

QUAN LA MEMÒRIA ESDEVÉ
"A PRIORI" PEDAGÒGIC.
EUROPA I OCCIDENT EN LA FILOSOFIA DE
L'EDUCACIÓ DEL PROFESSOR OCTAVI FULLAT

Conrad Vilanou

En aquest article es fa una aproximació a la cosmovisió del professor Octavi Fullat (1928) que, en combinar la història i l'hermenèutica, planteja la memòria d'Europa a manera dels orígens de la civilització occidental. En aquest sentit, aborda les relacions entre Jerusalem, Atenes i Roma a través de les seves respectives figures arquetípiques: Abraham, Ulises i Enees. Aquests tres elements generen la síntesi cristiana segons es va formular al Concili de Nicea (325 d. C.) i que va donar sentit a Occident fins a l'aparició de l'humanisme modern amb el Renaixement. Seguidament, s'analitza la irrupció dels vents postmoderns que es van desencadenar en la nostra cultura -europea i occidental- després de la mort de Nietzsche, l'any 1900, fita que marca l'inici d'una postmodernitat que ens ha portat un relativisme axiològic i una desmoralització generalitzada. Per tal d'afrontar aquest repte postmodern, Fullat advoca per una memòria històrica que sigui condició de possibilitat d'una axiologia educativa que assumeixi els valors de la tradició cultural occidental.

És evident que el professor Octavi Fullat -juntament amb Eugeni d'Ors i Joaquim Xirau- és una de les millors figures que ha donat la filosofia de l'educació a la Catalunya contemporània. Justament durant el període de tombant del segle XX al XXI, el professor Fullat -autor d'una centena llarga de llibres- ens ha ofert una sèrie de treballs que sintetitzen i sistematitzen bona part del seu pensament pedagògic que s'encavalca entre la filosofia i la història. Ben mirat, es tracta d'un pensament que s'ha afaïçonat a partir de la publicació anterior de diversos articles -referits respectivament a la cultura jueva, grega, romana i cristiana- i que, en conjunt, forneixen la seva particular cosmovisió (*Weltanschauung*) que, a més a més, es pot vincular a un procés de recuperació de la memòria, bandejada sovint per la raó il·lustrada. A això cal afegir que aquesta recuperació de la memòria ha afavorit el sorgiment de la raó anamnètica que constitueix un tret fonamental d'un nou pensament que, sobre les bases de la filosofia de Hermann Cohen, va de Franz Rosenzweig -que l'any 1921 va publicar *Der Stern der Erlösung*- a J. B. Metz, és a dir, del judaisme al cristianisme.¹

Així, doncs, l'aventura intel·lectual d'Octavi Fullat es pot considerar una mena d'exercici de memòria (anamnesi) a través del qual vol trobar el sentit de la seva pròpia trajectòria biogràfica, sense perdre de vista el sentit global de la història perquè home i història es donen en perfecte simbiosi. Tot amb tot, en l'evolució del pensament del professor Fullat -nascut a Alforja l'any 1928- es dis-

¹ METZ, J.B., *Por una cultura de la memoria*. Barcelona, Anthropos, 1999. Justament deu anys abans, el 1989, aquest autor va publicar, en un llibre homenatge dedicat a Jürgen Habermas, un petit treball sobre la raó anamnètica ("Anamnetische Vernunft", a *Zwischenbetrachtung. Jürgen Habermas zum 60. Geburtsdag*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989, pp. 733-739) que Habermas va considerar com la col·laboració que més l'havia impressionat. De fet, en un article titulat "¿A quién pertenece la razón anamnética?" (*Isegoría*, 10, 1994, pp. 107-117), Habermas va reconèixer que els grans temes de la filosofia (el temps, la historicitat, la finitud, la subjectivitat, l'autonomia, l'emancipació, la praxi política, la dignitat humana, etc.) no són conceptes grecs sinó que provenen d'Israel. Aquest treball ha estat inclòs en el llibre de Jürgen Habermas *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta, 2001, pp. 171-182. També en aquest darrer llibre apareix el seu estudi sobre l'idealisme alemany dels filòsofs jueus, text que té el seu origen en una conferència radiada el 1961 sobre retrats de la història de la cultura juevoalemanya. Precisament en aquella ocasió, Habermas manifestava que, després d'haver estudiat filosofia durant molts anys, "hasta que no comencé este trabajo no fui consciente del origen de casi la mitad de los autores aquí reseñados". Dit d'una altra manera: Habermas va reconèixer llavors la contribució de la cultura jueva a la filosofia alemanya.

tingeixen dues grans fases o etapes que troben en la fita de 1990 - pocs mesos després de la caiguda del mur de Berlín- un punt d'inflexió.² En efecte, si durant la segona part de la dècada dels anys vuitanta Octavi Fullat construeix la seva trilogia narrativa (*Eulàlia, la Ben parlada*, 1987; *Viatge inacabat. L'axiologia educativa en la Post-modernitat*, 1990 i *Final de viatge*, 1992) sota la doble influència de Ricoeur i Eugeni d'Ors, serà durant la dècada dels noranta quan estableix una mena de programa d'investigació al voltant de la idea de temps que arriba a configurar una veritable filosofia de la història que marca el principi (*arkhé*) i el fi (*telos*) de l'educació. A propòsit d'això, convé tenir present que en el pensament d'Octavi Fullat es produeix una mena de tensió o dialèctica entre l'*arkhé* i el *telós*, entre arqueologia i teleologia, entre protologia i escatologia, entre finitud i infinitud, entre ciència i consciència, entre naturalesa i història, dinàmica que influeix directament sobre l'educació que sempre es mou entre aquests dos pols en una mena de procés dialèctic que no s'esgota mai i que tampoc queda superat per un tercer moment sintètic com succeeix amb la filosofia hegeliana.

Just és de mencionar que, segons Fullat -influint des de primera hora per Heidegger-, l'home és un ésser que es forma a través d'una evolució temporal al llarg de la qual cadascú es realitza a si mateix, en un procés d'antropogènesi que es pot entendre a manera d'una experiència personal de narrativitat perquè tot saber és autobiogràfic. Per consegüent, cadascú escriu la seva pròpia història a través d'un relat de formació que sempre roman inacabat en un procés en què l'ésser humà experimenta la insatisfacció que constitueix un tret categorial de l'home (*anthropos*) que tostemps es mou entre l'experiència i l'expectativa, entre el *topos* i la utopia, entre la realitat i la il·lusió.

