

ASSAJOS I ESTUDIS

La recepció de la filosofia de l'educació de Giovanni
Gentile: del neoidealisme al neoespiritualisme¹
*Reception of the philosophy of education of Giovanni
Gentile: from neo-idealism to neo-spiritualism*

Jordi Garcia Ferrero

jgarciaf@ub.edu

Universitat de Barcelona (Espanya)

Isabel Vilafranca Manguán

ivilafranca@ub.edu

Universitat de Barcelona (Espanya)

Conrad Vilanou Torrano

cvilanou@ub.edu

Universitat de Barcelona (Espanya)

Data de recepció de l'original: març de 2015

Data d'acceptació: setembre de 2015

¹ Una primera aproximació d'aquest article, a manera de comunicació oral, va ser presentada al III Congrés Català de Filosofia, celebrat a Palma (Mallorca), del 21 al 23 de gener de 2015. Per a la realització d'aquest treball s'ha comptat amb un ajut de la Facultat d'Educació de la Universitat de Barcelona, concedida al GREPPS (Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social) en la convocatòria de l'any 2014. Agraïm al professor Francesc Morató i Pastor, de la Universitat de València, els suggeriments i orientacions per a l'elaboració d'aquest treball.

RESUM

En aquest article es duu a terme una aproximació a la recepció de la filosofia de l'educació de Giovanni Gentile (1875-1944), un dels pensadors més importants del corrent neoidealista que l'any 1922 va formar part del primer gabinet de Mussolini com a ministre d'Instrucció Pública, des d'on va endegar una reforma educativa de caràcter humanista, conservadora i elitista, que va merèixer l'atenció dels nostres educadors. En aquest sentit, i després d'unes notes introductòries sobre el Risorgimento, es presenta el combat que el neoidealisme va mantenir contra el positivisme i el liberalisme, en uns moments de profunda crisi en la cultura europea. A continuació, es revisa l'alternativa que va representar el monisme neoidealista, que redueix la pedagogia a una disciplina estrictament filosòfica, a l'esquema pedagògic herbartià, que com és sabut separa l'educació en dues grans esferes, la psicològica i l'ètica. Finalment, es detallen alguns aspectes de l'herència de Gentile dins del franquisme i, sobretot, es planteja la seva incidència sobre el neoespiritualisme (amb autors com ara Michele Federico Sciacca), vist com un fruit tardà del neoidealisme. Si després de 1945 el neoidealisme va perdre adeptes, a partir del maig del 68 el neoespiritualisme va començar a retrocedir, justament quan s'anunciava la mort de la Pedagogia o, el que és el mateix, la mort de la Pedagogia filosòfica que –per alguns– equival a pedagogia dogmàtica o pedagogia metafísica.

PARAULES CLAU: filosofia de l'educació, història de l'educació, neoidealisme, Giovanni Gentile, feixisme, franquisme, neoespiritualisme, M. F. Sciacca.

ABSTRACT

In this article we carry out an approach to the reception of the philosophy of education of Giovanni Gentile (1875-1944), one of the most important thinkers in the neo-idealist current who in 1922 was part of Mussolini's first cabinet as minister of Public Instruction, from where he launched an education reform of a humanistic, conservative and elitist nature, which earned the attention of some of our educators. In this sense, and after some introductory notes on the Risorgimento, the battle that neo-idealism waged against positivism and liberalism is presented, at times of profound crisis in European culture. Then a review is made of the alternative represented by neo-idealist monism, which reduces education to a strictly philosophical discipline, to Herbart's pedagogy, which as is known divides education into two large spheres, psychology and ethics. Finally, some aspects of the inheritance of Gentile within Francoism are explained and, above all, their effect on neo-spiritualism (with authors such as Michele Federico

Sciacca), seen as a late fruit of neo-idealism. If after 1945 neo-idealism lost followers, as of May 68 neo-spiritualism began to retreat, just when the death of Pedagogy was being announced or, what is the same, the death of philosophical Pedagogy which –for some– amounts to dogmatic pedagogy or metaphysical pedagogy.

KEY WORDS: Philosophy of education, history of education, neo-idealism, Giovanni Gentile, fascism, Francoism, neo-spiritualism, M. F. Sciacca.

RESUMEN

En este artículo se lleva a cabo una aproximación a la recepción de la filosofía de la educación de Giovanni Gentile (1875-1944), uno de los pensadores más importantes del neoidealismo que el año 1922 formó parte del primer gabinete de Mussolini como ministro de Instrucción Pública, cargo desde el cual inició una reforma educativa de carácter humanista, conservadora y elitista, que mereció la atención por parte de nuestros educadores. En este sentido, y después de unas notas introductorias sobre el Risorgimento, se presenta el combate que el neoidealismo mantuvo contra el positivismo y el liberalismo, en unos momentos de profunda crisis en la cultura europea. A continuación, se revisa la alternativa que representó el monismo neoidealista, que reduce la pedagogía a una disciplina estrictamente filosófica, al esquema pedagógico herbartiano, que como es sabido separa la educación en dos grandes esferas, a saber, la psicológica y la ética. Finalmente, se detallan algunos aspectos de la herencia de Gentile dentro del franquismo y, sobre todo, se plantea su incidencia sobre el neoespiritualismo (con autores como Michele Federico Sciacca), visto a modo de un fruto tardío del neoidealismo. Si después de 1945 el neoidealismo perdió adeptos, a partir del mayo del 68 el neoespiritualismo comenzó a retroceder, justamente cuando se anunciaba la muerte de la Pedagogía o, lo que es lo mismo, la muerte de la Pedagogía filosófica que –en opinión de algunos– es sinónimo de pedagogía dogmática o pedagogía metafísica.

PALABRAS CLAVE: filosofía de la educación, historia de la educación, neoidealismo, Giovanni Gentile, fascismo, franquismo, neoespiritualismo, M. F. Sciacca.

I. INTRODUCCIÓ

Ningú no pot negar la importància de Giovanni Gentile –director de l'Enciclopèdia italiana, publicada entre 1929 i 1937 en 35 volums– dins del

panorama filosòfic europeu, en què va assolir, igualment, un lloc de relleu en el camp pedagògic. És cert, emperò, que la seva aportació s'ha vinculat a una reacció conservadora que es va donar al continent europeu a partir de la crisi finisecular que es va generar a la darrerria del segle XIX. Des d'aquest prisma, l'obra pedagògica de Gentile —especialment la seva reforma escolar— es vincula a la tradició hegeliana i al passat gloriós del Renaixement italià. D'acord amb aquesta interpretació, l'obra de Gentile —el reformador de l'ensenyament primari i secundari— es pot completar amb la visió universitària de Heidegger que, tot seguint les petjades de Nietzsche, fixa l'atenció en els presocràtics, considerats com a mestres de veritat.² D'aquí, doncs, que alguns crítics, com Fabrizio Ravaglioli, situïn Gentile en el marc d'una pedagogia europea que viu la crisi i que, al seu torn, vol donar una resposta conservadora —a través del neoidealisme— per resoldre aital prostració.³

A banda de ser un dels promotors del neoidealisme i el pensador més notable del Novecento, va formar part del primer govern de Mussolini, en què va ocupar la cartera d'Instrucció Pública, càrrec des del qual va endegar una reforma educativa que ha estat considerada un projecte conservador, selectiu i tradicionalista. A més, hom coincideix a assenyalar que aital reforma, a més d'enfortir el paper de les humanitats en l'ensenyament secundari, va introduir un tarannà elitista que afavoria les classes benestants que veien en el batxillerat l'accés a una universitat clàssica després de superar l'examen d'estat, un mecanisme de control que afavoria l'ensenyament privat, sobretot religiós.

És sabut que Gentile fou un dels teòrics del feixisme (*Che cosa è il fascismo*, 1925), alhora que va seguir el deixant marcat pels idealistes alemanys, sobretot Fichte i Hegel. Del primer no només va observar els principis actius del jo creatiu de l'idealisme subjectiu, sinó també el sentit nacionalista, i així Gentile va veure en el feixisme la conclusió del procés del Risorgimento, de manera que va destacar el paper de Mazzini «il risuscitatore delle energie nazionali», que des de la revista *La Giovine Italia* (1831) va ser un dels defensors de la unificació italiana. S'ha dit que el Risorgimento, sota la influència de Rosmini, va

² A més del discurs del rectorat a Friburg (*La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado 1933-1934*. Estudi preliminar, traducció i notes de Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos, 1989), es pot citar l'edició del text *El estudiante alemán como trabajador* (introducció, traducció i notes de Julio Quesada), publicat a *Er, Revista de Filosofía* (29, III, 2000, pàg. 135-164) que correspon al parlament pronunciat per Heidegger, amb motiu de la cerimònia de matriculació dels estudiants, el dissabte 25 de novembre de 1933.

³ RAVAGLIOLI, Fabrizio. «Gentile pedagista europeo», SPADAFORA, Giuseppe (A cura di). *Giovanni Gentile. La pedagogia. La scuola*. Atti del Convegno di Pedagogia (Catania, 12-13, 14 dicembre 1994) e altri studi. Roma: Armando, 1997, pàg. 75-88.

generar una «teoria espiritualista de l'educació» que va servir per defensar els postulats de la tradició i per aturar la difusió dels vents positivistes i científicistes.⁴ En el fons, les arrels d'aquest espiritualisme provenen del segle XVIII, si bé afloren durant el Risorgimento.⁵ Així, Michele Federico Sciacca va remarcar la dimensió espiritualista d'aquest moviment patriòtic i cultural en significar que «el pensamiento italiano de la primera mitad del siglo XIX es un Espiritualismo que, en su esencia, no es kantiano y es anti-idealista en relación con el idealismo trascendental de Fichte a Hegel».⁶

Si les coses són així, es va passar durant la segona meitat del segle XIX d'un espiritualisme d'arrel cristiana (Mazzini, Lambruschini, Rosmini) a un neoidealisme d'encuny hegel·lià que va tenir dos caps de brot en les figures del napolità Benedetto Croce (1866-1952) i del sicilià Giovanni Gentile (1875-1944), que van ser amics durant els anys juvenils atès que ambdós bevien de la filosofia hegeliana. Amb el pas del temps, es van distanciar políticament, atès que, mentre Croce va optar per posicions liberals, Gentile es va mantenir lleial a la causa feixista o, millor encara, tot fa pensar que era feixista abans de l'arribada de Mussolini al poder la tardor de 1922. Amb tot –i així ho recorda el professor Morató– Mussolini no va afavorir gens Gentile quan va afirmar que la reforma escolar va ser la més feixista de totes les iniciatives del règim, la qual cosa ha comportat la identificació entre ambdós –Mussolini i Gentile– sense poder escatir que les idees pedagògiques del pensador italià són anteriors al triomf del feixisme.

No debades, la proposta de Gentile de limitar l'ensenyament de la religió a l'escola primària i de substituir-la per la filosofia en la secundària prové de 1907. No obstant això, la sintonia entre Mussolini i Gentile va ser plena, fins al punt d'identificar-se: l'entrada sobre el feixisme a l'Enciclopèdia italiana *Treccani* va ser signada per Mussolini, per bé que la redacció correspon a Gentile. De fet, hi ha historiadors que afirmen que el concepte de «totalitarisme» va ser una creació de tots dos, és a dir, de Mussolini i Gentile. En realitat, el totalitarisme solament seria un desenvolupament de l'estat ètic de Gentile, amb la qual cosa es pretenia superar les contradiccions de l'estat liberal, tot assolint quelcom semblant a una espècie de voluntat general que es troba en autors anteriors com

⁴ JORDÁN SIERRA, José Antonio. «Teoría espiritualista de la educación en Rosmini y el Risorgimento italiano», *Revista Española de Pedagogía*, xli, núm. 159 (1983), pàg. 119-129.

⁵ PETROCCHI, Massimo. «La spiritualità nel Settecento italiano», *Cultura e Scuola*, núm. 27 (1968), pàg. 68-83 i núm. 28 (1968), pàg. 88-98.

⁶ SCIACCA, Michele Federico. *Estudios sobre filosofía moderna*. Barcelona: Editorial Miracle, 1966, pàg. 457.

ara Rousseau. «La teoría planteaba un estado tutor con más autoridad que el antiguo régimen liberal para desarrollar los recursos de todo el pueblo y realizar las aspiraciones más elevadas (éticas), ambición derivada de Rousseau que se ha venido haciendo cada vez más frecuente en el siglo xx».⁷

Abans de continuar, emperò, paga la pena recordar que, segons el parer d'un cronista de la categoria d'Indro Montanelli, la història d'Itàlia presenta –com a mínim– un parell de mites, per exemple, el del Risorgimento i el de la *Resistència*, aquest segon fins i tot més fals que el primer. «El Risorgimento como epopeya del espíritu unitario y patriótico es una falsedad histórica. El Risorgimento fue un hecho de elite que pasó por encima de las cabezas del pueblo que se lo encontró servido con la unidad del país».⁸ Segons Montanelli, el feixisme de Mussolini no va fer res més que seguir aquest mite del Risorgimento, per tal de mantenir el procés de construcció d'un estat feble, amb poca substància, molt més aparent que real, en què tot girava al voltant del *Duce*. «Mi error, y el de muchos otros de mi generación, fue no haber entendido que el fascismo no era una ideología, sino solamente un hombre: Mussolini, con su carácter, sus contradicciones, sus humores y sus malhumores».⁹

Sense negligir aquestes opinions, sembla oportú tenir present que aquell moviment de ressorgiment –que en alguns aspectes recorda la nostra Renaixença– no es va limitar a tenir grans líders, com Gioberti, que proclamava el primat d'Itàlia dins del concert europeu, sinó que a més va comptar amb lectures infantils, com el famós *Pinocchio* (1883), de Carlo Collodi, pseudònim de Carlo Lorenzetti. Igualment cal esmentar el no menys conegut *Cuore* (1886), d'Edmund d'Amicis. «Veritablement, Itàlia no existiria com a entitat coherent sense la seva nova llengua i la seva literatura restablerta».¹⁰ Albino Luciani –el patriarca de Venècia que va ser un fugaç papa amb el nom de Joan Pau I– va reconèixer, el juny de 1972, que havia llegit les aventures de Pinotxo als set anys, tema que anys després es va convertir en un pretext per a la seva activitat pastoral.¹¹

⁷ PAYNE, Stanley G. *El fascismo*. Barcelona: Altaya, 1996, pàg. 82.

⁸ MONTANELLI, Indro. *Memorias de un periodista*. Testimoni recollit per Tiziana Abate. Barcelona: RBA, 2003, pàg. 220-221.

⁹ *Ibidem*, pàg. 95.

¹⁰ EVEN-ZOHAR, Itamar. «El paper de la literatura en la creació de les nacions d'Europa», *El funàmbul*, 5 (2015), pàg. 72.

¹¹ LUCIANI, Albino. *Ilustrísimos señores. Cartas del patriarca de Venecia*. Madrid: BAC, 1978, pàg. 87.

