

Annie Hayling Fonseca

Giovanni Gentile: ideas sobre el hombre y la educación

Parte I

Summary: *In this essay about Gentile's anthropological ideas and their incidence on education, we try to show how for this autor, his concept of human being is determinant over the bases of his pedagogy, and how this, from his actualistic idealism, is a philosophic science.*

Resumen: *En este ensayo sobre las ideas antropológicas de Gentile y su incidencia en la educación, se trata de mostrar cómo en este autor, es determinante su concepto de hombre sobre los fundamentos de su pedagogía, y cómo ésta es, desde su idealismo actualista, una ciencia filosófica.*

1. Notas sobre Giovanni Gentile

El presente trabajo trata de responder a la pregunta por el hombre y la educación en el pensamiento de Giovanni Gentile. Para ello nos fundamentaremos especialmente en su obra *Sumario de Pedagogía como Ciencia Filosófica*, cuya primera edición apareció en el año 1913.

Nacido en 1875 en Castelvdrani (Italia), representa, junto a Giuseppe Lombardo-Radice, el máximo exponente del neo-idealismo o neo-hegelianismo italiano, importante movimiento filosófico de principios de nuestro siglo, que trata de conciliar el idealismo alemán, particularmente el hegelianismo, con el positivismo italiano de la segunda mitad del siglo XIX. Síntesis extraña entre

dos movimientos aún más extraños entre sí: por un lado, el romanticismo idealista con hambre de lo Absoluto; por el otro, la concepción científica y positiva del mundo propugnada por el positivismo, al cual el neo-idealismo se enfrenta decididamente.

Gentile, en la Universidad de Pisa recibe la influencia de sus maestros Donato Jaia y Augusto Vera, y de pensadores de la talla de Bertrando Spaventa y Benedetto Croce. Profesor desde 1906 en las Universidades de Palermo, Pisa y Roma, a partir de 1922 desempeña el cargo político de Ministro de Instrucción Pública hasta 1925, tiempo durante el cual da inicio a la reforma educativa que lleva su nombre en el año 1923, y que "puede ser considerada como la más definida y completa que haya tenido lugar en el corriente siglo".¹

Hombre de intensa actividad, conjuga su labor académica y filosófica con la pedagógica y política. Adherido al régimen fascista recién surgido, promueve, como ya habíamos expresado, la reforma a la educación nacional de la Italia del post-Resurgimiento, centrada en la acentuación humanista.

Para Gentile, al igual que para Croce, Hegel constituye el punto de arranque de su filosofar, el cual consiste en un "actualismo", como él mismo se autodefine. Lo Absoluto, sin embargo, no es como en Hegel síntesis de inmanentismo y trascendentalismo, sino que como acto creador del Espíritu no es trascendente al sujeto, al pensamiento, sino acto puro que se realiza en el devenir concreto de la realidad. Es así, pues, que siguiendo a Hegel, Spaventa, Fichte y Croce, crea Gentile su "idealismo actualista", cuya tesis central es la

unión del conocimiento y la acción en el pensamiento concreto. En Gentile todo lo real es inmanente al acto del espíritu, que produce creativamente lo real.

Es importante en Gentile su noción de Acto puro, que es pura actividad o puro automovimiento del Yo.

El idealismo actual o "actualismo" afirma el primado ontológico de lo actual, que como actividad es causa de sí mismo, libertad. Frente al acto como libertad, tenemos entonces el hecho, el efecto, la cosa, sometidos al mecanismo y a la contingencia. En tanto no se realizan a sí mismos, no tienen libertad, y su ser consiste en ser "dados". De este modo, las cosas simplemente *son*, mientras que la actividad y el Yo devienen. En las primeras, así, puede afirmarse su multiplicidad; en el Yo y la actividad, su unidad radical y su unicidad.

Cree que su actualismo logra superar dialécticamente las contradicciones sin suprimirlas, en tanto dialéctica del "pensamiento pensante" y no del "pensamiento pensado", en cuanto este último sería pura abstracción.

Nos encontramos aquí, pues, ante una Ontología dinámica. El acto es visto desde la perspectiva del Espíritu y constituye el centro donde radica la actividad de su devenir. El Espíritu no es a la manera del hecho y de las cosas; el Espíritu está en devenir absoluto que rebasa todos los marcos del ser.

El "pensamiento pensante" no es una mera sucesión arbitraria, sino que obedece a las leyes de la dialéctica y es la justificación de cada uno de los momentos del Espíritu Absoluto.

La Filosofía, síntesis del arte y de la religión, es el momento supremo y definitivo de la oposición de lo subjetivo y lo objetivo, en la que se conserva cada uno de los contrarios.

Para Gentile lo trascendente es innecesario, y es aquí donde reside la solución gentiliana del problema de la Metafísica: lo Absoluto es experimentable, nos es "dado" en el acto creador de la continua actividad del Espíritu. Sin embargo, su inmanentismo, ciertamente, no excluye cierto trascender, además de la peculiaridad y la diferencia, sin sacrificio de la identidad esencial del pensamiento. Todo, aún lo impensable, necesita ser pensado para ser reconocido como tal.

El pensamiento como acto puro es anterioridad que trasciende toda subjetividad y se opone a lo pensado y a lo hecho. El pensar puro es trascendental, es pensar trascendental y no sujeto cognoscente o psicológico.

Entre los continuadores de su pensamiento tenemos al pedagogo Giuseppe Lombardo-Radice, Vito Fazio-Allmayer, Giuseppe Saitta, Ernesto Codignola, y otros.

Gentile muere a mediados de 1944 en Florencia asesinado por motivos políticos. Por causa de la guerra, se ignoran los detalles de su vida durante sus últimos años.

