

LA TRILOGIA AUTOBIOGRÀFICA DEL PROFESSOR OCTAVI FULLAT: QUAN LA CONFESSIÓ ESDEVÉ MEMÒRIA PEDAGÒGICA¹

Conrad Vilanou i Torrano
Universitat de Barcelona

Camus —els confesso— no és edificant, però sí exemplar.
OCTAVI FULLAT, *La meva bellesa*, p. 212.

RESUM

En aquest treball es presenta una aproximació analítica i sistemàtica de les memòries que el professor Octavi Fullat —nascut l'any 1928— ha publicat, entre els anys 2006 i 2010, en tres volums que responen als títols següents: *La meva llibertat* (2006), *La meva veritat* (2008) i *La meva bellesa* (2010). A banda d'abordar els aspectes relatius a l'estil i al contingut d'aquesta trilogia, es traça l'evolució del pensament del professor Octavi Fullat, el filòsof de l'educació més important de la Catalunya recent que segueix el deixant d'altres pensadors anteriors (Eugeni d'Ors, Joaquim Xirau, Joan Roura-Parella, Jaume Bofill, Alexandre Sanvisens, etc.). Entre altres punts, s'aprofundeix la seva cosmovisió filosòfica que es basa en una antropologia que presenta l'home com un ésser nòmada i insatisfet, que es debat entre la raó i la barbàrie, i que camina a la recerca del misteri. Aquests principis confereixen a la seva filosofia de l'educació un toc indigent des del moment que l'ésser humà —que mai resta del tot acabat— tampoc no pot assolir una meta i forma definitiva en haver fracassat la teleologia. A tot estirar, el futur —i per tant, l'axiologia pedagògica— només es pot dibuixar a través del passat, de manera que s'estableix un pont entre l'experiència i l'expectativa, entre la tradició i l'avenir, fins al punt que la memòria d'Occident —Jerusalem, Atenes, Roma— esdevé condició de possibilitat per a l'educació.

PARAULES CLAU: filosofia de l'educació, teoria de l'educació, autobiografia, memòria, confessió, Agustí d'Hipona, Albert Camus, Octavi Fullat.

1. Aquest treball vol ser un reconeixement —i per extensió, un homenatge— al professor Octavi Fullat i Genís. A més, aspira a ser un intent de sistematització de la trilogia de les seves memòries que ha publicat recentment. Aquests són els tres títols en qüestió: *La meva llibertat: Inici biogràfic, home, Catalunya, sexe, Déu* (2006); *La meva veritat: Història, moral, valors, educació, per què?* (2008); *La meva bellesa* (2010).

FULLAT: WHEN CONFESSION BECOMES PEDAGOGICAL MEMOIR

ABSTRACT

This paper presents a systematic, analytical approach to the memoirs of professor Octavi Fullat – born in 1928 – published in three volumes between 2006 and 2010 under the following titles: *La meua llibertat* (My freedom, 2006), *La meua veritat* (My truth, 2008) and *La meua bellesa* (My beauty, 2010). Besides dealing with stylistic and content-related aspects of this trilogy, the paper traces the evolution of the thinking of professor Octavi Fullat, contemporary Catalonia's most important educational philosopher, who follows in the wake of earlier thinkers (Eugeni d'Ors, Joaquim Xirau, Joan Roura-Parella, Jaume Bofill, Alexandre Sanvisens, etc.). Among other issues, the paper takes an in-depth look into his philosophical understanding, which is based on an anthropology that presents the human as a nomadic, dissatisfied being, struggling between reason and barbarity, who ambles in search of mystery. These principles confer a touch of indigence on his philosophy of education, from the time when a human being – never quite complete – can neither reach a goal nor a definitive form because the teleology has failed. At the most, the future – and, therefore, the pedagogical axiology – can only be drawn from the past. Consequently, a bridge is formed between experience and expectation, between tradition and the future, to such an extent that the memory of the West – Jerusalem, Athens, Rome – becomes a condition of possibility for education.

KEYWORDS: philosophy of education, theory of education, autobiography, memoir/memory, confession, Agustí d'Hipona, Albert Camus, Octavi Fullat.

Va ser sant Agustí qui va començar —quan l'Imperi romà s'enfonsava a les primeries del segle v— l'art de la confessió. Tant és així, que les seves *Confessions* han esdevingut un referent clàssic de la literatura universal, per bé que va caldre esperar fins Rousseau per trobar —de bell nou— algú que es tornés a confessar públicament, tot i que enmig d'aquest llarg període de temps podem situar els *Assaigs* de Montaigne. El subjecte modern —amb la seva raó pura i immaculada— no es va voler confessar fins l'arribada dels vents romàntics. Confessar-se implica du a terme un examen de consciència de manera que constitueix un art difícil que no tothom està disposat a assumir i, el que és més greu, que no tothom accepta dir la veritat, com aquells mestres de l'antiga Grècia —abans de l'aparició dels sofistes— que mai no enganyaven.² A voltes, les confessions —ja siguin memòries o relats

2. Xavier Zubiri va impartir un curs entre el 1932 i el 1933 sobre les *Confessions* d'Agustí en què afirma que s'assemblen a un veritable examen de consciència que defineix de la manera següent: «Un examen de conciencia es una investigación de lo que uno ha hecho. Su resultado envuelve el conocerse a sí mismo. El sentido de una *confessio* es la mirada sobre sí mismo, una introspección» (X. ZUBIRI, *Cursos universitarios*, vol. II. Madrid, Alianza Editorial i Fundación Xavier Zubiri, 2010, p. 41).

autobiogràfics— són plenes de justificacions interessades, de tergiversacions i, fins i tot, de manipulacions flagrants que no només fan mal al qui les escriu, sinó també al qui les llegeix que llavors és tractat com un babau il·lús, talment com si estigués mancat de criteri i judici històric. Per contra, quan les memòries són sinceres, i d'acord amb el que diu Zubiri, l'exercici de la confessió —entès com una mirada sobre si mateix o introspecció— esdevé memòria. En referir-se a les *Confessions* d'Agustí, el professor Fullat escriu: «Al costat d'una magistral autobiografia, conté estudis penetrants sobre el temps i sobre la memòria» (Fullat, 2010, p. 227).

Per la seva part, Marie-François-Pierre Gonthier de Biran —nascut l'any 1766 i més conegut amb el nom de Maine de Miran— és considerat un dels pares de la psicologia moderna. Format en el sensualisme de Condillac va evolucionar vers postures més espiritualistes que destacaren el paper de la introspecció. L'any 1794 —amb només 28 anys— va escriure la seva autobiografia que constitueix una mena d'exercici espiritual que posa al servei de la seva pròpia formació. Sota la influència de la literatura francesa —Rousseau, Montaigne, Pascal, Fenelon—, Maine de Miran ens ha deixat unes magnífiques notes sobre la importància que cadascú escrigui la seva biografia: «Cada hombre debería estar atento a estos diferentes períodos de la vida; debería compararse, asimismo, en épocas distintas, tomar nota de sus sentimientos particulares, de su manera de ser, observar los cambios, durante pequeños intervalos, y tratar de seguir las variaciones que en el estado físico corresponden a estas irregularidades en el estado moral. Examinándose a continuación en períodos más separados, compararía sus principios, su manera general de ver durante un cierto tiempo, su virilidad, por ejemplo, con las ideas que tenía en su adolescencia y en su vejez. Si tuviéramos así diversas memorias hechas por observadores de sí mismo ¡qué luz arrojarán sobre la ciencia del hombre!...».³

Sortosament el professor Octavi Fullat —amb la seva trilogia autobiogràfica— ens dóna l'oportunitat de saber que algú ha sabut respondre de manera sincera i positiva al repte que plantejava Maine de Miran fa dos segles. És cert, a més, que després van venir altres confessions autobiogràfiques, escrites amb una voluntat inequívocament pedagògica. Així, Henry Adams —nascut a Boston l'any 1838, en una família que havia tingut un president dels Estats Units, John Adams, en 1797-1801— va publicar l'any 1907 uns quants exemplars de la seva narració autobiogràfica —escrita en tercera persona— *The education of Henry Adams*, que, després de circular entre un reduït i selecte grup d'amistats, va arribar al gran públic l'any 1918, pocs mesos després de la mort del seu autor esdevinguda el 27 de març d'aquell 1918.⁴ L'any següent va obtenir el premi Pulitzer (1919). Justament, Henry

3. Maine de MIRAN, *Autobiografía y otros escritos*, Buenos Aires, Aguilar, 1956, p. 51-52.

4. H. ADAMS, *La educación de Henry Adams*, Barcelona, Alba, 2001

Adams comença el seu prefaci —signat el 16 de febrer de 1917, any en què els americans van decidir intervenir en la Primera Guerra Mundial— amb unes referències sobre les *Confessions* de Rousseau, considerat «un gran educador del segle XVIII». A parer de Henry Adams, en els primers compassos del segle XX no hi havia guies o exemples com els que representen aquelles figures de la Il·lustració que —als Estats Units— troben en Benjamin Franklin un referent de primer ordre atès que també va escriure la seva pròpia autobiografia. D'acord amb l'argumentació de Henry Adams, Rousseau va ser el primer que va aixecar un monument contra l'*ego* personal, tot convertint el seu model en una mena de maniquí del qual s'havia de penjar el «vestit de l'educació». En darrer terme, aquests autors americans —Franklin i Adams— volien que les seves experiències servissin d'exemple, segons la tradició dels nostres espills o miralls medievals.⁵

No és aquesta, emperò, la intenció del professor Fullat en aquestes memòries que, en envellir, ha decidit «treure's les màscares» (Fullat, 2006, p. 56). Ell sap que les seves «memòries no són pròpiament una autobiografia, sinó un exercici elemental de rememoració» (Fullat, 2010, p. 9), d'algú —a més— que ha après a «ser feliç tot sol» (Fullat, 2010, p. 37). Per tant, no són unes memòries clàssiques en què es doni amb detall compte i raó d'uns esdeveniments passats, ni tampoc un text històric fonamentat documentalment, sinó «d'un recordatori biogràfic elaborat sense censura personal i organitzat temàticament», segons manifesta en l'advertiment de *La meua llibertat*, que no és altra cosa que una mirada lliure i impertinent, un pensament intempestiu i provocador, tal com ell mateix reconeix. «La biografia d'un mateix és tan secreta que se'ns esmuny; la biografia no va més enllà de ser la veritat d'una mentida. Els meus records són la mà que dubta» (Fullat, 2006, p. 34).⁶

Però no és menys cert que el professor Fullat ha escrit la seva veritat amb el cor a la mà. «Què és la veritat? El que expliquem amb el cor a la mà» (Fullat, 2010, p. 175). Amb tot, és conscient de la distància que hi ha entre la narració històrica (*Historie*) i la ciència històrica (*Geschichte*) que apunta als fets històrics. El seu camí no es traça, doncs, cap a la ciència entesa com a disciplina històrica, sinó a través de la narració, és a dir, de la literatura que és «la germana petita de la història» (Fullat, 2008, p. 20).⁷ D'aquí que la seva intenció última no sigui altra

5. Per la seva banda, el professor Fullat reconeix que aquestes memòries han servit per escriure una «biografia de records [que] ha permès crear un espill en el qual mirar-me» (Fullat, 2010, p. 249).

6. L'any 1963 escrivia en la seva tesi el següent: «El dato incuestionable filosófico es nuestra propia vida como *biografía*, es nuestra radical exigencia de acción, y es aquí donde queda anclada la interrogación fundamental» (Fullat, *La moral atea de Albert Camus*, 1963, p. 7).

7. Al seu llibre *La actual peripecia del creer* hi podem llegir: «Gracias a Cristo, la Historia no es una descripción de fenómenos o una sucesión de hechos, sino que es un enlace de acontecimientos (Los acontecimientos tienen sentido)» (Fullat, 1970, p. 113).

que salvar, a base de paraules, alguna cosa de la seva vida amenaçada per l'oblit. Aquest és el seu objectiu: «Perpetuar-me tal com m'han estimat, ferit, acariciat i ressuscitat» (Fullat, 2010, p. 203). Al cap i a la fi, és conscient que «els bons llibres són immortals» (Fullat, 2010, p. 244) fins al punt que —en darrer terme— són els que atresoren l'eternitat (Fullat, 2010, p. 156).

Tant se val que Fullat posi les diverses afirmacions en boca d'un interlocutor o l'altre, perquè encara que els seus personatges són de carn i ossos (la majoria tenen un nom real i existeixen en veritat) sovint actuen com a figurants. De fet, Fullat —que és qui es confessa— sempre parla en primera persona, en unes converses que també recorden els diàlegs platònics. A tot estirar, els diversos personatges que desfilen per l'escena ocupen el paper d'uns actors secundaris, que donen vida a un teixit de converses que devien existir (ja fos en la idealitat del pensament o en la realitat viscuda) i que ara ha fet reviure per a distracció —o potser, consolació— de tots nosaltres. A més, assumeix que el filòsof no és més que una mena de pallaso «a qui s'ha de prendre seriosament, però clown al capdavall» (Fullat, 2006, p. 19). Aquesta afirmació es confirma amb la frase següent: «Sóc un *clown-filòsof* de creixement lent» (Fullat, 2008, p. 434).

Sota la influència de Heidegger, Fullat reconeix que l'ésser humà és l'únic animal que fa preguntes. Ara bé, aquestes preguntes van i tornen, tot establint ponts entre l'amistat i el diàleg: «l'important està en l'acte de dialogar, no en l'assassinat i la dissecció dels mots» (2006, p. 45). D'aquí que hagi buscat sovint interlocutors —rèpliques d'Eckermann o d'Octavi de Romeu, els altres *egos* de Goethe o d'Eugeni d'Ors— per a les seves confidències a través d'aquelles construccions —com l'Eulàlia, la Benparlada— que l'apropen a un món de cultura i civilitat. En tot cas, en les pàgines d'aquests tres llibres de memòries ens apareix un Fullat a contracorrent, un punt arrauxat, o, el que és el mateix, un mestre lliurepensador, que està cansat de l'estupidesa humana i avorrit de la seva hipocresia. Per tant, es disposa a dir la seva veritat des de la seva radical llibertat perquè «cal combatre el gust per la submissió a l'autoritat» (2008, p. 140).

1. PERFIL INTELLECTUAL

Format en la cultura francesa, Fullat llegeix habitualment *Le Monde* i en la seva biblioteca la presència d'autors del nostre país veí hi sovinteja: a més dels autors del Renaixement (Rabelais, Montaigne) i de la modernitat (Montesquieu, Descartes, Pascal) destaquen els intel·lectuals contemporanis (Camus, Malraux, Aubenque, Foucault, etc.), sense oblidar els pensaments de Pascal, el contrapunt cordial al racionalisme cartesià. Aquest afeció per la cultura francesa fa que Fullat segueixi el canal

Arte, per bé que no ho fa sempre, perquè fuig de la televisió que és el «chewing-gum de la vista» de la mateixa manera que «Internet ho és pel que fa a l'esperit» (Fullat, 2008, p. 434). Sobre el paper de la xarxa afegeix en un altre lloc: «La majoria hi perd el cel, l'aire i els petons. Extravia la realitat» (Fullat, 2010, p. 176).