² Sobre l'evolució intel·lectual del professor Fullat, es pot veure -a banda de la seva pròpia autobiografia "Autopercepció intel·lectual de un proceso histórico" (*Anthropos*, 160, 1994, pp. 9-17)- el capítol segon de la tesi doctoral de Sandra Lilia Gálvez Rodríguez *La educación como antropogénesis. El tiempo como categoría pedagógica en la obra de Octavi Fullat* (2005) en què s'analitzen les diferents etapes del seu pensament. A grans trets podem dir que, després d'una formació inicial en la tradició escolàstica, va aprofundir en el marxisme i l'existencialisme (Camus). Després es va interessar per l'estructuralisme, el neopositivisme i la filosofia analítica. Més tard es va apropar a la psicoanàlisi (Freud) i a la filosofia de Nietzsche en un moment en què sembla assaltat per la ironia agnòstica, si bé aviat va entrar en contacte amb la fenomenologia (Husserl, Cassirer) i l'hermenèutica (Gadamer, Ricoeur) que seran els fonaments sobre els quals construirà la seva filosofia de l'educació que constitueix certament una autèntica i veritable cosmovisió.

Ara bé, aquesta insatisfacció -mai ningú es troba del tot fet- es pot viure de diferents maneres, cínicament com fan els postmoderns o desesperadament com fan aquells que es troben angoixats. Davant d'ambdues possibilitats, Fullat ofereix un horitzó d'esperança que connecta amb el profetisme jueu i que, al seu torn, beu en les fonts de pensadors com ara Jürgen Moltmann (*Theologie der Hoffnung*, 1967) i Ernst Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*, 1970). En darrer terme, per a Fullat, l'axiologia -afaiçonada pels valors que han estat transmesos per la història- constitueix la garantia que el món té un sentit que prové del passat i que s'ha de projectar vers el futur. Si no hi ha esperança, defalleixen els valors i les tasques fins al punt que de res servirà continuar en una Europa que a voltes sembla que ha caigut en l'avorriment i, a voltes, en el fàstic. Resulta lícit afirmar, doncs, que el profetisme jueu -durament criticat per Spinoza- ha servit per tal que Fullat superés la visió pessimista d'un Heidegger que veu l'ésser humà (*Dasein*) abocat a la mort.

No hi ha dubte que el seu viatge intel·lectual condueix a una solució cosmovisional que ha tingut un cert predicament en l'àmbit de la Pedagogia.³ És ben palès que Fullat considera que l'home no pot tirar endavant si no és des d'una *Weltanschauung*, és a dir, a partir de l'omnicomprensió de tot el que hi ha. Tanmateix, el nostre autor constata que si, per una banda, sempre tenim necessitat d'una *Weltanschauung*, per un altre cantó observem que existeix una pluralitat de cosmovisions. Davant d'aquesta situació, decideix aprofundir en la cosmovisió que ens hem trobat i en què hem fet arrels: la cosmovisió europea, occidental o, simplement, cristiana, terme que es pot entendre en el doble sentit cultural i religiós.

Enllà d'altres consideracions, la posició de Fullat és radical en el sentit que Jerusalem, Atenes i Roma configuren els tres orígens de

³ El terme "Weltanschauung" -que literalment significa "visió del món"- apareix en la filosofia d'Alexander von Humboldt (*Cosmos. Assaig d'una descripció física del món*, 1855-1862, 7 vols.). Tota cosmovisió genera una determinada visió o imatge del món i una tendència per formar vida humana segons aquesta imatge que afecta no només a la raó, sinó també al sentiment i a la voluntat de manera que forneix un veritable projecte per a la formació humana. A partir de Dilthey i durant el segle XX, les cosmovisions han estat objecte d'atenció per part dels filòsofs (Heidegger amb la seva imatge del món), psicòlegs (Jaspers amb la seva psicologia cosmovisional) i de pedagogs (Flitner, Roura-Parella, Bollnow, etc.).

la civilització occidental. Ben mirat, segueix un fil argumental que es basa en la contraposició agustiniana de les dues ciutats -la Ciutat de Déu i la Ciutat dels Homes-, plantejament que, en el seu cas, es troba representada per Jerusalem -la ciutat santa- i la ciutat pagana -representada per Atenes i Roma-. Amb tot, Fullat, que deixa Roma en un pla secundari, destaca el paral·lelisme entre Jerusalem i Atenes en un assaig intel·lectual que recorda altres formulacions anteriors com les que van fer, respectivament, Lev Xestov, l'any 1937, i Leo Strauss, l'any 1967, en què, bo i assumint la filosofia de Hermann Cohen, va posar en entredit la superioritat de la síntesi moderna respecte als seus ingredients premoderns.⁴

Comptat i debatut, el cristianisme -o el que és el mateix, la civilització occidental- ha tingut tres progenitors: dos de pagans (Grècia i Roma) i un de sinaític (el judaisme). D'aquí que els valors de l'educació occidental -que constitueixen una espècie d'exercici de memòria axiològica- derivin dels mites que han donat sentit a la nostra accidentada història perquè -en darrer terme- els valors s'arrelen en les narracions mítiques

⁴ La recuperació de Jerusalem com a *topos* de la memòria d'Occident ha estat una constant en els últims temps, de manera que la seva aportació es contrasta amb Atenes i, en menys grau, amb Roma. Així, el filòsof jueu rus Lev Xestov (1866-1938) va abordar, el 1937, les relacions entre *Atenes i Jerusalem*, text recuperat recentment (*Nueva Revista*, 97, gener-febrer 2005, pp. 97-116) en què emfasitza la importància de la saviesa bíblica. De fet, aquest breu escrit antecedeix a manera de preàmbul una obra més extensa de filosofia de la religió (*Athènes et Jérusalem*. París, Aubier, 1993) que té clar que, dins dels límits de la raó, hom pot fer ciència, una ètica sublim i, fins i tot, una religió, però que, per buscar Déu, hom ha d'allunyar-se de les seduccions de la raó amb tots els seus frens físics i morals, i dirigir-se vers una altra font de veritat: la fe religiosa i la confiança en el poder de la revelació bíblica. D'aquí que Xestov s'aparti de Sòcrates, el valor suprem del qual "no ens tempta ni tampoc ens sedueix", perquè la saviesa humana és niciesia als ulls de Déu. Per la seva part, Leo Strauss, el 1967, també s'ocupava de les relacions entre *Jerusalem i Atenes*, en abordar la racionalitat grega i el relat bíblic, alhora que reivindicava la força messiànica del profeta. Segons Strauss, el nucli de la civilització occidental rau en una concepció de la vida derivada de la doble herència que representen Jerusalem i Atenes. Tant és així que Strauss reconeix que l'home occidental és fruit de la conjunció entre la fe bíblica i el pensament grec, és a dir, entre la saviesa bíblica i la saviesa grega. Segons la Bíblia, el principi de la saviesa és el temor del Senyor; segons els filòsofs grecs, el principi de la saviesa reposa en l'admiració. D'alguna manera, l'actitud dels profetes i dels filòsofs (exemplificada en la missió de Sòcrates) marca un punt d'inflexió en l'avenir de la humanitat ja que ambdós -els profetes i Sòcrates-, en assumir una missió divina, es troben preparats per a la justícia i la honradesa (STRAUSS, L., *Jerusalem i Atenes*. Edició de Jordi R. Sales Coderch i Josep Monserrat Molas. Barcelona, Barcelona d'Edicions, 1991). Finament, podem afegir que George Steiner ha indicat que ser europeu significa "intentar conciliar, moralment, intel·lectualment i existencialment els ideals, les reivindicacions i les praxis contraposades de la ciutat de Sòcrates i de la d'Isaïes" (STEINER, G., *La idea d'Europa*. Barcelona: Arcàdia, 2004, p. 28).

ancestrals. Les tres memòries -hebrea, grega i llatina- permeten una hermenèutica creadora a partir de la significació que acullen, alhora que possibiliten una exègesi que doni sentit a l'*Homo occidentalis* com a lligam unificador. En darrer terme, ens entenem com a occidentals quan encara habitem en els orígens del fet cristià, grecoromà i hebreu perquè -abans de ser nosaltres- som història.