2. El hombre: ser que conoce y se conoce

"No salgas de ti mismo, vuelve a ti, en el hombre interior mora la verdad", nos dice San Agustín². Con esta cita de San Agustín aborda Gentile el tema del conocimiento y de la autoconciencia. Y en esta frase de San Agustín se encierra, según Gentile, una doble verdad: que el hombre sólo encuentra en sí mismo la verdad a que aspira su espíritu, y además, en consecuencia, que la verdad del hombre está en su interior y "sólo mirando en este interior se puede conocer la verdadera naturaleza humana".³

Y contra todos aquellos que creen que la verdad se encuentra fuera del hombre, en la naturaleza que percibe distinta de sí mismo, Gentile afirma una consecuencia de su proposición inicial: "que en el interior del hombre está no sólo la verdad del hombre sino la verdad de todas las cosas".⁴

Ahora, el conocimiento no puede proceder de las apariencias, de lo superficial del objeto. Es errada pues, aquella posición que niega el conocimiento de lo "interior", al cual llaman esencia, y convierte todo el conocimiento del hombre en un tratar con fenómenos y apariencias.

Y aún para los que así piensan, el verdadero conocimiento sería el de la esencia, aunque lo declaren imposible. De modo que más allá de la "realidad" posible de conocer, hay otra realidad, encerrada ficticiamente en la apariencia fenoménica, y, por tanto, imposible de conocer. Es un contradictorio decir que se conoce una cosa sin tener idea de su naturaleza interior, "de la cual derivan las manifestaciones externas según las cuales aquella se nos manifiesta primeramente".⁵

Así, haciendo Gentile una dura crítica a todo fenomenalismo nos dice:

"Si alguna vez nuestro conocimiento no va más allá de estas manifestaciones externas, el objeto del conocimiento no es propiamente la cosa que se manifiesta, sino sus apariencias, las que vendrían a ser, en tal caso, nuestras cosas; y estas últimas se nos aparecen esencialmente en relación a alguna otra cosa aún por conocer".⁶

Así pues, Gentile niega como verdadero conocimiento el conocimiento de las apariencias. Por otra parte, nos dice que el conocimiento y todo aquello que nos es posible pensar, se desarrolla gradualmente hacia la perfección, sin llegar a lograrla por entero. Pero "en todos sus grados se mueve, por decirlo así, dentro del interior de las cosas"⁷, en un progresivo desarrollo de profundización, desde la percepción física de dimensiones y color, que sería un conocimiento superficial y externo respecto de uno más completo o profundo. Sin embargo, aun este conocimiento no es tan superficial que no se funde sobre la idea de objeto físico que hace de suyo posible dicha percepción. Y aún en este conocimiento imperfecto la "idea" de la cosa se adecua a la naturaleza de la misma, permitiéndonos, de alguna manera, entrar en su interior.

Por tanto, podemos hablar de un conocimiento superficial y uno profundo. En este último, el objeto se interioriza de tal modo que se hace parte nuestra. La distancia entre ambos conocimientos "está colmada por un proceso espiritual que, evidentemente, pasa por muchos grados".⁸

Ejemplo de esta progresión gradual del conocimiento superficial al conocimiento profundo lo tenemos en la comprensión poética: a través de las figuras poéticas, del conocimiento de los protagonistas vivientes del mundo del poeta, pasamos progresivamente "desde la manifestación exterior de su alma a la vida interior de ésta".⁹

El conocimiento primero, el que podríamos llamar *primero* en el lenguaje de Gentile, que nos deja indiferentes ante un mundo que aún consideramos "otro", difiere esencialmente del conocimiento "que nos identifica con el objeto", o sea, el que ya no nos da un simple "qué" sino un "porqué". Este conocimiento *ulterior* se funda en "ese porqué vivo inmediato, que surge desde lo íntimo del alma de quien primero se nos apareció en la manifestación externa de su sentir"¹⁰ y "nos construye a llorar o a reír junto con quien nos hizo entrar a formar parte de su mundo".¹¹

Pero, nos dice Gentile, no sólo el mundo del "tú" con sus pensamientos y sentimientos nos da ese conocimiento que es compenetración íntima e identificación con él, sino todo lo que entra en el dominio de nuestro espíritu.

Sin embargo, no nos es posible conocerlo todo. Tampoco la compenetración de nuestro espíritu con otro espíritu es fácil. Y aún, en la más perfecta de las compenetraciones, por ejemplo, en el conocimiento de una sola poesía, no podemos

afirmar que no se pueda llegar a perfecciones más altas y excelentes.

También, en lo que se refiere a la naturaleza, hay gradaciones. Nos dice Gentile al respecto:

"No en todos es igualmente profundo lo que se llama el sentimiento de la naturaleza, ni se puede tenerlo en igual grado por las varias partes de la naturaleza; sentimiento que no es otra cosa que el conocimiento íntimo de que estamos hablando; conocimiento por el cual, más allá de todo aquello que nos distingue de los otros seres, nosotros mismos también encontramos esa cuerda que vibra al unísono con la de los otros seres".¹²

Esta clase de conocimiento lo encuentra Gentile, por ejemplo, plasmado en San Francisco de Asís, el cual no sólo se hermana, se hace uno con los demás hombres, sino con el sol, con la luna, con los animales.

Podemos apreciar por lo dicho anteriormente que en Gentile se da una especie de metafísica del amor en el sentido de que éste, en la concepción gentiliana, pareciera ser el conocimiento metafísico por excelencia.

Contrario a lo que más tarde va a ser el tema fundamental del Existencialismo, es decir, la existencia humana como el sentimiento agónico de la diferencia y la unidad, Gentile y toda su filosofía se fundan en la postulación de la síntesis y superación dialéctica de los contrarios.

Respecto de la compenetración entre los hombres nos dice:

"No todos tienen tampoco (ni ciertamente se puede tener) en igual medida ese sentido de humanidad para todos los hombres indistintamente, en la misma manera en que se simpatiza con el prójimo y se participa solícitamente en las alegrías y dolores ajenos. Empero, nosotros conocemos la realidad sólo en la medida en que tal identificación se realiza. El egoísta, a quien el dolor ajeno no duele porque no ve a los hombres como semejantes, sino como cosas e instrumentos para su bienestar, tiene de ellos un conocimiento insuficiente, por cierto, pero como conocimiento, compenetración también, si bien insuficiente, con el objeto del conocimiento".¹³

El naturalista se limita a conocer los fenómenos externos de la naturaleza, a considerarla desde el cómo es y cómo obra, sin penetrar la urdimbre interna de su constitución, el porqué de su ser y de su obrar. Podríamos atrevernos a decir, que la estratificación del mundo real hecha por Nicolai Hartmann, se acerca en algo a esta necesidad de Gentile de conocer la constitución interna de la

naturaleza, en el sentido de que para Hartmann los "fundamentos" ónticos de la realidad no son proyección de la mente sino constitución interna del ente. Claro, debemos advertir, que el punto de diversidad entre ambos reside, precisamente, en el conocimiento como trascendencia gnoseológica según Hartmann, y el conocimiento como inmanencia de todo lo real en el sujeto cognoscente de Gentile.