Després del francès ve la llengua alemanya, en detriment de l'anglès que queda relegat a un lloc secundari. D'acord amb aquesta influència cultural francesa, Fullat es troba molt a prop de Rabelais, el savi humanista del Renaixement, que a banda de compaginar medicina i filosofia es va caracteritzar per les seves provocacions escatològiques, tot i que Eugeni d'Ors el va situar com el veritable pioner de la pedagogia moderna, en consonància amb els valors del Noucentisme, que s'havia d'allunyar dels estralls del romanticisme de Rousseau. Ultra les possibles comparacions entre Rabelais i Rousseau, Fullat vol ser un tàvec que amb les seves fiblades ens pertorbi, fins a l'extrem de despertar-nos del somni de la comoditat, que si abans era burgesa ara és postmoderna amb la seva cultura del buit. «La nostra societat està clavada en les vacances, el ball, el sexe, la gastronomia, però rebutja futurs millors si ha de pagar-ho amb renúncies» (Fullat, 2008, p. 237). Al seu torn, és conscient que sempre ha treballat i lluitat per millorar aquest món que avui no acaba de funcionar atesa la presència de les «dagues enverinades que ens maten». «En política, el fet que els escollits creuen haver estat escollits per ser-ho novament. En economia, el guany pel guany. En els mitjans de comunicació, augmentar l'audiència indefinidament» (Fullat, 2006, p. 232).

El cas és que la seva paraula és punyent i directa. A més, en escriure en un context postmodern —la postmodernitat «és l'art d'abordar les coses serioses a la lleugera i les coses fútils amb gravetat» (Fullat, 2008, p. 155)— afegeix un plus de sornegueria i mordacitat, perquè —tal com afirma— l'home és l'únic animal que riu, tot i que sap que morirà (Fullat, 2006, p. 301). «De vegades m'expresso d'una manera desvergonyida i descarada» (Fullat, 2010, p. 9). Tot estrafant Albert Camus, ben bé podem dir que en ocasions el paper que Octavi Fullat segueix en aquestes memòries recorda el d'un *home revoltat*, que fuig de compromisos i maquillatges. La seva revolta no s'aixeca tant contra l'absurditat de la vida —encara que també—, sinó sobretot contra l'estupidesa humana i la mediocritat de les classes dirigents. Amb voluntat de revolta, Fullat construeix un relat crític per tal d'anar a l'arrel del problema que no és altre que la condició humana, i, per tant, cerca el sentit de l'existència més enllà de l'absurd de viure. Aquí —en aquestes memòries— Fullat no ha seguit el que es pot llegir en *El mite de Sísif* d'Albert Camus: «Un home és més un home per les coses que calla que no per les que diu».⁸ Així, ha trencat el silenci —que resta reservat pel misteri— i ha parlat a tort i a dret,

8. A. CAMUS, *El mite de Sísif*, Barcelona, Edicions 62, 1987, p. 110.

sense cap tipus d'autocensura fins al punt que la seva confessió és valenta i sincera, però també un punt iconoclasta.

Ben bé aquestes memòries —on els llocs i els continguts de les converses són reals— poden ser considerades com una provocació que —d'acord amb Sòcrates i Chesterton— busquen la ironia i la paradoxa, sense negligir el sarcasme. No ens trobem, per tant, davant d'uns records a l'ús. Res més lluny de la realitat. Es pot dir, doncs, que Octavi Fullat —després d'un llarg itinerari personal i d'una magnífica trajectòria intel·lectual— ha aprofitat l'ocasió per dir la seva, sense embuts ni restriccions. Arran d'aquesta actitud que combina el seny i la rauxa, la raó i el sentiment, sorgeixen algunes dificultats per percaçar i sistematitzar el seu pensament bastit al llarg de desenes de llibres i de centenars d'articles. Algú podria pensar —tot llegint les seves obres acadèmiques— que el seu perfil manté un cert aire noucentista, a la manera orsiana i, nogensmenys, goethiana, amb el seu semipitern desig de cercar la llum. «Vaig visitar —declara Fullat— la Goethe Haus i el Goethe Museum de Frankfurt el 1998» (Fullat, 2008, p. 281).

A gràcies, Octavi Fullat —i aquí podríem veure la influència de Rudolf Bultmann— el que pretén es «desmitologitzar», no «desmitificar», sinó fer una interpretació existencial dels fets que ha viscut. «La realitat no és una cosa exterior, sinó la vida que hi vivim» (Fullat, 2008, p. 284). Naturalment, tampoc no podem oblidar Paul Ricoeur —autor de *Temps et r cit*— segons el qual «l'hermen utica de la consciència es dirigeix cap al futur des del passat» (Fullat, 2008, p. 14). Ben al contrari del que succeeix amb els seus escrits acadèmics de darrera hora, aquí —en les seves memòries— s'entreu un pessimisme perquè lluny de tota esperança l'ésser humà —i per tant, ell mateix— es troba abocat al no-res, és a dir, a la mort.

Sota la influència de Freud, el que ocupa i preocupa el professor Fullat  s la naturalesa humana, la conducta humana, que —gràcies a la seva obertura— sempre resta *in-satis-feta*,  s a dir, mai roman acabada del tot, i, per tant, sempre reclama encants er tics: plaer, gana, sexe i amor. «Herencia, estímulo y respuesta. Determinismo. Necesidad. Los animales ya empiezan viejos. Los brutos est n siempre hechos. El animal humano, por el contrario, tiene la sensación que es inconcluso, que siempre est  por hacer» (Fullat i Sarramona, 1982, p. 35). Queda clar, doncs, que l'home és un animal de necessitats: «lo necesita todo: no solamente comida, vestido y casa; también tiene hambre de teoremas, de pintura, de normas, de amistad e, incluso, experimenta sed de Dios. El hombre consiste radicalmente en ser menesteroso; jams es * l mismo sin lo otro*. El ser humano es constitutivamente indigente, pordiosero, necesitado. Trabajar es la única forma de superar tan deprimente condición» (Fullat, 1988a, p. 57).

Aquesta insatisfacció implica que, des d'una perspectiva pedag gica, l'home sempre roman obert per tal d'assolir la seva forma definitiva. «L'ésser humà sem-

pre està per fer, cal generar-lo» (Fullat, 1993, p. 5). A banda d'aquesta consideració pedagògica, aquesta mateixa obertura fa que l'home sigui un animal de necessitats fins al punt que mai no en té prou. «La societat contemporània es regeix per un sol principi: augmentar tant els desitjos que aquests resultin irrealitzables. Maleïda sigui» (Fullat, 2010, p. 28). En preguntar-se sobre la manera de definir la sexualitat respon: «Com allò que mai no queda satisfet i, per tant, com allò que transforma la persona» (Fullat, 2008, p. 310). Al seu parer, l'home només queda tancat, clausurat, amb la mort, de manera que sempre es mou entre eros (fam i sexe) i tàntos (agressivitat), coit i taüt, plaer i aflicció (Fullat, 2006, p. 404; Fullat, 2008, p. 202; Fullat, 2008, p. 278). Sigui com sigui, el cert és que mentre l'ésser humà viu sempre hi ha obertura i expectativa —i, per consegüent, possibilitats de formació (*Bildung*)— encara que «l'existència humana és una fugida eterna» (Fullat, 2006, p. 142) que sembla que no tingui cap recompensa final, la qual cosa fa que participi d'una actitud certament agnòstica.

Amic d'intel·lectuals com Suchodolski i introductor del pensament pedagògic de Makarenko a Catalunya, durant set anys va acaronar la utopia comunista (Fullat, 2006, p. 106), tal com admet sense recança: «Fins i tot jo m'ho vaig empassar com es pot llegir en el meu tractat *Filosofías de la Educación* en abordar la pedagogia marxista, concretament el maisme. A molts ens van aixecar la camisa» (Fullat, 2008, p. 72). Ben mirat, Octavi Fullat —que va dedicar dos esplèndids llibres al marxisme—⁹ va participar de les il·lusions dels anys seixanta, quan «tenia tan sols quaranta anys», i llavors «imaginava que el món em pertanyia» (Fullat, 2006, p. 248). En aquell moment s'anunciava la nova bona del Concili II del Vaticà (1962-1965), per bé que aquells vents de llibertat del maig del 68 «només va ser una notable partida de diversió o de plaer» (Fullat, 2006, p. 177).

Talment fa la impressió que el nostre autor des de l'any 2000 ha entrat en un cert desànim, encara que —a partir d'aquesta data— ha publicat les seves obres més arrodonides. Com sempre, ha utilitzat el recurs de la tricromia per articular i transmetre el seu pensament, fins al punt que en la seva evolució intel·lectual també se'n poden distingir tres etapes. Una primera de signe creient que s'obre a l'horitzó esperançador de la metafísica. Encara avui, i com a bon deixeble de Jaume Bofill, expressa el seu reconeixement per l'edat mitjana i per la filosofia tomista. Més tard, a partir de la dècada dels anys vuitanta s'observa un distància-

9. A banda de la monografia sobre *Marx y la religión* (1974), convé destacar el llibre dedicat a *La pedagogía soviética* (1972). Aquesta versió en castellà va ampliar la que havia publicat anteriorment en català *La pedagogia a la Unió Soviética* (1964). El professor Fullat va signar el pròleg d'aquest segon llibre a Moscou, l'agost del 1971: «Escribo estas líneas introductorias bajo un cielo gratamente azul y frente al arte entusiasmante del Kremlin» (Fullat, 1972, p. 9).

ment respecte a la metafísica —entesa en el sentit radical del terme— per adoptar una via hermenèutica, que fa que la transcendència sigui un plantejament si més no acceptable. Així, l'any 1988, escrivia en aquest sentit: «No ceñimos aquí el significante *metafísica* al significado que le dio Aristóteles. Nos inclinamos por definir metafísica como todo discurso sobre lo que trasciende los fenómenos...» (Fullat, 1988*b*, p. 92). Més endavant continua: «La metafísica no constituye un saber del “trasmundo”, sino una lectura, una hermenéutica del fenómeno, considerado como aparición del noúmeno» (Fullat, 1988*b*, p. 92).

Només en aquestes memòries —és a dir, en el darrer tram de la seva trajectòria intel·lectual— palesa un distanciament respecte a la metafísica que queda circumscrita a l'àmbit del misteri, la qual cosa l'apropa —a través de Hölderlin i Heidegger— al llenguatge dels poetes i dels músics. Quan el més enllà —la confiança pasqual en la resurrecció, punt omega del cristianisme— s'esvaeix encara podem recórrer a la memòria, perquè a la pregunta sobre la possible existència d'un altre món Fullat respon que «no és res més que el record del que hauria pogut ser» (Fullat, 2008, p. 169). En qualsevol cas, la recerca del sentit —d'acord amb la fenomenologia i la hermenèutica— només és possible des de la nostra instal·lació en la història i gràcies al llenguatge —a la paraula, a la qual dedica el capítol vuitè de *La meva bellesa*— perquè, d'acord amb Heidegger, la paraula no és només la casa de l'ésser, sinó també «la sobirana de l'ésser humà» (Fullat, 2010, p. 170). Déu s'ha fet silenci i l'accés al més enllà ja no es pot justificar racionalment i filosòficament, sinó per una via o raó estètica, tal com expressa en el tercer volum de les seves memòries en què defineix aquest concepte com la «llum que ignorem» (Fullat, 2010, p. 39). Veiem altres formulacions: «Únicament les paraules poden aixecar el vel de l'invisible» (Fullat, 2010, p. 193). I en la mateixa pàgina llegim: «Només les paraules trenquen el silenci i únicament les frases trenquen el buit» (Fullat, 2010, p. 193). Al seu torn, distingeix entre belleses i Bellesa, perquè la segona té la capacitat de deixar-nos cecs (Fullat, 2010, p. 47).

A grans trets, es pot afegir que cadascuna d'aquestes tres grans etapes intel·lectuals —metafísica, hermenèutica, cultural-mistèrica— es caracteritza per presentar tres obres d'un mateix tema, talment com si es tractés d'unes veritables variacions sobre una mateixa qüestió. Tres van ser els llibres dedicats al viatge (*Eulàlia, la Benparlada*, 1987; *Viatge inacabat*, 1990; i *Final de viatge*, 1992), als quals va recórrer per cercar el sentit de la història en un món post-modern, és a dir, sense sentit i, el que és més greu, sense axiologia. «En educar, s'educa sempre algú per a alguna cosa. *Per a, telos*. L'educació es viu com una activitat que es dirigeix o s'adreça cap a algun terme» (Fullat, 1993, p. 6-7). Amb tot, anteriorment ens havia parlat del fracàs teològic (Fullat, 1986), per bé

que tot seguit va destacar la dimensió necessària i inútil de la utopia. «El valor ideal guia tot al llarg del procés —o d'un procés— educatiu; mostra el camí, i potser fins i tot el fa fressat, per caminar-hi. Se suposa que la conducta real de l'educand pot ser perfilada, amb més o menys força, per l'ideal del valor que es representa en la consciència de l'educador» (1993, p. 9). Aquest ideal, aquesta utopia, és necessària perquè il·lusiona, però malauradament resulta sempre inútil perquè tot acaba amb la mort. «El temps destrueix tothora l'educació com a totalitat» (1993, p. 9). Així desapareix la funció teleològica de l'educació —ben present encara l'any 1982—¹⁰ que quedava davant de l'atzucac del no-res, és a dir, del sense sentit. «Eulalia no conoce el sentido de la Historia, pero no acepta el cinismo ni tampoco el suicidio. Decide el sentido. De esta guisa, fuerza es vivir en la total intemperie. Su aventura es absoluta: o Todo o Nada» (Fullat, 1990, p. 7).

Igualment ens va oferir una altra trilogia quan es va cabussar en els valors d'Occident. Així, a *Els valors d'Occident* (2001) van seguir *L'autèntic origen dels europeus* i *Valores y narrativa. Axiologia educativa de Occidente*, ambdues aparegudes l'any 2005. En el conjunt d'aquestes tres obres, Fullat defensa que la cultura occidental —essència d'Occident— constitueix un veritable «a priori pedagògic» que esdevé condició de possibilitat per l'espera confiada en el futur i no per la clausura d'uns temps presents que condueixen irremeiablement al no-res.

En darrer terme, l'home de carn i ossos és l'epicentre d'aquest tríptic de memòries format també pels llibres abans esmentats: *La meua llibertat* (2006), *La meua veritat* (2008) i *La meua bellesa* (2010), els títols dels quals recorden —si més no— l'estructura triàdica dels grans universals de la tradició escolàstica (*unum, verum, bonum*), que cristal·litzen en el *pulchrum*, és a dir, en la bellesa que «causa, en l'ànima, plaers civilitzats» (Fullat, 2010, p. 177). No hi ha dubte possible: Fullat —format en la tradició de la filosofia occidental, de signe perenne i metafísic— pensa segons un esquema que es fonamenta en el «Déu u i tri» que prové del monoteisme d'Israel que, gràcies a les aportacions filosòfiques gregues amb l'Ésser de Parmènides, cristal·litza i desemboca en el cristianisme —amb l'U de Plotí— que així esdevé l'úter i bressol de la cultura occidental.