Ben mirat, aquests llibres per als infants van donar unitat a la nova Itàlia, configurada sota la monarquia de la casa dels Savoia, que s'havia enfrontat al papat, fet ben agradable als ulls dels nostres polítics liberals cansats de la dinastia borbònica. D'acord amb aquesta tradició, el país transalpí va mantenir una posició un xic contrària a la influència de l'Església catòlica, per bé que després de 1929 –amb la signatura dels pactes del Laterà, que posaven fi a les hostilitats entre el Vaticà i l'Estat italià, en tancar la famosa «qüestió romana»– la posició de Gentile, inicialment contrari al pes de l'Església, va quedar un pèl marginada, en una situació perifèrica segons Norberto Bobbio. Probablement per això, la signatura d'aquells pactes va ser molt ben acollida per l'Església, que considerava que després del tractat de Versalles (1919) que posava fi a la Gran Guerra s'havia obert un nou panorama per a les negociacions diplomàtiques, en el context d'una Europa que havia vist néixer –des de 1870– diferents nacions, amb les quals l'Església desitjava mantenir unes relacions de pacificació i conciliació. La lectura que van fer alguns dels nostres representants eclesiàstics és la següent: «Para ello Italia renuncia formalmente a la vieja fórmula liberal y cavouriana: la Iglesia libre en el Estado libre. Mussolini, en nombre de Italia, se ha comprometido a hacer de su patria la Italia que suponen los acuerdos de Letrán, y no es fácil encontrar concepción más opuesta a la del *Risorgimento cavouriano* que esa íntima cooperación en que, sin perder su soberanía ninguno de los dos Poderes, se ayudan, se sostienen, se garantizan el uno al otro en beneficio de Italia misma y del mundo entero».¹²

Tot fa pensar –i aquí seguim Malaparte– que aquells pactes entre Mussolini i Pius XI tenien una motivació pedagògica i moral molt més que política o religiosa. «El nombre de Cristo no se pronunciaba nunca en aquella disputa: no se hablaba en ella de las Iglesias, sino de las escuelas».¹³ En efecte, algunes publicacions feixistes que havien palesat una hostilitat vers l'Església van acusar Gentile –així ho va fer la *Roma Fascista*, el 1932– d'alta traïció pel paper que assolí de bell nou la religió dins de l'ensenyament, sobretot després que el Concordat establís que la religió s'estengués a l'ensenyament mitjà, cosa que inicialment no estava prevista en la reforma que preveia la presència de l'art i la religió en l'ensenyament primari i de la filosofia en el secundari.¹⁴ D'aquí

¹² BIDAGOV, Ramón. «Nueva era de los concordatos», *Razón y Fe*, núm. 365-366 (1929), pàg. 95-120 [La cita correspon a la pàg. 119].

¹³ MALAPARTE, Curzio. *Muss. Retrato de un dictador. El Gran Imbécil*. Madrid: Editorial Sexto Piso, 2012, pàg. 72.

¹⁴ GRAMSCI, Antonio. *Pasado y presente*. Buenos Aires: Granica editor, 1974, pàg. 141 i 154-155.

que l'Església –tot desmentint alguns mitjans de la premsa feixista, entestats a justificar la signatura del Concordat– presentés els pactes del Laterà com un triomf, les seqüeles del qual van arribar fins a Catalunya. Tant és així que el pare Miquel d'Esplugues va revisar les bases del concordat des de la perspectiva escolar, i així va legitimar aquella signatura que introduïa –de bell nou– la religió a l'ensenyament primari i secundari.¹⁵

A dir veritat, Gentile considerava que la religió –tal com apareix en el *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*, publicat en dos volums durant el bienni 1913-14– havia de formar part de l'ensenyament primari. «La scuola laica non può abolire l'insegnamento religioso senza sostituirci nulla, che risponda ai fini legittimi della religiosità».¹⁶ A més, la religió –juntament amb l'art– s'integrava en el tot de l'esperit, alhora que justificava que per defensar la laïcitat de l'escola s'havia d'incloure la religió en l'ensenyament. Així, la religió quedava supeditada a l'estat, un estat que es definiria per la seva dimensió ètica, pròpia de l'*stato etico*, que advoca per una mena d'organicisme espiritual, des del moment que l'esperit unifica totes les coses. Al capdavant, l'estat ètic de Gentile pot ser considerat una concreció d'un liberalisme autoritari per oposar-se a l'egoisme individualista i al nihilisme sorgits de la modernitat, precursor –al seu torn– del totalitarisme feixista.¹⁷

Sigui com sigui, tampoc es pot perdre de vista que –poc abans de l'arribada del feixisme– s'havia inaugurat el 1921 la Universitat Catòlica de Milà, sota la direcció de Agostino Gemelli –metge i filòsof– que després d'una etapa positivista es va fer franciscà i va introduir a Itàlia la neoescolàstica que Mercier havia promogut a Lovaina.¹⁸ A partir de la *Rivista de Filosofia neo-escolastica*, fundada el 1909, Gemelli va portar a terme un seguit d'iniciatives a favor de la cultura catòlica, que van cristal·litzar amb la Universitat Catòlica del Sagrat Cor de Milà.¹⁹ Justament a la Facultat de Filosofia d'aquella Universitat, Gemelli es va fer càrrec de les disciplines psicològiques i Mario Casotti

¹⁵ D'ESPLUGUES, Miquel de. «Bases filosòfiques de l'escola laica o religiosa? (No és aquest el nus del problema)», *Criterion*, vi, 23 (1930), pàg. 331-343.

¹⁶ GENTILE, Giovanni. *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica. I. Pedagogia Generale*. Firenze: G. C. Sansoni, editore, 1982 (quinta edizione riveduta), pàg. 246.

¹⁷ MORATÓ, Francesc. «A propósito de algunos textos referentes al pensamiento político de Giovanni Gentile», *Res publica*, 3 (1999), pàg. 205-216 [en concret, i per aquesta qüestió, pàg. 211].

¹⁸ LAFUENTE, Begoña; VILANOU, Conrad. «El Cardenal Mercier y la Universidad Católica de Lovaina. Sus ecos en España», *Cuadernos de Pensamiento*, 24 (2011), pàg. 149-188.

¹⁹ GEMELLI, Agostino. *Idee e battaglie per la cultura cattolica*. Milano: Vita e Pensiero, 1933.

–deixeble inicialment de Gentile– de les matèries pedagògiques.²⁰ Amb el pas del temps, Casotti es va convertir en un dels referents de la pedagogia catòlica italiana, després d'abandonar l'escola neoidealista a benefici de la neoescolàstica milanesa i va assistir al Congrés Internacional de Pedagogia celebrat a Santander el 1949.²¹

2. NEOIDEALISME VERSUS POSITIVISME I LIBERALISME

En el fons, la filosofia neoidealista es va presentar com una reacció al positivisme filosòfic i pedagògic. Des d'un punt de vista formatiu, novel·les com *El deixeble* (1889) de Paul Bourget i *Amor y pedagogía* (1902) de Miguel de Unamuno, representen sengles respostes a les pretensions del positivisme. Naturalment, Itàlia no va romandre al marge d'aquesta reacció, en què a més del neoidealisme destaca la forta personalitat d'un autor com Giovanni Papini que, quan va arribar a la trentena d'anys, va escriure *Un home acabat* (1912), una mena de narració autobiogràfica en què descriu el seu itinerari personal i intel·lectual i on explica amb quin afany es va dedicar quan tenia 18 anys (vers 1899) a l'estudi de l'antropologia, la psicologia, la biologia i la sociologia, sense obtenir respostes convincents. «Me sentía ahogado por los hechos, pero los hechos no me bastaban. Por más que los sondeara y los reuniera no agotaban el infinito. Aquella riqueza del hecho particular, que había sido mi única riqueza de erudito desordenado, me parecía una miseria desesperada».²² Papini, que va retornar a l'Església catòlica i que va mantenir una actitud un xic acomodaticia amb el feixisme, conducta que va despertar les sospites de Montanelli, va ser un clar opositor del positivisme, una actitud que va mantenir al llarg de la seva vida.²³ Si durant la joventut es va enfrontar al positivisme, al final de la seva vida es va lamentar de la Itàlia colonitzada per la

²⁰ Durant el curs 1925-26, Cassotti va impartir a la Facultat de Filosofia del Sagrat Cor milanesè els següents cursos: «Filosofia dell'educazione e pedagogia generale. Le istituzioni sociali e il valore educativo» i «Rousseau e la sue idee morali e pedagogichi».

²¹ CASOTTI, Mario. «Problemas y direcciones generales de la Pedagogía en Italia», *Revista Española de Pedagogía*, núm. 47 (1949), pàg. 467-478.

²² PAPINI, Giovanni. *Un hombre acabado*. Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1980, pàg. 67.

²³ En relació amb Papini, Indro Montanelli escriu: «En cuanto a Papini, supuse o, mejor dicho, por compasión quise suponer, que el antiguo y deslumbrante "hombre acabado" estaba atormentado por la duda de haber sido un "hombre equivocado": como académico, como lo había consagrado el difunto régimen fascista, y como converso a una Iglesia en la que no creía». *Vid.* MONTANELLI, Indro. *Memorias de un periodista*. *Op. cit.*, pàg. 131.

civilització nord-americana, «la del dólar y la máquina, [que] ha invadido la vieja y adorable península para “civilizarla” a su imagen y semejanza».²⁴

Justament, Giorgio Bassani en el relat sobre «Els últims anys de Clelia Trotti», ambientada en la Ferrara feixista, apunta que la protagonista –que vivia discretament per escapolar-se de la vigilància de l'OVRA (Organizzazione per la Vigilanza e la Repressione dell'Antifascismo), la policia secreta del règim– recordava que durant els seus anys de joventut llegia «Comte, Spencer, Ardigò, Haeckel, el del *Monisme*».²⁵ A més, l'any 1928 es va commemorar el centenari del naixement de Robert Ardigò, que havia mort només feia 8 anys (1920), de manera que el seu record era ben present a la cultura italiana.

Val a dir que Papini en el seu *Diari* –escrit principalment durant els anys de la Segona Guerra Mundial, a manera de descàrrec de consciència amb la intenció de justificar la seva actuació– va deixar constància d'aquest rerefons intel·lectual, quan sota els Savoies –Humbert I i Víctor Manuel III– es va imposar un règim liberal que, gradualment, va entrar en decadència fins a arribar a la fatídica tardor de 1922. En l'anotació del 7 d'abril de 1944 –pocs dies abans de la mort de Giovanni Gentile, a Florència, a mans dels partisans– Papini va anotar l'observació següent: «Cuando empecé a pensar, hacia 1896, dominaba en Italia el positivismo evolucionista de origen inglés; desde 1904 en adelante se difundió el idealismo de origen alemán y el pragmatismo de origen americano; hace tres o cuatro años que ha sido importado el existencialismo de origen escandinavo-eslavo (Kierkegaard, Dostoyevski)».²⁶ A continuació afegia: «No hay una filosofía estrictamente italiana, por lo menos en nuestros tiempos. Croce es nuestro Kant; Gentile, nuestro Fichte; esperamos un Schelling y un Hegel».²⁷

Des de la nostra perspectiva, considerem que tal vegada no sigui ben bé així, atès que Gentile es presenta no només com una oposició al positivisme, sinó també com el més genuí representant de la pedagogia neoidealista, un epígon de Hegel, un autèntic neohegelià que durant els anys de joventut va familiaritzar-se amb el pensament de Marx amb qui l'unia la tendència a la praxi. En efecte, el pensament italià de començament del segle xx és una filosofia de l'acció, de la praxi, ja sigui per línia neoidealista o marxista (Gramsci).

²⁴ PAPINI, Giovanni. *El libro negro*. Buenos Aires: Editorial Mundo Moderno (s/d), pàg. 209. La cita correspon a un breu capítol, titulat de manera simptomàtica, «Italia es despojada de su belleza».

²⁵ BASSANI, Giorgio. *Lida Mantovani y otras historias de Ferrara*. Barcelona: Barral editores, 1971, pàg. 167.

²⁶ PAPINI, Giovanni. *Diario*. Barcelona: Editorial Mateu, 1963, pàg. 149.

²⁷ *Ibidem*, pàg. 149.

I això fins al punt que el neoidealisme no només va significar una alternativa al naturalisme i al positivisme, amb el consegüent imperi de la tècnica, sinó també al materialisme, i, per tant, al comunisme, sobretot després de la Revolució Soviètica de 1917.

Tampoc podem oblidar que Gentile és autor de *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste* (1919), resultat d'unes conferències pronunciades en aquella ciutat que acabava d'integrar-se a Itàlia, que es van dictar durant l'estiu per als mestres, i en què es defensava la nacionalització de l'educació, una vegada consumada l'obra del Risorgimento. «Di modo che questo Stato che è il Regno d'Italia, nè può dirsi, in verità, cominciato nel 1861, quando fu votata in parlamento la legge per la proclamazione del Regno, nè si compì a Roma nel 1870, nè a Trieste il 3 novembre 1918».²⁸ Curiosament, alguns fragments d'aquests discursos –que Alexandre Galí va tenir a la vista– van ser traduïts i publicats a les pàgines del *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* l'any 1930, quan les seqüeles del tractat de Versalles (1919) feien previsible l'esclat d'una nova contesa bèl·lica, més o menys immediata.²⁹

Altrament, la reforma de Gentile va enfortir encara més el paper dels mestres a Itàlia, tal com es desprèn del relat que va escriure Carlo Levi a *Crist s'ha aturat a Èboli*, en què descriu la realitat social del Mezzogiorno a mitjans de la dècada dels anys trenta, en un moment en què es trobava confinat i allunyat del seu Torí nadiu. Així, constata que «en aquell temps, Gagliano [la població en què es veia obligat a residir], com tot Itàlia, estava en mans dels mestres d'escola».³⁰ Ara bé, a partir de la descripció que fa Levi, els mestres es trobaven molt influïts per la ideologia del feixisme, de manera que els alumnes aprenien poc, a banda de participar en els cants, actes i manifestacions patriòtiques.

Si el 1918 Gentile feia un paper semblant al Fichte dels *Discursos a la nació alemanya* (1808), les seves reflexions pedagògiques –que havien fornint el *Sommario di Pedagogia* (1913-1914)– responen a una convicció hegeliana. De fet, Gentile –en un breu treball sobre «Il pensiero pedagogico di Hegel»– assenyalava que, com que la pedagogia es va fundar en la fenomenologia de l'esperit –l'esperit entès com a llibertat, desenvolupament i autoconsciència infinita–, es converteix en «il più grande dei pensatori a cui la pedagogia debe il suo

²⁸ GENTILE, Giovanni. *La Riforma dell'Educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*. Firenze: G. C. Sansoni, editore, 1935 (quarta edizione riveduta), pàg. 13.

²⁹ GENTILE, Giovanni. «El concepto moderno de la ciencia y el problema universitario», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, LIV (1930), pàg. 259-267 i pàg. 296-302.

³⁰ LEVI, Carlo. *Crist s'ha aturat a Èboli*. Barcelona, Editorial Vergara, 1964, pàg. 59.

sviluppo scientifico».³¹ No per casualitat, Xirau destaca –quan comenta des de les pàgines de la *Revista de Pedagogia* l’obra *Educazione e Scuola laica*– que la pedagogia de Gentile procedeix en línia recta de Hegel.³² Tanmateix existeixen diferències entre ambdós: si Hegel sosté un pensament pensat, Gentile advoca per un pensament pensant, en què s’unifica el pensar i l’acció, amb la qual cosa «lo real es, pues, el pensamiento en su desarrollo dialéctico, en su eterno hacerse, como acto puro».³³ En paraules del mateix Gentile: «El hombre piensa, y pensando se encuentra dentro de un mundo, objeto del propio pensamiento».³⁴

Enfront del positivisme naturalista del segle XIX, que representa l’estadi positiu de Comte, Gentile reclama una reacció espiritualista. Al capdavall, si l’estadi positiu ha volgut superar l’estadi teològic, la ciència positiva-natural –convertida en una mena d’ídol– ha caigut en una mena d’escolàstica pròpia de l’estadi teològic. Des d’aquest punt de vista, el vitalisme, el pragmatisme i el neoidealisme no són més que respostes a una visió reduccionista –la científica-naturalista– del saber. Per Gentile, damunt de totes les ciències plana la filosofia que es pot identificar amb l’esperit, que no és una donació de l’Esperit Sant, sinó una creació humana i, així, es va fent a cada moment, en tractar-se –com diem– d’un pensament pensant (obert a la creació) i no pensat (tancat i clos), és a dir, d’un pensament productiu que es construeix, que s’actualitza, en cada moment. Amb aquests antecedents, la història –de la mateixa manera que la filosofia o l’esperit– se singularitza més pel present i el futur que no pas pel passat, de manera que constitueix un pensament obert a l’avenir. «Y toda historia, en suma, no está ni ella fuera del hombre, sino en el hombre mismo. No está en el pasado, como se creyó, sino en el mismo presente; no es la historia de los otros, sino siempre la historia nuestra».³⁵

Sembla clar, doncs, que per l’actualisme –i aquí Gentile s’allunya de Hegel– l’esdevenir s’identifica amb l’acte de pensament, d’un pensament pensant i no

³¹ GENTILE, Giovanni. «El pensiero pedagogico di Hegel», *Scritti Pedagogici. I. Educazione e scuola laica*. Firenze: G. C. Sansoni, editores, 1937 (quarta edizione riveduta e accresciuta), pàg. 356.