En el conocimiento genuino, nos dice Gentile, las cosas se vuelven parte de nosotros mismos, ya que en virtud de nuestro conocimiento las cosas adquieren un nuevo modo de ser, de existir, y permanecen como partes constituyentes de nuestro espíritu, al que modifican. Por esto "entrar en el interior de las cosas no es sino penetrar en el interior de nosotros mismos, o, lo que es lo mismo, hacer penetrar las cosas en nuestro interior".¹⁴

Y la cosa conocida es parte de nosotros, precisamente, porque nada de lo que penetra en nuestro pensamiento penetra sin modificar de alguna manera nuestro ser, modificación y efecto que se transmite a toda nuestra vida ulterior.

Por otra parte, si nuestro conocimiento es genuina posesión de la realidad, ésta sólo tiene una aparente preexistencia en relación con el acto cognoscitivo. En mi mismo acto de *aspirar* a conocer las cosas, éstas son en nosotros antes aún de conocerlas.

"Lo que se sabe es precisamente aquello que antes se aspiraba a conocer y que, por lo tanto, las cosas no son parte de nosotros después de conocidas, sino también antes".¹⁵

Pero, sin embargo, ese *antes* de que hablamos, nos dice Gentile, no significa, en modo alguno, la preexistencia, en nuestra alma, de cosas que no hayamos conocido. Estas, las no conocidas, estarían absolutamente fuera de nosotros, de nuestro mundo. Así, las cosas están en nosotros sólo como conocimiento; de otro modo, no nos pertenecen. La verdad es una difícil y fatigosa conquista, y su adquisición casi cobra la categoría de lo milagroso. Efectivamente, las cosas "en cuanto existen sustancialmente en virtud del conocimiento que de ellas tenemos, no son cosas que existan por sí y sean por lo tanto preexistentes al conocimiento, sino que son el objeto, poco a poco creado por actos de nuestra mente".¹⁶

En este sentido vemos que para Gentile el conocimiento no altera las cosas, sino que las crea.

Ahora, ¿en qué sentido las cosas existen *antes* de que sean conocidas? Debemos aclarar primero que las cosas, objeto de nuestro pensamiento y de nuestro conocimiento, no son las cosas físicas esencialmente diferentes de nuestro espíritu, y por lo tanto, inaccesibles. Las cosas físicas resisten toda suerte de compenetración espiritual, en la cual se funda el conocimiento. Por el contrario, las cosas por nosotros conocidas, el objeto propio de nuestro conocimiento, entran a formar parte de nosotros mismos.

También debemos aclarar que el tiempo es un atributo de las cosas que conocemos, y aun de nuestro mismo conocer en cuanto tal, o sea, en cuanto, a su vez, objeto posible de nuestra reflexión y conocimiento actual.

Ahora podemos responder con Gentile, que las cosas existen *antes* de nuestro conocimiento como aspiración o posibilidad de conocerlas. Al respecto oigamos a Gentile:

"Así las cosas no conocidas aún por nosotros son las cosas puestas sobre la misma línea del conocimiento, que podemos tener de ellas; esa línea sobre la cual se despliegan los objetos de nuestro conocimiento, y en la cual está también colocado nuestro conocer".¹⁷

La identidad entre las cosas que aún no conocemos y las ya conocidas es el presupuesto del acto creativo del conocer.

"Y conocida una cosa sola, esa cosa, esto es, esa verdad, trae consigo las otras".¹⁸

Es pues, que la cosa no existe antes de su conocimiento. En cuanto conocida es anterior al acto por el cual se la conoce, y retenida en cuanto tal relación de anterioridad, es idéntica en sí misma (antes de ser conocida) y en su ser en la mente (después de conocida). En realidad, es el conocimiento el que establece la identidad entre ambas cosas, "en cuanto en la cosa conocida el pensamiento distingue la cosa y el conocerla".¹⁹

De este modo llega Gentile a la conclusión de que el acto del conocer tiene un valor eterno, pues es él el presupuesto del "antes" y el "después", y como tal, se halla más allá de todo antes y de todo después. Y es que el acto de conocer no es la suma del conocer más la cosa, sino unidad, unidad viva, pues no *es* sino en cuanto acto mismo de conocimiento.

De todo lo anterior saca Gentile dos corolarios:

- a) La verdad es eterna en tanto significa la identidad de lo conocido con lo anterior a ser conocido.
- b) El conocimiento analítico, como conocimiento de cosas diferentes, presupone la unidad viva del acto de conocer.

Pasemos ahora al conocimiento que tiene el hombre de sí mismo. La autognosis es un conocimiento privilegiado y tiene un carácter peculiar respecto del resto del conocimiento. Ahora bien, si es cierto que el conocer es un acto creativo mediante el cual no sólo traemos las cosas a nuestro interior, sino más bien, haciéndolas parte de nosotros, las creamos, es completamente verdadero aquello de que "in interiori homine habitat veritas".

Pero atendiendo precisamente a esto, existe una diferencia radical entre aquello que conocemos y nuestro propio ser. Mas, ¿qué entendemos por "nosotros"? ¿Sólo el sujeto, y en cuanto tal una de las polaridades del acto cognoscente? Ciertamente, lo que conocemos lo consideramos distinto de nuestro propio yo.