10. En el llibre *Cuestiones de educación (análisis bifronte)*, publicat l'any 1982 amb la col·laboració de Jaume Sarramona, el professor Octavi Fullat incloïa en la classificació de les ciències de l'educació les ciències teleològiques al costat de les ciències il·lustratives de l'educació (història de l'educació, educació comparada). L'àmbit de les ciències teleològiques abasta la teologia de l'educació (transcendents) i la filosofia de l'educació (immanents). Amb el pas del temps, podem dir que la teologia de l'educació s'esvaeix en benefici de la segona, és a dir, de la filosofia de l'educació, de manera que la transcendència també s'esvaeix.

1.1. VOLUNTAT D'ESTIL

Sabem que el professor Octavi Fullat és amic de les paraules i de les seves etimologies, com escau a algú que es preocupa per la genealogia dels conceptes. Tot i que ell mateix ha donat nom al seu estil en posar-lo en relació amb la *parresia* grega (és a dir, amb la llibertat de llenguatge i la sinceritat) —«Franquesa, sense censura. Compromís d'un amb si mateix davant dels poders constituïts, els que siguin» (Fullat, 2010, p. 9)—, per la nostra part ens atrevim a considerar-lo com a caterètic, del grec *kathaireritós*, propi per a destruir, d'acord amb el significat del verb *kathairesis*, que és sinònim de destrucció. Fullat ha teixit una trajectòria intel·lectual que dona el perfil d'un *homo destruens*, que amb les seves crítiques i impropis —que afloren sovint en les seves memòries— vol posar fi a una situació de tedi i cansament. N'està típic i fart de moltes coses i, sobretot, de la incapacitat i vulgaritat de la classe política que no ha estat capaç de dirigir les regnes del país i, per extensió, de la cultura.

És clar que amb la qualificació d'*homo destruens* —que no sabem si serà de grat del mestre i amic— volem fugir de la temptació de caure en el tòpic de la desconstrucció postmoderna, que s'ha fet un lloc comú en el llenguatge fins i tot col·loquial. Certament que Fullat no és un postmodern, i així va fer un llarg pelegrinatge —que es reflecteix en la seva trilogia de viatges— quan va sortir a la recerca d'un sentit per a l'educació en una època sense teleologia, és a dir, sense fins. Talment sembla que, després del debat postmodern, el punt omega del cronograma cristià —amb la seva proctologia i escatologia— quedés bandejat per sempre més. En relació amb això, Fullat va posar de manifest que el fet d'educar constitueix una empresa tràgica i polèmica, quasi bé titànica i agònica, que corre el risc de perdre's entre la incertesa i el no-res. Efectivament, després d'uns anys de formació, en què va dialogar amb els més moderns corrents de pensament (fenomenologia, existencialisme, estructuralisme, psicoanàlisi, marxisme, conductisme, etc.), el nostre autor va confeccionar una fenomenologia que entén l'educació com una dialèctica entre la violència i l'eròtica que constata la peregrinació del mal (Fullat, 1988a) i el crepuscle del bé (Fullat i Mèlich, 1989). Amb aquests antecedents, és lògic que Fullat conegui perfectament la gènesi i el desenvolupament de la postmodernitat que va sorgir durant la dècada dels anys setanta del segle passat i que va trobar en la figura de François Lyotard el 1979 el seu particular apòstol.¹¹

11. L'any 1988 Fullat escrivia: «A la tecnología contemporánea le importa sólo la mejor operatividad, pero este criterio no sirve para juzgar lo verdadero, lo justo y lo bello. Vale la pena leer *La condition postmoderne* de Jean-François Lyotard —París, Ed. de Minuit 1979—; se podrá estar, o no, de acuerdo con el autor, pero el libro es decididamente una espuela para el leyente» (Fullat, 1988b, p. 107).

Com a pensador modern que és, també podem relacionar-lo amb la figura de Kant que va ser un filòsof lliure i independent, d'acord amb els postulats de la Il·lustració. En aquest sentit, convé recordar que el filòsof alemany va repetir als seus alumnes que amb ell no aprendrien filosofia, sinó a filosofar, no a captar pensaments per repetició sinó a pensar per ells mateixos en consonància amb la màxima del *sapere aude*, això és, «tingues el valor de servir-te del propi enteniment». En conseqüència, Kant va distingir el seu mètode d'ensenyament amb el qualificatiu de *dsetètic* o inquisidor, segons la vella caracterització pirrònica dels escèptics com a indagadors o inquisidors. De conformitat amb aquesta actitud, en l'anunci de les seves lliçons durant el semestre d'hivern de 1765-1766 va escriure que el veritable mètode d'instrucció en filosofia és *dsetètic*, tal com fou anomenat pels antics (derivat de *dsetein*) i que, en síntesi, consisteix a indagar o inquirir perquè l'alumne —en una actitud plenament il·lustrada— sigui capaç de pensar per ell mateix i no per altri.¹²

Comptat i debatut, es pot dir que els pensadors alemanys de la generació de Kant aspiraven a ser un *Selbsdenker*, és a dir, a ser pensadors independents al servei de la ciència i de la humanitat, a participar d'una actitud que Humboldt va recollir en el lema de la Universitat de Berlín (1810): llibertat i solitud, llibertat per pensar independentment i solitud per treballar tranquil·lament al gabinet, a la biblioteca o al seminari. Resulta lògic, doncs, que quan Herder —alumne de Kant entre el 1762 i el 1764— va abandonar Königsberg, el seu mestre l'aconsellés que no es fonamentés gaire en els llibres, sinó que seguís el seu exemple, és a dir, que només un es pot educar a si mateix. A fi de comptes, aquesta propensió a l'autoformació —que troba en el *Meister* de Goethe (1795) la seva millor manifestació— constitueix una de les claus de la *Bildung* neohumanista que el professor Fullat també ha fet seva. En darrer terme, el que interessa és formar-se a si mateix, vella aspiració pedagògica que empelta amb la tradició socràtica i hel·lenística, amb la filosofia d'Agustí i el pensament de Montaigne —entre d'altres— i que també va ser defensada per Gadamer en afirmar, des d'una pedagogia dialògica i hermenèutica com la que exhibeix Fullat, que l'educació sempre implica un autoeducar-se (Gadamer, 2000).

12. En l'avís de Kant sobre les seves lliçons durant el semestre d'hivern de 1765-1766 s'insisteix —com també va fer a les seves lliçons de pedagogia— en la conveniència que l'alumne aprengui a pensar. D'aquest interessant text hi ha versió castellana, de la qual reproduïm el fragment següent: «El estudiante no tiene que aprender pensamientos sino a pensar; no se le debe llevar sino guiar, si se quiere que en el futuro sea capaz de andar por sí mismo... El método propio de la enseñanza de la filosofía es el método cetético, como lo llamaron algunos antiguos, es decir, investigativo, y sólo en una razón más ejercitada este método se hace, en ciertos aspectos, dogmático, es decir, categórico» («Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766», *Agora* (Universidad de Santiago de Compostela), núm. 10 (1991), p. 145-146).

Una actitud similar a la kantiana ha observat el professor Fullat que, durant anys, va impartir classes a alumnes d'ensenyament secundari i universitari, sempre amb la voluntat que aprenguessin a pensar per si mateixos. Al nostre entendre, aquesta intenció ha estat traslladada a aquesta trilogia de memòries que posa a l'abast de tothom, del gran públic que sovint fuig de les acadèmies i de les biblioteques especialitzades, unes confessions que poden ajudar a pensar i conceptualitzar les coses des d'una actitud demolidora, crítica i corrosiva, és a dir, destructiva. Però que ningú no es pensi que aquesta destrucció, que aquest estil *caterètic* vol posar fi a totes les coses. Ben al contrari. La seva manera de fer recorda la defensada per Derrida —pare de la desconstrucció— al qual Fullat va tractar personalment. No és estranya, tampoc, la simpatia que el nostre autor sempre ha mostrat pels intel·lectuals nascuts al nord d'Àfrica, ja es tracti d'Agustí, o bé de Camus i Derrida, ambdós vinculats a Alger. Al marge de la coincidència, el professor Fullat té ben present una conversa mantinguda amb Derrida, en ocasió d'un congrés de filosofia organitzat a la Costa Atzur, amb la mar Mediterrània de fons i sota la protecció d'uns pins —un paisatge afí al de la seva Tarragona nadiua— en què el filòsof francès, d'origen jueu, advertia que la destrucció havia d'arribar fins a trobar un punt sòlid a partir del qual és pogués construir, de bell nou, allò que havia estat desconstruït.

Quelcom semblant busca el filòsof d'Alforja, quan a través de la seva particular destrucció —dels sofismes ximpls, de les estultícies vulgars, de la niciesa de les classes polítiques i de tot tipus d'estupideses— vol arribar al fons de les coses i, per tant, trobar un fonament últim sobre el qual donar solidesa —altra volta— a un món que sembla que s'enfonsi. Fa la impressió que aquest principi fonamentador es podria trobar en el *Logos* —clau de la gramàtica i, per tant, de la lògica en un món emparaulat—, però pensem que, sota la influència del cristianisme, Fullat fixa la seva atenció en el principi de la «dignitat humana», hereu d'un *Logos* que no només s'ha fet paraula, sinó que —per damunt de totes les coses— s'ha fet home en encarnar-se en Crist. Tot i el seu agnosticisme —manifestació tardana d'un existencialisme viscut des de la seva joventut a l'ombra d'Albert Camus—, el professor Fullat busca el sentit de la vida, el misteri del món, l'entrellat de tot plegat, malgrat que el temps s'escola i la fi s'apropa. No obstant això, i al marge de la dimensió «destructiva» del seu particular estil, Fullat és un inconformista que no es troba còmode en aquest món que vol debellar o destruir per tal de preservar i salvaguardar —ni més ni menys— els valors més pregons de la cultura occidental. Al cap i a la fi, sembla haver trobat en la dignitat humana un *Grund*, un principi fonamentador, que aguanta l'estructura completa del seu pensament, no només reflexiu, sinó també pràctic perquè —en última instància— tot s'ha d'ajustar a aquest principi irrenunciable: la dignitat humana, herència del cristianisme, que constitueix la dovella que suporta la clau de volta de l'axiologia occidental.

1.2. SEMPRE NÒMADA

Durant la dècada dels anys setanta del segle passat va tenir lloc una petita polèmica entre el nomadisme i el sedentarisme pedagògic. Entre els defensors de la primera posició destacava el pare caputxí Jordi Llimona que pregonava que l'ésser humà sempre és nòmada. «L'home és un nòmada constant, un nòmada com Abraham, el pelegrí de Déu per la terra dels homes. I, com Abraham, no plantarà mai la tenda al mateix indret: buscarà noves fonts d'aigua, noves prades per als pasturatges de la vida».¹³ Davant d'aquesta posició, Joan Tusquets —tot aprofitant la metàfora de Tarzan, heroi del neonomadisme, i Robot, símbol del neosedentarisme— optava per una defensa dels valors del sedentarisme.¹⁴ Es tractava —ultra l'oposició entre la pedagogia a l'aire lliure i l'escola— d'una discussió intel·lectual que afectava —en aquells anys postconciliars— la mateixa arrel de la condició humana. Per uns —i aquí cal situar el pare Llimona— l'home sent l'impuls de caminar sempre cap endavant. Per uns altres —i aquesta era l'actitud de Joan Tusquets— s'ha de buscar una mena d'equilibri entre el passat i la innovació, és a dir, entre el sedentarisme i el nomadisme que no sempre reporta novetats interessants. La filosofia perenne que defensava Tusquets aspirava a un equilibrat punt mitjà entre l'immobilisme tancat i l'afany desmesurat de novetats.

El professor Octavi Fullat —que ha estat un dels divulgadors de la pedagogia escolta a casa nostra i, per tant, del neonomadisme pedagògic—¹⁵ no va participar en aquella polèmica, per bé que la seva postura és ben clara, tot coincidint amb el plantejament de Jordi Llimona. A més, en aquella època ambdós —Llimona i Fullat, caputxí un, escolapi l'altre— confiaven en la transcendència humana. Si el pare Llimona afirmava que «enllà de cada esdeveniment, de cada successió temporal, hi ha l'eternitat, on ens espera i atreu la realitat última, definitiva i absoluta» (Llimona, 1970, p. 248), el professor Fullat pregonava que «el lloc de l'home en la història és el lloc del caminant, és a dir, d'aquell que no para en cap

13. J. LLIMONA, *Sempre nòmades*, Barcelona, Edicions 62, 1970, p. 10.

14. J. TUSQUETS, *Tarzán contra Robot: El neonomadismo y el neosedentarismo, protagonistas de la crisis contemporánea*, Vilassar de Mar, Oikos-Tau, 1986.

15. En el seu llibre *La actual peripecia de creer* (1970), el professor Fullat va fer un elogi de l'excursió. «El salir de excursión va acompañado siempre de un tono anímico festivo» (Fullat, 1970, p. 249). Amb tot, el seu excursionisme es perfilava a manera d'una veritable aventura intel·lectual. «Nos disponemos a caminar hacia las fronteras, hacia los límites, y no de nuestro continente, o de nuestro planeta, por cierto, sino hacia unos límites tremendos, definitivos, absolutos, que no permiten que se los traspase ni un milímetro siquiera» (Fullat, 1970, p. 249). De fet, els temes fronterers que va triar són els següents: la mort, la soledat, l'obertura vers la transcendència i el compromís existencial.

lloc» (Fullat, 1985, p. 38). Tot seguit afegia: «Si voleu un altre grafisme, l'home és el pelegrí de l'Absolut, el qui recerca l'Absolut» (Fullat, 1985, p. 38).

No hi ha dubte que pel professor Fullat l'home és un ésser nòmada que ha viatjat fins a les zones fronteres i limítrofes. «El hombre es caminante; es decir, un esperanzado que piensa dirigirse hacia alguna cosa mejor. La esperanza es cosa de viandantes, es lo propio del *homo viator* que escribió Tomás de Aquino en el siglo XIII» (Fullat i Sarramona, 1982, p. 236). La dimensió corporal de l'ésser humà defineix la seva condició nòmada. «Vivimos invariablemente en algún “topos” —sitio— y esto sólo es posible porque previamente ocupamos el espacio habitado por el cuerpo propio... Pues, bien; éste mi cuerpo es el punto cero —nómada, por cierto— de toda distancia practicable» (Fullat i Sarramona, 1982, p. 100). En la seva intervenció quaresmal de l'any 1984, en les conferències pronunciades a la basílica de Montserrat, el professor Fullat insistia en la dimensió nòmada de l'ésser humà. «Tenim, doncs, una manera de fer que consisteix a fer-nos a nosaltres mateixos. D'això, els medievals en deien l'*status viatoris*, la situació del caminant, del qui camina. Un home és un caminador, és un caminant; un animal i una planta, no» (Fullat, 1985, p. 27).