³² Recensió de J. Xirau al llibre de G. Gentile, *Educazione e scuola laica a Revista de Pedagogia*, II, núm. 22 (1923), pàg. 396-398.

³³ SCIACCA, Michele Federico. *Filosofia, hoy. De los orígenes románticos de la filosofía contemporánea hasta los problemas actuales*. Barcelona: Luis Miracle, 1956, pàg. 57.

³⁴ GENTILE, Giovanni. «El concepto moderno de la ciencia y el problema universitario», *Op. cit.*, pàg. 297.

³⁵ *Ibidem*, pàg. 297.

pensat, a banda que la Idea se substituïda per l'esperit.³⁶ Més que l'objecte (el que és pensat), és el subjecte que pensa qui protagonitza un moviment espiritual, sempre en marxa, que mai s'atura i que s'obre a l'avenir, amb la qual cosa el subjecte és el protagonista de la història i, ensem, l'acte d'aprendre constitueix una invitació a l'acció i a la construcció del món que –enllà de la materialitat– és pregonament espiritual.

L'èxit de Gentile va arribar a tal punt que el Seminari de Pedagogia de la Universitat de Barcelona, fundat per Xirau el 1930, va invitar Gentile, encara que tot fa pensar que va declinar tal oferiment perquè no es podia documentar la seva visita. En aquells moments, quan la crisi del 29 feia estralls arreu, Gentile brillava amb força, més tost si es té en compte que aspirava a eliminar les forces naturalistes i materialistes centrífugues que distorsionaven el tot de la societat. «Cuando la multiplicidad de los elementos naturales empieza a organizarse en el organismo, ya resplandece la actividad espiritual. En el espíritu está la raíz y la posibilidad de toda unificación. El espíritu une a los hombres. La educación por eso no debería ser relación social y un vínculo entre hombre y hombre, para no ser una relación espiritual, que va de espíritu a espíritu. La educación, por lo tanto, es por naturaleza, y ha sido en todo tiempo, y será siempre, educación del espíritu».³⁷

Naturalment, la reforma educativa de Gentile –inspirada en la filosofia neoidealista que invita a la unificació de l'individu i del tot social, en una única realitat espiritual– va despertar l'interès en els ambients pedagògics, on sobresurten els noms de Victoria Jiménez i Orencio Muñoz.³⁸ També José Guallart L. de Goicoechea, pensionat per la Universitat de Saragossa, informava sobre «La reforma de la Instrucción pública en Italia», i comentava que significava «la reacción ante la mentalidad positivista de la democracia y ante la invasión

³⁶ QUINTANA CABANAS, José María. *Pensamiento pedagógico en el idealismo alemán y en Schleiermacher*. Madrid: BAC, 2013, pàg. 524-528.

³⁷ GENTILE, Giovanni. «Educación física y carácter», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, LIV (1930), pàg. 74 [Consta que aquest article es va reproduir de la *Enciclopedia de Educación*, de Montevideo, núm. 2 del tom III. Aquest fet posa de manifest la recepció que va tenir l'obra de Gentile a Llatinoamèrica on, justament, va aparèixer el 1946 la versió espanyola del *Sommario di Pedagogia*].

³⁸ La professora d'Escola Normal María Victoria Jiménez, després de visitar Itàlia, va divulgar la reforma educativa de Gentile des de les pàgines de la *Revista de Escuelas Normales* («Impresiones pedagógicas de Italia. I. Una entrevista con Lombardo-Radice. II. La reforma del ministro Gentile», núm. 28-29, (noviembre 1925), pàg. 284-285; «Impresiones pedagógicas de Italia. III. Scuole Magistrali o Escuelas Normales. IV. Regi Istituti Superiori del Magistero», núm. 30 (diciembre 1925), pàg. 324-325; «Impresiones pedagógicas de Italia. V. Los liceos femeninos», núm. 33 (marzo 1926), pàg. 324-325). A més, va ser una de les primeres en difondre la pedagogia de Giuseppe Lombardo-Radice de qui va traduir i prologar *La Reforma escolar italiana. (Junto a los maestros)*. Madrid: Ediciones de La Lectura, 1927.

demagògica en la escuela». ³⁹ L'any següent Pascual Galindo donava notícia de la reforma italiana en educació secundària, davant de l'estat de prostració de la cultura espanyola que no es trobava en decadència, sinó en una total ruïna. ⁴⁰

Convé que recordem que entre altres novetats es va considerar la creació dels liceus femenins, una mena de batxillerat per a noies amb caràcter terminal, és a dir, que no habilitava per accedir a la universitat, com va succeir en el cas de Rita Levi-Montalcini, nascuda el 1909 i premi Nobel de Medicina el 1986. En les seves memòries aquesta científica italiana, d'ascendència jueva i que vivia a Torí, recorda que es va veure apartada a partir de 1938 dels centres científics transalpins. A més, ha deixat constància de la preparació (llengües clàssiques, matemàtiques, filosofia, història, literatura, etc.) que va fer intensivament durant 8 mesos, abans de superar l'examen d'estat (octubre de 1930) que facultava per ingressar a la Universitat. ⁴¹

Encara que alguns d'aquests informants van destacar la importància del control estatal de l'educació amb la introducció de l'examen d'estat, el cert és que la majoria aplaudia la inclusió de la religió dins de l'ensenyament en un moment –la dictadura de Primo de Rivera– en què s'assajava un sistema educatiu patriòtic, nacionalista i catòlic, aspectes que el franquisme desenvoluparia més tard a bastament. «Otra innovación, introducida por Gentile, es el llevar a la escuela el conocimiento directo de las obras maestras de la antigüedad. Así, en vez de manualitos que disecan y caricaturizan la ciencia, el legislador preconiza los grandes autores clásicos y a la vez que Homero, Virgilio y Plutarco, hace reaparecer en la escuela un libro hartamente olvidado en la escuela italiana anterior que es el Evangelio: Gentile quiere que los niños conozcan el Evangelio y las grandes figuras de la Iglesia Católica, principalmente los Santos italianos no para despertar un sentimiento *nacionalista* sino nacional, es decir, para que el niño italiano sepa cómo ha contribuido Italia al progreso de la humanidad». ⁴²

Després d'una visita duta a terme per Enrique Herrera Oria –un dels inspiradors de la reforma educativa del batxillerat de 1938– a dos liceus de Milà

³⁹ GUALLART L. DE GOICOECHEA, José. «La reforma de la instrucción pública en Italia», *Universidad* (Universidad de Zaragoza), II, 1 (enero-marzo 1925), pàg. 130.

⁴⁰ GALINDO ROMEO, Pascual. «Las escuelas intermedias en Italia (Segunda enseñanza, Escuela complementaria, Gimnasio-Liceo, Instituto femenino, etcétera.)», *Universidad* (Universidad de Zaragoza), III, 1 (enero-marzo 1926), pàg. 17-31.

⁴¹ LEVI-MONTALCINI, Rita. *Elogio de la imperfección*. Barcelona: Tusquets editores, 2011, pàg. 54-55.

⁴² JIMÉNEZ, María Victoria. «La reforma italiana», *Revista de Escuelas Normales*, núm. 55 (junio-septiembre 1928), pàg. 223.

i Torí, es lamentava de l'escassa acollida que tenien a Espanya les humanitats, cosa que contrastava amb el que succeïa a Itàlia: «La lengua latina en el clásico, que es el más corriente de Italia, se estudia en los ocho cursos, y en cinco el griego. En los liceos científicos durante cinco también se estudia latín.»⁴³ A la vista d'aquest enfocament, Herrera Oria reclamava que, per dignitat nacional, s'havien de crear centres clàssics a l'Estat espanyol, per satisfer la necessitat d'un batxillerat genuïnament humanista com succeïa a Itàlia, posició que coincideix amb el gust de Fichte i Hegel per les llengües clàssiques que van defensar en els seus escrits pedagògics.⁴⁴

Veient les coses així, hom podria treure una conclusió errònia d'aquest retorn de l'esperit humanista a l'escola, si més no si tenim en compte el que diuen els protagonistes d'aquella reforma. Així, Giorgio Bassani en la novel·la autobiogràfica *Darrera la porta* (1964), deixa clar que la reforma Gentile era difícil d'aplicar, perquè no tots els professors estaven preparats per impartir les assignatures assignades. Amb una càrrega humanista tan important, no tothom servia per explicar italià, llatí, grec, història, literatura o filosofia. Per això, alguns professors suaven en les explicacions que feien, tal com es desprèn del següent fragment de la novel·la de Bassani que es refereix a les tasques escolars d'un condeixeble que constata les dificultats que tenia el seu mestre, anomenat Razzetti: «Razzetti encara no li havia demanat la lliçó –deia– de manera que quan, demà al matí, hauria acabat de traduir la *Iliada*, comptava que donaria sens dubte una ullada al *Fedó* i tot, com que no se sap mai... Però a propòsit d'això: la filosofia, és clar, no era el fort de Razzetti, tant és veritat que l'ensenyava només d'ençà que havia entrat en vigor la reforma Gentile, i que se'n sortia, com en la història, a força dels seus eternals resums i taules sinòptiques».⁴⁵

Tot i aquesta descripció, la veritat és que a Espanya es veia la reforma educativa de Gentile com una resposta al fracàs italià, ja fos la derrota d'Adua (1896) o la sagnant ferida de Caporetto (1917). A Espanya l'ambient regeneracionista que va seguir el 98 veia en Fichte i en Gentile dos filòsofs patriotes que reclamaven el poder omnímode de l'educació. I això sense oblidar episodis com la Setmana Tràgica de 1909 i la vaga general de 1917, procés que

⁴³ HERRERA ORIA, Enrique. «Orientaciones de los estudios secundarios en Italia», *Razón y Fe*, núm. 347 (1928), pàg. 422-434.

⁴⁴ QUINTANA CABANAS, José María. *Pensamiento pedagógico en el idealismo alemán y en Schleiermacher*. *Op. cit.*, pàg. 94 i 411.

⁴⁵ BASSANI, Giorgio. *Darrera la porta*. Barcelona: Edicions 62, 1989, pàg. 101.

va desencadenar la crisi de l'estat liberal que va afavorir la implantació de la Dictadura de Primo de Rivera. No debades, es tractava d'un govern autoritari que tenia ben a la vista el model corporatiu italià, promogut per Giuseppe Bottai, autor de la Carta del Treball (1927) i de la Carta de l'Escola (1939), proclames que van fer forat també a Espanya. Si l'ideari corporatiu va trobar audiència en polítics catalans com Eduard Aunós, una de les figures més significatives de la dictadura de Primo de Rivera, la filosofia d'aquelles cartes va deixar empremta durant els primers compassos del franquisme.⁴⁶

Empès per un desig de rectificar el sistema liberal, l'estat ètic de Gentile – embrió del totalitarisme feixista– adquiria l'aspecte d'una república platònica, en un moment en què el vell liberalisme –amb la lògica del funcionament dels partits i els tripijocs del polítics professionals– era assetjat a Europa. No era només un fenomen italià o espanyol, sinó que també afectava França –amb la crisi de la Tercera República– i Alemanya, amb la convulsa República de Weimar. Pel que fa a França, recordem que André Maurois va escriure, durant l'estiu de 1924, els *Dialogues sur le commandement*, que el 1947 va traduir Manuel Gutiérrez Mellado. Ens trobem davant d'un diàleg entre un filòsof (inspirat en la figura d'Alain) i un tinent (Aimery Blacque-Belair, fill del general de cavalleria que dirigia l'escola de Saumur), que una vegada finalitzada la guerra, marxa cap a Àfrica. Tot i que Maurois reconeix a les seves memòries que volia ser imparcial, manifesta que es troba més a prop del militar. En darrer terme, es tracta de determinar quines són les qualitats que ha de reunir aquell que exerceix el comandament –l'art de manar– en un moment de crisi –som als anys vint– en què es necessiten líders. «Ahora más que nunca –escriu Maurois– necesitamos los jefes. Problemas como el de la moneda, el de las deudas entre las naciones, el de la Seguridad de Europa, exigen grandes espíritus».⁴⁷ Tot seguit ho rebla amb la petició següent: «Yo no pido y no deseo que este hombre sea un soldado. Pero pido que tenga el *espíritu militar*, es decir, el valor de elegir y el valor de *mando*».⁴⁸ Naturalment, no es tracta d'un militar colpista, que opti per la solució dictatorial, sinó d'algú –amb uniforme o sense– que accepti el règim republicà, l'ordre de la Tercera República. «El

⁴⁶ BOTTAI, Giuseppe. «Trabajo y trabajadores en la “Carta de la Escuela”», *Revista Nacional de Educación*, núm. 1 (1 de enero 1941), pàg. 7-14. Amb tot, i des de feia temps, l'Església –a partir de la doctrina social instaurada per Lleó XIII– es va manifestar contrària al feixisme i, igualment, al corporativisme feixista.

⁴⁷ MAUROIS, André. *Diálogos sobre el mando*. Madrid: Ediciones y Publicaciones, 1947, pàg. 145.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 146.

horror al desorden ha sido siempre uno de mis sentimientos más fuertes. No amo la tiranía: la *odio*. Pero respeto a un justo y firme poder. Nada de acción sin disciplina: tal era mi tema». ⁴⁹

Com es pot veure, un pensador republicà com Andrés Maurois –deixeble d'Alain– va fixar la seva atenció en el món militar, on sobresortia la figura de Lyautey, per redreçar el rumb de Franca després de la Guerra de 1914, tot i que havia estat guanyadora. ⁵⁰ Òbviament no tothom feia aquest tipus de reflexions, des del moment que autors com ara Curzio Malaparte –que va participar en la marxa sobre Roma (octubre de 1922) i que va ser un dels que va alligonar Mussolini sobre la manera de conduir el delictes Matteotti, i que va ser segrestat i assassinat el 10 de juny de 1924– no van dubtar a escriure el manual del perfecte colpista –*La tècnica del cop d'estat*, 1931– que ha estat reeditat recentment. ⁵¹ A banda que últimament s'ha produït un retorn a Malaparte –del qual el 2007 es complien cinquanta anys de la seva mort–, el cert és que la influència d'aquest polifacètic i camaleònic autor –que després va trencar amb el Duce, tot posant de manifest que va utilitzar l'estat modern per implantar una dictadura– ⁵² en el nacionalsindicalisme espanyol (Ramiro Ledesma Ramos) i en alguns literats falangistes, com Agustín de Foxá, a qui va tractar en el front finès durant la Segona Guerra Mundial, és ben palesa.

En suma, Gentile –un veritable intel·lectual orgànic que es va servir de la pedagogia per convertir-se en una espècie de filòsof-rei– va veure en el feixisme la consumació d'un llarg procés històric que unia el Renaixement amb el Risorgimento i aquest darrer amb el feixisme. D'aquesta manera, es va generar una consciència nacional, un concepte de nació, en sintonia amb la idea d'un nou estat patriòtic distint del sistema liberal, considerat egoista i decadent, fins a l'extrem que l'estat ètic del feixisme va despertar, en un primer moment, l'afecte de Bobbio. «Me parecía imposible, dado que Gentile era fascista, que el fascismo estuviese equivocado; si el régimen era un Estado ético, con toda aquella ristra de palabras grandilocuentes que una definición de este género arrastraba, este Estado no podía ser injusto». ⁵³ Amb el pas del temps, Bobbio

⁴⁹ MAUROIS, André. *Memorias*. Barcelona: Aymá, 1944, pàg. 211.