"Todo cambia en nosotros o, como se dice, en torno nuestro, y nosotros estamos siempre en el centro de esa continua vicisitud total, fuente de la cual, desde nosotros, se irradian todas las cosas y todo es por nosotros, como todo es desde nosotros".²⁰

Somos, nosotros, el principio del mundo, del mundo que es nuestro mundo. De este modo, decimos "nosotros" no en cuanto objeto entre los objetos del conocimiento, sino en tanto sujetos activos del conocer.

Ahora, nos dice Gentile, si llamamos conciencia al conocimiento que tiene el sujeto de su objeto, debemos llamar conciencia de sí o autoconciencia al conocimiento que el sujeto tiene de sí mismo, no como objeto, sino como sujeto.

De esto resulta que, si la conciencia de un objeto es el conocimiento que tiene el sujeto de sí mismo en cuanto que conoce, o del mismo objeto como parte o momento integrante del sujeto, conciencia y autoconciencia se identifican de manera radical, y "nada se puede conocer si quien conoce no se encuentra a sí mismo en el objeto conocido".²¹

De este modo no nos es dable hablar de un sujeto indeterminado, vacío, abstracto, y la autoconciencia no es más que el sujeto en cuanto *principio* actual del conocimiento. Por esto, la autoconciencia no puede suprimir la conciencia, porque siempre actúa como autoconciencia de una determinada conciencia.

Tenemos entonces que la autoconciencia, eso que expresamos con la palabra "Yo", se puede entender desde dos aspectos: como "Yo puro o formal" o como "Yo empírico". El primero es la autoconciencia abstracta, es decir, la conciencia que tiene de sí mismo el sujeto como posibilidad abstracta de conocer. El segundo, el "Yo empírico" es la realidad del conocimiento, es "aquella conciencia determinada que cada uno de nosotros tiene de sí mismo, en cuanto afirma la propia personalidad como centro de coordinación de toda la propia experiencia".²² Ambos "Yo", concebidos así, son abstracciones: el primero, en tanto afirmación de un "sí mismo", o sea, sujeto que conoce, "centro efectivo del mundo de que se habla y al cual arrastra inseparablemente tras de sí inconscientemente".²³ Separarse idealmente del mundo sería convertirse en objeto, y por tanto, se estaría negando a sí mismo como sí mismo, ya que él y su "mundanidad", como diría Heidegger, son una sola. De la misma forma, el "Yo empírico" es también una abstracción, puesto que en oposición al "Yo puro", participa de la falsedad de éste con una determinada experiencia. En realidad, el "Yo empírico", en tanto conciencia de una experiencia o en tanto conciencia de sí como experimentando, no es autoconciencia, sino conciencia transformada abstractamente en autoconciencia.

"El Yo real, en cambio, es la unidad de la autoconciencia y de la conciencia".²⁴

El "Yo real" es unidad viva, acto único, y se ha denominado como el acto del conocimiento. La subjetividad en que consiste la autoconciencia es el *acto* de la conciencia, es el principio activo inmanente en la conciencia.

El "Yo empírico", por tanto, es real en cuanto se nos revela como acto que nos afirma.

"Nadie puede narrarse a sí mismo sin ser, además de este uno mismo, aquel otro *sí* más profundo, que se pone ante uno mismo y rehace su historia. Y en este *sí* mismo más profundo, se realiza la autoconciencia, el verdadero Yo, y por tanto el mismo presunto Yo empírico".²⁵

De este modo, vemos cómo el "Yo" no es una cosa, sino un "acto"; o sea, el Yo no es algo hecho sino que *se hace*.

El hombre, como sujeto que puede decir "Yo", no es una cosa ni tampoco espejo de lo real, sino principio vivo y activo de todo lo real, que siendo suyo, de él depende.

Media una diferencia radical, entonces, entre el conocimiento de las cosas y el conocimiento del hombre: "el hombre es sujeto, se pone necesariamente como tal, y las cosas son simple objeto suyo, y por esta razón el hombre es autoconciencia, que se realiza como conciencia de las cosas. El hombre, de este modo, se coloca en el centro, y todo el resto queda en la periferia".²⁶

Por otro lado, sólo el hombre es sujeto. Todo lo demás lo rechazamos como posible subjetividad.

El sujeto, por tanto, es unidad y a la vez universalidad. Como unidad, me permite distinguir-me del resto de los demás; como universalidad, es el principio absoluto mediante el cual conoce todo aquel que conoce. Véase que el sujeto es un valor en tanto universalidad, y no un hecho empírico.

A la pregunta de si sólo el hombre es sujeto, contesta Gentile afirmativamente. Lo hemos visto en las líneas de arriba. Nos resta saber qué piensa acerca de si el hombre es sólo sujeto, acerca de si ¿es el hombre solamente sujeto?

El hombre posee caracteres diversos; por un lado es un cuerpo (tiene un peso, es impenetrable, consta de partes, etc.); por otra, no es un cuerpo inerte sino vivo; tiene movimientos internos como la planta y movimientos externos y relación con otros cuerpos, como los animales. Así, es algo más que un simple cuerpo automático. Tiene sentido de todas las modificaciones de su cuerpo.

"Y con este otro carácter no sólo siente las actuales modificaciones; sino que, después de sentir las, conserva su sentido y ejercita sobre ellas una labor toda suya, que nada tiene que ver con los movimientos espaciales de los cuerpos".²⁷

El alma o el espíritu, es este carácter que hace al hombre radicalmente distinto del cuerpo, y lo coloca por encima de la naturaleza en el mundo sui generis del espíritu. Nos dice Gentile al respecto:

"Este otro carácter, tan radicalmente distinto del cuerpo, por el cual el hombre participa de la vida de la naturaleza, llámese como se quiera, alma, psiquis, espíritu, mente, o de otro modo, eleva al hombre por encima de la naturaleza, y le hace posible, en efecto, su dominio, constituyendo la esfera superior del espíritu".²⁸

Gentile hace aquí una crítica resumida a las diversas concepciones del hombre a través de la historia de la filosofía, y advierte que en ellas "la vida humana quedó distribuida y separada en varios

mundos distintos"²⁹, "distinciones extraídas de una intuición del alma analíticamente considerada, y por lo tanto abstractamente concebida".³⁰

Todo hecho psíquico existe también como acto. Todo lo que acontece en nuestro ánimo es por obra nuestra. A la conciencia siempre le es inherente la autoconciencia. Cuando sentimos somos nosotros mismos en cuanto sentir lo que sentimos, y por esta autoconciencia nos reconocemos sujetos de determinado conocimiento. En síntesis, el hecho psíquico como acto es sólo la concreción del acto eterno que es el Yo.