En realitat, Europa -i per extensió, Occident- configura una història de sentit, una autèntica història narrada que, al seu torn, es converteix en un *lieu de la mémoire*.⁵ Per tant, la tesi que defensa Fullat posa de manifest que la globalitat del que anomenem "Occident" s'entén, i només es pot comprendre, si es té present el cristianisme, fins al punt que es perfila com a matriu històrica dels processos especulatiu i pragmàtics d'Occident. Fet i fet, la història occidental es produeix axiològicament amb aquells valors que la suporten i que ella mateixa ha anat engendrant per tal d'avançar amb sentit i no atzarosament o amb un gruixut despropòsit.

Història i hermenèutica

Abans de continuar, hauríem de remarcar que Europa -bressol de la cultura occidental que es basteix com si es tractés d'una història narrada de fets- constitueix, a parer d'Octavi Fullat, un ecosistema sociohistòric, això és, una unitat d'oposicions que s'ha fornit diacrònicament a través del temps. Així, doncs, la vertadera vida de la civilització occidental s'entén com a tensió fonamental entre codis que depenen al seu torn de les cultures jueva, grega i llatina que, en fusionar-se, han donat lloc a la síntesi cristiana.

Val a dir que en el seu pensament, el temps és una categoria antropològica cabdal perquè tant una biografia particular com

⁵ Diferents autors -per exemple, George Steiner- insisteixen en la importància que la memòria exerceix en el continent europeu on domina la sobirania del record. "Ciutats com París, Milà, Florència, Frankfurt, Weimar, Viena, Praga o Sant Petesburg són cròniques vivents. Llegir els rètols dels seus carrers és fer una ullada a un passat present" (STEINER, G., *La idea d'Europa*, obra citada, p. 24). En conseqüència, els nostres intel·lectuals -i aquest és el cas d'Octavi Fullat- es troben atrapats en la teranyina d'un in memoriam que esdevé història i utopia, fins a l'extrem que la memòria s'afaiçona a manera d'un a priori pedagògic atès que només el passat pot donar sentit al futur.

tota la Història són cairològiques -de *kairos*- en la mesura que determinen la relació que tenen amb el temps, relació que és conclusió i acompliment d'un temps que en si mateix és indeterminació amb vista a l'esdevenidor. Per consegüent, el temps s'esmuny del simple fluir (*kronos*) per assolir una nova dimensió cairològica (*kairos*) que comporta un sentit o direcció que forneix la idea de progrés, entesa com un caminar cap endavant, la qual cosa suposa que sempre hi ha un lloc cap on anar i, per tant, un motiu per a l'aprenentatge. De manera que la història no és ben bé un *kronos* (un temps que segueix la lògica abans-durant-després), sinó un *kairos*, això és, un encara-no en anticipar un horitzó de sentit que és objectivitat per a la història. Pròpiament, Fullat reclama una metahistòria de signe culturalista car sense consciència del sentit, sense pàtria, la humanitat roman al nivell de la naturalitat zoològica.

La història, tal com l'entén Fullat, és una experiència a la recerca de sentit de manera que l'humanisme del segle XX s'intel·ligeix des de l'hermenèutica dels seus precedents o preliminars. Des d'aquesta perspectiva, és palès que Fullat s'allunya dels corrents dialògics (Habermas, Apel) que reviu un xic el debat de la sofística clàssica. De fet, el nostre autor s'estima més la noclusura de Gadamer que l'èxit alliberador de Habermas que en lloc d'emprar les ciències de l'esperit utilitza les ciències socials crítiques. A criteri de Fullat -que se situa en una línia filosòfica que depèn de Plató-, la racionalitat ideal de comunicació no passa de ser una utopia més que es fonamenta -en darrer terme- en l'omnipresència de la raó humana. Allò que descobreix Habermas és el procediment formalista d'un debat que demana sota quines condicions ideals s'ha de produir i que, al capdavant, revaloritza l'universalisme de la teoria moral. Així, l'imperatiu categòric es valida mitjançant la discussió argumentativa car la moral depèn del consens i de la voluntat general. L'ètica de la comunicació és -en el fons- suprahistòrica atès que l'ideal normatiu de la comunicació s'esmuny a l'esdevenir de la Història ja que no n'hi ha prou amb l'intercanvi i amb la intersubjectivitat del present. En consonància amb aquest pensament, no és gens prudent proposar una moral per a tota la humanitat, ans al contrari, puix el que cal és cercar humilment uns valors per a Occident que es legitimen des de la coherència històrica.

Situats en aquest punt, no es pot negar que Fullat ha estat influït per la teologia luterana (Schleiermacher, Rudolf Bultmann, Karl

Barth) de manera que la seva filosofia és el resultat d'una excursió realitzada a partir de la *sola scriptura*, és a dir, de textos no precisament i únicament religiosos per tal d'interpretar i comprendre una realitat històrica. De fet, comprendre no és res més que descobrir el sentit d'un text o d'una conducta, en comptes d'atenir-se simplement als fets com defensaven els positivistes. Si a les ciències empiriconaturals només els importa el present, la veritat en les ciències humanes consisteix a il·luminar l'actualitat des de la tradició i amb vista a l'avenir.

Des d'aquesta perspectiva, la consciència és temporalitat, és a dir, la deu del temps que dóna sentit al passat -la Història és la concreció de les figuracions culturals- i al futur: abans de ser nosaltres, som història. Posades així les coses, l'home es realitza històricament perquè el present ben sol no existeix, atès que cal comptar ineludiblement amb horitzons canviant de la memòria del passat i de l'expectativa que obre el futur. Així, la història introdueix models generals hermenèutics que fan possible el plantejament axiològic de la cultura i, per tant, de l'educació, fins a l'extrem que no ens podem quedar muts davant del discurs postmodern perquè venim d'una història a la qual no es pot renunciar. A gratcient, cal dir que el professor Fullat s'immisceix en la tradició de les ciències de l'esperit (*Geisteswissenschaften*) o ciències de la cultura que s'arrelen en la visió històrica de Dilthey i en la filosofia hermenèutica (Gadamer, Ricoeur) i, nogensmenys, en la concepció històrica de Reinhart Koselleck que distingeix entre experiència i expectativa.⁶