Tot amb tot, el que diferencia el caminar del professor Fullat en el seu llarg itinerari personal és, justament, la meta, o, millor encara, l'horitzó. Durant molts anys va viure en la confiança pasqual de la resurrecció i, per tant, en una plenitud de satisfacció: l'esperança. Gradualment, aquesta confiança en l'esperança d'un final que ens apropi a la Plenitud s'ha fet fonedissa, fins al punt que ara el fet de caminar —que es mou dialècticament entre l'experiència i l'expectativa— es converteix en una aventura personal i intel·lectual menys agosarada, atès que l'ésser humà —i Fullat és ben conscient d'això— no arribarà mai a assolir el final absolut i definitiu. El seu caminar, doncs, ha perdut la dimensió transcendent d'altre temps i ara es mou dins de l'àmbit de la immanència: l'home no ha arribat i, dintre de la història, no arribarà mai al final. A més, i aquest és un altre aspecte a tenir en compte, la seva formació —com succeeix amb qualsevol projecte de formació humana— no fineix mai, de manera que la seva forma (*Bildung*) sempre roman inacabada en un procés obert que no té altre límit que l'hora de la mort.

Amb aquests antecedents, és lògic que la seva trilogia literària —*Eulàlia*, *Viatge inacabat* i *Final de viatge*, elaborada entre el 1987 i el 1992— constituís una exigència personal de recerca que estilísticament anticipa l'escriptura d'aquestes memòries que ara comentem. Ja llavors el professor Fullat destacava la seva condició d'*homo viator* que surt a la recerca del sentit. «Me noto incrustado en el *status viatoris*, en la situación de caminante» (Fullat, 1990, p. 34). Els textos en què destaca la dimensió nòmada de l'ésser humà són abundosos: «*Homo viator*;

animal caminante, el humano. *El anthropos* es quizá memoria del futuro. No fue un loco Platón, ni tampoco Ulises. *Homo viator*. Abandono no obstante la odisea. El Deuteronomio despierta más la curiosidad; para Abraham el tiempo queda abierto, esperanzado. Los tiempos cerrados, clausurados, desesperantes niegan la poesía, la imaginación; y la poesía consiste precisamente en situarse, uno, en la esfera de lo que no existe» (Fullat, 1990, p. 141).

Com veiem, la figura d'Abraham —amb el seu *status viatoris*— plana sobre el nostre protagonista, que busca també un punt final, una terra promesa, per bé que sap que aquesta empresa és quasi impossible: «Se camina hacia algún punto; ¿existe el Agathon, el Bien, común a todos, o a cada quien le incumbe la tarea de inventar su bien de cada día? Por otra parte la estructura humana de ser caminante, o navegante, no garantiza la existencia ni de la meta ni del puerto, sino sólo la de la marcha y la de la navegación» (Fullat, 1990, p. 175).

S'entén així, que ell mateix —en ocasions— s'hagi considerat una mena de *flâneur* (Fullat, 1990, p. 40), d'un caminant que surt a la recerca del sentit. «Quan era jove disposava de la fórmula per canviar el món» (Fullat, 2010, p. 256). Probablement, el seu deambular recorda més el viatger sensible de Camus —autor d'una petita guia per a les ciutats sense passat— que no pas la frivolidat turística postmoderna del baix preu, malgrat que en aquest moment de la vida reconeix que «quan escric aquestes línies vagabundejo al sol abans de morir» (Fullat, 2010, p. 50). Sense renunciar a París —«durant la meua estada a París, 1970-1971, vaig estar buscant-me i reiventant-me sense repòs» (Fullat, 2010, p. 198)— les ciutats de Fullat recorden les escollides per Camus, en especial, Florència. Val a dir que Roma, Siena i Florència formen un triangle amarat d'història i civilitat. A més, a la capital de la Toscana va assistir al ressorgiment de l'humanisme sota la protecció dels Mèdici i allà, justament, Giovanni Pico della Mirandola va perfilar el seu *Discurs sobre la dignitat de l'home*, a les acaballes del segle xv, a manera de colofó a l'edat d'or de la cultura florentina.¹⁶ D'aquí que el professor Fullat recomani el *Viatge a Itàlia* de Goethe, perquè «escriu sobre la importància dels antics per sobre dels contemporanis» (Fullat, 2010, p. 219).

Precisament, Albert Camus en l'obra *L'estiu* (1957) va descriure un itinerari que recorda el que ha seguit el mateix Fullat. «París és una caverna admirable, i els seus homes, en veure les pròpies ombres com es belluguen a la paret del fons, les consideren l'única realitat. D'ací la fama de fugitiva i estranya que té aquesta ciutat. Però nosaltres, lluny de París, hem après que hi ha una llum darrere nostre; que cal girar-nos, tot desfent els nostres lligams, per mirar-la de cara, i que la nostra feina abans de morir és buscar enmig de tots els mots per tal d'anomenar-

16. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Discurs sobre la dignitat de l'home*, Barcelona, Edicions 62, 2001.

la».¹⁷ De fet, ambdós —Camus i Fullat— coincideixen en la seva preferència per Florència, que representa aquelles terres de la Mediterrània —un mar de cultura, però també de lluita— on tot és a la mesura de l'home que, en virtut de la seva dignitat, esdevé centre del món. No estranya, doncs, que l'Eulàlia —nascuda a Tarragona, a la riba del Mediterrani— trobi en la ciutat de Florència la iniciació al món de la cultura: «També l'Eulàlia podia haver viatjat fins a Florència, i passejat per la Toscana la *mirada lúcida* des d'on arrenca qualsevol educació que pretengui ser quelcom més que codi genètic i doma de bruts» (Fullat, 1987, p. 45-46).

Ara bé, cal matisar que els supòsits d'aquest caminar han estat diferents al llarg de la seva vida. En primer lloc, durant la seva joventut, Fullat confiava en la metafísica i, per tant, en la teleologia i en l'axiologia. Aleshores el camí tenia alfa i omega, principi i final, proctologia i escatologia. Més tard, a partir de la segona meitat de la dècada dels anys vuitanta, i sota la influència de l'hermenèutica, va viatjar arreu del món buscant respostes a les seves preguntes amb l'esguard obert a la utopia. Llavors fou quan va recórrer a l'Eulàlia —que és filla de la Mediterrània— de manera que aquest caminar incorporava tensió i dialèctica: «El fet mediterrani no és ordre ni desordre, ni logos ni pathos, ni Apol·lon ni Dionysos, ni Sòcrates ni tragèdia...; la realitat mediterrània és agonia, lluita, entre uns elements i els altres. El classicisme del Nostre Mar és un fals mite» (Fullat, 1987, p. 28). Aquestes paraules també recorden les expressades per Albert Camus quan a *L'estiu* (1957) destaca el sentit tràgic de la Mediterrània que «és solar i no té res a veure amb el de les boires».¹⁸ Tot i aquest sentit polèmic o tràgic, per ambdós autors —Camus i Fullat— la Mediterrània és un mar de cultura en què s'ha intentat —una i mil vegades— la fusió que vol posar fi a aquest sentit esquinçat de la història i que —en última instància— no és altra cosa que una imatge o metàfora de la mateixa dislocació humana.

Després d'aquests dos tipus de caminar —primer, amb la protecció de la metafísica; més tard, amb la pregunta de l'Eulàlia, la Benparlada, a la recerca del sentit— el professor Fullat ha encetat una tercera singladura o navegació a la recerca del misteri. Ell sempre ha palesat la força de la paraula, del mot, de la pregunta. Això el posa en relació amb els poetes i els músics —és a dir, amb els artistes— de manera que —davant d'un misteri inefable— l'home només disposa —i això no deixar de ser ben paradoxal— del recurs de la llengua i dels llenguatges. Per aquesta via, la qüestió de l'existència de Déu —tema transversal a tota l'obra del professor Fullat— s'ha circumscrit a l'àmbit del misteri, de manera que si abans l'home era el pelegrí de l'Absolut ara —quan Déu s'ha fet silenci i juga amb l'home— és el romeu

17. A. CAMUS, *Noces. L'estiu*, Barcelona, Edicions 62, 1990, p. 105.

18. A. CAMUS, *Noces. L'estiu*, p. 93.

del Misteri. Ens trobem, doncs, davant d'un *Deus ludens* —aquí es pot veure la possible influència d'Hugo Rahner—¹⁹ «que juga amb nosaltres com un novel·lista amb els seus personatges» (Fullat, 2010, p. 227).

En conseqüència, detectem tres instàncies —metafísica, hermenèutica, misteri— amb relació a l'existència de Déu, com a garantia d'un possible més enllà que doni sentit global a la història, entesa com a història de salvació. Ben mirat, Fullat —que mai no ha renunciat a un pòsit existencial en la seva filosofia— es va posar a caminar a l'empara de les paraules de Crist, pronunciades en la guarició del tolit, segons recull el llibre dels *Fets dels apòstols*: «De plata i d'or no tinc possessió; el que tinc, però, t'ho dono: en el nom de Jesús Messies, el Natzoreu, posa't a caminar!».²⁰

Convé pregonar que Fullat —després d'aquest llarg pelegrinatge en què sembla que ha perdut la fe d'altre temps— ha retornat a les fonts de la cultura occidental. Fruit d'aquest esforç sorgeix la seva trilogia formada per aquests títols: *Els valors d'Occident* (2001), *L'autèntic origen dels europeus* (2005a) i *Valores y narrativa. Axiologia educativa de Occidente* (2005b). De fet, aquesta segona trilogia anticipa algunes de les idees que es troben en aquesta altra trilogia autobiogràfica formada per *La meva llibertat* (2006), *La meva veritat* (2008) i *La meva bellesa* (2010). En darrer terme, la solució final del seu pelegrinatge personal no és més que un *nostos*, un viatge al passat, o, encara millor, un retorn a la pàtria, als orígens de la cultura occidental. «L'existència humana és *nostos* —de la qual prové 'nostàlgia'—, vocable grec que volia dir 'retorn'» (Fullat, 2010, p. 71).

Justament, el resultat de tot aquest intent no és altre que afaïonar una cosmovisió que situa la cultura jueva (Jerusalem), grega (Atenes) i llatina (Roma), com a elements fonamentals d'Occident, que cristal·litzen en el cristianisme. Val a dir, doncs, que Fullat ha dut a terme aquest viatge als orígens a través de dues estratègies: primerament, a través del món de la cultura, de la història, de les ciències de l'esperit; en segon lloc, per bé que molts elements ja es troben *in nuce* en la seva primera trilogia literària (*Eulàlia, la ben parlada, Viatge inacabat* i *Final de viatge*) ha acomplert aquest viatge als orígens personals —al seu paradís inicial— a través del món de la vida vivencial i experiencial. De fet, també —i al marge de la construcció ideal de l'Eulàlia, la Benparlada— trobem en les seves memòries tres dones de carn i ossos: la seva mare, Maria Genís, la seva germana Maria i l'Antonieta Borràs.

19. H. RAHNER, *El hombre lúdico*, València, Edicep, 2002.

20. Aquí seguim l'edició que han preparat Josep Rius-Camps i Jenny Read-Heimerdinger dels escrits de Lluc, recollits sota el títol *Demostració a Teòfil: Evangeli i fets dels apòstols segons el còdex Beza*, Barcelona, Fragmenta, 2009, p. 437.

1.3. UN PENSAR TERNARI

Quan hom aprofundeix el pensament del professor Fullat observa que ha dibuixat un panorama tricotòmic. No en va, Eugeni d'Ors —un dels seus mestres pensadors, sempre des de la llunyania— va sentenciar que «pensar és dibuixar». Tant és així, que Fullat té ben present —i així ho va reconèixer en els primers compassos de la seva aventura intel·lectual— la persistència del número tres en la filosofia occidental. Tres són els nivells de l'home segons Plató; tres són els nivells de la patristica grega, amb els noms de *soma*, *psyké* i *pneuma*; tres igualment són els universals medievals (*unum*, *bonum*, *verum*) que es fusionen en el *pulchrum*; tres també són els estadis de Kierkegaard (estètic, ètic, metafísic); tres també els moments de la dialèctica hegeliana, i, nogensmenys, són tres els nivells de la psicologia freudiana (L'Allò, L'Ego i el Superego). Fullat que en la seva joventut ja era ben conscient d'aquesta tradició triàdica —tal com manifesta en els seus primers treballs— també va establir tres etapes en l'ètica d'Albert Camus: percaçant la joia (1913-1937); dins la penombra del Mal (1952-1954), i, finalment, dins la claror de la culpa (1955-1960) [Fullat, 1964, p. 9-10].

Al seu parer, tres també són els àmbits que apareixen en cada civilització: la cultura que interpreta el món a partir d'una concepció d'ésser humà com a animal *simbòlic*; la tècnica que modifica aquest món des d'una perspectiva antropològica que presenta l'home com a animal *faber* i, finalment, les institucions que constitueixen les diferents maneres d'instal·lar-se en el món des d'una visió que configura l'ésser humà com a animal *social* (Fullat, 1988a, p. 33). «L'educació podrà ser moltes coses, però n'hi ha una que l'és indefectiblement; l'educació és procés de transmissió d'*informacions* —de com pensar i de com conduir-se—, d'*actituds* —de com alterar-se emotivament davant de la circumstància— i d'*habilitats* —de la manera de compondre-se-les des de l'angle sensoriomotriu amb el context» (Fullat, 1987, p. 54). Igualment, són tres les orientacions que —en la seva opinió— ha seguit històricament la legitimació axiològica: «la dogmàtica, iniciada per Plató; la postmoderna, endegada per Nietzsche, i la socràtica, encapçalada pel Sòcrates dels primers diàlegs platònics» (Fullat, 1993, p. 23). Si totes les dictadures es basen en Plató, i la frivolitat postmoderna en el nihilisme, només queda com a possibilitat la via socràtica que —al capdavall— és la que ell mateix assumeix. Queda clar, doncs, que Fullat opta per l'idealisme de la llibertat, tot distanciant-se de l'idealisme absolut que condueix a les dictadures i del tecnicisme que, a la llarga, ha provocat el nihilisme postmodern.

El recurs als esquemes triàdics constitueix, doncs, un fil conductor en el seu pensament filosòfic i pedagògic, tal com es desprèn de l'afirmació que l'educació és una relació ternària. «Educar es manipular; ahora bien, siempre se manipula

en función de algo, en vistas a alcanzar un “telos” o finalidad. La educación será, pues, en su entraña, una relación ternaria entre “lo manipulante”, “lo manipulado” y “lo finalístico”, o aquello para lo cual se manipula. Educar es reprimir para... La educación nació del drama y prosigue siendo dramática. Y, no obstante, aquí reside nuestra grandeza: en ser animales dramáticos» (Fullat i Sarramona, 1982, p. 31).