⁵⁰ MAUROIS, André. *Lyautey*. París: Libraire Plon, 1931. Hi ha traducció en castellà: Barcelona, Editorial Surco, 1943. També a *Obras Completas*. Barcelona: Plaza & Janés, 1966.

⁵¹ MALAPARTE, CURZIO. *Técnicas del golpe de estado*. Barcelona: Editorial Planeta, 2009.

⁵² MALAPARTE, CURZIO. *Muss. Retrato de un dictador*. *Op. cit.*, pàg. 59-64.

⁵³ BOBBIO, Norberto. *Ensayos sobre el fascismo*. Selecció de textos, traducció e introducció de Luis Rossi. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes-Buenos Aires; Prometeo Libros, 2006, pàg. 106.

va ser invitat a revisar la seva posició respecte de Gentile, i així va entreveure el tarannà conservador i la tendència a la unitat com les dues notes més pregones del feixisme.

Precisament en la seva adhesió al Partit Feixista, en una carta dirigida a Mussolini el 31 de maig de 1923, després d'una visita del secretari general del Partit, Michele Bianchi, i del secretari federal de Roma, Giovanni Vase-lli, Gentile va reconèixer que, gràcies a la seva profunda convicció liberal, i per lleialtat als homes que van conduir la Itàlia del Risorgimento, acceptava ingressar en el Partit que garantia un Estat fort concebut com una realitat ètica, on es podia dur a terme el pensament liberal.⁵⁴ Doncs bé, *l' stato etico* es convertia en quelcom absolut, en una necessitat que no podia existir sense un sostrat nacionalista, patriòtic i unitari, allunyat de qualsevol temptació particular i individualista, segons el que defensen els règims democràtics i liberals. Veiem a continuació algun fragment de la conferència *Che cosa è il Fascismo*, que va pronunciar el 8 de marzo de 1925: «Lo Stato etico del fascista non è più –s'intende– lo Stato agnostico del vecchio liberalismo. La sua eticità è spiritualità: personalità che è consapevolezza; sistema che è volontà. E sistema vuol dire pensiero, programa. Vuol dire storia d'un popolo raccolta nel fuoco vivo di una coscienza attuale e attiva. Vuol dire concetto di quel che si è, si può e si deve essere: vuol dire missione e proposito, in generale e in particolare, remoto e prossimo, mediato e immediato, tutto determinato. Lo Stato è la grande volontà della nazione; e perciò la grande intelligenza».⁵⁵

Tal vegada, aquesta concepció política identifica l'estat corporatiu feixista amb l'estat ètic gentilià, cosa lògica si es té en compte que en el seu univers el lligam entre els homes no està donat per el que és social (per la classe o reivindicació social), sinó per la dimensió espiritual, un plantejament orgànic que també servia els interessos del corporativisme. L'estat, doncs, s'articula com una realitat sobreindividual, com una unió espiritual, atès que l'esperit uneix els éssers humans, amb la qual cosa l'esperit –condició de possibilitat de qualsevol unió o unificació– assoleix dos aspectes: un intraindividual que uneix totes les tendències i manifestacions que es donen a l'interior de l'individu, i un altre d'interindividual que unifica la col·lectivitat. «Gentile plantea la fase corporativo-económica como fase ética en el acto histórico: hegemonía y dictadura son indistinguibles, la fuerza es consenso sin más; no se puede distinguir a

⁵⁴ GENTILE, Giovanni. «Adesione al Partito Fascista», *Scritti Pedagogici. III. La Riforma della Scuola in Italia*. Firenze: G. C. Sansoni-editore, 1937 (Seconda edizione,) pàg. 127-128.

⁵⁵ Edició electrònica: bibliotecaitalica.files.wordpress.com [Data consulta: 9 de desembre de 2014].

la sociedad política de la sociedad civil; existe solo el Estado y naturalmente el Estado-gobierno, etcétera».⁵⁶ Ara bé, tal com recull Luis Rossi en la introducció del llibre *Ensayos sobre el fascismo* de Bobbio –que com hem vist confereix un paper preponderant a la figura de Gentile–, l'idealisme gentilià és anterior al feixisme: «La vigencia del idealismo en la cultura italiana durante los primeros años del fascismo prueba la existencia de una línea de continuidad entre la época anterior al fascismo y la fascista, pero no bajo el signo partidario, sino como muestra de la vitalidad de una tradición que en Italia se remontaba hasta mediados del siglo XIX».⁵⁷

Probablement per aquest motiu, Papini i Gentile professaven un fort sentiment nacionalista i, ensem, una reticència vers l'experimentalisme de la ciència positiva i un distanciament crític respecte de la democràcia liberal, entesa tal com s'havia estructurat en el segle XIX. Papini –després de flirtejar amb el feixisme– es va mantenir fidel a la causa de Crist, mentre que Gentile –un intel·lectual sempre al servei del feixisme, fins i tot en els foscos temps de la República Social Italiana, la República de Salò– va apostar per un idealisme que trobava en l'estat ètic la millor expressió de la llibertat individual. Altrament, i a banda de Papini, la reacció al positivisme troba en el binomi Gentile i Croce –els dos titans de la cultura italiana contemporània, que van merèixer fins i tot alguna paraula amable de Gramsci, al quadern de la presó–⁵⁸ uns referents de primer ordre. Amb tot, encara que finalment cadascú va seguir el seu camí, tal com ha estudiat el professor Francesc Morató, la reforma educativa de 1923 –endegada per Gentile– va ser preparada per ambdós, és a dir, Croce i Gentile, la qual cosa confirma la seva afinitat i proximitat durant els primers compassos del segle XX.⁵⁹

Per tant, no té res d'estrany que Giuseppe Lombardo-Radice fos esperonat, durant la seva època d'estudiant, pel pensament de Croce, de manera que el binomi Gentile-Croce va ser un desencadenant de la reforma educativa, que

⁵⁶ GRAMSCI, Antonio. *Pasado y presente*. *Op. cit.*, pàg. 49.

⁵⁷ BOBBIO, Norberto. *Ensayos sobre el fascismo*. *Op. cit.*, pàg. 24.

⁵⁸ En els quaderns escrits a la presó, Gramsci –tot comentant el paper galdós de les universitats italianes en la vida cultural del país– escriu: «Esto ha constituido uno de los elementos del éxito de la pareja Croce-Gentile, antes de la guerra, al constituir un gran centro de vida intelectual nacional; entre otras cosas ellos luchaban también contra la insuficiencia de la vida universitaria y la mediocridad científica y pedagógica (a veces incluso moral) de los maestros oficiales». *Vid.* GRAMSCI, Antonio. *La alternativa pedagógica*. Barcelona: Editorial Nova Terra, 1976, pàg. 176.

⁵⁹ MORATÓ I PASTOR, Francesc. «Benedetto Croce, entre ética y política», *Zibaldone. Estudios italianos*, 1 (2013/1), pàg. 77-99.

va liderar entre 1923 i 1924. «Desde lejos, el alma grande de Benedetto Croce nos estimulaba, relacionándose con nosotros, los estudiantes, a quienes trataba como si fuésemos personas ya formadas».⁶⁰ Fet i fet, les similituds entre Gentile i Croce són importants: rerefons hegel·lià i defensa de l'idealisme, per bé que rectifiquen la dialèctica hegel·liana; crítica al naturalisme i al contractualisme; distanciament respecte la tradició catòlica, etc. Aquest tema va interessar Antonio Gramsci, que en la seva correspondència des de la presó deixa constància que el trencament entre Gentile i Croce va començar el 1912. Ara bé, segons el seu parer, ambdós coincideixen en la defensa de la religió de la llibertat que depèn de la tradició idealista. En carta a Tània, del 6 de juny de 1932, escriu: «Los orígenes de dicha doctrina están ya en Hegel y Vico y son patrimonio común de toda la filosofía idealista italiana, tanto de Croce como de Gentile. En esa doctrina se basa la reforma escolar gentiliana en lo que se refiere a la enseñanza religiosa en las escuelas, que también Gentile quería limitar sólo a las elementales (niñez propiamente dicha) y que, en todo caso, el Gobierno ha querido que fuese introducida en la enseñanza superior».⁶¹

No obstant això, i des d'un punt de vista filosòfic, es donen singularitats pròpies: a l'historicisme absolut de Croce (la realitat s'identifica amb la història de manera que tot coneixement és històric) s'oposa l'actualisme de Gentile que emfasitza la creativitat constant de l'acte del pensament del subjecte, diferències que es refermen en el camp de l'estètica. De fet, Gramsci sempre estableix comparances entre ambdós autors que constitueixen un veritable binomi i que, als seus ulls, defensen postures reaccionàries.

Més enllà de les divergències, l'historicisme absolut de Croce recorda el de Hegel, mentre que l'actualisme de Gentile l'apropa a l'idealisme subjectiu de Fichte, a la seva *Doctrina de la Ciència* (1804), que potencia el paper del jo que pensa (d'un jo pensant), d'un jo creador, que fomenta —a través de l'acció— la llibertat i l'espontaneïtat. Al seu torn, l'historicisme de Croce distingeix diferents graus en l'evolució de la filosofia de l'esperit (estètica o moment teorètic-intuïtiu, la lògica o moment teorètic-intel·lectual, l'economia o moment de l'activitat pràctica orientada individualment, i l'ètica o moment de l'activitat pràctica dirigida vers l'universal), de manera que la tríada hegel·liana queda substituïda

⁶⁰ FERRIÈRE, Adolphe. «José Lombardo-Radice y la renovación de la escuela pública», *Tres heraldos de la nueva educación: Hermann Lietz, Giuseppe Lombardo-Radice, Frantisek Bakule*. Barcelona: Publicaciones de la Fraternidad Internacional de Educación (s/d), pàg. 84.

⁶¹ GRAMSCI, Antonio. *Cartas desde la cárcel*. Edició i pròleg de F. Fernández Buey. Madrid: Editorial Veintisiete letras, 2010, pàg. 243.

per una díada entre teoria i coneixement (forma teòrica) i praxi i acció (forma pràctica). Per tant, en la vida de l'esperit es constata l'alternança d'aquests graus (estètica i lògica; economia i ètica), que oscil·len entre la teoria i la praxi, dins de l'esperit que busca la conciliació en un etern moviment circular.

Si la posició de Croce recorre a la díada, Gentile reivindica la tríada representada per l'art, la religió i la filosofia. En qualsevol cas, el moment subjectiu està donat per l'acte d'un jo que –tot seguint Fichte– és creador o, més ben dit, tendeix a l'autocreació. El subjecte és, doncs, el centre del neoidealisme de Gentile que no pot acceptar –així ho impedeix l'actualisme– que la Idea sigui un producte de l'esperit, car el subjecte creatiu necessita l'autocreació. Tot seguit, reproduïm les paraules del professor Josep Maria Quintana, per explicar aquestes dues maneres de procedir: «Como filósofo idealista, disiente del modo en que Croce describe los grados del devenir del Espíritu, porque los encuentra demasiado rígidos y distintos, y él opina que ese devenir es unitario, porque no es más que el despliegue del Espíritu pensante. Si bien este Espíritu es también “acto de pensar”, con lo cual, siendo así creador de tal pensamiento y de sí mismo, es acto *puro, Sujeto*».⁶²

Mentre Croce va ser el darrer ministre del règim liberal de l'època Giolitti, Gentile va ser –com és ben sabut– el primer ministre del feixisme.⁶³ Curiosament, i com a part fonamental de les seves campanyes contra el positivisme, tots dos –Gentile i Croce– també van elaborar manuals escolars dedicats als alumnes de batxillerat, la qual cosa confirma una preocupació pedagògica comuna. En efecte, abans que Gentile publicqués *La Filosofia dell'arte in compendio ad uso delle scuole* (1931), Croce havia escrit el *Breviari d'estètica* (1913), obra que, a banda de presentar les seves idees estètiques –l'art és un coneixement intuïtiu que es cospa a través del sentiment, alhora que la intuïció estètica comporta sempre una expressió, atès que allò que s'intueix s'expressa tot fornint una síntesi en què s'uneixen intuïció i expressió–, va tenir una gran acollida a Espanya, especialment durant el franquisme.⁶⁴ Així, es va donar la paradoxa que mentre el pla d'estudis de batxillerat de 1938, de set anys de durada, es va inspirar en la reforma Gentile, un dels manuals que s'utilitzava

⁶² QUINTANA CABANAS, José María. *Pensamiento pedagógico en el idealismo alemán y en Schleiermacher*. *Op. cit.*, pàg. 523.

⁶³ En relació amb la dimensió pedagògica de Croce, es poden veure –entre altres– els treballs següents: ALFIERE, Vittorio ENZO. *Pedagogia crociana*. Napoli: Morano, 1967; CAVALLERA, Hervé. *Attività educativa e teoria pedagogica in Benedetto Croce*. Bologna: Edizioni Magistero, 1979.

⁶⁴ CROCE, Benedetto. *Breviario de Estética. Cuatro lecciones seguidas de dos ensayos y un apéndice*. Madrid: Espasa-Calpe, 1942 (3a ed.) [1a edició de 1938].

era el breviarí d'estètica de Croce, que va gaudir –durant aquells anys– d'un gran predicament.

Es pot afegir que l'idealisme havia quallat a través de Bertrando Spaventa, representant de l'hegelianisme napolità. Recordem el que va escriure Corpus Barga l'any 1920 a la premsa de l'època: «Spaventa es la nacionalización de la filosofía en Italia. Su obra es la idealización en lo italiano, acaso mejor que del pensamiento del universo, del pensamiento de Alemania, quiero decir, del pensamiento nacional.» En aquella ocasió –ens referim a la sèrie d'articles que va publicar a *El Sol*– recordava que la presència de Hegel a Itàlia es remuntava al 1861 «en la Universidad de Nápoles, en la que profesaba, además de Spaventa, otro hegeliano, el viejo hegeliano Augusto Vera... De Vera al actual profesor de Roma il Gentile –sucesor de Croce, dentro de la historicidad del pensamiento italiano– se cultiva en Italia la idealidad de Hegel».⁶⁵ No debades, l'any 1933 va tenir lloc a Roma el III Congrés de la Societat Internacional hegeliana que va ser combatut pels sectors catòlics i positivistes.⁶⁶

Segons l'opinió de Corpus Barga, el que va significar el krausisme a Espanya, a Itàlia va ser representat per la filosofia de Hegel, de manera que després de la Guerra –en ple franquisme– intel·lectuals falangistes, com Adolfo Muñoz Alonso, van veure en el neoespiritualisme de Michele Federico Sciacca –un fruit tardà i depurat del neoidealisme– una oportunitat per substituir el krausisme, considerat encara com una moda estrangera aliena a la tradició filosòfica espanyola, tal com Menéndez Pelayo havia denunciat a bastament. Així, Adolfo Muñoz Alonso –un intel·lectual afecte al règim franquista– escribia en el «Prólogo para españoles» de la *Filosofía, hoy*, de Sciacca, el següent: «La filosofía española de hoy se ha olvidado sabiamente de la corriente dominante en el pasado siglo. Nos referimos al krausismo español. No han sido sólo razones filosóficas las que han acelerado la difuminación de los krausistas, sino también políticas y literarias. Si para mantener un pensamiento filosófico se necesita martirizar hasta lo imposible al idioma, es preferible enderezar el pensamiento por otros caminos. Por lo demás, las razones extrafilosóficas que han agostado el florecimiento krausista no suponen una alteración de procedimientos en la dialéctica entablada, sino un recurso en la misma línea forzada por el krausismo».⁶⁷

⁶⁵ CORPUS BARGA. *Viajes por Italia*. Sevilla: Renacimiento, 2005, pàg. 174-175.

⁶⁶ GRAMSCI, ANTONIO. *Pasado y presente*. *Op. cit.*, pàg. 142.

⁶⁷ SCIACCA, Michele Federico. «Prólogo para españoles», *Filosofía, hoy*. *De los orígenes románticos de la filosofía contemporánea hasta los problemas actuales*. *Op. cit.*, pàg. 4.