Hom copsa de seguida que, per a Fullat, l'home no s'intel·ligeix a partir del *cogito* cartesià, sinó per mitjà de la mediació cultural. No n'hi ha prou amb la naturalesa (*Natur*) perquè hi hagi ésser humà, atès que cal també l'esperit (*Geist*) o la cultura (*Kultur*) que es transmet a través de la Història. Fet i fet, Fullat ens proposa una història dels conceptes (*Begriffsgeschichte*), és a dir, una història de l'esperit que s'ha concretat en diverses figuracions culturals atès que Europa no és més que una història narrada (*Historie*) d'esdeveniments (*Geschich-*

⁶ KOSELLECK, R., *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993; KOSELLECK, R., *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997.

te).⁷ Ara bé, malauradament, sovint la cadena d'esdeveniments (Geschichte) es confon i es fon amb la història narrada (*Histoire*), la qual cosa comporta la desaparició del sentit de manera que deixa d'interessar allò possible i tot queda reduït a la simple superficialitat. Dit a la manera heideggeriana: el *Da-sein* ja no es distingeix del *Sein*, situació que comporta l'oblit no sols de l'ésser sinó també de Javhé.

En qualsevol cas, l'ésser humà (*Dasein*) posseeix una estructura hermenèutica atès que existeix tot verbalitzant-se: l'*anthropos* és l'únic animal que pregunta. Enfront la freda raó moderna -el verb matemàtic suplanta el verb de Déu- proclamada per la ciència moderna (Newton) i assumida per la Il·lustració del segle XVIII i els positivismes dels segles XIX i XX, el professor Fullat adopta una actitud hermenèutica que interpreta els valors d'Occident a la llum d'una tradició cultural que es remunta a Abraham i els mites originaris. En darrer terme, la desfonamentació de l'ètica a Occident ha tingut la seva causa principal en la pressió epistemològica dels models científics positivistes que han anorreat la tradició mítica i profètica que donava sentit a la nostra història simbòlica i cultural.

163

Contra Kant, Fullat assegura que la raó és incapaç de garantir que hi hagi una única resposta raonable per la qual cosa sembla que és ineludible recórrer a les narracions mítiques: la ciència renuncia a l'esperança car en té prou amb la raó tècnica que acaba per cosificar els ens. Al cap i a la fi, per a la ciència només hi ha un únic camí que articula una via tecnicoracional que pretén donar compte de tot el que ens envolta. Emperò -des de Dilthey- s'accepta que explicació (*Erklären*) i comprensió (*Verstehen*) són dues formes de la raó que així s'afaiçona d'una manera dual. Al capdavant, Fullat insisteix que la causa de la crisi de la raó moderna rau, justament, en l'oblit del mite que ha quedat engolit per una raó abassegadora que, amb el seu afany de domini, ha volgut colonitzar totes les coses i que ha pretès -d'una manera arrogant i orgullosa- ser la única possibilitat d'il·lustració i formació. En conseqüència, tot es pot pensar de dues maneres diferents segons el *logos* i el *mythos*,

⁷ Sobre aquesta temàtica es pot veure el nostre treball "Historia conceptual e historia intelectual", Ars Brevis [Anuari de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna], núm. 12, 2006, pp. 165-190.

camins que configuren respectivament dues dimensions del pensament humà per bé que la ciència moderna -amb el seu afany desmitològitzador- s'ha decantat per una raó que, finalment, s'ha convertit en un veritable mite.⁸

De fet, comprendre implica un exercici de memòria històrica, perquè la comprensió sempre prové del passat, mercès a una tradició de sentit. Efectivament, la tradició que ens cohesiona permet d'orientar-nos, alhora que confereix sentit a la continuació de l'existir històric. Així, doncs, comprendre l'ésser humà consisteix d'aplicar un sentit -transmès per la tradició- a una situació actual. Si a les ciències empíriconaturals només els importa el present, les ciències humanes s'adrecen a il·luminar l'actualitat a partir de la tradició perquè “viure des de la tradició i retornar a la tradició són dues eines que aplanen el camí vers la confederació d'esperits en un món postmodern”. Per tant, Fullat desenvolupa en el seu treball intel·lectual un exercici d'hermenèutica (Gadamer) i, més en concret d'hermenèutica simbòlica (Cassirer) que no vol suprimir ídols, sinó escoltar símbols, per tal de copsar el significat del món

⁸ Sembla clar que, en els darrers temps, assistim a una recuperació de les narracions mítiques que són presentades a manera d'un saber sapiencial que utilitza el símbol i la metàfora per tal que la memòria romangui en l'univers de l'home. Així, els poetes catalans sempre han tingut present aquest vessant mític del pensament de manera que han buscat -més enllà de Jerusalem, Atenes i Roma- els orígens de la cultura fins al punt de contactar amb Mesopotàmia, on va aparèixer la civilització sumèria. Hom sap que els sumeris van ser els inventors de l'escriptura, la qual cosa ha servit per transmetre'ns el poema dedicat a Gilgames, l'heroi-rei de la ciutat d'Uruk que va viure ara fa uns quatre mil anys. A l'igual de la *Iliada* i l'*Odissea*, el poema de Gilgames era recitat i fou conegut pels pobles de l'Àsia menor. En cert sentit, aquest poema ofereix més d'un paral·lelisme amb l'èpica homèrica, atès que es poden establir algunes similituds entre el plany de Gilgames per la mort del seu amic Enkidu i la còlera d'Aquiles per la mort del seu amic Patrocle. Agustí Bartra -des del seu exili a Mèxic- va preparar una versió d'aquest poema (*La epopeya de Gilgamesh*, 1963), alhora que Segimon Serrallonga es va encarregar d'unes *Versions de Poesia Antiga. Mesopotàmia, Egipte, Israel, Grècia, Roma del segle XXX al segle I AC* (Barcelona: Edicions 62/Empúries, 2002), on Mesopotàmia i Egipte apareixen com a antecedents d'Israel, Grècia i Roma. Per la nostra part, juntament amb Savina Caire Colell, ens hem ocupat del “Sentido pedagógico de la epopeya de Gigamesh” (Aloma, 19, 2006, pp. 201-216), treball que vam dedicar al professor Octavi Fullat que “també ha vist el fons de les coses”. Entre els llibres que Joan Roura-Parella (1897-1983) va cedir a la Universitat de Barcelona, es troba la versió que Agustí Bartra va realitzar d'aquesta epopeia, suara esmentada, amb la dedicatòria següent: “A Joan Roura-Parella, que també ha vist el fons de les coses i de la terra, amb una forta abraçada del seu amic Agustí Bartra”. De fet, fou Gilgames el primer que, després de les seves peripècies, es va adonar del fons de les coses, és a dir, que hi ha món més enllà de la pura superficialitat material.

occidental a fi d'orientar els processos educatius en el terreny sempre convuls dels valors.