De fet, i una vegada assolida la seva maduresa intel·lectual —tot coincidint amb el seu pas del Departament de Filosofia al de Pedagogia de la Universitat Autònoma de Barcelona— es poden detectar en la seva evolució intel·lectual tres etapes ben nítides. En efecte, Fullat va partir d’una concepció metafísica i creient —lligada a les esperances del Concili II del Vaticà, amb el seu diàleg entre fe i cultura—²¹ per entrar, gradualment, en un existencialisme que posa entre parèntesis, que suspenia —si més no momentàniament— la possibilitat de la transcendència. Ara sembla que la fe l’hagi abandonat, en ser vista com una mena de «sabata que em va petita perquè el peu està inflat» (Fullat, 2010, p. 256).

Així, doncs, a partir de la dècada dels anys vuitanta, trobem en la seva filosofia de l’educació un període de recerca en un ambient un xic crepuscular, davant la irrupció dels vents postmoderns que posaven de nou en setge l’existència humana. Llavors, emperò, encara quedava la possibilitat de l’aposta de Pascal que apareix explícitament en els seus treballs. «En tales aprietos y angosturas —escrivia conjuntament amb Joan Carles Mèlich l’any 1989— cobra un significado peculiar la apuesta pascaliana, la cual nos exige afrontar el riesgo de creer en Dios» (Fullat i Mèlich, 1989, p. 128). No estranya, doncs, que a *Eulàlia, la Benparlada* —apareguda poc abans— deixés constància que «som biologia i societat; però també inefabilitat, resurrecció, primavera, amor, Esperit Sant» (Fullat, 1987, p. 60).

Si *tres* és el número que utilitza Fullat per dibuixar els seus esquemes, i fins i tot per adjectivar les coses, en el seu univers mental tot tendeix al número u.²² La concepció trinitària —d’un Déu u i tri— es fa palesa en el seu pensament, des del primer moment. Classificacions ternàries, adjectivacions amb tres qualificatius i triangles geogràfics —Jerusalem, Atenes, Roma— omplen les seves obres. Al seu llibre sobre la peripècia del creure, aparegut l’any 1970, formula la tríada

21. L’any 1970 el professor Fullat era ben conscient que el Concili II del Vaticà (1962-1965) va ser una iniciativa papal. «Históricamente ha habido Concilio porque ha habido Juan XXIII» (Fullat, 1970, p. 108). Amb relació a la dinàmica del Concili aviat s’adonà que l’optimisme inicial no tenia gaire raó de ser. Així, va anotar en *La actual peripecia del creer* el següent: «He vuelto a leer estas líneas en 1969 y me han parecido excesivamente optimistas» (Fullat, 1970, p. 112).

22. Sabem de la seva estima per Agustí. En referir-se al fill de santa Mònica escriu: «Vaig recordar que Agustí, tant a Cartago com a Roma i Milà, va portar una vida llicenciosa, dissoluta. Va travessar l’existència buscant la veritat dins del temps. Memòria, atenció, espera» (Fullat, 2010, p. 228).

següent: confessió, missa, comunió. En altres indrets va establir una tríada entre el naixement, la mort i la resurrecció de Crist, tot tancant el triangle format per Nadal —naixement del Fill de Déu—, Divendres Sant —de la seva mort en la creu— i la resurrecció pasqual. El diumenge de Pasqua il·lumina el sentit del cristianisme. «Prefiero el juego de nacimiento-muerte-resurrección a condición de que sea yo el que nace, muere y resucita. Navidad, Viernes Santo, Pascua; pero siempre de Jesús. Tesis, antítesis, síntesis; del único y mismo yo. Si no ha de ser así, que venga la catástrofe atómica y limpie el mundo de subjetividades» (Fullat, 1990, p. 161).

Últimament, aquesta confiança pasqual en la resurrecció ha minvat, i la qüestió de Déu ha quedat circumscrita a un plantejament místic, d'ascendència romàntica. Ara ja no es recolza en la metafísica —el discurs racional, per bé que sempre ha respectat el tomisme i la filosofia de l'edat mitjana—, ni l'aposta a favor de l'existència de Déu (Pascal), sinó que tot es concentra en el misteri que només pot ser copsat per la bellesa, en especial per la música i la poesia. Ara bé, Fullat no renuncia a la tradició cristiana, ni a la memòria, ni a l'axiologia que depèn de la història. Ans al contrari. Tot ho devem a la nostra pròpia tradició cultural que es fonamenta —com no podia ser d'una altra manera— en una articulació triàdica que es pot capir a partir dels tres vèrtexs de Jerusalem, Atenes i Roma que «forman los tres *gonon* —ángulos— del triángulo que engendra el tiempo occidental. Biblia, Odisea y Eneida; Amén. —Amén significa en hebreo ciertamente» (Fullat, 1990, p. 16). Parem esment en aquesta conjunció atès que els tres progenitors d'Occident s'uneixen en el cristianisme, bressol de la cultura occidental. «Som fills de Jerusalem, d'Atenes i de Roma. El cristianisme va subsumir la triple herència injectant la dignitat al ventre de l'eficàcia» (Fullat, 2008, p. 248).

Amb tot, aquesta unitat —aquest nervi de la història— no actua sense tensions, sinó que inclou —tal com van veure els presocràtics— una dialèctica interna, de signe polèmic, que genera conflictes. Així, arriba a definir la història com «un viatge cap a l'escatologia a través de la violència» (Fullat, 2010, p. 192). Dins del mateix cristianisme veurem aparèixer el debat entre el catolicisme i el luteranisme, entre la raó i la fe, entre l'autoritat eclesiàstica i la praxi evangèlica, entre el poder i la senzillesa, entre l'orgull temporal i l'esperit franciscà. Ni la figura de Crist —Déu i home, és a dir, un Déu encarnat— no ha pogut salvar el hiatus entre aquests dos pols, entre el món terrenal i el regne del cel. Hom s'adona, doncs, que la vida de l'esperit —la història, la cultura— es mou sempre entre ambdós principis, que funciona dialècticament, és a dir, polèmicament, en una guerra o lluita que no fineix mai i que —per damunt de qualsevol altra consideració— mai no pot atemptar contra la dignitat humana, el veritable nucli dur de la tradició cristiana i occidental.

1.4. UNA DIALÈCTICA A LA RECERCA DE LA UNITAT PERDUDA

A banda de la tendència a presentar les coses des d'una perspectiva triàdica, el professor Fullat viu intensament la història —i per tant, la vida— com un procés dialèctic que oscil·la sempre entre dos pols: natura-cultura, bios-zoe, fets-axiologia, eros-tànatos, brutalitat-raó, violència-eròtica, ideologia-utopia, absurd-sentit, etc. De fet, en el seu pensament, es troba la petja de la dialèctica presocràtica, sobretot d'Heràclit, que Fullat esmenta sovint. Recordem que, segons aquest fragment, la guerra és l'origen de totes les coses, fins al punt que a uns els ha fet déus i lliures, mentre que als altres els ha fet homes i esclaus. Probablement és obligat que això sigui així per la mateixa naturalesa de les coses que sempre romanen en constant i perpètua lluita, tal com es desprèn del fragment B-53 d'Heràclit: «La guerra és pare de tot i de tot és rei» (Fullat, 1987, p. 182).

No ha d'estranyar, per tant, aquesta manera de veure les coses que al seu entendre sintonitza amb la mentalitat mediterrània, entesa com a cruïlla de lluites i guerres. A *La meva veritat* manifesta: «La història, o sigui, tot, es redueix a *pólemos*, a lluita, i la presència de l'un és també la del contrari» (Fullat, 2008, p. 44). Per la seva banda, a *La meva bellesa* insisteix en aquesta idea, tot recordant Heràclit, Heidegger i Hölderlin: «El fet del desempatar originari —*pólemos*— configura la unitat d'allò real. *Pólemos* i *logos* són el mateix, segons Heidegger. Ens trobem davant del combat dels orígens; els éssers arriben a existir essent precisament ens i res més. No són éssers. Hölderlin ho havia explicat poèticament» (Fullat, 2010, p. 208).

Sota la influència intel·lectual de l'existencialisme (Heidegger, Sartre) i de la psicoanàlisi (Freud), va perfilar una anàlisi fenomenològica i existencial de la pedagogia sobre una dialèctica de la violència i de l'eròtica, que pregonava la peregrinació del mal i el crepuscle del bé a les envistes d'una pedagogia de la finitud que aboca l'ésser humà al no-res. Al cap i a la fi, l'educació sempre es mou entre ambdós pols: entre l'eros i el tànatos, entre l'eròtica i la violència, entre la renúncia i l'agressivitat, entre la libido i l'egoisme. Aquesta tesi travessa tota la seva obra, per bé que es formula de diverses maneres però sempre amb la mateixa intenció: «El acto educador específicamente humano es, en su núcleo y en su hontanar entitativo, confrontación de dos conciencias; confrontación constitutivamente violenta» (Fullat, 1987b, p. 21). L'acte educatiu constitueix, per tant, una relació dialèctica de naturalesa castrense: «L'educació, en el pla dels fets, és guerra, antropogènesi de la força» (Fullat, 1986, p. 58). No debades, Albert Camus —sota la influència d'Heràclit— havia definit el sentit de la història —de la qual neix l'educació— com la «lluita entre la creació i la inquisició».²³

23. A. CAMUS, *Noces. L'estiu*, p. 97.

Fet i fet, aquest esquema dual també és ben present en el pensament d'Albert Camus, que reflecteix en els seus primers escrits, que van ser analitzats profundament pel professor Fullat. A *L'estiu* (1957), Camus —que en recuperar la carn en la seva literatura va obrir una porta a l'esport, del qual era un bon practicant— recorre a la metàfora de la boxa per donar compte i raó d'aquest esperit polèmic i bèl·lic.²⁴ Els boxadors representen ciutats diferents, Alger i Orà, que lluiten aferissadament. L'oposició es repeteix en un altre combat entre un campió francès de la marina i un boxador oranès. En aquest ambient, conclou Camus, «l'empat és mal vist perquè va contra la sensibilitat maniquea del públic». El corollari filosòfic de tot plegat ve a continuació: «Hi ha el bé i el mal, el vencedor i el vençut... Hi ha el bé i el mal, i aquesta religió és despietada... El bé i el mal, el vencedor i el vençut. A Corint hi havia dos temples contigus: el de la Violència i el de la Necessitat».²⁵

Aquesta visió dicotòmica i polèmica, que entén el desenvolupament del fil de la història entre guerres i tensions, i que, a banda de la filosofia presocràtica, beu de les fonts del pensament de Hegel —dialèctica de l'amo i l'esclau— i en la psicoanàlisi freudiana, ha influït en el pensament pedagògic del professor Fullat. La tasca educativa recorda, doncs, un combat de boxa: «El mestre ha d'exercir el seu poder: és la seva funció social. L'alumne s'oposarà a la disciplina, al mandat: és el seu destí existencial. *Qui vencerà?*» (Fullat, 1986, p. 13). I això fins al punt que aquest plantejament dialèctic —que entén l'educació com un procés de domesticació de la violència— dóna sentit a una antropologia de caràcter existencial, sovint angoixada i a voltes pessimista, que veu l'ésser humà com quelcom dolent i pervers que —a més— es troba abocat a l'absurd. Aquí batega —com no podia ser d'altra manera— el ressò del maniqueisme que tant va influir en Agustí i, per aquesta via, en Camus mateix, que l'any 1948, en una conferència al convent dels dominicans de Latour-Maubourg, deia: «Ens trobem davant del mal. I, quant a mi, és ben veritat que em sento un xic com sant Agustí davant del cristianisme,

24. Camus retorna a la carn i al cos i, per tant, a l'esport del qual era un bon practicant, tot i la seva feble salut durant l'adolescència. És sabut que havia jugat de porter en l'equip del Racing Universitari d'Alger. Els seus escrits inclouen, doncs, metàfores i referències esportives i espais a l'aire lliure, en especial les platges d'Alger. Per la seva banda, Octavi Fullat —tot i recuperar el cos en la seva reflexió pedagògica— s'allunya de l'esport, tal com feien els savis estoics davant dels espectacles cruentos a l'antiga Roma. Fa la impressió que la seva vocació per l'escoltisme —sempre recelós de l'esport per la seva dimensió competitiva— l'hagi allunyat del món esportiu. Només hem constatat una referència esportiva en aquesta trilogia autobiogràfica. A la pregunta sobre el sentit de la vida, Fullat dóna la resposta següent: «És com el ciclisme», és a dir, «un esport individual que es practica en equip» (Fullat, 2010, p. 259). I en aquesta direcció, cal lamentar que el seu llibre *La parole del corpo*, publicat fa uns anys a Itàlia (Roma: Anicia, 2002), encara resti lluny del nostre abast.

25. A. CAMUS, *Noces*. *L'estiu*, p. 68-69.

quan deia: “Buscava d’on ve el mal i no ho trobava”. Però també és veritat que, justament, amb alguns altres, sé el que cal fer, si no per a disminuir el mal, almenys per a no afegir-n’hi més». ²⁶

Tot compartint una posició semblant, Fullat s’allunya de l’optimisme antropològic del naturalisme i de les il·lusions modernes i il·lustrades que afirmen que la història camina en línia recta, cap a un món millor, a través d’un procés continu d’ordre i progrés, segons el somni positivista. De fet, aquesta antropologia tràgica —actualitzada per l’existencialisme i la psicoanàlisi— té un llarg historial que es remunta al món bíblic de l’*Eclesiastès*, que data del segle IV-III aC. En les seves pàgines desfilen els grans temes de la maldat humana: l’experiència personal de la vanitat —«Vanitat de vanitats, diu l’*Eclesiastès*, vanitat de vanitat. Tot és vanitat» (*Ecle* 1:2)—, les contradiccions en la vida humana, l’home i la bèstia, les injustícies en l’ordre social, l’abús d’autoritat, la decepció per la incertesa del futur, per bé que anima a treballar malgrat aquesta incertesa. Ara bé, el desig insatisfet —un dels punts clau del pensament del professor Fullat— apareix nítidament en aquest llibre de l’Antic Testament. D’acord amb aquesta tradició sapiencial, Fullat també sap —com Cohèlet, el seu autor— que «tot és vanitat» i, que, per tant, tothom reclama i desitja més i més. El que succeeix és que Cohèlet —influint per la filosofia hel·lenista— vol posar fre a aquest estat de coses tot buscant el terme mitjà —«Hi ha just que es perd per la seva justícia, i hi ha dolent que prospera per la seva dolenteria» (*Ecle* 7:15)— mentre que, en el món postmodern, aquest desig no té fre, ni aturador. Tant és així, que Fullat —que reconeix haver estat «un vanitos fins a l’absurd» (Fullat, 2010, p. 237)— sap que l’home mai no en té prou i que és capaç de fer el pitjor per assolir els seus malèfics objectius. De fet, la violència, el poder i la vanitat no són més que manifestacions d’una mateixa cara: la maldat humana. Per això, triomfa l’engany i el poder: «En la contesa educacional triomfa finalment el més poderós: aquell que representa la societat» (Fullat, 1986, p. 17). Per tot arreu hi ha lluita i guerra: «Sempre tirem endavant matant-nos. És un costum» (Fullat, 2010, p. 67).