3. El psiquismo humano

Decíamos que todo hecho psíquico existe también como acto, y como tal, es una cierta determinación del acto permanente del Yo.

Partiremos del análisis, o mejor de la interpretación que hace Gentile, respecto de la sensación, como acto psíquico absolutamente inmediato y elemental.

La sensación es el fundamento de la memoria, de la imaginación, del conocimiento y de la acción. Es, podríamos decir, el acto psíquico más elemental, antes del cual es imposible hablar de psique. Sin sensación el alma se vería imposibilitada para cualquier operación.

La división en sensaciones internas y externas adolece de artificiosidad o empirismo de la psicología, y por otra parte, incluye dentro del mismo concepto de sensación algo extraño totalmente a ella, a saber: la espacialidad. La sensación, en cuanto hecho psíquico excluye la interioridad y la exterioridad; en suma, es la negación de la espacialidad.

En realidad, el estímulo es el que es externo o interno, pero, en rigor, la sensación no puede serlo. Ahora, la sensación sí puede ser *localizada* en relación con el lugar del estímulo, y se expresa por medio de las contracciones musculares (arco reflejo). Sin embargo, "*el espacio en el cual se localizan las sensaciones* (que es desde luego el único espacio del cual se puede hablar) *no contiene el alma, sino que está contenido en ella*".³¹ Se trata en realidad de un espacio psíquico: "aquel espacio que cada uno de nosotros intuye como trama en la que se entretejen todas las formas de su mundo sensible".³² Por esta razón, afirma Gentile que todas las clasificaciones de las sensaciones encierran una tendencia materialista, ya que el espacio siempre es nuestro.

La sensación, como acto inmediato del Yo, es el Yo mismo en su intermediación. Por tanto es

infundado hacer distinción y separar algo que en sí está unido, es decir, la sensación no puede separarse en forma y contenido. No podemos aislar el sentir y lo sentido, ya que ella consiste precisamente en ese sentir determinado. En otras palabras, la sensación es singular. No podemos, por ejemplo, hablar de un ver en general sino mediante una abstracción; de allí que tampoco podamos dividir al Yo empírico del Yo puro.

El acto psíquico de la sensación es una misma cosa con la sensación en cuanto su determinación o singularización necesaria. Al sentir nosotros somos sintiendo. Al sentir somos ese acto en el cual no se separan el sentir y ese sentir.

Con la sensación pasa como con nosotros mismos: siempre el sentir es nuevo, "porque a través de la conciencia nos vamos haciendo siempre distintos".³³

De manera casi plástica Gentile nos explica lo siempre novedoso y único de la sensación, cuando nos dice:

"Aún cuando nosotros no hiciéramos otra cosa que sentir, una vez vivida una sensación, por eso mismo vendríamos a ser diversos de lo que éramos antes. Y cada sensación ulterior no podría ser la repetición de la primera, porque no sería sino un momento de la vida del espíritu, que se va haciendo siempre más diferente, siempre más adulto, un objeto siempre nuevo, que nada puede repetir, porque él no se puede repetir".³⁴

Ahora, si entendemos por forma de la sensación el sentir en abstracto, y por contenido, el sentir concreto, tal distinción tendría un significado legítimo. Entramos ahora en la esfera del sentimiento. "El tono de la sensación llámase *sentimiento*".³⁵

Al nivel de la psiquis la sensación se "transforma" en dolor o placer. El tono de la sensación "es un sentimiento que toma el nombre de afecto, emoción, pasión, según su intensidad y la fuerza del vínculo por el cual está ligado a la sensación o idea que lo suscita".³⁶

Cabría preguntarse: ¿qué hay en la psique que en relación con la sensación da origen al placer o al dolor?

Los psicólogos nos hablan de una naturaleza positiva o negativa del placer:

"El placer será negativo si la sensación placentera viene a librar de un dolor, o a satisfacer una necesidad, a dar al alma lo que le faltaba. Positivo, si esta sensación llega inesperadamente y sin ser solicitada, a enriquecer,

sin una intrínseca necesidad, el alma misma. En el primer caso el tono fundamental y originario sería el dolor; en el segundo, el placer".³⁷

Para Gentile esto es absurdo porque presupone un alma anterior a la sensación, que sin embargo, resulta de una abstracción hecha a posteriori, y, por tanto, posterior a la sensación. En cuanto abstractamente anterior ya no sería actualmente alma, sino su idea, es decir, un objeto.

"Ahora bien, esta alma no puede sentir porque sólo el sujeto siente, y no puede entonces sentir tampoco ni el dolor ni el placer".³⁸

No es, ciertamente posible, separar el Yo de la conciencia, o sea, el Yo de la sensación, porque el Yo es relación a la conciencia de esa sensación.

La sensación es, en síntesis, la vida misma de la psique, de la conciencia en su determinación. En la unidad del Yo como Acto, la psiquis y la sensación constituyen una identidad de actividad. Por ello nos dice Gentile:

"No hay ni un Yo satisfecho, ni un Yo en defecto: el Yo está allí, y está en cuanto se pone por sí solo; y poniéndose, es sí mismo, tal cual se realiza. El tono está, pero un tono que no es, como se quiere creer, indiferentemente o placer o dolor. Es placer, y no aquel placer que tiene frente a sí al dolor, sino que lo tiene dentro".³⁹

El dolor como defecto, como negación, como deseo insatisfecho o pérdida de algo que constituía parte esencial de nuestro ser, de nuestro mundo, y el placer como satisfacción de nuestras necesidades, como *integridad* de nuestro mundo, como "el vivir de nuestra vida", puesta toda nuestra vida en un plano. "No podemos dejar de verla (nuestra vida) como una mezcla o una alternativa de placeres y dolores, porque no todos nuestros deseos están satisfechos y todo aquello a que poco a poco vamos ligando nuestra existencia huye a veces más rápidamente que nuestro amor, o demasiado más lentamente, dejándonos ora con los brazos vacíos, ora con el alma llena de tedio".⁴⁰

Algunas veces, nos dice Gentile, "nos horrorizamos estupefactos del pensamiento anticipado de nuestro *no ser* mientras somos"⁴¹, pero ¿es nuestra vida real el recogimiento del pasado y del futuro? ¿El recogimiento en la melancolía del recuerdo o la inquietud de un tiempo futuro imaginado?