No sobta, doncs, que Octavi Fullat hagi afaïçonat al llarg dels darrers anys una cosmovisió que vol copsar el sentit d'Europa a partir de les aportacions històriques del profetisme jueu (*Ruah, esperit*), la racionalitat grega (*Logos*) i la tecnologia romana (*Ratio*) que donen sentit al cristianisme que va fondre la grecoromanitat - que aportava el coneixement dels grecs i la tècnica dels romans- i el judaisme -portador del concepte de la profecia, del "per a què". Les tres memòries -hebrea, grega i llatina- permeten una hermenèutica creadora a partir de la significació que acullen, i possibiliten una exègesi que doni sentit a l'*Homo occidentalis* com a lligam unificador gràcies al paper vivificador del cristianisme. Aquí assoleix la seva autèntica dimensió la figura de Pau de Tars, que dibuixa l'esborrany de la civilització occidental a través d'un ecumenisme que parteix del profetisme jueu, de la saviesa grega i del poder romà i que troba en Jesús de Galilea -el Déu-encarnat, el Verb de Déu ingressat en la història- la seva clau de volta. Justament el que batega en el fons d'aquest plantejament és ben clar: el cristianisme -entès des de la *Carta als romans*- és l'"a priori" d'Occident, cosa que vol dir que l'esdevenidor d'Europa troba el seu sentit justament en les seves arrels cristianes. Així, doncs, ens entenem com a occidentals quan encara habitem en els orígens del fet cristià, grecoromà i hebreu perquè -abans de ser nosaltres- som història. Ras i curt: sempre es pensa des d'abans.

Memòria i relat d'Occident

En vista del que diem, es pot afirmar que la memòria històrica transmesa pels diferents relats mítics constitueix un referent inequívoc en el pensament del professor Fullat. No endebades, el mite fou -primer en les cultures orals, després en les cultures escrites- l'instrument per excel·lència de l'educació moral. El relat, a més d'acumular informació dintre de la memòria, anticipa conductes que es justifiquen a través seu perquè només en el si d'una comunitat de mites, l'ésser humà passa a ser subjecte. Sense tradició i sense narrativitat -la narració crea comunitat- no hi ha moral o, el que és el mateix, sense temps històric captat per la imaginació no és possible establir principis morals. Així doncs, el llenguatge i la narració constitueixen el lloc històric de la comprensió atès que la paraula i el temps són inseparables. El món -segons la doctrina

platònica- no és el món que es veu amb els ulls carnals, sinó aquella realitat que es configura mitjançant la parla dels éssers humans.

D'acord amb aquest principi, la imaginació sobrepassa la lògica racional ja que l'ésser humà va més enllà de la pura raó: la narrativa dels mites originaris és la història de la capacitat imaginativa de l'ésser humà que -gràcies al mite- viu per a la *parusia*, això és, de cara a un futur que es pot fer present. En aquest sentit, Fullat insisteix en la diferència entre *allò original* -allò Altre, allò sempre desconegut que mai es pot oblidar- i *allò inicial* que es pot oblidar. Els mites d'*allò originari* són mites escatològics, que emfasitzen la importància del després, mites de la vocació abrahàmica de manera que el destí humà no es pot conèixer, per bé que es pot escurçar i albirar, bo i sortint a la recerca d'un horitzó de sentit. Ara bé, la narració mítica -veritable escola de formació per a la humanitat premoderna- ha estat suplantada, a partir del segle XVII, per una raó fisicomatemàtica que, amb les seves pretensions abassegadores de colonitzar totes les coses, ha generat la crisi que afecta l'home modern, segons va diagnosticar Husserl poc abans de l'esclat de la Segona Guerra Mundial.

166

Després de destacar la importància d'aquests mites originaris, Fullat estableix una espècie d'estudi comparatiu entre les figures d'Abraham, Ulisses i Enees.⁹ Mentre que Abraham es singularitza per ser convocat per Déu (*arkhe*) a un destí expectant mitjançant l'expedició que resta sempre oberta (*eskhaton*) a una Nova Terra, Ulisses representa un tancament atès que començament i final s'ajunten a Ítaca. Abraham viu tot marxant cap alguna terra i vers algun temps: el temps-espai bíblic té una orientació que es deriva de la dinàmica de caiguda i exili, rescat i encaminament, a través d'un camí que no fineix mai i que ofereix una obertura il·limitada,

⁹ En aquest punt trobem una similitud amb els plantejaments de Rémi Brague -professor de filosofia a la Universitat Panthéon-Sorbonne (París)- quan a Europa, la via romana també compara aquestes tres figures arquetípiques (Abraham, Ulisses i Enees), encara que ambdues interpretacions són ben diferents. Mentre que Fullat excel·leix el paper d'Abraham, Brague destaca el protagonisme d'Enees: "Hom ha remarcat que Enees, l'heroi romà per excel·lència, si, d'una banda, és als antípodes d'Ulisses, que acaba per retrobar la seva llar; per l'altra, és potser el millor paral·lel pagà d'Abraham deixant la seva terra, la seva pàtria i la casa del seu pare. Així mateix, podem posar en paral·lel la fundació de Roma i la no-autoctonia dels hebreus, que saben molt bé, quan entren a Canaan, que viuen en cases que no han construït i cullen fruits d'arbres que no han plantat" (BRAGUE, R., *Europa, la via romana*. Barcelona: Barcelonasa d'Edicions, 1992, p. 62).

en una tensió permanent cap al futur que incorpora la dimensió de l'esperança. El poble jueu no vol res del que ha deixat enrere fins al punt que només li queda el futur. Si el temps del desesperat és l'infern, Abraham només fretura l'avenir. Ben mirat, Abraham existeix com a in-acabament ja que el temps bíblic transcorre des de l'origen fins al terme, a través de la trama narrativa, de manera que el temps del paradigma abrahàmic és una constant hermenèutica del caminar cap a la consumació, sense seguretat. Al capdavant, Abraham és un poder-ser de l'*homo viator*, gràcies a la seva inserció en el nomadisme existencial des del moment que decideix deixar enrere l'Ur dels caldeus.

Si la cultura jueva troba el seu millor representant en la figura d'Abraham, Grècia ho fa amb Ulisses i el seu viatge de retorn a Ítaca. Mentre Abraham desconeix el terme, Ulisses el recorda constantment, ja que per a ell meta i punt de sortida coincideixen. El *khaos* de Troia només es pot entendre des del *kosmos* d'Ítaca, de manera que l'abans val més que l'ara i que el després. Ulisses s'allibera de Troia i retorna cap a allò que ha estat sempre seu, vers una Ítaca rememorada. Desproveït d'Ítaca, Ulisses esdevé absurd, extravagant i bufó. Malgrat tot, calgueren deu anys d'aventures per retornar al seu únic destí segur: Ítaca i Penèlope. Ulisses existeix en el cercle del temps-roda -Ítaca-Troia-Ítaca- que es comprèn com a retorn: la força d'Ulisses no rau en ell mateix, sinó en Penèlope. Res d'estrany, doncs, que l'antropologia hel·lènica consisteixi en un reintegrament i un retorn a l'origen, ja que el destí d'Ulisses no mira cap al futur, sinó vers un passat que es presenta com la normalitat d'allò que és estable i que, alhora, implica que només s'aprèn recordant amb dolor.