El que ha passat en el cas del professor Fullat —com succeïa amb Camus quan aprofundia en la vida i el sentit— és que els principis de vida i ciència, existència i pensament, tenen un mal encaix. Si la vida és lluita per l’existència, que no passarà entre el món de la vida (*Lebenswelt*) i el món de la ciència que sovint topen dialècticament. En realitat, fa l’efecte que ambdós mons no es puguin conciliar: «L’art és l’arbre de la vida, mentre que la ciència és l’art de la mort» (Fullat, 2010, p. 23). Les mediacions resulten quasi impossibles. Art i ciència, vida i mort, són dos principis que —com eros i tànos— es defineixen per mantenir

26. A. CAMUS, *La nit de la veritat: Escrits i discursos*, Barcelona, La Llar del Llibre, 1986, p. 167.

una lluita aferrissada, una dialèctica que es remunta a l'època presocràtica (Hèracles) i que afecta la mateixa condició humana, que sempre oscil·la entre ambdós pols, que poden ser entesos a la manera dels eons orsians. Eros i tàntos són, doncs, dues pulsions que es mouen entre la vida i la mort. «La pulsio artística té el seu ancoratge en la pulsio sexual» (Fullat, 2010, p. 103).

Si Eugeni d'Ors interpretava la història a la llum del combat entre l'ordre (classicisme) i el caos (barroquisme), Fullat insisteix —tot i la seva estructura general triàdica suara esmentada— en un plantejament dicotòmic, en conflicte i oposició, que mai no es resolt perquè sempre trobem un desig sobreixent. De fet, ell mateix va establir una mena de lluita intel·lectual i pedagògica amb el professor Jaume Sarramona i així —a quatre mans— van escriure un llibre l'any 1982 que és fruit d'«un combate que ha tenido lugar clavateado en el tiempo» (Fullat i Sarramona, 1982, p. 235). Ambdós autors —Fullat i Sarramona— representaven posicions ben oposades: Fullat, la filosofia de l'educació, el *logos*, la reflexió, la teleologia, l'axiologia pedagògica, el saber pensar; mentre que Sarramona assumia la defensa de la *tekné*, del saber fer, la mediació i la instància educativa.

Per tant, el professor Fullat no ha refusat —des de l'amistat i el diàleg— la disputa i controvèrsia. Ha polemitzat amb els seus companys universitaris —el llibre escrit amb el concurs del professor Sarramona és una bona mostra del que diem— i, alhora, s'ha discutit amb ell mateix perquè —en el seu món intel·lectual— el professor Fullat no defuig tampoc el debat perquè sap que l'ésser humà —a més de *sapiens*— és *demens*. L'ésser humà és, doncs, dual: capaç de les coses més sublimes i, al seu torn, de les coses més horribles. Tot neix, en conseqüència, de la lluita i la polèmica: bé-mal, raó-sense raó, raó universal-raó particular (cor lliure). Ben mirat, el professor Fullat és amic d'un *Logos* que transcorre, que circula, que polemitza, de manera que sempre resta obert al diàleg i a la conversa. Sovint ha dialogat amb altres autors (Camus, Marx, Foucault, Lévi-Strauss, etc.) però moltes vegades —creiem que la majoria— dialoga amb si mateix, la qual cosa l'ha obligat a buscar interlocutors com l'Eulàlia, la Benparlada que serveixen per desdoblar la seva personalitat.

Ara bé, mentre Eugeni d'Ors aspirava al triomf del classicisme damunt del Modernisme, Fullat es limita a acceptar la violència del poder que deriva de l'autoritat. La vida —i lògicament, l'educació— serà un «lloc d'agonia, de lluita i d'angoixa» (Fullat, 1986, p. 23). L'educació no és altra cosa que un procés de domesticació a través del qual l'infant —pervers per naturalesa— serà incorporat al món adult en un procés que transita de la *physis* a la cultura, en una evolució —que d'acord amb el seu pensar triàdic— tindrà tres moments: «El pequeño animal será cada día más *político*; a medida que salte de un nivel de la Básica al siguiente quedará más encorsetado por las *hermenéuticas* —“saber”— y por las

técnicas —“saber-hacer”—. Ingresará en civilización. ¿Hay que aplaudir o, por el contrario, irrumpiremos en llanto?» (Fullat i Sarramona, 1982, p. 195). Així, doncs, l'itinerari educatiu —entès com a procés de domesticació— considera tres dimensions, a saber, política, hermenèutica i tecnològica. Amb aquests antecedents, és lògic que l'educació s'entengui com un procés de domesticació perquè l'home —un animal de necessitats— és un ésser malvat i pervers que mai no en té prou: sempre vol més i més perquè el seu apetit de satisfacció no fineix mai.

A pesar de tot, Fullat no s'apunta a la dissonància, sinó que proposa una solució harmonitzada gràcies al pes de la història que —en un món sense déus— és l'únic punt sòlid que queda. A fi de comptes, l'axiologia pedagògica depèn de la història i de la narrativa, és a dir, dels relats que donen sentit al nostre món occidental. No endebades, i tal com hem assenyalat més amunt, en el seu univers mental el cristianisme es perfila com la síntesi entre el món sinaític (jueu) i clàssic (grecoromà). Per tant, i ultra els possibles dubtes i indecisions, la conciliació que es produeix a l'interior de la història és factible gràcies a la mediació del cristianisme, sobre el qual Occident ha arrelat i bastit la seva cosmovisió.

Ben mirat, l'existencialisme —Camus al capdavant— ja va denunciar aquest divorci, aquesta escissió, és a dir, la manca d'unitat entre el món i la vida. «Aquesta nostàlgia d'unitat, aquesta apetència d'absolut il·lustra el moviment essencial del drama humà», escriu Camus a *El mite de Sísif*.²⁷ Tot i els esforços per retornar a la pau i tranquil·litat de la unitat original, la dialèctica d'Heràclit —lluita, guerra, escissió— guanya l'Ésser de Parmènides, i, per extensió, el Déu d'Abraham i el Déu de Kierkegaard, és a dir, el Déu dels profetes i dels filòsofs. Conseqüentment, l'home és un ésser escindit i fracturat, que viu tràgicament l'experiència de la separació i la impossibilitat de la unificació. Així, ell mateix reconeix que les seves memòries són el resultat de «la biografia d'un home en el seu esquinçament» (Fullat, 2010, p. 249). També Camus va saber copsar aquest trencament: «Aquest divorci entre l'home i la seva vida, entre l'actor i la seva decoració, és pròpiament el sentiment de l'absurditat.»²⁸ El corollari d'aquesta situació no és altre, doncs, que la revolta, l'home revoltat que viu, des de l'absurd, la contradicció entre vida i sentit.

Posades així les coses, paga la pena esmentar que fa l'efecte que Fullat —com Camus mateix— vol tancar la ferida de l'escissió, de la lluita i de la polèmica, tot retornant a l'U originari.²⁹ «Conocer —escrivia Fullat en la seva mono-

27. A. CAMUS, *El mite de Sísif*, p. 31.

28. A. CAMUS, *El mite de Sísif*, p. 18.

29. Aquesta unitat inicial que ha estat perduda, sembla que Albert Camus la troba en el paisatge de la Mediterrània quan expressa a *Noces* que «la Unitat s'expressa ací en termes de sol i mar» (p. 35). Més endavant tornarem sobre aquesta qüestió.

grafia sobre Marx— es una lucha, un desgarró, una guerra, una rotura en el ser; ahora bien, esto no es posible si no hay *Totalidad*. La soledad y la separación, presupuestos del acto de conocer, son datos primeros que apuntan al Uno. Cuando el hombre se afana por saber, está deseando una heterogeneidad radical; “lo otro” absoluto respecto al ser humano es *El Otro*; *El Otro* es lo que yo no soy. Si conocemos es porque hay separación, alteridad y no solamente *ser*. Conocer exige que haya la exterioridad, para mí, del *Otro*» (Fullat, 1974, p. 61).

Tot i aquesta separació i divisió, l'ésser humà anhela aquella unitat inicial —una mena de paradís original— que s'ha formulat històricament de diferents maneres. Des de l'*U i tot* presocràtic, al *Logos* gnòstic i estoic, a l'*U* de Plotí i de Nicolau de Cusa, fins a arribar a l'Altre, que és sinònim de Déu. El que sembla evident és que Fullat —durant la seva joventut— va voler restablir aquesta unitat inicial. «L'ideal de la veritable educació, de la cristiana, consisteix a recobrar la llibertat que vam perdre en gran part pel pecat original» (Fullat, 1965, p. 322). D'aquí va sorgir una nova manifestació —la lluita entre l'Arbre del Bé i l'Arbre del Mal— d'aquesta polèmica titànica i secular entre ambdós principis: «Adán y Eva salen buenos de las manos del Creador. El ingreso en el *Árbol del Bien y del Mal* —la cultura— les convierte en malos y pecadores. La maldad se aprende» (Fullat, 1989, p. 101). A *Eulàlia, la Benparlada* la qüestió s'havia tractat des d'una perspectiva similar: «Amb el naixement de la cultura —“Arbre del Bé i del Mal”, “Prohibició de l'incest”, ciències i tècniques— finia el paradís natural. D'ara endavant, la naturalesa continuaria però ja no fóra paradisiaca» (Fullat, 1987, p. 40). Més endavant ho rebla de la manera següent: «Només les bèsties, els vegetals i les pedres viuen en el paradís; als humans ens en van expulsar perquè érem condemnats a esdevenir homes» (Fullat, 1987, p. 47). I llavors, després de l'expulsió, va començar l'educació: «Adam i Eva es veuen expulsats del paradís: ha nascut l'educació. Els nostres primers pares, un cop despulats, estrenen el seu procés educador» (Fullat, 1987, p. 84). A la vista del que diem, queda clar que l'educació no té capacitat per aconseguir el retorn a la seguretat inicial, ni promoure un optimisme il·lús que exalti el progrés indefinit de la societat.

La veritat és que tots els indicis apunten en una mateixa direcció: si la conciliació no és possible només ens queda el recurs de la història, de la memòria, que així esdevé condició de possibilitat d'esperança i futur. D'acord amb Sartre, Fullat conclou —en la seva reflexió sobre el pelegrinatge del mal— que la relació educativa no és conciliable, atès que sempre es constata la presència de la lluita —i conseqüentment— dels principis de superioritat i dependència, de triomf i derrota. «Entre educador y educando puede establecerse comunicación en lo conocido, pero jamás comunicación de conciencias... En esta imposibilidad se

halla el núcleo de la violencia educante. Toda relación humana es violenta en su especificidad consciente» (Fullat, 1988, p. 240). Queda clar, doncs, que l'educació funciona dialècticament a través d'un procés angoixant de lluita i combat, aspecte que ja van copsar els filòsofs presocràtics i els sofistes que —en ocasions— van defensar el triomf de l'argument del més fort amb la qual cosa introduïen un nihilisme pedagògic que atempta contra la dignitat humana. L'educació, per tant, es mou entre dos extrems, entre la natura i la cultura, en una mena de pols que sembla que no fineix mai.³⁰ En tot cas, la fragilitat humana fa que l'home resti obert a l'expectativa, a la novetat, encara que l'expectativa —com dirà Fullat— depèn de l'experiència, o, el que és el mateix, l'esperança que, d'acord amb Agustí, prové de la memòria. Si no es pot retornar definitivament al paradís inicial, com a mínim sí que és possible intentar il·luminar el futur amb el passat, amb la història. És aquí, doncs, on la confessió autobiogràfica del professor Fullat esdevé memòria, una memòria que —malgrat tot el mal que recorda— sap que és l'únic antídote per lluitar contra el fracàs, el desànim i el no-res. Amb altres paraules: en aquest punt la seva confessió esdevé memòria pedagògica, gràcies a la seva voluntat d'intervenir en el futur.

1.5. CONTRA ELS OCIOSOS I ELS POLÍTICS

A més de la petja d'Albert Camus, en les sentències —uns veritables aforismes— que el professor Fullat incorpora en aquesta trilogia autobiogràfica hi veiem també la petjada de Nietzsche. «He col·leccionat instants en la línia de Nietzsche, que va aconsellar prendre el cos a manera de fil conductor» (Fullat, 2008, p. 300). De fet, aquest estil —a manera d'intempestiva— no és una novetat en el seu quefer intel·lectual, atès que tenim antecedents en llibres anteriors de manera que el producte final resulta sovint càustic i irritant. D'aquí que, més d'una vegada, sigui políticament incorrecte, en especial quan manifesta les seves opinions sobre la classe política. El pes del que és «políticament correcte» arriba a ser una veritable limitació i censura: «Aquest frontispici no assenyala altra cosa

30. El 1972 el professor Fullat es desmarcava de l'educació nord-americana i de la pedagogia soviètica. Si els americans fomentaven el conductisme, els russos promovien el marxisme. «Ambas están convencidas de que la pedagogía podrá ser, un día, *completamente ciencia*. Tanto el behaviorismo de Watson como la reflexología de Pavlov se hallan en la base, por ejemplo, de los métodos audiovisuales y de la enseñanza programada, como también de la teoría de la información. Me parecen excelentes estas corrientes, y las impulso, pero de ser exclusivas acabarán con la "iniciativa" del ser humano, dejándolo como un pedazo más de la naturaleza. Por esta línea, la "Cultura" acabará siendo "Naturaleza"; sueño, supongo, de todo pensamiento totalitario» (Fullat, 1972, p. 259).

que la manera de tiranitzar els esperits en les nostres societats denominades lliures» (Fullat, 2008, p. 203).

D'alguna manera, el tarannà de Nietzsche també es palesa en un cert elitisme intel·lectual, en el sentit que —al llarg de tota la seva vida— el professor Fullat —que reconeix que mai no ha «trepitjat un camp de futbol ni n'he seguit cap partit per la televisió» (Fullat, 2010, p. 77)— opta, davant de la barbàrie i la frivolitat, per la cultura, o encara millor, per l'alta cultura. «No suporto viure amb ases, barrejar-me amb la xusma» (Fullat, 2010, p. 9). Sense caure en els paranys del culturalisme, l'univers intel·lectual del professor Fullat ofereix alguna similitud —un cert aire de família, diria Wittgenstein— amb la filosofia de les ciències de l'esperit. En aquest sentit, podem considerar la cultura —així ho recordava Joan Roura-Parella— com una espècie de bategar que funciona —com el cor— a través del doble moviment de la sístole i la diàstole, de manera que a través de la sístole som hereus d'una cultura, d'una tradició.