"¿O no es, más bien, cierto que en aquel instante en que recordamos o imaginamos, y nos hacemos espectadores conmovidos de la suma de nuestra vida, toda nuestra vida afectiva, presente, pasada y futura, está contraída en ese componer y mirar a la vez nuestro panorama?"⁴²

La sensación se identifica con el placer, ya que éste es la presencia de la autoconciencia y de la psique en la sensación, o sea, el placer es la vida de la psiquis. Por otro lado, el dolor no tiene lugar en la esencia del acto psíquico, es decir, en su actualidad y subjetividad. El dolor "tiene lugar, en cambio, en el otro del sujeto. En efecto, yo no puedo sufrir sin darme cuenta. Y dándome cuenta, no soy yo quien sufre, porque, en cambio, yo soy quien se da cuenta de que sufre. Y entre el sufrir y el darse cuenta de sufrir hay esta diferencia, que no es poca cosa: que en el sufrir este sufrir debería ser el acto mismo, la vida misma del Yo (expresión absurda, porque sufrir es ser pasivos y un "acto pasivo" es como decir "luz oscura")".⁴³

Ahora bien, en la conciencia del sufrir el sufrir no es más que el acto del Yo, o sea, no es más que el Yo actual, y además es, aquello que el Yo era antes, aquello que haciéndose pasado constituye la conciencia del dolor.

Veamos pues como aún en la conciencia del dolor el Yo se presenta como actualidad pura, y a ella son referidas, en cierto sentido, todas nuestras vivencias.

En la experiencia cotidiana de la aflicción, esto que acabamos de decir, nos dice Gentile, se torna más claro. El "dolor deja de ser acerbo" en el desahogo, en la catarsis, en el hablar de él.

"Haciéndose contempladores, dominamos el dolor como el artista gobierna a su antojo la materia de la cual obtiene su estatua, y, en su acto creativo, triunfa soberano sobre el mundo que es suyo".⁴⁴

Vemos entonces que la conciencia del dolor es acto concreto de autoconciencia, y por tanto, actividad y liberación.

Pero aunque la vida espiritual es placer y en su acto inmediato, sensación, no hay placer puro, "que no reciba en sí, purificándolo, al dolor".⁴⁵

La sensación, así como todo acto psíquico, no es estado, ni cualidad, ni cosa, sino trabajo, autóctisis, autocreación.

En el concepto de autóctisis, de "hacerse", entran en juego, en recíproca atingencia, el ser y el no ser.

El devenir, la transformación, consiste en que "se hace aquello que es y no es; y es, no siendo; y no es, siendo".⁴⁶

La sensación, de este modo, debe concebirse como unidad de sí y de su contrario: debe ser sensación, y a la vez, no serla. Y si decimos que la sensación es placer, ella debe ser placer y dolor. De modo que el dolor está incluido y resuelto en el placer, en la sensación, pues ésta, haciéndose, no va del ser al no ser, sino viceversa.

En síntesis:

"El placer no es un atributo de la sensación, sino la sensación misma (como el acto espiritual en general). El dolor es la negación de la sensación. Y el sentimiento, cuando hablamos expresando algo vivo de nuestra alma, no significa sino la vida vivida y la actualidad de nuestro sentir y, en suma, no aquello que es objeto de nuestros pensamientos, sino nosotros mismos y las sensaciones que son el ser nuestro inmediato".⁴⁷

Pasemos ahora a otro de los llamados hechos psíquicos: la percepción. Cuando la sensación se concibe como pasividad, como estado, como hecho bruto, se afirma que la percepción es su advertencia. Hay casos en que aparentemente hay sensación pero no percepción. De la diferenciación que se hace de ambas, surge la concepción de consciente e inconsciente psíquicos.

Se concibe, de este modo, un alma desdoblada y desdoblándose, ora a la luz de la conciencia, ora en la penumbra, ora en la absoluta obscuridad. Esta psiquis inconsciente "no nos pertenece", nos afirma categóricamente Gentile, y como tal, no podríamos llamarla psiquis.

"La psiquis de que hablamos y de la cual queremos procurarnos un conocimiento fundado, no es, para nosotros sino acto, ese acto que precisamente somos nosotros, es decir autoconciencia, porque en sí implica la conciencia".⁴⁸

Aquello que es psíquico es sujeto y no objeto de pensamiento, y por ello nuestro. Siendo nuestro, en nosotros, somos nosotros mismos.

Lo inconsciente, como lo radicalmente opuesto a lo psíquico, está ante nosotros como objeto, como naturaleza. De este modo, la ciencia de lo subliminal forma más parte de las ciencias de la naturaleza, que de las ciencias del espíritu, con el agravante de que emplea métodos impropios a su objeto. Con esto no afirmamos, aclara Gentile, que estudie una naturaleza más allá de la psiquis, de la

cual pueda brotar la psiquis porque "el sujeto..., no admite nada anterior detrás de sí, donde se pueda asignar un pequeño lugar a este inconsciente".⁴⁹

La percepción, de esta forma, no es diferente de la sensación, ya que el *yo* del "yo siento" significa autoconciencia, conciencia, percepción. Así, la percepción no es tampoco integración originaria de la sensación, ya que esto sería atribuir al acto psíquico algo que no es acto, y como tal, fundamento del proceso psíquico del conocimiento, lo cual sería una contradicción, ya que "antes del proceso el alma no es absolutamente nada".⁵⁰