El tercer vèrtex de la cultura occidental cal cercar-lo a Roma, que, segons la tradició que es desprèn de l'*Eneida* de Virgili, va ser fundada per Enees en fugir de Troia quan va caure davant els grecs, que van entrar a la ciutat gràcies a la idea d'Ulisses d'introduir un cavall de fusta dins de les muralles. L'*Eneida* no té cap altra finalitat que fundar la civilització definitiva, en la qual el temps esdevé perduració. Ulisses planta cara als obstacles per poder retornar a la seva pàtria, mentre que Enees -ben al contrari- fuig de la pàtria-Troia per tal de fundar una ciutat nova i perfecta en el ventre de la Història que assoleix, amb Roma, el seu zenit. Ni fantasia de l'esdevenir (Abraham), ni record del passat (Ulisses), Enees percep el temps present com quelcom definitiu. Així, aquesta filosofia de la història no repeteix la de l'*Odissea*, que és cíclica, sinó que com-

porta una visió progressiva que es dirigeix cap a l'urbs representada ara per una Roma eterna i definitiva.

D'aquesta manera, la civilització llatina amb la seva vocació imperial s'autopercep com a condició perquè aparegui i desaparegui tota la resta. Hom entén així que el temps ja només es pot pensar en present, perquè no queda res a fer, ni res a esperar més enllà d'aquest present de l'ara i aquí. Resulta així que el temps únicament pot ser manifestació d'una presència que assoleix la seva millor expressió en la fórmula del *carpe diem* de les *Odes* d'Horaci, veritable ètica-estètica de l'existència per la qual només compta el present, un present que s'eternitza en la línia dels *mores maiorum* i que allunya qualsevol esperança en el futur, però que no és comparable al presentisme postmodern que -fins i tot- ofereix menys compromisos que el temps-present de la cultura llatina.¹⁰

La síntesi cristiana

Queda clar que, en l'univers del professor Fullat, el cristianisme representa una síntesi -no en el sentit hegel·lià, sinó més aviat una fusió entre la tradició jueva, grega i romana- que s'expandeix ràpidament. D'aquesta fusió va sorgir el domini cristià (del segle IV al XV) que té com a valor la *charitas* (amor) que inunda l'univers cristià fins a l'extrem que tot s'alimenta d'aquest valor. Per aquesta via, el cristianisme que prové del profetisme hebreu integra el paganisme -amb les referències a la naturalesa-, la felicitat -com a punt teleològic- i l'excel·lència de la virtut. La regla d'or es troba en l'Evangeli de Mateu (6, 12): "Perdona els nostres deutes, així com nosaltres els perdonem a qui ens deu". Al seu torn, Crist -norma

¹⁰ Aquí es pot afegir que la significació devaluada que Fullat atorga a Roma contrasta amb el protagonisme que Rémi Brague confereix a l'urbs llatina com a clau de volta de la cultura europea. Segons el que exposa Brague en la seva obra *Europa*, la via romana, ja esmentada: "Europa no és únicament grega ni únicament hebraica, ni tan sols grecohebraica. És també, i plenament, romana. Atenes i Jerusalem, sí, però també Roma" (p. 33). Més endavant insisteix que la difusió de l'herència grega i hebraica va trobar en Roma -sovint menyspreada sota l'acusació de no haver aportat res de nou- un terreny específicament favorable. El que Brague anomena actitud romana no és una cosa pròpia dels romans, sinó quelcom inherent també, als mateixos grecs. Així, doncs, la romanitat consisteix en la situació de secundarietat amb relació a una cultura anterior, de manera que els cristians són essencialment romans respecte els grecs amb els quals estan indissolublement lligats. "Els nostres Grecs, són els Jueus: Per no dir-ho tant de pressa: El Cristianisme és a l'Antiga Aliança el que els Romans són als Grecs" (p. 63). Per extensió, l'Església és romana perquè repeteix amb relació a Israel l'operació realitzada pels romans amb l'hel·lenisme.

definitiva de la conducta moral- constitueix un universal a manera d'autèntic i exemplar imperatiu categòric. No endebades, l'Evangeli de Joan, 13, 34-35 fa avinent aquelles paraules de Jesús: "Us dono un manament nou: que us estimeu els uns als altres. Tal com jo us he estimat, estimeu-vos també entre vosaltres".

Tant és així que la cosmovisió cristiana es caracteritza per la centralitat que assoleix la figura de Crist com a fill de Déu, segons s'establí definitivament en el concili de Nicea (any 325). Posats a oferir un símbol de la cosmovisió cristiana, Fullat tria el Pantocràtor (Jesucrist Senyor de l'Univers) que descansa damunt de la síntesi que subsumeix el judaisme i el paganisme grecoromà en el "Déu-fet-home". Ara bé, el valor paradigmàtic del cristianisme és fornit per la *charitas* o amor que s'afaiçona a manera d'un manament universal. Tot amb tot, la modernitat -que es pot entendre com l'aventura de la cultura cristiana a partir del Renaixement- trenca els lligams de la cosmovisió cristiana que, entre fe, raó i món, s'havien establert durant l'edat mitjana. Al cap i a la fi, el profetisme hebreu es retira en profit de l'humanisme antropocèntric que només es mou a l'interior de la immanència.

 169

I això tant més que l'humanisme dels Deu Manaments es redueix a l'humanisme que defensa la dignitat de l'ésser humà. Els valors cristians persisteixen, però hi ha treballs per mantenir-los relligats amb la transcendència, per bé que la dignitat de l'altre reporta -no sols respecte- sinó sobretot amor. A partir de finals del segle XVII, l'anticristianisme agafa embranzida encara que les virtuts cristianes sobreviuen d'una manera secularitzada a través de l'ideari de la Revolució Francesa (llibertat, igualtat, fraternitat). D'aquí a la formulació de l'imperatiu categòric per part de Kant i a la declaració dels Drets Humans només cal un petit pas que es farà en nom de l'autonomia i la dignitat moral de l'ésser humà.

Altrament, Fullat estableix una autèntica filosofia de la història que implica una nova divisió de la història en tres fases o etapes històriques ben definides: la premodernitat (precristianisme, cristianisme, fins a la publicació del *De hominis dignitate* de Pico della Mirandola, el 1486), modernitat (Renaixement, Il·lustració) i post-modernitat. Des d'aquesta perspectiva històrica, l'acceptació i generalització del cristianisme no es va donar fins al concili de Nicea (any 325), en el qual es proclama que Jesucrist és realment un home (cosmovisió grega i romana) i és a la vegada YHWH (tetragrama de quatre consonants impronunciables que dona sen-

tit a la cosmovisió jueva que identifica Déu com aquell Absolut silenciós).