Gràcies a aquestes memòries sabem que el professor Fullat té una afecció cardíaca, però la seva malaltia —que protegeix diàriament amb la dosi corresponent de medicació farmacològica— és una conseqüència de l'esforç docent i intel·lectual desenvolupat al llarg de tants afanys. Culturalment l'ésser humà rep, s'amara de cultura, però —al seu torn— crea i genera nou coneixement com ha fet el nostre savi professor que així ha contribuït a engrandir quantitativament i qualitativa la cultura, no només la nostra —la catalana—, sinó també la universal. «Escriure és heretar un idioma» (Fullat, 2010, p. 183). Per tant, Fullat no es pot considerar un fracassat com afirma en aquestes memòries (Fullat, 2010, p. 134), per bé que entenem que estigui cansat i fatigat de tanta mesquinesa i estupidesa.

Fullat —format en els manuals escolàstics durant els anys d'estudi amb els escolapis— troba a faltar el treball rigorós que —en altre temps, molt abans del Pla Bolonya— va donar sentit a una Universitat d'arrel germànica, basada en la investigació del seminari, en la pràctica clínica i en la recerca del laboratori. «Ens falta la cultura de l'estudi: abordar un tema i enfocar-lo seriosament amb domini d'idiomes i amb anys de lectura i reflexió sobre l'assumpte... Així ens va. Ens sobren diletants i ens fan falta premis Nobel de ciències i tècniques» (Fullat, 2006, p. 358 i 359). Les seves crítiques a la Universitat són dures i contundents: «La institució universitària posa en el mercat no pas intel·lectuals, sinó buròcrates. La universitat és una màquina que fabrica diplomes» (Fullat, 2008, p. 417). Ell es declara a favor del treball i de l'estudi rigorós que ha estat foragitat d'aquest món postmodern que ha devaluat la cultura a un simple i vulgar espectacle mediàtic.

Així, doncs, el professor Fullat es rebel·la contra els ociosos que no estudien,

que no pateixen, que no escriuen amb sang. «No us feu dels polítics, són d'una incultura considerable» (Fullat, 2010, p. 53), llegim a *La meua bellesa*. En el mateix llibre, un xic més endavant sentència de manera contundent que «són incultes i disposen dels nostres diners» (Fullat, 2010, p. 104). En la mateixa obra afegeix que «tots es renten les mans en la mateixa aigua bruta» (Fullat, 2010, p. 228). Per tant, Fullat fuig de les ideologies —i també de les institucions que les custodien— que han fet històricament molt de mal. Al seu parer, «el socialisme l'han podrit els partits polítics, així com el cristianisme l'ha corcat la història eclesiàstica» (Fullat, 2010, p. 214).

Fastiguejat del funcionament del sistema polític, ell mai no ha militat en cap partit polític —«No m'he inscrit mai a un partit. No em suportarien ni pel breu espai de cinc minuts» (Fullat, 2006, p. 105)—, la qual cosa considera un dels esdeveniments més importants de la seva vida: «Mai no he format part d'un partit polític» (Fullat, 2010, p. 77). Tant és així, que s'allunya —fins al menyspreu— de la classe política perquè els polítics «prefereixen la consigna a la consciència» (Fullat, 2008, p. 147). Llevat d'un parell de noms, no en salva cap. «Moral i política són pràctiques oposades» (Fullat, 2008, p. 152). Pel que fa a l'Església sempre s'hi ha mantingut a una distància prudencial, tal com correspon a un pensador lliure i creatiu, que no vol saber res de dogmes ni imposicions, però que estima i valora la tradició cristiana.

Entre els ociosos que no estudien, sobresurten justament els polítics als quals fustiga d'una manera directa i contundent. «Els polítics necessiten la retòrica perquè la seva raó està malalta» (Fullat, 2006, p. 99), afirmació que es pot completar amb aquesta altra. «Existeix un pecat tremend: la idiotesa dels polítics. Parlen de tot sense haver llegit i, encara menys, estudiat» (Fullat, 2006, p. 131). Ben mirat, aquí ressonen aquelles paraules de Pau en la *Carta als cristians de Roma* sobre els pagans que no reconeixen Déu: «Pretenien ser savis, però s'han tornat necis» (*Rom.* 1:22). Quelcom similar succeeix amb els polítics: volen ser savis quan són —per regla general— uns autèntics ignorants.

Fa la impressió com si visquéssim «en les restes d'una civilització que potser convindria salvar» (Fullat, 2008, p. 120). Si l'estudi i la ciència fallen, i la política —és a dir, la moral pública— fracassa, només queda el camí de la memòria, de la història, del passat. Ho podem reblar amb un parell de cites: «La memòria important és memòria de futur» (Fullat, 2006, p. 303), de manera que qui està desproveït d'esperança té el temps clausurat: «El temps del desesperat és infern» (Fullat, 2006, p. 304). Fem-hi l'afegitó següent: «Quan l'instant es buida de profunditat i perd la memòria dels orígens i la tensió cap al futur, l'instant esdevé zoològic, bèstia» (Fullat, 2006, p. 366).

Ens és ben bàsic adonar-nos que —al seu parer— en aquest camí vers la

barbàrie —on domina la corrupció i perversió de la cultura— els petits detalls són molt importants. Tot comença —com sempre— per l'escriptura, per aprendre a llegir i escriure. Aquest miracle de la humanitat sorgit a la Mesopotàmia fa milers d'anys sembla que ara no sigui un punt indiscutible. De fet, l'hipertext ha foragitat —si més no aparentment— la necessitat de les normes ortogràfiques que romanen en un nivell sense relleu. Tot i que podria semblar anecdòtica la poca importància que avui es dona a les normes d'accentuació, la cosa no és menor, sinó ben principal: «El rigor cedeix el pas a la incúria, a la brutícia, a la descunçança, a la deixadesa. En diuen democràcia, d'això» (Fullat, 2010, p. 179). Com això continuï així acabarem escrivint amb un petit nombre de paraules —amb baixa densitat lèxica— i d'acord amb una nova lògica imposada per l'enginyeria informàtica que ha foragitat el verb. Per tant, el professor Fullat lamenta la poca cura que tenim amb l'escriptura on sembla que tot hi val, situació que contrasta amb una època anterior, quan hi va haver «un temps en què la veritat va habitar en els mots» (Fullat, 2010, p. 181).

Talment les coses no van bé enlloc, en especial a la nostra Catalunya que «està enllitada; aviat s'enramparà en l'agonia» (Fullat, 2010, p. 18). La situació és de prostració i decaïment: «Els déus han abandonat el timó i el vaixell, que ara va a la deriva o potser cap a l'encallament» (Fullat, 2010, p. 18). Si les coses no van bé a casa nostra, en una «Catalunya de pallassos» (Fullat, 2006, p. 23), que ha perdut la identitat perquè «estan assecant les meves arrels» (Fullat, 2010, p. 108), la situació es repeteix a escala superior, en una «Europa que fa olor de podrida» (2008, p. 21). El problema és de tal magnitud, que Fullat es vol esmunyir a «la idiotesa col·lectiva, que liquidarà del tot el que resta de civilització occidental, o si més no així m'ho sembla» (Fullat, 2006, p. 405).

Encara que l'exercici del pensament també posseeix una dimensió terapèutica que ens protegeix contra el desànim i el desencís, aquesta no és la posició de Fullat que manifesta «que l'escriptura ha estat per a mi més un precipici que no una teràpia» (Fullat, 2006, p. 34). Justament, en les pàgines d'aquests tres llibres de memòries batega un pessimisme que es fa palès en sentències com les següents: «el pitjor sempre és possible» (Fullat, 2008, p. 108) i «el món ha banalitzat el mal» (Fullat, 2008, p. 109). En algun moment accepta ser un pessimista, que no és altra cosa que un «imbècil desgraciat» (Fullat, 2006, p. 92). De fet, aquesta dimensió pessimista deriva —si més no parcialment— d'un estat d'infelicitat que sembla que l'aclapari, més encara quan assenyala que és «el supervivent d'un món caducat i obsolet» (Fullat, 2010, p. 255). Tot amb tot, el pessimisme del nostre estimat professor no és una cosa nova, sinó que ve de lluny. Ahora, podem afegir que aquest decaïment contrasta amb l'optimisme que palesava en les seves reflexions i comentaris el professor Alexandre

Sanvisens, a qui el nostre autor va dedicar un llibre amb un punt de tristor i desesperança.³¹

Al seu parer, resulta indubtable que la barbàrie avança, tal com confirma l'elevat nombre de grafitis i pintades a les parets. De retop, retrocedeix la *Bildung*, és a dir, la formació humana entesa com un projecte integral i global per a l'ésser humà. Així s'imposa la cultura del populatxo. «No supera les mil paraules i està mancat de capacitat abstractiva. Vaja, una cosa així com un exèrcit de micos i res més» (Fullat, 2010, p. 66). Queda clar, doncs, que Fullat —com Nietzsche— escriu d'una manera intempestiva i dirigeix els seus dards contra aquells que no pateixen, que renunciïn —a benefici de l'èxit o la comoditat— a escriure amb sang la seva pròpia vida. Amb aquests pressupòsits, resulta lògic que els polítics —que no estudien però que parlen de tot— i els ociosos —que vagaregen sense abordar seriosament cap problema— rebin els seus impropis. Ras i curt: les seves sentències són veritables fuetejades.

2. APROXIMACIÓ SISTEMÀTICA

En la primera part d'aquest treball hem assajat una anàlisi de l'estil i mètode de treball del professor Fullat. Ara obrim un segon apartat en què intentarem sistematitzar alguns dels nuclis centrals d'aquestes memòries, per bé que hem tingut a l'abast altres obres de la seva extensa producció bibliogràfica. Endemés, hem entrat en diàleg —com ja s'ha vist més amunt— amb Albert Camus que, al nostre entendre, ha estat una mena de germà gran. Si la presència de l'etern

31. El reconeixement entre ambdós professors —Alexandre Sanvisens i Octavi Fullat— era mutu i recíproc. L'amistat venia de lluny, de l'època en què van coincidir a l'Escola Pia del carrer de la Diputació de Barcelona. Octavi Fullat —deu anys més jove que el professor Sanvisens— va dedicar-li el seu llibre *La peregrinació del mal* (1988) amb la llegenda següent: «Al Professor Alexandre Sanvisens, que ha fet repensar la pedagogia». El professor Sanvisens sempre va reconèixer i valorar aquest gest amable, per bé que sabem —ho comentava amicalment en petit comitè— que no compartia el sentit tràgic de l'existencialisme pedagògic que —en aquell moment— Octavi Fullat defensava, amb les seves reflexions sobre una possible pedagogia de la finitud, i, per extensió, de la mort. Aprendre a morir no era un element clau en el pensament sanvisensià: la seva obertura i optimització, articulada en la unitat funcional de la tradició humanista dels metges filòsofs que fou vivificada per la cibèrnetica, sempre considerava una perspectiva esperançadora. Qui escriu aquestes línies recorda que en la seva darrera conversa personal, mantinguda durant els dies de Nadal de l'any 1994, el doctor Sanvisens —mort la primavera de 1995— només tenia al damunt de la seva taula de treball un parell de llibres de tema cosmològic, la qual cosa vol dir que també estava ocupat i preocupat —com el professor Octavi Fullat— per la qüestió existencial. Al cap i a la fi, tot rau al voltant de les mateixes preguntes: d'on venim, on som i cap a on anem.

femení té noms propis (Maria, en especial), Albert Camus —esperit mediterrani per definició— representa l'element masculí. Si Maria és la tendresa, Albert és la força, fins al punt que ambdós —Albert i Maria, dos esperits mediterranis— constitueixen els pols entre els quals ha transcorregut la vida del nostre autor. Nogensmenys, Albert significa l'absurd, el dubte, la raó, mentre que Maria —una mena de Nausica clàssica que assumeix trets d'aquella figura ideal de la bibliotecària que Eugeni d'Ors havia pensat per civilitzar tot un país— simbolitza la seguretat i la tranquil·litat que desprèn l'etern femení. Una dona que —al cap i a la fi— sacrifica la seva vida per amor i fidelitat al costat d'un home, al qual esperona i empeny per assolir les més altes cotes de pensament i reflexió.

De la mateixa manera que en ocasions s'han destacat els aspectes fraternals —tot i les seves diferències— entre Eugeni d'Ors i Ortega y Gasset —ambdós representants de la generació de 1914— pensem que, tot i les distàncies, Albert Camus i Octavi Fullat responen a un mateix tònic i ambient intel·lectual presidit per la crisi que va sorgir després de la Primera Guerra Mundial. De fet, el professor Fullat considera que la postmodernitat —és a dir, la situació cultural derivada de la crisi de la raó moderna— es va precipitar a partir de l'any 1900, tot coincidint amb la mort de Nietzsche. Albert Camus —nascut l'any 1913— va viure intensament l'ambient de crisi de l'època d'entreguerres i postguerra fins al 1960, any en què va morir tràgicament en accident de cotxe, i que fou enterrat a la Provença, a les envistes de la Mediterrània.

Aquesta tomba —que el professor Fullat ha visitat en quatre ocasions— s'ha convertit en una mena de panteó, de punt de referència, del seu pelegrinar pel món. Entre Alforja —on Fullat va néixer biològicament— i Florència —on va néixer culturalment— es troba la tomba d'Albert Camus, una figura que no considera edificant, però sí exemplar. «Els dos Nadals que vaig passar a Le Moulin de Lourmarin els vaig aprofitar per parlar amb Camus en el silenci ert del cementiri. La seva dona Francine està enterrada al seu costat. En mirar la breu làpida, "Albert Camus 1913-1960", m'he sentit indefectiblement empès cap a un món quimèric» (Fullat, 2010, p. 212).

Pel seu cantó, el professor Octavi Fullat —nascut quinze anys més tard que Camus, el 1928—³² ha viscut amb passió tot el segle XX —el segle postmodern— i

32. Segons la teoria històrica de les generacions, articulada per José Ortega y Gasset, cada generació comprèn trenta anys. Al seu torn, a l'interior de cada generació es detecten dos grups d'edat —un de gran, l'altre més jove— de manera que els trenta anys es despleguen en dues branques que a voltes topen entre si. Es tracta, doncs, d'una manera d'explicar les picabaralles entre joves i adults a l'interior d'una mateixa generació. Des d'aquí, i al marge de la topada, podem considerar Albert Camus com un dels promotors de la generació existencialista, mentre que Fullat pot ser considerat un dels elements més joves de la mateixa generació.

ha participat, des d'un inequívoc compromís personal i intel·lectual, de la lluita contra el franquisme, de la il·lusió de la transició i del desencís postmodern per romandre avui en una situació d'agnosticisme que combat amb fortes dosis d'escepticisme, però no de resignació. Fullat no és un home resignat, sinó que —com bé demostra en aquestes memòries— s'ha revoltat contra tot. «M'agrada ser un descarat» (Fullat, 2010, p. 88). Sense anar més lluny, podem inscriure el seu nom al costat d'una llarga corrua d'intel·lectuals com Montaigne, Joan Fuster —el gran adaptador de l'obra de Camus al català— i, naturalment, de Josep Pla. És a dir, un seguit d'autors dotats d'un profund sentit d'agudesia i finor que escruten, des de la seva posició d'espectadors de la vida, la condició humana fins a les seves capes més íntimes.