Ahora bien, nuestra vida psíquica es un proceso, y por ello, irreflexivo. Más tarde nos convertimos en "espectadores de nuestra vida anterior". Primero se vive y luego se filosofa. De modo que todo acto consciente, respecto del acto del cual es ulterior conciencia, es inconsciente. Sin embargo, esto no quiere decir que haya pasaje de inconsciencia a conciencia, sino de conciencia a conciencia, de percepción a percepción, o de sensación a sensación. Pero en realidad, solo existe la sensación actual y las sensaciones pasadas no son sino su contenido actual (de la sensación actual). Nos dice Gentile:

"El Yo, como sensación de sí mismo (autoconciencia) se siente a sí mismo ahora como se siente a sí mismo antes, a pesar de sentirse distintamente".⁵¹

El acto psíquico, de esta manera, es siempre nuevo y creativo. Y en nuestro interior, no encontramos sino la pura, única, indivisible e inmultiplicable actualidad del Yo; la multiplicidad radica solo en el objeto que el Yo opone a sí.

Y, en síntesis, todas las sensaciones se reducen a esa actualidad que en el instante presente somos nosotros mismos.

Por último, nos dice Gentile que el tiempo es el contenido del acto espiritual, y no su continente, de manera que es un absurdo tratar de medir el acto espiritual mediante el tiempo; más bien, es el acto espiritual el que mide el tiempo.

De manera que el Yo es incuantificable, porque es el Yo el cuantificador. Por tanto, es un sin sentido la pretensión de la psicología experimental y de la psicofísica, de querer medir el tiempo y las sensaciones.

La percepción, podríamos decir, no es superior a la sensación, sino que es sensación más plena. ¿Y la representación? ¿Se supera la sensación en la representación o idea?

La representación es una experiencia típica y constante. Frente al fluir de las sensaciones tenemos el quedarse de las representaciones. Sin ellas sería imposible todo conocimiento duradero y universalmente válido, fundamento del saber científico.

En tanto abstracción e independencia respecto del fluir del sujeto, la representación, mediante la memoria, se vincula nuevamente al momento psicológico de la sensación actual, se conserva y se puede reproducir.

La doctrina de la asociación ha pretendido explicar, continúa diciéndonos Gentile, esta especie de unidad, conservación y reproducción de las representaciones. Sus leyes son bien conocidas: semejanza y contigüidad en el tiempo y en el espacio, relación de causa y efecto, etc. De modo que sólo recordamos aquellas cosas que hayan quedado ligadas en nuestro espíritu.

Esos lazos que ligan nuestras ideas, hacen que se despierte un pasado, que como tal no pertenece a nuestra experiencia inmediata. Y esto está probado por nuestra experiencia.

Pero, en el fondo del asociacionismo queda algo oscuro: ¿las representaciones son una multiplicidad por unificar, o rechazan, en tanto multiplicidad, toda suerte de unificación? El primer enunciado es el fundamento del asociacionismo. Ahora, si las unifica el sujeto, en tanto éste es singular, descartaría su multiplicidad. ¿O se podrían unificar por sí solas? Esto sólo podría ser posible por una afinidad recíproca que negaría su esencial multiplicidad. Por otro lado, dentro de la doctrina del asociacionismo, la función de la memoria permanece oculta.

Nos afirma Gentile resumidamente:

"La representación, en sí considerada, se reduciría al contenido de la sensación, a ese contenido que hemos visto no poderse concebir sino en la unidad absoluta del acto sensible. A priori, pues, se puede decir que la representación no es nada fuera de la sensación. Si se nos saca una parte de la sensación, se nos acaba todo".⁵²

Ahora, si la representación, como experiencia típica es representación general, abstracta, y prescinde de lo actual del espíritu sensible, ¿cómo generalizar?, ya que como tal generalizar debería tener como punto de partida lo particular y singular (el acto del espíritu).

En conclusión, en la misma sensación se halla implícita la universalidad:

"La sensación, entonces, en su más vibrante subjetividad, en su más fugaz aparición, está ya investida de la dignidad del acto que es esencialmente universal, ni más ni menos que la presunta representación".⁵³

La representación es idéntica a la sensación, y en tanto idéntica, al "irse" la sensación se "va" también la representación. Pero no se van sin dejar huellas, marcas de sí, porque son lo que nunca se puede ir: el sujeto.

De manera que fundamentándose Gentile en su concepción del Yo como actualidad, concluye que ninguna sensación pasa, y que cuando llega otra, aquella es conservada en la actualidad de la segunda, ya que la primera es el mismo Yo viviente, que resuelve todo en sí. La experiencia del espíritu es experiencia toda viva. La misma experiencia histórica, acumulación del conocimiento, puede decirse que es toda una sensación en eterno desenvolvimiento. Nada se pierde en el trabajo psíquico. Por ello resulta extraño que a veces olvidemos; pero en realidad, lo aferrado verdaderamente en la memoria verdadera (la constitución del Yo), nunca se nos escapa.

Ligado al falso concepto de la representación general (abstracta) o al universo de la fantasía, tenemos a la palabra o al lenguaje como su más sólido sostén. Nos dice Gentile que así como la sensación es su unidad en su unidad es eterna, el lenguaje humano es también eterno. Pero en tanto expresión de una situación espiritual, la palabra siempre es palabra nueva, de un nuevo matiz, con un sonido cada vez profundamente distinto. Su forma material es la misma; su contenido espiritual es siempre distinto. Su valor es psíquico, interior, porque es momento espiritual y como tal, tiene ella una realidad espiritual.

La palabra es realmente una, individual. Nadie puede repetir la misma palabra, en tanto que ésta, expresión del alma como actividad y devenir continuo, es también una continua recreación del espíritu.