Tot indica que es volia empeltar la tradició catòlica espanyola (Balmes, Menéndez Pelayo) amb el deixant espiritualista italià que va del Risorgimento a Sciacca i que, en general, marxa en paral·lel a la neoescolàstica (Gemelli, Casotti). Mentrestant, l'ombra de Gentile planava sobre el neoespiritualisme que troba en el pensament de Sant Agustí un referent de primer ordre.

3. L'ACTUALISME, UNA ALTERNATIVA A LA PEDAGOGIA HERBARTIANA

No hi ha dubte que Gentile –autor del *Sommario di Pedagogia Generale*– va mantenir a través de la seva *Teoria general de l'esperit com a acte pur* (1912) un actualisme que presenta la vida com una expressió de l'Esperit, alhora que vol superar el hiatus entre pensament i acció, vell tema present en Kant, Schiller i Fichte, tots ells capficats en la recerca de la unitat, atès que el logos no és quelcom abstracte, «sinó actualitat viva i real del logos concret». ⁶⁸ S'ha dit que mentre Marx és una resposta a Hegel, Gentile –amb l'actualisme que reuneix el pensament i l'acció– pretén ser una alternativa a Marx, a qui va estudiar durant els anys de joventut i sobre qui va publicar un llibre el 1896, reeditat el 1937. ⁶⁹

Igualment s'ha destacat que la gran diferència entre la dialèctica antiga (que és una dialèctica d'allò pensat, o el que és el mateix, una dialèctica de la mort) i la dialèctica moderna, la dialèctica de l'actualisme (una dialèctica de la vida) estriba en què aquesta última consisteix en un procés actiu i real, en una dialèctica del pensar pur, en què l'esperit és autocreació (*autoctisis*, atès que *ctisis* significa creació). Ara bé, i en darrer terme, tot gira al voltant d'una única realitat, d'un únic concepte o pensament autoconscient, que ofereix –això sí– la multiplicitat en diversos moments, per bé que sempre és l'autoconsciència, en un procés d'*autoctisis* (autocreació), que s'autorealitza a través de tres moments d'una realitat espiritual que s'actualitza en l'esdevenir: 1) la realitat del subjecte empíric (pur subjecte que sent i crea) que és representada per l'art, que és plena llibertat i que marca l'entrada a la vida de l'esperit; 2) la realitat de l'objecte (pur objecte) que es reflecteix en l'esfera de la religió que objectiva la llei moral i la ciència en què tot és abstracte, mecànic i material; 3) la realitat de l'esperit, el Jo universal o absolut, el pensament autoconscient que palesa el moment de la filosofia, entès com a unitat o procés del pensament, en què

⁶⁸ USCATESCU, George. «Giovanni Gentile, filósofo europeo», *Crisis*, 7-8 (1955), pàg. 465.

⁶⁹ FUSARO, Diego. *Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile*. Génova: El Melangolo, 2013.

es dóna la unitat del subjecte i de l'objecte, de la pura subjectivitat i l'esperit objectiu. Al capdavall, d'aquesta unitat sorgeix la necessitat d'una educació filosòfica, és a dir, humanista, espiritualista i universal que permet –a través de l'acte d'aprendre, on s'uneix la idea i l'acció– l'actualització de l'esperit que constitueix una creació eterna.

Comptat i debatut, aquesta unitat determinarà que la fonamentació de la pedagogia –que Herbat havia situat en la psicologia i l'ètica– retornés a la filosofia, entesa des d'un enfocament monista que busca la unitat entre el pensar i el fer, entre la teoria i la praxi. En realitat, aquest plantejament neoidealista ha estat censurat per més d'un teòric de l'educació que ha vist en la pedagogia neoidealista i culturalista un fre del desenvolupament de la disciplina que, atesa aquesta ascendència filosòfica –preocupada per les qüestions metafísiques– va ser anorreada per una teoria de l'educació de caire més pragmàtic. «Lo que no puede seguir reactualizándose –sin que algunos nos sorprendamos– es la afirmación de G. Gentile de que la Pedagogía es Filosofía».⁷⁰ Naturalment, no tothom comparteix aquesta opinió i, així, el professor Francesc Morató –a més d'oposar Gentile a Dewey– assenyalava que «el humanismo de Gentile, en su vertiente pedagógica, mucho me temo que esté aún por descubrir y aún más por meditar».⁷¹ Aquí –com en altres punts– Morató es mostra hereu d'un corrent de pensament que va de Gentile a Severino, en un combat contra l'escepticisme postmodern i, sobretot, contra el pragmatisme nord-americà combatut sense reserves per Gramsci i Papini, dos pensadors que es troben als antípodes.

Sense entrar a valorar la contundència de l'afirmació que posa en dubte la fonamentació filosòfica de la pedagogia, sembla evident que l'aparició i institucionalització de la pedagogia prové –si més no a l'Estat espanyol– de la filosofia. A més, i pel que fa a Catalunya, quan hom revisa la trajectòria del Seminari de Pedagogia de la Universitat de Barcelona (1930-1939), detecta un important nucli filosòfic que –en cap cas– nega o invalida la dimensió psicopedagògica d'arrel experimental que es complementa amb els treballs de l'Institut Psicotècnic de la Generalitat de Catalunya que Emili Mira duia a terme. Sigui com sigui, l'actualisme de Gentile –que no va ser l'opció que

⁷⁰ COLOM CAÑELLAS, ANTONIO J.; RINCÓN VERDERA, Juan C. «Epistemología neoidealista y fracaso fundacional del saber educativo», *Teoría de la Educación*, 16 (2005), pàg. 19-47 [La cita correspon a la pàg. 40].

⁷¹ MORATÓ I PASTOR, FRANCESC. «Giovanni Gentile o el humanismo del devenir», AULLÓN DE HARO, Pedro (Ed.). *Teoría del humanismo*. Madrid: Verbum, 2010, pàg. 519.

Xirau va triar, sinó la pedagogia de les ciències de l'esperit pel seu tarannà obert i democràtic, receptiu a l'axiologia (Scheler, Landsberg)⁷² dibuixa un esquema ternari –art, religió, filosofia– que són les formes absolutes de la realitat espiritual.

Així s'esdevé que l'esperit segueix un itinerari dialèctic marcat per aquests tres moments –art, religió i filosofia– de tal manera que a l'art (moment de la consciència del subjecte o de la subjectivitat pura) segueix la religió i la ciència enteses com a matèries objectives, atès que inclouen unes veritats objectives (moral, axiomàtiques) que no es poden canviar. Per últim, ambdós moments –la subjectivitat de l'art i l'objectivitat de la religió i de la ciència– es troben en la filosofia que ho engloba tot. Per consegüent, la pedagogia no pot dependre de l'art, ni tampoc de la religió, sinó de la filosofia –l'esperit– globalment considerada. Així, i d'acord amb aquesta posició, el *Sommario di Pedagogia*, en dos volums (I. Pedagogia general, II. Didàctica), apunta en una única direcció, afavorir la unificació sobre la base que «e unificazione o organizzazione del sapere è sinonimo di vita spirituale».⁷³

Vist en perspectiva, podríem dir que a l'etapa religiosa de l'Edat Mitjana va seguir l'ideal científic del naturalisme positivista que –si més no, en el cas de Comte– acaba per convertir-se en religió. De fet, aquest itinerari ja es troba dibuixat a *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste* (1919), un llarg fragment que ha estat traduït pel professor Francesc Morató, del qual reproduïm unes línies ben aclaridores: «El ideal de cultura que prevaleció en el pasado siglo, el del triunfo del positivismo, fue la ciencia, el naturalismo y, por eso, la religión. Ahora es el tiempo de que los dos opuestos contemporicen y se unifiquen y de que la escuela no sea ni abstractamente humanística y artística, ni abstractamente religiosa o científica, sino de que sea aquello que es idealmente, cuando educa con eficacia: escuela filosófica».⁷⁴

⁷² Pel que fa al curs 1934-1935, Joan Roura-Parella que feia un parell d'anys que havia arribat de Berlín, va dictar els següents cursos de didàctica. A primer curs, en un total de 30 sessions a raó d'una per setmana, va desenrotllar tres temes, un per trimestre. Un sobre «Teoria del camí pedagògic i doctrina del mètode» (primer trimestre), al qual en va seguir un altre sobre «Els mitjans d'ensenyament i la seva teoria» (segon trimestre) i, finalment, un de tercer sobre «Els corrents metòdics del nostre temps» (tercer trimestre). A segon curs, va dedicar tot l'any a la «Didàctica de les estructures fonamentals de l'esperit», en un programa de 90 lliçons, a raó de 3 lliçons setmanals. Així, es confirma la importància de les ciències de l'esperit que afaïçonaven no només una teoria de la formació humana sinó també una veritable estructura didàctica.

⁷³ GENTILE, Giovanni. *Sommario di Pedagogia como scienza filosofica. I. Pedagogia generale*. Firenze: Sansoni, 1982, quinta edizione riveduta, p. 231.

⁷⁴ MORATÓ I PASTOR, Francesc. «Giovanni Gentile o el humanismo del devenir». *Op. cit.*, pàg. 476.

Es tracta, doncs, d'una unitat (monotriada) que es desenrotlla en tres moments, que palesa el triomf de la unitat de l'esperit i que contempla els tres moments ja assenyalats que Gentile fa coincidir amb: 1) l'art (el moment de la subjectivitat espiritual); 2) la religió i la ciència (el de l'objectivitat o la negació del subjecte en l'objecte, de manera que l'autocreació (autoctisi) és substituïda per l'eteroctisi (la creació del subjecte per l'objecte); i 3) la filosofia que fa el paper de síntesi perquè –en darrer terme– només l'absolut és real. Al cap i a la fi, aquest procés es produeix en general i en cadascú de nosaltres, de manera que quan pensem, en el jo es troben el passat i el present.

El professor Quintana Cabanas ho retrata així: «Una de las ideas filosóficas de Gentile es la superación del tiempo, y lo explica diciendo que en el acto del que piensa, en el yo, el pasado y el futuro se hallan presentes, con lo cual en el yo la historia ya no está en el tiempo, y por lo mismo –dice Gentile– la historia es eterna».⁷⁵ Per la seva banda, el professor Francesc Morató fa la següent valoració d'aquesta fenomenologia, tot emfasitzant que Gentile va ser un pensador de la praxi obert al futur, a l'esdevenir, de manera que filosofia i història s'identifiquen: «El actualismo es así historicismo absoluto, nacido no sólo de la constatación de que nada es y todo deviene, sino del *sentimiento* de que no hay más obstáculos de la voluntad que los que ésta permite que sean tales, ni siquiera hay más *historia pasada* que la apelada desde el presente».⁷⁶

Com afirmen Reale i Antiseri –a qui hem seguit per donar compte i raó de l'actualisme–, Gentile va ser un extraordinari virtuós d'un únic tema: el pensament pensant.⁷⁷ «Para Gentile el arte representa el momento de la subjetividad, la religión y la ciencia el momento de la objetividad y la filosofía el saber absoluto, por el cual el sujeto se vuelve consciente de que es él y nada más que él quien pone el objeto».⁷⁸ Com veiem, i a banda d'aquesta tendència a un pensament pensant sempre viu, tot apunta a la unitat, a un monisme que congutina el pensament i l'acció, intel·ligència i voluntat, present i esdevenir, més encara si tenim en compte que en el fons del jo hi ha el nosaltres. «En opinión de Gentile, en Hegel y pese a las promesas en sentido contrario, el

⁷⁵ QUINTANA CABANAS, José María. *Pensamiento pedagógico en el idealismo alemán y en Schleiermacher*. *Op. cit.*, pàg. 524.

⁷⁶ MORATÓ, Francesc. «A propósito de algunos textos referentes al pensamiento político de Giovanni Gentile». *Op. cit.*, pàg. 209.

⁷⁷ REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico. Del Romanticismo hasta hoy*. Barcelona: Herder, 1988, pàg. 476-482.

⁷⁸ ABBAGNANO, Nicola; VISALBERGHI, Aldo. *Historia de la Pedagogía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964, pàg. 599.

Devenir es algo que continua sucediendo *fuera* del pensamiento del sujeto, contando que este “sujeto” no es lo opuesto al objeto, sino su condición. Por el contrario, y esto constituye la aportación más claramente diferenciada de Gentile al idealismo, es una misma cosa establecer el estatus ontológico de la subjetividad y el estatus ontológico del devenir, con el fin, siempre, de superar aquella decepcionante ilusión de impersonalidad con que el realismo o el intelectualismo al uso tiñen no sólo la mirada sobre la obra de arte, sino también de la misma filosofía». ⁷⁹

A la vista d'aquests textos que reproduïm, tampoc pot sobtar que Norberto Bobbio escrigués el següent: «Gentile fue el filósofo de la unidad por excelencia, de la reducción de todo en todo... Luego de los primeros años de ejercicio de historiador de la filosofía, por lo demás ejemplares por su excepcional precocidad, en los cuales pasó rápidamente de Rosmini y Gioberti a Marx y de Marx a Bertrando Spaventa, dio inicio a su carrera de filósofo teórico resolviendo un campo tan rico de determinaciones concretas como la pedagogía en uno-todo de la filosofía del espíritu, a la cual reduciría todas las formas del saber concreto a medida que se fuera topando con ellas, como si fueran piedras que obstaculizaran el camino que conduce fatalmente al no-saber de la filosofía del acto». ⁸⁰

No cal dir que en la premsa pedagògica espanyola no només es van publicar treballs i recensions sobre la filosofia de l'educació de Gentile, sinó també fragments del *Sumario de Pedagogia* que es posaven a disposició dels professionals de l'ensenyament. En concret, la *Revista de Escuelas Normales* va donar cabuda al text «Identidad entre la Filosofía y la Pedagogía», que correspon al capítol segon, de la segona part del llibre primer (Pedagogia General) del *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*. ⁸¹ La traducció va signada per les inicials M. B., que probablement corresponguin a Modest Bargalló. L'editor que s'amaga darrera d'aquestes lletres afegia a manera d'advertència preliminar el comentari següent, ben clarificador: «La Pedagogía de Giovanni Gentile deriva de una Filosofía que ve en el hombre la realidad universal considerada en su actualidad, en la cual es sujeto; de una filosofía que supera el abismo

⁷⁹ MORATÓ I PASTOR, FRANCESC. «Giovanni Gentile o el humanismo del devenir», *Op. cit.*, pàg. 487.

⁸⁰ BOBBIO, NORBERTO. *Ensayos sobre el fascismo. Op. cit.*, pàg. 108.

⁸¹ GENTILE, GIOVANNI. *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica. 1. Pedagogia Generale. Op. cit.*, pàg. 113-119.

entre la Ètica y la Psicología, entre el *ser* y el *debe ser*, que da al acto espiritual una totalidad de ambas tendencias». ⁸²

Per la seva banda, la *Revista de Pedagogía* va donar cabuda a un treball solt, titulat «Educación y libertad, según Gentile», signat amb les inicials M. C. (Margalida Comas, possiblement) en què es comentava un article publicat pel pensador italià a la revista *Levana* que dirigia Ernesto Codignola. En aquesta nota pedagògica es dibuixa, altra volta, el perfil de l'acte educatiu segons l'esquema neoidealista que confereix al mestre –d'una manera socràtica– el paper de simple acompanyant: «El maestro es solo maestro cuando en vez de contraponerse a los alumnos hace que en él vean su propio espíritu, cuando en él ven un alma universal en la cual se resuelve todo dualismo entre la suya y la propia particular individualidad. El maestro ha de salvar, quisiéramos resumir así el pensamiento de Gentile, la humanidad del alumno y al par ha de respetar su individualidad. Esto exige fe en el libre desenvolvimiento del alumno y respeto para con su individual libertad». ⁸³

Doncs bé, Ernesto Codignola havia estat un col·laborador de Gentile, per bé que a la llarga (i d'igual manera que Giuseppe Lombardo-Radice) es va distanciar del mestre. ⁸⁴ És del tot oportú assenyalar que Codignola va ser un dels signants del *Manifiesto de los intelectuales del feixisme* (1925), escrit per Gentile i aparegut a la premsa el 21 d'abril d'aquell any, en plena efervescència pel delictes Matteotti, al qual va respondre Croce amb un contramanifest. ⁸⁵

Convé que insistim en el fet que la filosofia gentiliana es caracteritza per un monisme extrem, atès que afirma que la pedagogia només pot trobar la seva justificació en la filosofia globalment considerada, més enllà dels plantejaments d'arrel herbartiana que emfasitzaven la importància de la psicologia i de l'ètica. Altrament, aquesta escissió en dos mons ben separats –l'esfera dels fets i l'àmbit eticomoral– havia afavorit el desenvolupament del positivisme (que a Itàlia va tenir bons divulgadors com ara Cesare Lombroso i Roberto Ardigò) i, al seu torn, la irrupció d'una filosofia de signe marxista, ben representada per Labriola i Gramsci, sempre crític amb la reforma educativa de Gentile a la qual acusava d'elitista i conservadora. Si a Alemanya, la pedagogia va generar

⁸² «Identidad entre la Filosofía y la Pedagogía, según Giovanni Gentile», *Revista de Escuelas Normales*, 1, núm. 1 (gener de 1923), pàg. 25-27.

