creencia de que exista algo así como una tabla a consultar de qué sea buen padre o de qué sea la motivación. Y, sobre todo, el olvido sistemático de que el camino se hace andando, procurando cada uno dotarse –sin duda– del mayor grado tanto de sinceridad como, sobre todo del lado del maestro, de formación y conocimientos. Cuidando de no arruinar la relación, pero con defensas, para ambas partes, si esta tropieza con dificultades insalvables.

Apéndice III, Gobetti: *La rivoluzione liberale* (1925)

[...] el Estado debe instituir escuelas normales, también escuelas media modelo, limitadas en número, y conceder a los alumnos las plazas en concurso... La masificación de la escuela media disminuirá tan pronto como el Estado no conceda a sus estudiantes títulos o licenciaturas; dado que nuestra pequeña burguesía se ha convertido en una casta que tiene en el diploma su título nobiliario. El problema de la universidad es idéntico al de las escuelas medias y se podrá resolver solo reconociendo que, desde hace décadas, la cultura universitaria es inferior a la del país, alimentada, sobre todo, por la libre iniciativa del periodismo, de los partidos, de las asociaciones.

Hoy, frente al fascismo, una política que reivindique la libertad de la escuela, hasta ayer útil, se ha vuelto insuficiente, porque ya no puede hacerse técnica cuando el frente de la lucha ha pasado a ser el terreno político. La lucha contra la tiranía no puede llevarse a cabo invocando reformas y concesiones propias de la misma tiranía, sino contraponiendo a estas reivindicaciones integrales de dignidad. El fascismo, instaurando su política escolar clasista, volverá del revés las ilusiones pedagógicas de Gentile y de Lombardo-Radice, mientras continua la escuela pequeñoburguesa y parasitaria de la tercera Italia.

Por grande que sea la tentación de acercarse a estos textos en clave puramente historicista, como si perteneciesen a un tiempo excesivamente alejado de nosotros, se hace difícil que una mente desprovista de prejuicios, sea por lo que tienen de descripción de la situación como por lo que tienen de propuestas, no advierta ciertas concomitancias o, también, abiertos contrastes. O, quizás, una cosa y otra a la vez. Por ejemplo, es verdad que nuestras escuelas públicas albergan en su interior el rechazo de cualquier propuesta de limitación de su número, pero es justo esto lo que se constituye en acicate para el acceso de nuestras élites a ciertas escuelas privadas. El «límite» propuesto por Gobetti, no por Gentile en esta ocasión, se ha trasladado de las escuelas públicas a las privadas, sin, en ningún caso, desaparecer. Es en ese sentido que digo: una cosa y la otra. La cuestión del diploma, por otro lado, ha desbordado sus antiguos diques sociales para esparcirse por todas las clases y figurar en la base de la «facilitación», aplicable tanto a los contenidos impartidos como a la calidad del profesorado, que Gentile hace un siglo denunciaba. Más que nunca, finalmente, se impone la *blancura* técnica, madre de la ilusión apolítica.