Ara bé, després del desenvolupament del cristianisme durant tota l'edat mitjana, es va produir una mena d'esgotament cristià. En la cristiandat medieval tot estava lligat i ajustat. Fe, raó i món funcionaven de manera integrada, mentre que en la modernitat l'ésser humà es desprèn de Déu. L'antropologia i les ciències modernes esvaeixen l'encarnació i comencen a divergir de nou el judaisme i el paganisme. El triangle (Jerusalem, Atenes i Roma) que va fer possible el cristianisme -i que es va objectivar en cristiandat- deixa de ser un triangle i esdevé una recta que uneix altra vegada Atenes i Roma. El profetisme hebreu perd empena a favor del paganisme immanent greco-romà que només viu en l'interior de la immanència, la qual cosa prepara la concepció renaixentista que serà ja estrictament immanent. Tot plegat són indicis del final de la premodernitat dominant i de l'anunci de l'arribada de la modernitat, en la qual l'ésser humà i la raó desplaçaran Crist com a referència total. S'ha passat del Pantocràtor a la dignitat humana fins al punt que l'home substitueix Jesucrist, l'antropocentrisme ocupa el lloc del teocentrisme. És ben bé això: a la Gioconda (acabada el 1507), la Monna Lisa somriu amb una naturalitat que no té cap mena de direcció transcendent.

El procés modernitzador que es desencadena a partir del Renaixement i que prossegueix amb la Il·lustració és ben conegut. Els *studia humanitatis* retornen la veu als grecs i als llatins amb el seu programa d'anar a les fonts (*ad fontes*). L'home assoleix una pretesa majoria d'edat en què només es deixa governar per la seva raó: la Raó, la *Raison*, la *Vernunft*. La conseqüència és ben coneguda: Il·lustració, Segle de les Llums, *Aufklärung*, *Enlightment*. L'home s'emancipa de la tradició, de l'Església i de la Bíblia. El Déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob, el de Jesús, cedeix el lloc a un Déu que és el Gran Arquitecte de l'Univers, el Principi o la deu racional i arquitectònica de la realitat. La modernitat ja no és cristiana, sinó radicalment i profundament humana: el *Sapere aude* de Kant situa la raó en el lloc de la divinitat.

Després de Nietzsche: la postmodernitat

Podem dir que Fullat és l'intel·lectual de la *in-satis-facció* (inacabament) categorial, del pensador que no es troba còmode amb

aquest món postmodern que, al seu entendre, es va desencadenar a partir de l'any 1900, data que coincideix amb la mort de Nietzsche. Tanmateix, la història continua d'una manera desconcertant atès que el subjecte modern -el que va de Descartes a Kant- també ha estat vilipendiat pels postmoderns (Nietzsche, Freud, Heidegger, etc.). Nogensmenys, Fullat vol donar una resposta al nihilisme de Nietzsche i al pessimisme existencialista de Heidegger i Sartre. Sense Absolut ens trobem desproveïts d'ideals suprasensibles. Nietzsche, després de proclamar la mort de Déu en el *Zarathustra*, ens va abandonar en la insignificança, la qual cosa comporta una fractura per a la cultura occidental.

Enlloc se'ns presenta tan palesament aquesta situació com en l'esvaniment de l'horitzó de l'escatologia en dir-nos que el món s'acaba ara i aquí. De tal faisó que tot és dat i beneït en la Història perquè -en darrer terme- no hi cap més destí que el mundà. La perspectiva de possibilitats s'estreny: es tracta de viure la pròpia vida i no pas de salvar-la. En defugir dels vents postmoderns, Fullat s'oposa fermament a l'ésser-per-a-la-mort de Heidegger o a l'absurd de Sartre. Si el món fos absurd, la moral hi sobraria. Tampoc li complauen al nostre autor les actituds neonietzscheanes de Foucault i Derrida que, amb els seus discursos, han socavat els plantejaments ètics. Enfront de la deconstrucció postmoderna que ens presenta una realitat desmembrada i esparsa, Fullat apel·la a la claredat de les hermenèutiques de Gadamer i de Ricoeur perquè si l'humanisme del segle XXI resulta intel·ligible és encara possible fer-lo significatiu des de la comprensió dels seus precedents històrics.

Tal vegada ja no es disposa d'un únic sentit sinó que el món ha explotat en sentits plurals i divergents en una època postmoderna que ha fet públic elogi de la diferència al marge de la història i de la memòria. El món postmodern iniciat amb el segle XX s'assembla a un conjunt caòtic que allarga el joc d'ombres i de llums en què ens descobrim vivint. Tant és així que s'ha bandejat el pes de la tradició -Occident ha elaborat històricament valoracions-valors- i s'accepta sense reticències un món de banalització que a tot estimar aspira a una ètica de mínims.

A més, l'elogi d'un món altament tecnocientífic ha generat una Europa rica, postmoderna, alienada i embriagada que ens ha fet oblidar la dimensió utòpica i escatològica del profetisme jueu, assumida també pel cristianisme que ofereix un horitzó

d'esperança.¹¹ Al capdavall, allò que ens és propi és justament la Pasqua, és a dir, continuar superant-nos perquè el destí és sempre obertura: l'encarnació cristiana -que ha abeurat la modernitat sencera i que sobreviu en forma de relíquia i de nostàlgia en la postmodernitat- s'ha de transferir a altres pobles i altres civilitzacions, tot i que només a manera de proposta i d'oferiment, sense perdre de vista que s'ha d'evitar caure en els fonamentalismes religiosos però també polítics a fi d'evitar les temptacions imperialistes. En resum: el que proposa Octavi Fullat és una restauració humanista que sigui fidel a la tradició i que, d'una manera utòpica, s'obri vers el futur.