⁸³ «Educación y libertad, según Gentile», *Revista de Pedagogía*, núm. 20 (agost 1923), pàg. 310-311.

⁸⁴ GIL MUÑOZ, Antonio. «Ernesto Codignola y la reforma italiana», *Revista de Escuelas Normales*, núm. 73-74 (1930), pàg. 164-169.

⁸⁵ «Manifiesto de los intelectuales del fascismo», CASSIGOLI, Armando. *Antología del fascismo italiano*. México: UNAM, 1976, pàg. 166-170.

dues grans navegacions (la pedagogia experimental de Lay i Meumann d'una banda, i la pedagogia normativa neokantiana de l'altra), a Itàlia la filosofia de l'educació de Gentile aspirava a evitar aital plantejament dicotòmic entre els fets (positivisme) i el deure-ser de la norma (neokantians). Així, doncs, la pedagogia no es pot fonamentar en els fets (sobre els quals gira el positivisme) sinó en l'acte que inclou –en una unitat– el pensar i el fer, el concepte i l'acció, tal com correspon a un actualisme que emfasitza el pensar pensant.

En aquest ordre de coses, Orencio Muñoz –des de les pàgines de la *Revista de Pedagogia* i impressionat per una reforma aplicada en poc menys d'un any– va proposar importar-la, i així inclouïa Gentile en la galeria d'il·lustres pedagogs contemporanis.⁸⁶ Tot partint del *Sumario de Pedagogía*, destacava que l'idealisme del ministre italià –«un idealisme monista, absolut»– també resol la dualitat subjecte-objecte en l'actualitat de l'esperit o immediatabilitat de l'acte espiritual, en «la autoconciència de la consciència o conocimiento de nosotros por nosotros mismos». Seguidament afegia: «La realidad –el Yo real– no existe, no es, se hace; no es un *hecho*, sino *acto*, proceso: *autocitisi*, un hacerse».⁸⁷

Naturalment, Giuseppe Lombardo-Radice va tenir un paper de relleu en el procés d'implantació de la reforma Gentile, que va encapçalar com Director d'Ensenyament Públic des de primers de 1923 fins a mitjan 1924. A la llarga, emperò, Lombardo-Radice es va allunyar del feixisme, sobretot a partir del delictes Matteotti, quan va començar –segons alguns analistes com Francesc Cambó– l'autèntic període feixista. «El feixisme integral, la veritable revolució feixista, no comença en octubre de 1922, sinó en gener de 1925».⁸⁸

Segui com sigui, no podem oblidar que Lombardo-Radice era partidari de l'escola serena, que feia referència a l'adaptació italiana de l'escola activa, una escola dotada d'una extrema sensibilitat que no es pot deslligar del fet que l'art marqui un primer moment de la dialèctica de Gentile. D'alguna mane-

⁸⁶ Sobre el pensament filosòfic, pedagògic i polític de Giovanni Gentile existeix una extensa bibliografia, que Luciano Mecacci recull a *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*. Milano: Adelphi Edizioni, 2014, pàg. 481-486. Entre nosaltres, destaquen les pàgines que Francisco MORENTE VALERO hi dedica en el llibre «*Libro e Moschetto*». *Política educativa y política de Juventud en la Italia fascista (1922-1943)*. Barcelona: PPU, 2001, pàg. 43-73. Malgrat el seu to divulgador, hem consultat el llibre d'Italo DEL NERI, *L'educazione fascista. Le organizzazioni giovanili maschili e femminili, la scuola, i libri i giornali, l'arte, l'educazione fisica*. Savona: Marco Sabatelli editore, 2014, amb referències sintètiques sobre el procés escolar i social del feixisme.

⁸⁷ MUÑOZ, Orencio. «Giovanni Gentile», *Revista de Pedagogía*, núm. 26 (febrer 1924), pàg. 53-54. Si en aquest article, l'autor analitza la dimensió filosòfica i pedagògica de Gentile, en la continuació –*Revista de Pedagogía*, núm. 27 (març 1924), pàg. 96-102– passa revista a la dimensió política.

⁸⁸ CAMBÓ, Francesc. *Les dictadures*. Barcelona: Llibreria Catalònia, 1929 (2a ed.), pàg. 108.

ra, aquesta reforma educativa –que reclama la importància de l'acte– recorre al paper creatiu de l'infant, la qual cosa atorga a l'acte d'aprendre un sentit artístic que tendeix a la realització del propi jo. Després de l'èxit de la pedagogia herbartiana, ara es tornava els ulls a Pestalozzi, quan el 1927 se celebrava el centenari de la seva mort. D'aquí que les idees pestalozzianes –un autor d'origen italià, la família del qual es va d'haver de refugiar a Suïssa per la seva confessió luterana– fossin del grat de Lombardo-Radice, que destaca el paper del dibuix i de la composició lliure, per tal d'evitar els peatges del convencionalisme academicista basat en la còpia i en la mimesi. Per tant, i d'acord amb Pestalozzi, calia promoure la intuïció de l'infant a fi de garantir-ne la creativitat, amb la qual cosa s'evitava la mediació dels objectes. «Se trata de demostrar que la “intuición”, tomada en el sentido pedagógico de la palabra –percepción de la conciencia del mundo– no debe ser concebida como ilustración, como medio de conocer el mundo a través de los objetos y de sus cuadros, sino como una manifestación de la vida y el desenvolvimiento de las ideas que el niño posee ya latente, esto es, hay que tomar por punto de partida la poesía que es primera filosofía de la vida».⁸⁹

És clar que la didàctica de Giuseppe Lombardo-Radice promou la llibertat i creativitat de l'alumne, tot evitant la coacció que representa el mestre i qualsevol altra limitació. Així, la didàctica neoidealista –en sintonia amb els principis de l'avantguarda artística– fomenta la lliure creació de l'alumne. Aquesta és una descripció que va circular a les darreries dels anys vint entre els cercles del magisteri, en un ambient procliu a fomentar l'espontaneïtat en detriment de qualsevol formalisme escleròtic: «Prescribe el dibujo libre, primero como medio de expresión y después como iniciación en el arte. Precóniza la comprensión libre, eligiendo cada alumno un tema único para todo el mes, e introdujo en la escuela el juego, los cantos a coro, el folklore, el estudio del idioma».⁹⁰

Per consegüent, es reivindicava la força creativa del logos poètic, del fer, amb la qual cosa l'actualisme de Gentile exigia una didàctica creativa, poètica, en què el dibuix, el cant i el treball manual assoleixen una importància cabdal. Alhora, la religió també es considerava en la didàctica de Lombardo-Radice que –com és lògic– no es podia desprendre del sentit poètic de la seva pedagogia. Tot plegat fa de Lombardo-Radice un referent de l'educació estètica,

⁸⁹ FERRIÈRE, Adolphe. «José Lombardo-Radice y la renovación de la escuela pública», *Op. cit.*, pàg. 97.

⁹⁰ *Ibidem*, pàg. 75-76.

d'acord amb el procés d'autocreació espiritual de l'alumne, que considera l'ensenyament com una recerca que no es tanca a la dimensió religiosa.⁹¹ «La religión del niño considerada como aspiración a lo divino y la enseñanza religiosa como poesía religiosa».⁹²

Amb aquests antecedents, s'entén que Giuseppe Lombardo-Radice donés la següent visió de l'acte didàctic que –com és fàcilment deduïble– promou el paper actiu de l'infant i, al seu torn, dilueix la figura del mestre. Així els crítics amb Gentile ho simplifiquen amb l'expressió següent: «El mestre hi és, però amagat, com si no hi fos».⁹³ En relació amb aquest punt, vegem tot seguit les paraules de Giuseppe Lombardo-Radice: «Educación es compenetración de almas, es decir, un estado de conciencia en el cual el maestro desaparece como individualidad distinta de los escolares, y se adapta a su momento espiritual, viviéndolo como suyo y desarrollándolo, para impulsarlo hacia una posición más alta, alcanzada ya por él, independientemente de sus alumnos actuales, en la formación de su propia cultura, posición a la que ha de retornar, reconquistándola con ellos».⁹⁴

Tal volta, el paper que la pedagogia de les ciències de l'esperit (Dilthey, Spranger i Flitner) havia tingut a Alemanya, era reservat a Itàlia al neoidealisme de Gentile, per bé que des d'un punt de vista doctrinal les opcions eren ben diferents. En el sentit obert i democràtic de la pedagogia de les ciències de l'esperit, vinculades a l'idealisme de la llibertat (Sòcrates) i al neohumanisme germànic (Hölderlin, Pestalozzi, Humboldt i Goethe), s'oposava el neoidealisme de Gentile que veia en l'estat ètic, i per extensió en el totalitarisme del feixisme, la conformació d'unes individualitats que havien de coincidir en la totalitat d'aquell esperit ideal assumit per un estat que completava l'obra política del Risorgimento, propulsor i factòtum de la unitat italiana (1861).

Arran d'això, el hiatus obert entre el positivisme pedagògic i la pedagogia normativa obria –com a mínim– tres possibilitats de tancament o sutura o, si es vol, de síntesi. Mentre que a Alemanya s'optava per les ciències de l'esperit, els ambients catòlics –sempre recelosos de Gentile– escollien el camí de la neoescolàstica que va vivificar la pedagogia perenne amb una orientació cien-

⁹¹ GENNARI, Mario: *La educación estética. Arte y literatura*. Barcelona: Paidós, 1997, pàg. 137.

⁹² FERRIÈRE, Adolphe. «José Lombardo-Radice y la renovación de la escuela pública», *Op. cit.*, pàg. 98.

⁹³ ROS, F. d'A. «L'autodidàctica segons Gentile», *Criterion*, x, núm. 36 (juliol-setembre 1934), pàg. 222-229 [La cita correspon a la pàg. 224].

⁹⁴ LOMBARDO-RADICE, Giuseppe. *Lecciones de Didáctica y recuerdos de experiencia docente*. Barcelona: Labor, 1933, pàg. 21.

tífica que atenia les dades de la ciència experimental sense eliminar la dimensió transcendent de la persona. Finalment, ens trobem –al costat de la pedagogia germànica de les ciències de l'esperit i de la neoescolàstica (Lovaina, Milà)– amb el neoidealisme que, a fi d'evitar la confrontació entre la tesi pedagògica científicoexperimental basada en els fets i l'antítesi de la pedagogia normativa que gira al voltant de l'educació de la voluntat, ho reduïa tot a la filosofia.

Dit amb altres paraules: si el realisme de Herbart es pot entendre com una reacció a l'idealisme de Hegel, al seu torn, la pedagogia filosòfica de Gentile es pot veure com una resposta a l'èxit que la pedagogia neoherbartiana havia assolit a la fi del segle XIX gràcies a autors com ara Wilhelm Rein, Karl Volkmar Stoy i Tuiskon Ziller, una pedagogia que havia triomfat als imperis centrals europeus, sobretot en el món austríac. Efectivament, la filosofia de Herbart no va quallar del tot a Berlín (on dominava l'idealisme de Hegel i l'historicisme de Dilthey) sinó que ho va fer a Viena, on probablement gràcies al catolicisme regnant, mantenia una porta oberta al realisme que, a la llarga, va propiciar, a través de les connexions entre el formalisme herbartià i les matemàtiques, l'aparició del neopositivisme.⁹⁵

Des de la perspectiva gentiliana, l'actualisme posa l'èmfasi en l'acte del subjecte pensant, la qual cosa confereix un dinamisme infinit a l'acte del pensament que inclou el pensar i l'acció. Així, s'articula una manera de fer activa que reclama el protagonisme de l'educand i que afavoreix l'autoeducació, un plantejament amable als ulls dels defensors del moviment de l'Escola Nova. No debades, Gramsci va detectar les possibles concomitàncies entre la filosofia de Gentile i el pensament de Rousseau, de manera que considera que l'actualisme («Gentile es más rousseauiano de lo que cree») correspon a una filosofia abstracta, pròpia del vell liberalisme reaccionari.⁹⁶

Amb aquests antecedents, el fet d'aprendre s'entén com una acció autoeducativa, de manera que la didàctica es converteix en autodidàctica, la qual cosa afebleix i debilita el paper del mestre i, per tant, de l'heteroeducació, una demanda de la neoescolàstica. Si el neoidealisme s'apropa al *De Magistro* de Sant Agustí, la neoescolàstica ho fa al de Sant Tomàs d'Aquino. D'aquí l'interès que despertava la filosofia de l'educació de Gentile en un context com el de la renovació pedagògica, que potenciava el paper de l'activitat de l'educand, tot seguint les petjades del naturalisme de Rousseau, aspecte que Gramsci –com

⁹⁵ JOHNSTON, William M. *El genio austrohúngaro. Historia social e intelectual (1848-1938)*. Oviedo: Krk Ediciones, 2009, pàg. 658-670.

⁹⁶ GRAMSCI, Antonio. *La alternativa pedagógica. Op. cit.*, pàg. 341.

hem vist— ja va apuntar i que la neoescolàstica, per la seva banda, també va combatre atès que no acceptar els principis de l'educació negativa.

El Noucentisme —amb el seu discurs clàssic d'accent mediterrani— trobava un referent no només en l'antiga Atenes sinó també en la moderna Itàlia on Gentile i el neoidealisme brillaven des de feia anys. Si Itàlia havia viscut el Risorgimento i el Novecento, al seu torn Catalunya presentava una Renaixença i un projecte noucentista. Això explica que l'interès dels pensadors catalans pel filòsof italià s'iniciés ben aviat, molt abans que la reforma Gentile es posés en marxa, a cavall dels anys 1922 i 1923. Per consegüent, revistes com *Quaderns d'Estudi* i *Critèrion* van restar amatents al que succeïa amb aquesta filosofia de l'educació d'accent neoidealista. En aquest punt, paga la pena recordar el curs que Eugeni d'Ors va impartir l'any 1915 a Barcelona sobre la pedagogia de Gentile, si bé Xènius no compartia plenament les idees de l'italià. I encara que no hem trobat el contingut d'aquell curs, tenim la crònica de Carme Muntaner publicada l'any següent.⁹⁷ En definitiva, Eugeni d'Ors no acceptava la filosofia de Gentile que afavoria l'autodidàctica, per bé que la fusió entre el pensar i la voluntat, entre el concepte i l'acció, constituïa una proposta ben suggeridora.

No debades, Xènius —que volia ser Goethe— sempre es va preocupar per l'acció, que fou l'expressió que va utilitzar el *Faust* per traduir el logos de l'Evangeli joànic. Amb tot, D'Ors no podia acceptar fàcilment que l'esperit fos absoluta indeterminació lliure del subjecte, una mena d'acte indeterminat i continu, justament quan proposava la fórmula de l'obra ben feta, a base de treball i esforç, tal com va establir a *Aprendizaje y heroísmo* (1914). Al cap i a la fi, convenia posar límits a una llibertat que l'espontaneïtat del romanticisme va situar com un dels principis bàsics de la pedagogia moderna i que el neoidealisme —per altres conductes— també fomentava.