Referencias

- AA. VV. (2019) *Annali de la Istitucione*, vol. XXXI. Roma, Fondazione Spirito/de Felice. 2019.
- Alain (1963) *Pédagogie infantine. Propos sur l'éducation*. París, Gallimard [1932].
- Alain (1963) *Propos sur l'éducation*. Paris, Gallimard.
- Arendt, H. (1986) «*La crisis de la educación*» en *Entre el pasado y el futuro*. Barcelona, Península [1962].
- Bloch, M. (2003) «Sobre la reforma de la enseñanza» en *La extraña derrota*. Barcelona, Crítica.
- Castoriadis, C. (1999) *Les carrefours du labyrinthe*. Vol. VI. *Figures du pensable*. Paris, Ed. du Seuil.
- Cavallera, H. A. (1994) *Immagine costruzione del reale nel pensiero di G. Gentile*. Roma, Fondazione Spirito/Renzo de Felice.
- Cavallera, H. A. (1996) *Riflessione e azione formativa: l'attualismo di Giovanni Gentile*. Roma, Fondazione Spirito/Renzo de Felice.
- Croce, B. (1994) *Etica e política*. A cura di Giuseppe Galasso. Milano, Adelphi [1930].
- García Farrero, J., Vilafranca, I. y Vilanou, C. (2016) «La recepció de la filosofia de l'educació de Giovanni Gentile: del neoidealisme al neoespiritualisme». *Educació i Història. Revista d'Història de l'Educació*, núm. 27, p. 179-222.
- Gentile, G. (1988) *Educazione e scuola laica*. Firenze, Le Lettere [1921].
- Gentile, G. (2003) *La filosofia dell'arte*. Firenze, Le Lettere, 2ª edición revisada (1930).
- Gentile, G. (1975) *La riforma della dialettica hegeliana*. Firenze, Biblioteca Sansoni [1913].
- Gentile, G. (1942) *Logica generale come teoria del conoscere*. 2v, VI, 4ª edición [1921].
- Gentile, G. (1954) *Sommario di pedagogia I: Pedagogia generale*. Firenze, Le Lettere, 5ª edición [1919].
- Gentile, G. (1938) *Teoria dello spirito*, XVII, Firenze, Biblioteca Sansoni, 5ª edición. [1916].
- Gobetti, P. (1995) *La Rivoluzione Liberale*. Torino, Ed. Einaudi Tascabili [1925].
- Gómez Pin, V. (1979) *Conocer Descartes y su obra*. Barcelona, Dopesa.
- Heidegger, M. (1958) *El origen de la obra de arte (Der Ursprung des Kunstwerke)* en *Camino del bosque*. Trad. castellana de Samuel Ramos. México, Fondo de Cultura Económica.
- Lévinas, E. (2006) *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris, Albin Michel [1963].
- Lévinas, E. (1980) *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye, Ed. Martinus Nijhoff, 4ª ed. [1962].
- Lévy, B. (1981) «Apocalypse» *Obliques*. París, La Closerie des Lilas, Carrefour des Arts et de Lettres, pp. 265-280.
- Lévy, B. (2009) *Lévinas: Dieu et la philosophie*. Séminaire de Jérusalem, 27 novembre 1996-9 juillet 1997. Paris, Verdier.
- Morató, F. (2009) «Razón, intimidad, exterioridad». *Debats*, núm. 103, pp. 53-62 (Número dedicado al Judaísmo. *Diáspora e itinerarios*).
- Morató, F. (2010) «Giovanni Gentile o el humanismo del devenir». *Teoría del Humanismo*. Vol. 6, 2010, pp. 469-536.

- Morató, F. (2013) «Sartre». *El libro de Kierkegaard. Estudios en el segundo centenario de su nacimiento (1813-2013)*. Edición de José M^a Carabante y Antonio Lastra. Nexofia: <http://www.latorredelvirrey.org/nxs>.
- Morató, F. (2016) «La crisi de l'educació com a crisi filosòfica». *Temps d'Educació*, núm. 50, pp. 277-290.
- Negri, A. (1992) *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*. Firenze, Le Lettere.
- Nietzsche, F. (1975) *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza Editorial (1883-85).
- Nietzsche, F. (2009) *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*. Barcelona, Tusquets Editores, Fábula [1872].
- Riera, R. (2019) *La herencia emocional*. Barcelona, Planeta, 2019 (Edición catalana, Barcelona. La Campana, 2019).
- Sartre, J.-P. (1963) *Crítica de la razón dialéctica*. Traducción de Manuel Lamana. Buenos Aires. Ed. Losada [1960].
- Sartre, J.-P. (1968) *La trascendencia del ego*. Buenos Aires. Ediciones Calden S.R.L. [1934].
- Sartre, J.-P. (1979) *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Losada.
- Sartre, J.-P. (1983) *Les carnets de drôle de guerre*. París, Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1966) *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, Gallimard.
- Severino, E. (1992) *Oltre il linguaggio*. Milano, Adelphi (*Més enllà del llenguatge*, trad. catalana de Francesc Morató. València, 1995).
- Severino, E. (1996) *Més enllà del llenguatge*. Traducción y prólogo de Francesc Morató. València, Tres i quatre.
- Severino, E. (1999) *L'anello del ritorno*. Milano, Adelphi.
- Severino, E. (2016) *Storia, gioia*. Milano, Adelphi.
- Sideri, R. (Ed.) (2019) *Atti del Convegno «Gentile oggi» [2017]*. Annali della Fondazione Ugo Spirito, XXXI, 2019, 1. Nuova serie. Roma, Edizioni Anicia.
- Signorini, A. (1994) «La figura del maestro nella pedagogia de Gentile e nel pensiero di Lévinas». *G.Gentile, la pedagogía, la scuola*. A cura di Giuseppe Spadafora. Actas del Congreso de Catania de Diciembre de 1994. Roma. Armando editore, 1997.
- Spadafora, G. (A cura di) (1997) *Giovanni Gentile: la pedagogía, la scuola*. Actas del Convegno di Pedagogia, Catania 12-14 dicembre 1994. Roma, Armando editore.
- Spirito, U. (1977) *Memorie di un incosciente*. Milano, Rusconi.
- Spirito, U. (1977) *Memorie di un incosciente*. Milano, Rusconi.
- Vilanou, C. y Vilafranca, I. (2020) «La pedagogía católica italiana: entre el positivismo y el neoidealismo. Notas sobre su presencia en España (1870-1968)». *Historia de la Educación. Revista interuniversitaria*, 39, pp. 249-311.
- Winnicott, D. W. (2006) *Obras escogidas, I*. Barcelona, RBA.