¹¹ Certament que a Europa -després de l'afer Dreyfus, dels estralls de la Primera Guerra Mundial i de les manifestacions antisemites aparegudes a diferents indrets del continent (Rússia i Alemanya, principalment)- va sorgir una *Bildung* neohebraica que recupera l'educació talmúdica i rectifica el rumb de la *Bildung* neohumanista. Això significa un trencament amb la concepció il·lustrada de la formació del gènere humà, segons formularen els il·lustrats del segle XVIII des d'una posició universal i cosmopolita (Lessing i Kant). Aquesta visió neohumanista va trobar un contrapunt en el Jerusalem (1783) de Moses Mendelssohn que reivindicava la possibilitat de ser alhora jueu i il·lustrat, sense trencar amb la tradició profètica hebrea criticada per Spinoza. Sota la influència de Mendelssohn, Hermann Cohen -de l'Escola de Marburg i mestre de Franz Rosenzweig- va promoure, a partir de 1880, un retorn als valors filosòfics del judaisme, bo i rectificant el tremp de la Il·lustració que des de Spinoza marca un punt vers la secularització que, d'acord amb els ideals de l'educació del gènere humà, assolirà una clara posició a favor de l'assimilació de la comunitat jueva. En aquest sentit, podem dir que Cohen va reaccionar davant de la voluntat assimilista (proclamada ja en el seu moment per Fichte) i de les polèmiques antisemites (revifades l'any 1879 per l'historiador Heinrich von Treitschke, que considerava el judaisme com una religió nacional d'un poble estranger que topava amb el cristianisme alemany). En conjunt, es va perfilar a partir de 1919 (amb antecedents certament anteriors) una *Bildung* neohebraica (Cohen, Buber, Rosenzweig, Lévinas, etc.) que, sense oblidar la dimensió profètica del judaisme, trenca amb els plantejaments de l'idealisme alemany en destacar la relació que, a manera de correlació, s'estableix entre l'home i Déu, en un esquema dual que destaca la perspectiva del Jo i Tu. Tot plegat, genera un Pensament Nou que, a més de recuperar Déu i els profetes (Isaïes, per exemple), substitueix la lògica idealista per una nova lògica que descobreix el nostre de l'altre, i resta amatent a la veu del profeta. D'una o altra manera, tot aquest bagatge conceptual arriba a través de Lévinas al professor Octavi Fullat que, des d'una posició inequívocament cristiana, no vol situar l'ètica dins els límits de la raó pura (Kant), ni tampoc dins de l'àmbit de la idea d'Humanitat (com fa la pedagogia social de Natort), sinó sota el realme de la tradició, en una espècie de pont intel·lectual que agombola aspectes de l'idealisme (Dilthey, Gadamer), del profetisme jueu (Cohen, Rosenzweig, Lévinas) i de la teologia luterana (Barth, Bultmann), bo i respectant els dogmes del cristianisme segons es van formular en el credo de Nicea (325). Hem desenvolupat la gènesi i desenvolupament d'aquesta paideia neohebraica en el nostre treball "Formación, ciencia y cultura en la Alemania Imperial (1870-1918): el resurgir de la conciencia hebrea", *Revista Philosophica*, Universidad Católica de Valparaíso, vol. 29, 2006/I, pp. 335-355.

La seva posició cal entendre-la com una resposta a la frivolitat axiològica postmoderna perquè l'educació a Occident es troba, després de la postmodernitat, nua de valors acceptats per tothom. La postmodernitat ha vist com l'educació s'ha posat a viure de l'èxit i de l'eficàcia en comptes de vertebrar-se entorn dels valors de la *paideia* clàssica i de la *Bildung* moderna. Altrament, Fullat és conscient que no pot proporcionar una llista de valors universals ni fonamentar-ne l'obligatorietat. Malgrat això, i atès que no és viable viure en societat sense referències axiològiques, aprofundeix en l'estudi de la coherència dels possibles valors tenint en compte la història de la cultura occidental, justament quan el món postmodern ha perdut tota referència al classicisme. Enfront d'aquesta amnèsia cultural, Fullat insisteix manta vegades que només seran valors d'Occident aquells que es derivin històricament de la *Weltanschauung* jueva, grega i llatina. Però lluny d'assumir aquest risc -repensar la moral d'Occident des de la tradició mateixa, una tradició que sovint cau en l'oblit i en el no-res-, s'observa la proliferació d'un seguit d'obres que -a tot estirar- aspiren a fer-nos sobreviure en un món que malviu entre el desencís i el nihilisme de la desesperació. Nogensmenys, l'esperit de l'època del segle XX ha fet triomfar una actitud dilatant i divertida, a través de la qual hom papalloneja com un tastaolletes sense arreplegar mai res del tot. Aquest conjunt d'aspectes fa que visquem sovint instal·lats en la "desmoralització", és a dir, sense que s'hagi de preferir, situació que sovint deixa sense sentit l'educació. El somni modern acaronava el pressupòsit que, a més ciència, menys barbàrie, plantejament que els fets del segle XX -i aquí el genocidi nazi (la *Shoah*) ocupa un lloc rellevant- s'han encarregat de desmentir: el segle passat ha vist com mai l'explosió de la barbàrie i l'horror.

Nogensmenys, el professor Fullat ha aprofitat l'avinentesa de la discussió que s'ha generat al voltant de la idea d'Europa a redós de l'aprovació de la Constitució europea per tal de denunciar el silenci que s'atorga al paper del cristianisme en la seva gènesi i història. Sovint sembla que tot queda reduït a Grècia, a Roma i a la Il·lustració, bo i oblidant que el cristianisme s'ha objectivat posteriorment en la tríada revolucionària francesa (*liberté, égalité, fraternité*). Fullat pensa i argumenta que tal plantejament és, senzillament i simplement, ridícul, de manera que l'Europa que ara es construeix no pot negligir la memòria d'una tradició (jueva, grega, romana) que se sintetit-

za en el cristianisme, una pedra certament angular que no es pot oblidar, ni bandejar. Així, doncs, a les envistes d'aquesta nova Europa que hem de construir des del respecte als valors de la tradició cristiana, Fullat conclou que el cristianisme forneix una autèntica memòria axiològica que constitueix un "a priori" educatiu per a Europa i Occident.

És hora de cloure aquesta aproximació a la filosofia de l'educació d'Octavi Fullat, però abans de tancar-la voldríem aprofitar l'avinentsa per tal de manifestar la sintonia -aire de família, si es vol- entre els seus plantejaments i els que va exposar a *Amor y mundo* Joaquim Xirau, llibre bastit a la Catalunya republicana però que es va publicar a l'exili mexicà (1940). Ambdues filosofies de l'educació presenten més d'una similitud i coincidències en destacar el primat de l'amor com a clau de volta de la nostra cultura occidental. Si Xirau resseguia la tradició occidental a partir del corrent filosòfic platònic i agustinà, Fullat ho fa des dels paràmetres jueus, grecs i romans que donen sentit al cristianisme. Xirau emfasitzava el paper d'Ate-nes, Fullat ho fa amb Jerusalem. Ambdós autors -sense cap mena de dubte els millors filòsofs de l'educació que ha tingut la Universitat catalana del segle XX- insisteixen en la primacia de l'amor, tema que ressona en la *paideia* grega i en la *paideia* cristiana, segons va recollir també el nostre Ramon Llull: l'amor s'ha fet per pensar.

Abstract

When memory becomes educational "a priori": Europe and the West in Professor Octavi Fullat's philosophy of education

This article makes an approximation to the world view of Professor Octavi Fullat (1928) which, by combining history and hermeneutics, sets out the memory of Europe according to the origins of western civilisation. In this sense, it looks at the relationships between Jerusalem, Athens and Rome through their respective archetypical figures: Abraham, Ulysses and Aeneas. These three elements generate the Christian synthesis as formulated by the Council of Nicaea (325 AD) and which gave meaning to the West until the appearance of modern humanism with the Renaissance. It then analyses the inrush of post-modern airs which were triggered in our culture - European and Western - after the death of Nietzsche in 1900, a

milestone that marked the beginning of a post-modernity that has brought us an axiological relativism and a generalised demoralisation. To be able to face this post-modern challenge, Fullat advocates a historic memory that is the condition of possibility of an educative axiology that takes on the values of the western cultural tradition.