En efecte, tot i les coincidències —la importància conferida a l'acció, resolta en el cas de Gentile amb el sentit actiu i dinàmic de l'acte de pensar, que es converteix en un veritable esdevenir—, les diferències entre els postulats orsians i els plantejaments gentilians són ben paleses atès que tracten de les qüestions didàctiques, sobretot quan Gentile reduïa el fet d'aprendre a una mena de comunió d'esperit entre mestre i alumne. D'aquesta manera l'educació afaïçonava —tot imitant Rousseau— un procés lliure que fomenta la dimensió autoeducativa que també era censurat des de la neoescolàstica que rebutjava

⁹⁷ MUNTANER, Carme. «La pedagogia en els cursos monogràfics d'alts estudis i d'intercanvi. La pedagogia de Giovanni Gentile», *Quaderns d'Estudi*, any II, vol. I, núm. 1 (octubre 1916), pàg. 25-32.

que l'educació sigui lliure desenvolupament de l'esperit, fins a l'extrem que el «valor mestre s'identifica amb el procés actual de l'esperit de l'alumne, que en tal procés realitza precisament la seva llibertat».⁹⁸ Comptat i debatut, Eugeni d'Ors –sempre contrari als vents romàntics– no podia acceptar aquesta similitud amb les propostes de l'*Emili*, segons la qual la veritat només es troba a l'interior de l'esperit, per la qual cosa l'educació s'ha d'entendre com un procés d'autoconsciència.

Com és lògic, tots aquells que van seguir les explicacions orsianes també es van interessar per la pedagogia de Gentile. Així, Alexandre Galí va mantenir un diàleg amb Gentile en l'article «Forma i matèria en educació», a partir d'una lectura de *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*, en l'edició de 1920. En resum, podem dir que Galí no accepta el monisme de Gentile, que elimina el paper del mestre i que dóna tota la rellevància a l'esperit que l'alumne capta i forneix en l'acte educatiu que –*more roussoniano*– s'entén com un procés negatiu, de no-intervenció, en què desapareix la dualitat mestre-alumne. Així, doncs, Galí no accepta aquesta fenomenologia monista i negativa, perquè en el seu univers la bipolaritat ocupa un lloc central, ja sigui a través de la relació mestre-deixeble, o per mitjà d'altres binomis com el d'autoritat i llibertat. En aquesta ocasió, Galí es manifesta a favor de l'hilemorfisme, d'arrel aristotèlica que reclama la presència del mestre, del pedagog, i de l'alumne, del deixeble. «A despit de tot, la pràctica d'ensenyar, és una conciliació, no una anul·lació d'elements contraris, cadascun dels quals subsisteix abans i després i dins del moment educatiu».⁹⁹ Per la seva banda, Josep Maria Capdevila donava compte i raó de la filosofia de l'educació de Gentile de manera indirecta en comentar el llibre d'Emili Chiochetti escrit des d'una posició neoescolàstica i aparegut a Milà (1925).¹⁰⁰

⁹⁸ Ros, F. d'A. «L'autodidàctica segons Gentile». *Op. cit.*, pàg. 223.

⁹⁹ GALÍ, Alexandre. «Forma i matèria en educació», *Criterion*, II, núm. 4 (gener-març 1926), pàg. 160-168 [La cita correspon a la pàg. 168].

¹⁰⁰ CAPDEVILA, Josep Maria. «La filosofia di Giovanni Gentile», per Emili Giocchetti, *Quaderns d'Estudi*, núm. 54 (gener-març 1923), pàg. 31-38 i núm. 55 (abril-juny 1923), pàg. 102-107.

4. L'HERÈNCIA DE GENTILE: DEL FRANQUISME AL NEOESPIRITUALISME

El 9 de febrer de 1943 –a les portes de l'ocàs del feixisme– Gentile va expressar públicament la seva posició religiosa en una intervenció a l'Aula Magna de la Universitat de Florència titulada *La mia religione*. És possible que en les seves paraules ressonés el pensament de Joaquim de Fiore amb la teoria de les tres edats (del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant) i naturalment de Hegel, per qui la Idea ha suplantat la providència divina. Encara que abans havia defensat un cert laïcisme, llavors Gentile va proclamar la seva fe cristiana i, inclús, la seva filiació catòlica. «Sono cristiano perché credo nella religione dello spirito.» Més endavant afegia: «Perché cristiano, l'ho detto. La religione cristiana è la religione dello spirito, per la quale Dio è spirito; ma è spirito in quanto l'uomo è spirito; e Dio e uomo nella realtà dello spirito sono due e sono uno: sicché l'uomo è veramente uomo soltanto nella sua unità con Dio: pensiero divino e divina volontà».¹⁰¹

Va ser durant els primers compassos del franquisme que la filosofia de l'educació de Gentile va deixar l'empremta en el pla d'estudis de batxillerat de 1938 que l'Espanya nacional va confegir per trencar amb el laïcisme i el progressisme de la reforma educativa endegada per la Segona República, inspirada en la Institución Libre de Enseñanza. De fet, l'Espanya de Franco acusava la pedagogia republicana d'haver dissolt les essències patriòtiques (imperials i espiritualistes sobre la idea d'«Hispanidad», una còpia quasi mimètica de l'imperi de Mussolini) a favor dels corrents materialistes, pacifistes i maçònics que provenien del marxisme soviètic, del republicanisme francès (derrotat pels alemanys el 1940) i de l'internacionalisme pacifista ginebrí que, d'acord amb el naturalisme de Rousseau, era representat per la Societat de Nacions i el BIE (Bureau International de l'Éducation).

Quan revisem el pla d'estudis d'aquell batxillerat del pla de 1938, que durava set anys i que acabava amb un examen d'estat seguint el model de Gentile, observem que respon a uns cànons tradicionals i conservadors, amb una pregona càrrega clàssica.¹⁰² Tot seguit, comentem l'articulació de cadascuna de les matèries. Comencem per l'ensenyament de la religió present en cada curs (Doctrina de Jesucrist; Jesucrist segons els Evangelis; l'Església de Jesús, la seva

¹⁰¹ Edició electrònica: filosofico.net/Antologia_file/AntologiaG/gentile13.htm [Data de consulta: 9 de desembre de 2014].

¹⁰² CANALES SERRANO, ANTONIO. «Pemartín y la frustrada fascistización de la enseñanza media española de posguerra», *Historia Social*, núm. 74 (2012), pàg. 65-84.

Història i Litúrgia; Apologètica Elemental; Dogma Catòlic; Moral Catòlica; Vida Sobrenatural). A continuació, constatem una presència important de la filosofia (Introducció a la Filosofia, en el cinquè curs; Teoria del Coneixement i Ontologia, en el sisè curs, i Principals Sistemes Filosòfics, en el setè curs).

De ben segur que existia una gran diferència entre el que succeïa a Itàlia on predominava el corrent neoidealista i el que es va viure a casa nostra on la neoescolàstica era la doctrina oficial del nacionalcatolicisme. Així, per exemple, l'agenda escolar Bosch-Bastinos de l'any 1944 –corresponent al curs 1943-44– recomanava per a la formació de la biblioteca de l'estudiant de batxillerat la lectura de Papini (*Historia de Cristo*) en el camp de la doctrina cristiana (religió), les obres de Tihamer Tóth pel que fa a la formació espiritual, moral i cívica, les grans biografies (Alexandre Magne, Isabel la Catòlica i Napoleó) com a models exemplars i en el terreny filosòfic les obres de Balmes (*El Criteri*, *Filosofia elemental*, *Cartes a un escèptic en matèria de religió*), sense oblidar els treballs històrics dels germans Carreras Artau, les obres de Manuel García Morente i Juan Zaragüeta. Alhora es constata la desaparició del nom d'Ortega y Gasset que és substituït pel de Julián Marías (*Unamuno*, *Historia de la Filosofía*, *El tema del hombre*).

Sense abandonar el pla de batxillerat de 1938, podem afegir que igualment es reflecteix una petja clàssica ben significativa (llatí en els set cursos, els quatre primers de llengua llatina i els tres darrers de llengua i literatura; tres de grec, de llengua grega a cinquè i llengua i literatura gregues a sisè i setè). Aquesta càrrega de cultura clàssica –reivindicada pels redactors de *Razón y Fe*, des de la dècada dels anys vint– va ser defensada, de la mateixa manera que l'examen d'estat, pels jesuïtes. «La orientación de nuestra Segunda Enseñanza hacia los clásicos era una verdadera necesidad nacional».¹⁰³ En la continuació d'aquest elogi del batxillerat franquista, Ignacio Errandonea no va dubtar a afirmar coses de la guisa següent: «Ninguna elocuencia humana podrá persuadirnos jamás de que no estuvo felicísimo Franco al dictar una ley tan sana, tan española, propulsora tan eficaz de la cultura nacional».¹⁰⁴

Al costat de les llengües clàssiques, es detecta una presència de la literatura espanyola en tots els set cursos (en els quatre primers de llengua espanyola, en el cinquè de llengua espanyola i composició, de llengua espanyola i nocions

¹⁰³ ERRANDONEA, Ignacio. «En defensa de la ley de Franco sobre segunda enseñanza», *Razón y Fe*, núm. 541 (1943), pàg. 102-106 [La cita correspon a la pàg. 105].

¹⁰⁴ ERRANDONEA, Ignacio. «En defensa de la ley de Franco sobre segunda enseñanza», *Razón y Fe*, núm. 542 (1943), pàg. 197-205 [La cita correspon a la pàg. 205].

de literatura estrangera en el sisè i en el setè). A més, s'observa una preferència lingüística per les forces de l'Eix (italià o francès al llarg dels set anys, amb inclusió d'alemany o anglès en els cursos quart, cinquè, sisè i setè).

També s'atorga un paper de relleu a l'estudi de la geografia i la història al llarg dels set anys (geografia i història d'Espanya a primer i segon; geografia i història universal a tercer, ampliació de geografia universal i història de la cultura a quart; ampliació d'història i geografia d'Espanya a cinquè, a sisè història de l'imperi espanyol, matèria que en el sisè curs es perfilava com a història i sentit de l'imperi espanyol). Cal precisar que les belles arts –hem vist com l'art representa el moment subjectiu de la tríada gentiliana– es devien integrar en les matèries històriques, i que el Marquès de Lozoya era un dels referents teòrics més importants que defensaven l'empremta religiosa de l'art espanyol.

Pel que fa a les qüestions científiques –i a banda del dibuix present en tots els set cursos– les matemàtiques també apareixen al llarg del currículum (aritmètica i geometria a primer i segon, ampliada amb elements d'àlgebra a tercer i quart, augmentada amb elements de trigonometria a cinquè, amb nocions de geometria analítica a sisè i de nocions d'àlgebra superior a setè). Igualment, les ciències cosmològiques tenen una presència anyal, distribuïdes de la manera següent: ciències naturals durant els tres primers cursos, física i química a quart, elements de física i química a cinquè, i elements de física, química i ciències naturals a sisè i setè. A més, quedaven les disciplines complementàries: gimnàstica i formació política per als nois, i economia domèstica (*hogar*), cuina, *corte*, higiene, treballs manuals per a les noies.

Després de la mort de Gentile –en un atemptat a la primavera de 1944, en mans dels partisans *gappisti*–¹⁰⁵ Eugeni d'Ors va destacar, en una glosa del *Novísimo Glosario* titulada «El filósofo asesinado», la importància que el pensador italià donava a la unitat entre la idea i l'acció, i així va escriure: «Nunca fue tan grande mi admiración ante la obra de Giovanni Gentile como cuando vi estos principios, idealistas y activistas a la vez, aplicados a una especulación sobre lo pedagógico [...] que todo es uno, enseñar y aprender.» Seguidament, afegia: «La Cultura no olvidará jamás cómo [...] un pensador procedente del medio más distante restablecía, primer ministro de Instrucción Pública de Mussolini, la enseñanza religiosa en la escuela italiana. La Italia nueva redimía

¹⁰⁵ MECACCI, Luciano. *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile. Op. cit.*

así las culpas de su ochocientos garibaldino; y el fascio rompía con el Risorgimento, a la misma hora en que el imperio limaba las cadenas de la nación».¹⁰⁶

Val a dir que després de la caiguda del feixisme, el neoidealisme es va reinventar en el neoespiritualisme, un procés que es va donar a Itàlia i que també va influir a l'Estat espanyol. És cert que la neoescolàstica va viure llavors –tot coincidint amb el nacionalcatolicisme– una època daurada, però no és menys veritat que el neoespiritualisme també va deixar sentir la seva influència en els cercles pedagògics. A més, l'ambient del moment afavoria que la pedagogia fos filosofia, la qual cosa va potenciar el coneixement de la història de la filosofia i de la pedagogia, que llavors eren disciplines bessones i que havien de contribuir de manera decidida a la formació dels nous mestres. Així s'explica que circulessin diversos manuals d'història de la pedagogia (Nicola Abbagnano i Aldo Visalberghi, Dante Morando, Michele Federico Sciacca, Aldo Agazzi, etc.) publicats aquí, al costat d'altres que provenien de l'exterior (Ernesto Codignola, Juan Mantovani).¹⁰⁷ En conjunt, aquestes obres emfasitzaven la importància de les idees pedagògiques de cara a la formació dels professionals de l'educació.

Paga la pena insistir en la importància que el neoidealisme va donar a la història de les idees pedagògiques perquè, tal com reconeixien Abbagnano i Visalberghi, en el prefaci al seu llibre (1957) «casi todos los profesores prefieren el método histórico al sistemático, por considerar, fundadamente, que el primero es indispensable para la formación del sentido crítico».¹⁰⁸ A més, i això no és menys important, aquests autors coincidien en la importància de la filosofia per entendre l'entorn pedagògic, perquè d'acord amb la tradició neoidealista els problemes educatius s'il·luminen amb les consideracions filosòfiques. D'aquí, justament, que Sciacca publicqués *El problema de la educación en la historia del pensamiento filosófico y pedagógico*, que també data de 1957, i que argumentés que la pedagogia constitueix un problema filosòfic a partir del supòsit que la filosofia és una escola de llibertat (un dels punts forts del neoidealisme i, per tant, de l'idealisme de Fichte) i que l'educació s'entengui com

¹⁰⁶ D'ORS, Eugenio. *Novísimo Glosario (MCMXXXIV-MCMXXXV)*. Madrid: Aguilar, 1946, pàg. 114.

¹⁰⁷ ABBAGNANO, Nicola; VISALBERGHI, Aldo. *Historia de la Pedagogía*. Op. cit.; MORANDO, Dante. *Pedagogía. Historia crítica del problema educativo*. Barcelona: Editorial Luis Miracle, 1972 (5a ed.); SCIACCA, Michele Federico. *El problema de la educación en la historia del pensamiento filosófico y pedagógico*. Barcelona: Editorial Luis Miracle, 1962 (2a ed.); AGAZZI, Aldo. *Historia de la filosofía y de la pedagogía*. Alcoy: Marfil, 1971 (2a ed.); CODIGNOLA, Ernesto. *Historia de la filosofía y de la pedagogía*. Buenos Aires: El Ateneo, 1961 (3a ed.); MANTOVANI, Juan. *Educación y plenitud humanas*. Buenos Aires: El Ateneo 1972.

¹⁰⁸ ABBAGNANO, Nicola; VISALBERGHI, Aldo. *Historia de la Pedagogía*. Op. cit., pàg. 7.

una creació d'espiritualitat. L'itinerari que es dibuixa respon, doncs, al plantejament de Gentile: de la filosofia a la pedagogia, i d'aquesta a la didàctica.