La tradició filosòfica i pedagògica neoidealista: de Gentile a Cavallera

Resumen: Especialista en filosofia italiana i deixeble d'Emmanuelle Severino, l'autor dona una extensa notícia sobre el Congrés *Gentile oggi*, celebrat a Roma el 23 d'octubre de 2017 i les actes del qual es van publicar l'any 2019. D'aquesta manera es dibuixa l'estela que ha deixat en el pensament actual la filosofia neoidealista de Giovanni Gentile (1875-1944) que va identificar la pedagogia amb la filosofia. Per això, fixa l'atenció en les contribucions dels seguidors de la filosofia de Gentile, especialment Rodolfo Sideri i Hervé A. Cavallera. En una primera part, es desenvolupa una especulació filosòfica sobre la filosofia de Gentile, promotor de la reforma educativa (1923) i de l'Enciclopèdia italiana, en diàleg amb diferents pensadors i especialistes, mentre que en la segona part es refereix a la pedagogia i la pràctica formativa des d'una perspectiva neoidealista (Cavallera), amb referències a l'actual situació educativa. Finalment, l'autor ens ofereix en un apèndix una selecció de textos pedagògics de diferents autors (Gentile, Castoriadis, Gobetti) per il·lustrar l'itinerari traçat per la filosofia de l'educació en els darrers decennis.

Palabras clave: Filosofia de l'educació, pensament pedagògic, Història de la pedagogia, neoidealisme, Giovanni Gentile, Hervé A. Cavallera

La tradition philosophique et pédagogique néo-idéaliste : de Gentile à Cavallera

Résumé: Spécialiste en philosophie italienne et disciple d'Emanuele Severino, l'auteur offre des informations détaillées sur le congrès *Gentile oggi*, qui s'est tenu à Rome le 23 octobre 2017 et dont les actes ont été publiés en 2019. La pensée actuelle s'inscrit ainsi dans le sillage de la philosophie néo-idéaliste de Giovanni Gentile (1875-1944), qui a identifié la pédagogie à la philosophie. C'est pourquoi il focalise l'attention sur les contributions des adeptes de la philosophie de Gentile, plus particulièrement Rodolfo Sideri et Hervé A. Cavallera. Une première partie développe une spéculation philosophique sur la philosophie de Gentile, promoteur de la réforme éducative (1923) et de l'Encyclopédie italienne, en dialogue avec différents penseurs et spécialistes, tandis que la deuxième fait référence à la pédagogie et à la pratique formative envisagées dans une perspective néo-idéaliste (Cavallera), avec des références à la situation éducative actuelle. Finalement, l'auteur nous offre en appendice une sélection de textes pédagogiques de différents auteurs (Gentile, Castoriadis et Gobetti) pour illustrer l'itinéraire tracé par la philosophie de l'éducation ces dernières décennies.

Mots-clés: Philosophie de l'éducation, pensée pédagogique, Histoire de la pédagogie, néo-idéalisme, Giovanni Gentile, Hervé A. Cavallera

The neo-idealistic philosophical and pedagogical tradition: from Gentile to Cavallera

Abstract: Specialist in Italian philosophy and disciple of Emmanuelle Severino, the author gives extensive details about the *Gentile oggi*, Congress, held in Rome on 23 October, 2017 and whose proceedings were published in 2019. This is how the author traces the trail left in current thought by the neo-idealistic philosophy of Giovanni Gentile (1875-1944), who identified pedagogy with philosophy. The author looks at the contributions of the followers of Gentile's philosophy, especially Rodolfo Sideri and Hervé A. Cavallera. In the first part, a philosophical speculation is made on Gentile's philosophy. Giovanni Gentile promoted the educational reform (1923) and that of the Italian Encyclopaedia, in dialogue with different thinkers and specialists. In the second part, the author refers to pedagogy and practice training from a neo-idealistic perspective (Cavallera), with references to the current education situation. Finally, the author offers us, in an appendix, a selection of pedagogical texts by different authors (Gentile, Castoriadis, Gobetti) to illustrate the path outlined by the philosophy of education in recent decades.

Keywords: Philosophy of education, pedagogical thought, History of pedagogy, neoidealism, Giovanni Gentile, Hervé A. Cavallera