Ahora, la universalidad de la palabra proviene de la universalidad de todo acto espiritual, o sea, por ser ella un acto espiritual. Y en tanto universal, y connatural al espíritu que expresa, "la palabra no puede ser *signo* ni de cosas ni de momentos espirituales".⁵⁴

Los oídos son distintos; el espíritu único. De aquí que no tengamos que ponernos de acuerdo "para atribuir a toda idea nuestra un correspondiente símbolo fónico u otro modo expresivo, ya que la idea y la palabra no son dos términos a

juntar, sino una cosa sola, o, mejor aún, un solo acto".⁵⁵

El hablar es caracterizado por Gentile como el advertir la sensación. La palabra se identifica, pues, con la sensación. La palabra es sensación encarnada, idea encarnada, y así como un cuadro, palabra del pintor, es cuerpo concreto de su idea, la lengua no es vestidura sino cuerpo del pensamiento, y por tanto, momento actual del espíritu en su inmediatez y como medio de comunicación.

Gentile afirma la originalidad eterna del lenguaje, frente a la necesidad de las escuelas de hacer hablar a los hombres del presente como hablaban los hombres del pasado.

Ninguna palabra puede ser dicha dos veces y la diferencia entre los diversos lenguajes, aunque mayor, es de la misma naturaleza que la que hay entre hombres que hablan el mismo lenguaje.

Hemos de familiarizarnos, nos dice por fin Gentile, con la identificación entre sensación, sea esta representación, pensamiento o acto psíquico, y la palabra, y además con la diversidad aparente entre las palabras y las cosas por ellas significadas. Algunas veces signo y cosa significada coinciden perfectamente. Pero a veces, esto no sucede. Si digo "escritorio", a diferencia de si digo "fa", mi voz no coincide con el objeto que designo con ella. Pero debemos decir, que en realidad, la palabra "escritorio" no es expresión del objeto al cual se refiere, sino la representación que de él yo me he hecho o me hago, según el objeto esté presente o ausente. Por otra parte, la palabra "escritorio", por ejemplo, no es sino una palabra del espíritu históricamente determinado, en proceso eterno, y por tanto, esa palabra arrastra una historia. Sin embargo, y por ello mismo, entre la palabra y su representación hay una relación de identidad por la cual, al decir "escritorio" yo no me represento, por ejemplo, una "pluma". En abstracto podría afirmarse lo contrario, pero no en concreto. Precisamente esto no es posible, porque el sujeto humano es historia.

Notas

1. Juan E. Cassini. *Prólogo a Sumario de Pedagogía como Ciencia Filosófica* de Giovanni Gentile. (Editorial El Ateneo, Buenos Aires, Argentina, 1946), p. 7.
2. Giovanni Gentile. *Sumario de Pedagogía como Ciencia Filosófica (Pedagogía General)*. (Tr. de Ada L. M. Scotucci; prólogo de Juan E. Cassini. Editorial El Ateneo, Buenos Aires, Argentina, 1946), p. 49.

3. *Loc. cit.*
4. *Loc. cit.*
5. *Ibid.*, p. 50.
6. *Loc. cit.*
7. *Ibid.*, pp. 50-51.
8. *Ibid.*, p. 51.
9. *Ibid.*, p. 53.
10. *Loc. cit.*
11. *Loc. cit.*
12. *Ibid.*, pp. 53-54.
13. *Ibid.*, p. 54.
14. *Ibid.*, p. 55.
15. *Ibid.*, p. 56.
16. *Loc. cit.*
17. *Ibid.*, p. 57.
18. *Ibid.*, p. 56.
19. *Ibid.*, p. 57.
20. *Ibid.*, p. 61.
21. *Ibid.*, p. 62.
22. *Loc. cit.*
23. *Loc. cit.*
24. *Ibid.*, p. 63.
25. *Loc. cit.*
26. *Ibid.*, p. 64.
27. *Ibid.*, p. 70.
28. *Loc. cit.*
29. *Ibid.*, p. 71.

30. *Loc. cit.*
31. *Ibid.*, p. 74.
32. *Loc. cit.*
33. *Ibid.*, p. 77.
34. *Loc. cit.*
35. *Ibid.*, p. 79.
36. *Loc. cit.*
37. *Ibid.*, p. 80.
38. *Loc. cit.*
39. *Ibid.*, p. 81.
40. *Loc. cit.*
41. *Loc. cit.*
42. *Loc. cit.*
43. *Ibid.*, p. 82.
44. *Ibid.*, p. 83.
45. *Ibid.*, p. 84.
46. *Loc. cit.*
47. *Ibid.*, p. 85.
48. *Ibid.*, p. 88.
49. *Loc. cit.*
50. *Ibid.*, p. 89.
51. *Ibid.*, p. 90.
52. *Ibid.*, p. 98.
53. *Ibid.*, p. 99.
54. *Ibid.*, p. 106.
55. *Ibid.*, p. 107.

En la actualidad, el tema de los derechos humanos ha despertado en gran interés tanto en los individuos como en los Estados.

Existe una especie de competencia por la buena imagen en el plano internacional y esto no puede lograrse si un determinado estado es acusado de violar los derechos humanos. Como consecuencia de lo anterior se han empezado a sensibilizar hacia dicha problemática pueblos y países. En la hora presente el "discurso" de los derechos humanos todavía capta con gran intensidad la atención de diversos grupos y de grandes masas de población.

Como todos sabemos, dentro del amplio espectro que representa los derechos humanos, el tema de la educación ha sido día con día ganando terreno hasta figurar como uno de los más importantes en la generación del Desarrollo en todos los niveles: físico, intelectual, espiritual y cultural.

Como todos sabemos, dentro del amplio espectro que representa los derechos humanos, el tema de la educación ha sido día con día ganando terreno hasta figurar como uno de los más importantes en la generación del Desarrollo en todos los niveles: físico, intelectual, espiritual y cultural.

Annie Hayling Fonseca
Escuela de Estudios Generales
Universidad de Costa Rica
San Pedro de Montes de Oca
Costa Rica

Los derechos humanos y el papel de la educación

Queremos iniciar nuestro estudio con la Carta Constitutiva de la Organización de las Naciones Unidas, aprobada en la Ciudad de San Francisco, California, en 1945. Podemos observar cómo ya en este momento tan trascendental en la historia de la humanidad, encontramos un cumplido reconocimiento al papel de la educación en la construcción de un hombre que respeta la dignidad del