A l'Estat espanyol la influència de Gentile es va mantenir en alguns nuclis intel·lectuals propers al règim franquista, directament durant els anys del feixisme quan les seves obres mantenien un ampli ressò i a través de deixebles com George Uscatescu, que el 1955 –en la seva intervenció en el Congrés d'Estudis Filosòfics dedicat a Giovanni Gentile, a Florència, ciutat en què reposen les seves despulles a la basílica de la Santa Creu– recordava les seves classes, amb un elogi encès de la filosofia neoidealista que representava «en esencia y en la medida en que inspira su filosofía política la creación de una nueva jerarquía de valores, la máxima reivindicación del papel fecundo de las elites revolucionarias y una fecunda orientación de los esfuerzos revolucionarios de nuestro tiempo».¹⁰⁹ Tot seguit afegia: «Concebir el Estado como *radical eticidad* es, no cabe duda, la única solución salvadora»,¹¹⁰ en un tot en què la moralitat de l'individu no pot ser diferent de la moralitat de l'estat. Nogensmenys, el pensament de Gentile va deixar la seva empremta en la filosofia espiritualista d'arrel agustiniana, representada per Michele Federico Sciacca, el qual no va escatimar elogis per al filòsof italià: «Hombre rico de generosa humanidad, maestro eficazísimo, entendió el filosofar como proceso ético y educativo, a la filosofía, como vida perenne del pensamiento que es conciencia de sí».¹¹¹ A més, i des de les pàgines de la revista *Theoria* que es publicava a Madrid, Sciacca donava notícia –una vegada més– de l'actualisme de Gentile, onze anys després de la seva desaparició.¹¹²

Tenint en compte això, no pot sobtar l'evolució del neoidealisme cap al neoespiritualisme. En aquesta direcció, George Uscatescu –que va acompanyar Gentile durant la radiodifusió del *Discorso agli italiani* (1943)– reconeix que el llenguatge conceptual gentilià posseeix uns termes que «són essencialment cristians». Aquesta ascendència permetia que, sobre les bases neoidealistes, quallés un pensament neoespiritualista. Sembla oportú significar que aquest neoespiritualisme connectava amb l'agustinisme i l'espiritualisme del Risorgimento, la qual cosa va permetre que, després de la guerra civil viscuda

¹⁰⁹ USCATESCU, George. «Giovanni Gentile, filósofo europeo», *Op. cit.*, pàg. 460.

¹¹⁰ *Ibidem*, pàg. 463.

¹¹¹ SCIACCA, Michele Federico. *Filosofía, hoy. De los orígenes románticos de la filosofía contemporánea hasta los problemas actuales*. *Op. cit.*, pàg. 56.

¹¹² SCIACCA, Michele Federico. «L'attualismo di Giovanni Gentile», *Theoria*, III, núm. 9 (1955), pàg. 9-16.

per Itàlia entre 1943 i 1945, sorgís una manera de fer cristiana i espiritual que defensa un idealisme que deriva de Déu i que, consegüentment, rectifica el rumb immanent de l'actualisme gentilí.

Per consegüent, els espiritualistes italians van depurar el neoidealisme de Gentile i així van retornar sobre les passes de Sant Agustí, tal com va fer Sciacca que, vers 1936 va començar a evolucionar d'un idealisme subjectiu –i que ell denomina espuri– cap a un altre idealisme realista i objectiu. També, i en paral·lel, Giovanni Papini es va interessar per Sant Agustí, en un gir que tornava a les fonts patrístiques i que s'allunyava expressament de Hegel i dels seus epígons.¹¹³ En fi, es va establir un nexu o línia de continuïtat entre l'espiritualisme italià (Carlini, Guzzo), el neoidealisme (Gentile) i el neoespiritualisme (Sciacca), tal com va reflectir Manuel Gonzalo Casas en el pròleg del llibre *La existencia de Dios* de Sciacca: «Por eso en cada espiritualista, sea Carlini, Guzo, Sciacca, queda una actitud radical como herencia del idealismo gentiliano: primero, la primacía absoluta de los actos espirituales, de la autoconciencia en cuanto fundamento del pensar; segundo, el sentido crítico como activa disponibilidad de la inteligencia, que no se somete a instancias o supuestos dados. Lo primero explica la reducción metodológica de la realidad a la vida del espíritu y, lo segundo, la búsqueda infatigable de la filosofía como saber realizador de la ontología humana».¹¹⁴

Al capdavant es volia aprofitar el deixant de l'esperit de l'idealisme actualista, per tornar a les fonts platòniques i agustinianes, tot destacant el paper de la interioritat. No es tracta, emperò, d'una interioritat subjectiva i immanent sinó d'una interioritat transcendent que troba en el pensament de Sant Agustí un referent ineludible. Tampoc no es pot perdre de vista que basant-se en la interioritat, l'ésser humà pot descobrir –a través de la intuïció– l'existència d'una llum, eterna o divina, és a dir, Déu. «No es la razón (el sujeto o una de sus actividades) la que es universal, sino la luz de la verdad que ella recibe de la inteligencia: la universalidad pertenece al objeto, a la Idea, hace que la razón sea capaz de un conocimiento verdadero sin identificarse con una verdad o con la verdad racional en general, la cual es un segundo conocer, porque el saber primero es la intuición del ser como Idea. La razón, respecto a la inteli-

¹¹³ PAPINI, Giovanni: *San Agustín*, Madrid: Ediciones Fax, 1940 (4a ed.).

¹¹⁴ SCIACCA, Michele Federico. *La existencia de Dios*. Prólogo de Manuel Gonzalo Casas. Buenos Aires-Tucumán: Editorial Richardet, 1950, pàg. 7-8.

gencia, es una actividad subordinada; la discursividad es inferior a la intuición. En efecto, Dios no es razón, sino Inteligencia, Espíritu». ¹¹⁵

Com es pot observar, de la tradició neoidealista sorgeix un pensament espiritualista representat per l'extensa obra de Michele Federico Sciacca (1908-1975), integrada per més de quaranta volums publicats per l'editorial Marzorati, molts dels quals van ser traduïts per l'editorial Lluís Miracle. A més, la seva mort no va deixar indiferent a més d'un pensador espanyol que veia en el neoespiritualisme una nova oportunitat per a la filosofia. ¹¹⁶ Ens trobem, doncs, davant d'una filosofia espiritualista –millor encara, neoespiritualista– que és profundament cristiana i que es distancia de l'immanentisme gentilià, que concep l'esperit d'una manera monista en subsumir l'art i la religió. Per tant, es defensa un humanisme espiritualista d'arrel agustiniana, de significació teocèntrica, en què l'home es relaciona amb Déu des de l'interior de la consciència. Vegem, tot seguit, l'argumentació que esgrimeix Sciacca que, basant-se en Sant Agustí, remarca la importància dels clàssics com unitat de l'estudi de la filosofia: «El desarrollo del pensamiento es “orgánico”; siendo en sus comienzos casi embrional, gradualmente va tomando forma, sangre y nervios con la primera intuición, con el estado poético y con la riqueza que va asimilando, hasta hacerse principio unitario de un sistema. El estudio de los clásicos es el conocimiento del organismo viviente constitutivo del pensamiento, es decir, de nuestra humana grandeza». ¹¹⁷

En resum, Sciacca advoca per un plantejament orgànic i espiritual, segons el qual la tasca d'educar s'entén com un procés de vivificació, de creixement personal, des de la consciència interior del jo personal –il·luminat per la llum divina– i que es canalitza a través del coneixement històric del pensament. Si més no parcialment, es repeteix l'esquema de Gentile quan assenyala que la pedagogia depèn de la filosofia i que, per tant, l'acte d'aprendre no és una simple adquisició de coneixements instructius sinó una mena d'il·luminació espiritual que implica una dimensió moral, en el camp de la praxi, de l'acció. Així, la pedagogia és molt més que una tècnica didàctica, perquè «educar es un acto moral y por esto es lo opuesto de la técnica, de lo útil y de lo económico; y, si

¹¹⁵ SCIACCA, Michele Federico. *La interioridad objetiva*. Barcelona: Luis Miracle, 1963 (2a ed.), pàg. 46-47.

¹¹⁶ FLÓREZ, Ramiro. «Recuerdo español de M. F. Sciacca», *Revista Agustiniana de Espiritualidad*, xvi, núm. 49-50 (1975), pàg. 163-169.

¹¹⁷ SCIACCA, Michele Federico. *El problema de la educación en la historia del pensamiento filosófico y pedagógico*. *Op. cit.*, pàg. 38.

es acto moral, su objeto inalienable es la persona humana en su consistencia de espíritu, del que todo lo mundano es medio para su perfeccionamiento».¹¹⁸

Sciacca emfasitza el sentit etimològic d'educar com «treure fora», de manera que educar és, abans que res, «un acte d'interioritat, és dirigir l'home per tal que llegeixi dintre seu». Així s'obre de bell nou una línia pedagògica de signe socràtic, vivificada per la tradició cristiana (Sant Agustí, Pascal), amb la qual cosa el fet d'educar com a «treure fora» implica una operació d'autoco-neixement, de reflexió sobre si mateix. «Educar es sacar desde dentro, es decir, habitar a ver dentro de nosotros; a escucharnos, porque dentro del corazón de los hombres está presente la verdad, que en él habla. Educar es, por tanto, lo mismo que filosofar, especular; y el filosofar es ya, como tal, educación de la buena, de la que sólo pertenece al hombre, de la que consiste en ser acto de sacar fuera la verdad, que marca a nuestra alma y es de ella el pan de vida, fecundo en frutos de nueva vida».¹¹⁹

A més, i d'acord amb la tradició neoidealista, perviu la fonamentació filosòfica de la pedagogia en una línia que remarca, davant del pragmatisme imperant, una visió filosòfica del món, o, el que és el mateix, una cosmovisió que vol salvar l'esperit humà i teològic i, en conseqüència la transcendència humana quan triomfava una concepció –després del diluvi de la Segona Guerra Mundial– posthumanista i postmetafísica.

5. A TALL DE CLOENDA

Arribats a aquest punt, cal destacar la tasca que va portar a terme l'editorial Lluís Miracle de Barcelona (que el 1953 va publicar la primera edició la *Pedagogia*, de Dante Morando) per tal de donar a conèixer l'obra de Sciacca, en uns moments –la dècada dels anys seixanta– en què l'estructuralisme, el marxisme i la filosofia analítica començaven a ser coneguts entre nosaltres. Paral·lelament, la psicologia –primerament conductista, després cognitiva– va suplantar la filosofia com a bastida epistemològica de la pedagogia. Naturalment, el pragmatisme de Dewey –que va arribar a Europa amb les tropes ianquis durant la Gran Guerra– va acabar per imposar la seva lògica pedagògica, la qual cosa era vista per alguns autors –i aquí els neoespiritualistes ocupen un lloc de relleu– com una mena de traïció a la via pedagògica europea, basada en

¹¹⁸ *Ibidem*, pàg. 40.

¹¹⁹ *Ibidem*, pàg. 41.

l'humanisme. A més, el professor Morató recorda que Carleton W. Washburne –un deixeble de Dewey, vinculat al Pla Winnetka– va ser l'encarregat a Itàlia de dur a terme el procés de netejar l'escola de qualsevol connotació feixista.¹²⁰

Llavors, durant la dècada dels cinquanta i seixanta, feia la impressió que l'Europa que sorgia de la Segona Guerra Mundial havia perdut els referents culturals i metafísics que –a grans trets– enllaçaven amb la tradició humanista quan, justament, en els primers Rencontres Internationales de Ginebra es qüestionava l'esperit europeu. Si l'any 1946 autors com ara Jean Guéhenno, Karl Jaspers i Denis de Rougemont s'interrogaven sobre l'esperit europeu, tres anys més tard –el 1949– es reunien per discutir les possibilitats d'un nou humanisme.¹²¹ Si els Rencontres de Ginebra –on la presència d'autors espanyols sempre ha estat minsa– són un termòmetre de la cultura contemporània, ben bé es pot dir que Europa i l'esperit humanista que l'amara han retrocedit davant de la tecnocràcia americana, tal com va esgrimir Robert Jungk en la conferència que va dictar el 6 de setembre de 1954 en l'edició dels *Rencontres* d'aquell any. En aquella ocasió, Jungk recordava els grans valors occidentals –la bellesa i la religió, l'estètica i l'ètica– que no s'oposen –ans al contrari– al progrés i al maquinisme. Jungk reclamava que Europa exportés als Estats Units aquells valors que promouen els secrets de la contemplació i l'art de viure, un ideal formatiu que prové del món antic i que s'empelta dels principis de la modernitat. D'alguna manera, i després del fracàs de la via germànica de la formació (*Bildung*), contaminada i manipulada pel nazisme, s'obria la possibilitat d'un art de viure –títol de l'obra publicada per Maurois el 1939– en consonància amb els valors del pensament francès (Montaigne, Descartes, Alain).¹²² Mentrestant, morien moltes víctimes innocents perquè hom confiés en una restauració humanista que, en qualsevol cas, no podia ser una empresa ingènua, tal com l'havien plantejat intel·lectuals com ara Gentile i Papini. Enmig de la guerra freda, Europa es debatia en la cruïlla entre l'americanisme i el sovietisme, davant dels quals el neoespiritualisme –una derivació del neoidealisme– volia oferir un horitzó espiritual i transcendent. En

¹²⁰ MORATÓ I PASTOR, Francesc. «Giovanni Gentile o el humanismo del devenir». *Op. cit.*, pàg. 518.

¹²¹ *Pour un nouvel humanisme*. Genève: Rencontres Internationales - Éditions de la Baconnière - Neuchâtel, 1949, 398 pàg.

¹²² MAUROIS, André. *Un art de vivre*. Barcelona, Vergara, 1963. La traducció va ser realitzada per Carles Soldevila. De fet, els germans Soldevila –Ferran i Carles– sempre van mostrar la seva proximitat per un pensament modern, civilista i democràtic, com el defensat per Maurois, format a l'ombra del filòsof Alain. Aquest art de viure implica una línia pedagògica, una teoria de la formació humana, que algun dia ens proposem rastrejar.

realitat, el neoidealisme ja va plantejar quelcom similar quan es va enfrontar al positivisme dinovè que va donar lloc a una pedagogia científica –la ciència de l'educació (Bain, Demoor, Jonckheere)– sobre una base fisiològica, derivada de l'evolucionisme. Ara, després de 1945, el món de la tecnociència semblava que colonitzava totes les coses, de manera que es recorria –després del fracàs de Gentile– al neoespiritualisme de Sciacca, en un intent de salvar el que era insalvable: l'humanisme de l'esperit europeu. Només així es pot entendre l'esforç de l'editor Lluís Miracle per publicar els llibres de Sciacca que avui es troben totalment oblidats. Malgrat tot, un i altre –Sciacca i Gentile– coincidien en un punt: en la fonamentació filosòfica de la pedagogia.

No costa gaire deduir que la pedagogia entesa com a disciplina filosòfica –tal com havia plantejat el neoidealisme– es trobava en un procés de dissolució fins al punt que s'anunciava –des de sectors progressistes– que la pedagogia –entesa si més no filosòficament o, el que és el mateix, dogmàticament i metafísica– havia mort. A partir del Maig del 68, el neoespiritualisme va començar a retrocedir com abans ho havia fet el neoidealisme, i els llibres de Gentile primerament i de Sciacca després van quedar arraconats a les lleixes de les biblioteques on encara avui romanen ben empolsinats. S'ha d'agrair, emperò, que alguns autors –i aquí cal esmentar el professor Francesc Morató– hagin fet en els darrers anys esforços per recuperar el pensament de Gentile i situar-lo, al costat del de Croce, en el marc de les corresponents coordenades històriques, al marge i amb independència de desqualificacions ideològiques poc fonamentades. En qualsevol cas, el nostre exercici hermenèutic per comprendre Gentile i Sciacca no implica compartir necessàriament els seus posicionaments, sinó situar-los històricament en un món que vivia profundament la crisi de la modernitat. Vulguem o no, ells dos –Gentile o Sciacca, sense oblidar Papini– formen part d'un episodi important de la història intel·lectual i recent d'una Europa en crisi, preludi de la realitat d'avui.