2.1. ALFORJA, EL PARADÍS

Hem avançat que el professor Fullat té nostàlgia dels orígens, però no només dels dolls de la nostra cultura (Jerusalem, Atenes, Roma), sinó també de l'estadi anterior, quan —abans de l'escissió— existia la Unitat. Ens referim, lògicament, a l'U i tot (*ein kai pan*) de la tradició presocràtica. En algun moment inicial va existir el paradís, ja fos a Mesopotàmia com assenyalen les narratives bíbliques (que es basen en el poema del Gilgamesh), o bé en l'Arcàdia idíl·lica grega. Sigui el que sigui, el cert és que ell va experimentar durant la seva infància alguna cosa similar, talment com si aquell paradís existís realment a Alforja, el poble on va néixer l'any 1928. «El poble d'Alforja, al camp de Tarragona, per a mi és important. Per què? Hi vaig néixer. Contorns significatius? Cingles blancs de llet i rojos de sang. A més, hi destaca el seu enorme penis sempre en erecció barroca, el campanar. Res més? Sí, la casa que hi va fer edificar Josep S. Jassans, escultor. Ara dorm, l'escultor, al cementiri del poble. Despertarà algun dia? Casa àmplia refugiada en la natura» (Fullat, 2010, p. 157).³³

33. El professor Fullat va ser amic de l'escultor Josep Salvadó i Jassans (Alforja, 1938), més conegut pel seu segon cognom. Deixeble de Joan Rebull, la seva obra es caracteritza per un classicisme d'arrels mediterrànies. A Alforja hi té el monument al *Mestre Josep Taverna* (1964) i *Pagès de Tarragona* (1957). La seva mort, esdevinguda l'any 2006 —després de patir una cruel malaltia—, va afectar el professor Fullat que lamenta en les seves memòries, de manera dolorosa, la pèrdua del seu amic i company universitari en un to que recorda el plany de Gilgamesh per la mort del seu amic Enkidú. Jassans va ser catedràtic de morfologia escultòrica del cos humà a la Facultat de Belles Arts de la Universitat de Barcelona. Entre les seves obres destaquen *A Lluís Millet*, que l'any 1991 es va emplaçar en els exteriors del Palau de la Música Catalana en homenatge a qui en va ser un dels promotors.

Les referències a Alforja —llogaret de mil habitants resguardat en els cingles d'Arbolí i de la Mussara— són constants al llarg d'aquestes memòries.³⁴ De fet, l'amor per aquesta població on va néixer es palesa des de primera hora, tal com ho confirma al pròleg del seu llibre *Marx y la religión* (1974) que va signar «en mi pueblo natal de Alforja (Tarragona); enero de 1972». En aquestes memòries deixa constància que «la meva mare em va portar al món en una casa de tres plantes del carrer Mercadal d'Alforja» (Fullat, 2010, p. 251), on ara hi ha una placa que recorda aquest esdeveniment.

A més, entre les virtuts de la seva població nadiua —amb el temple parroquial del segle XVII dedicat a sant Miquel, patró de la vila— destaca la perspectiva mediterrània que omple i embolcalla —al igual que en el cas d'Albert Camus— l'obra del professor Fullat: «Alforja. Santuari de la Mare de Déu de Puigcerver, a quasi 800 metres sobre el nivell del mar. Atalaiant el nostre Mediterrani lliscaven les hores en silenci absolut» (Fullat, 2010, p. 253-254).

Les al·lusions a Alforja continuen i, a més, es vinculen a Albert Camus, un esperit genuïnament mediterrani: «Quatre llargs estius, de quasi quatre mesos cada un, em van permetre redactar la meva tesi doctoral sobre Albert Camus. Em va acollir la casa de camp que el meu pare tenia a les Planes de Baix d'Alforja. Mas de cal Fullat. La meva germana Maria passava el treball a màquina i, al mateix temps, em va cuidar» (Fullat, 2010, p. 258). Sembla clar, doncs, que Alforja hagi estat una mena de paradís al qual hom sempre pot recorre, si més no per trobar aquella pau natural que ens evoca la infància.

Nogensmenys, la seva vida recorda aquells versos de Hölderlin, quan posa de relleu que a l'inici —quan era infant— vivia feliç. Però això els adults no ho poden acceptar, ni permetre. Sabem que Hölderlin va ser el poeta predilecte de Nietzsche a partir del moment que el va descobrir quan era un adolescent. Tant és així, que la idea d'emancipació que postula Nietzsche invita al retorn a la infància perquè —com es proclama en el *Zarathustra*— són necessàries tres transformacions de l'esperit que es converteix en camell, i el camell en lleó, i el lleó, a la fi, en infant.

Innocència és el nen, i oblit, un nou començament, un joc, una roda que dona voltes per si sola, un primer moviment, un sagrat dir sí.

34. La població l'any 1928 quan va néixer Octavi Fullat s'apropava als 1.800 habitants. A meitat del segle XIX el nombre de persones empadronades superava les dues mil, però a partir de 1900 va experimentar una davallada demogràfica fins a arribar a poc més del miler. La vila —que va restar emmurallada fins a l'època recent— va patir els estralls de les guerres carlines. L'avellaner i la vinya han estat els conreus principals, i hi destaquen les fàbriques d'aiguardent.

Sí, per al joc del crear, germans meus, cal un sagrat dir sí: l'esperit vol ara la seva voluntat, el que havia renunciat al món es guanya el seu món.³⁵

Com veiem, la metamorfosi que propugna Nietzsche no es més que una invitació al retorn de la infància perquè la innocència constitueix el tret més característic de l'estadi inicial de l'esperit. Quan l'home era un infant jugava davant dels déus i el seu joc tenia alguna cosa de divina i immaculada. En aquell moment, l'infant no coneixia encara l'escissió, ni el mal. Tanmateix, l'individu separat i escindit constitueix una experiència de la vida adulta de manera que l'harmonia infantil ha de ser l'inici d'una nova història universal en què només hi haurà una bellesa, i la humanitat i la naturalesa es reuniran en una divinitat que ho abastarà tot.

Justament Roura-Parella —el pedagog que estava cridat a consolidar la pedagogia de les ciències de l'esperit a la Catalunya republicana— va traduir a l'exili americà alguns fragments d'*Hiperió* per tal de significar, en una línia que va de Hölderlin a Nietzsche, aquest rerefons originari —gairebé diví— de la infantesa que, malauradament, s'esmuny quan hom creix:

Sí! L'infant és un ésser diví per tal com no ha estat submergit dins el color ca-meleònic dels homes.

És totalment allò que és i per això és tan bell. No l'afeixuga el pes de la llei ni el del seu destí. En l'infant només hi ha llibertat.

En l'infant hi ha pau; en el seu ésser no hi ha encara cap divisió. En ell hi ha riquesa. Coneix el seu cor, però ignora la mesquinesa de la vida. És immortal perquè no sap res de la mort.

Però això els homes no ho poden sofrir. Volen que allò que és diví esdevingui com ells mateixos, que arribi a saber que ells també existeixen; i abans que la Naturalesa tregui l'infant del Paradís, l'arrossegueu cap a fora amb afalacs, cap al camp de la maledicció, perquè com ells es mati treballant amb la suor del front. (*Hiperió*, I, 1, 3)

En aquesta línia de pensament, podem situar Albert Camus, que també va experimentar l'atracció del poeta alemany, el nom del qual sovint aflora en les pàgines de les seves obres. Ambdós —Hölderlin i Camus— s'adonaren que els déus ens han abandonat. «Segons Heidegger, el poeta Hölderlin descobreix en els temps de desemparament el “ja no hi ha déus” i “l'encara no ha arribat el nou déu”; no obstant això, va saber mantenir-se en aquella nit tan compacta» (Fullat, 2010, p. 208). Heus aquí per què Fullat ha seguit des de la proximitat el

35. F. NIETZSCHE, *Així parlà Zaratustra*, Barcelona, Edicions 62, 1983, p. 36.

pensament d'aquests autors —Hölderlin, Nietzsche i Heidegger—³⁶ que palesen que l'infant —a mesura que creix— percep l'existència del mal i, en conseqüència, el sentit tràgic de la vida: quan s'abandona la infantesa hom detecta que ha estat expulsat del paradís. En referir-se al quadre de l'*Expulsió del Paradís*, que Masaccio va pintar a la Capella Brancacci de la Chiesa del Carmine de Florència, el professor Fullat escriu: «Un fresc ferotge. Adam i Eva nus; ella plora amb un rictus a la cara que objectiva la ruïna de l'ànima mentre la seva mà dreta cobreix els pits i l'esquerra tapa el pubis. Fins que van pecar havien ignorat la seva nuesa, tan natural és aquesta. El pecat fa entrar en cultura» (Fullat, 2010, p. 116). Ara bé, si la infància sempre influeix en l'home adult, això també succeeix en el cas d'Octavi Fullat, que sap que la seva llibertat es va afaïçonar en aquelles contrades tarragonines en una mena de paradís originari que recorda l'Arcàdia i on es va iniciar en els secrets —fins i tot, sexuals— de la vida. «Tot i això, encara subsisteix en mi quelcom de la infància» (Fullat, 2006, p. 56). A hores d'ara, amb aquestes memòries, encara vol consolar i encantar l'infant que porta dins (Fullat, 2010, p. 196).

En aquest punt, paga la pena esmentar que ell va ser educat en el naturalisme pedagògic —compartit pels seus pares, seguidors de Rousseau i Montessori—, de manera que durant tres anys no va assistir a cap escola, la qual cosa tampoc no diu gaire a favor de la institució escolar: «Ja dic jo que les escoles són sobrereres» (Fullat, 2008, p. 13). Ara bé, la seva vocació pedagògica no consisteix en una exaltació de l'espontaneïtat del naturalisme, cosa lògica si tenim en compte que la seva antropologia emfasitza la presència del mal en l'home.

Més que una definició en positiu, en l'univers intel·lectual del professor Fullat l'home es caracteritza per la seva dimensió negativa que és accentuada per la seva naturalesa biogiconatural, més a prop de ser una bèstia que d'assolir els trets d'un àngel: «la lluita entre l'àngel i Jacob s'eternitza» (Fullat, 2006, p. 174). L'afirmació que l'ésser humà és «visceralment dolent» aflora en diferents passatges d'aquesta trilogia (Fullat, 2006, p. 113 i p. 115), més encara si tenim en compte que «és propi de l'ésser humà fer mal» (Fullat, 2006, p. 118).³⁷ També a *La meua veritat* hi trobem afirmacions semblants: «el Mal és el brollador de la vida» (Fullat, 2008, p. 107) o bé «la vida és meravellosa, però és igualment horrible» (Fullat, 2008, p. 137). Al cap i

36. Tenim notícia de l'estima que el professor Octavi Fullat va manifestar, des del primer moment, pel treball acadèmic d'Eulàlia Collelldemont (*La bellesa com a pedagogia: la proposta d'educació estètica a Hölderlin*, Lleida, Pagès, 1997) que va ser guardonat amb el premi Joan Profitós (1996), per un jurat que ell mateix va presidir. Aquí es pot afegir el costum d'Albert Camus d'incloure en les seves obres literàries cites i fragments —a manera de lema— del poeta alemany.

37. Aquest pessimisme antropològic és ben visible en els seus escrits de primera hora. «El ser humano es un ser radicalmente *solitario*, así como radicalmente *egoísta*» (Fullat, 1970, p. 22).

a la fi, «el dolor forma part de la vida» (Fullat, 2008, p. 298), per bé que —en algun moment— fa l'efecte que les culpes d'aquesta situació s'han de compartir entre Déu i l'home. «Per què —es pregunta Fullat— ens va fer indefinits, ni àngels ni bèsties?» (Fullat, 2008, p. 427). Tot seguit, apunta vers Déu com a causa del mal sobre la terra, sobretot quan aquest mal es converteix en una mena d'escàndol: «La sida, els terratrèmols, la dictadura de Birmània, la grip aviària, el nen mort en accident de trànsit... són coses que depenen de Déu. A aquest no se li escapa res, o potser sí? Bèstia» (Fullat, 2008, p. 427).

Però tot no pot ser culpa de Déu, o de l'atzar. L'acció i la responsabilitat humana també hi tenen molt a veure. «Bàrbar no és el nom dels altres, sinó l'altre nom de nosaltres mateixos» (Fullat, 2008, p. 419-420). Tant és així, que sovint fa la impressió que el sadisme sigui el veritable estat natural de l'home perquè tot i l'aparició dels vents humanitzadors —entre els quals destaca el cristianisme, precedent de la fraternitat de la Revolució Francesa— «l'ésser humà ha continuat sent malvat, proterviós, corrupte» (Fullat, 2006, p. 124). Tampoc la cultura no ha servit per domesticar amb èxit aquesta naturalesa perversa, que tal com confirmen Auschwitz, Birkenau i Monowitz van significar una mena d'ingrés en el no-res. «Les cambres de gas van tancar un viacrucis i una crucifixió als quals no va seguir cap resurrecció» (2006, p. 334). Déu va callar als camps d'extermini, i ahir com avui el mal senyoreja arreu, tal com va confirmar el totalitarisme estalinista. «La nostra generació —assenyala Fullat— pertany a l'horror del nazi Auschwitz i del comunista Gulag. El primer va ser un cementiri sense tombes» (Fullat, 2008, p. 426).

Tanmateix, no és Déu, sinó l'home, el responsable d'aquest terror i anihilació perquè «ja és així de mena» (Fullat, 2006, p. 124), amb la qual cosa el mal és el centre de la narrativa que dona sentit a la història de la humanitat, «perquè allà on viu l'ésser humà hi estan enganxats els vents perversos i els dies ombrívols» (Fullat, 2006, p. 136). Així, doncs, i al marge de les pretensions optimistes de la modernitat, l'home sembla una bestiola salvatgina, que recorda els animals que ell va conèixer quan va passar tres anys a l'aire lliure, a la casa familiar —el mas familiar, a mitja hora d'Alforja— al Baix Camp, al límit amb el Priorat, una terra d'iniciació i llibertat que va ser truncada per la guerra que «va tenir assetjada la seva illa natural» (Fullat, 2006, p. 28). Encara avui la barbàrie de la Guerra Civil o dels Tres Anys plana sobre la seva memòria: «Només la batalla de l'Ebre, que va durar cent setze dies, va interrompre l'idil·li, ja que havia fabricat tants cadàvers que no es podien comptar. Jo tenia deu anys d'existència» (Fullat, 2008, p. 316).

És cert que els seus escrits «traspuen naturalisme» però en el seu univers intel·lectual aquest estat natural roman situat en l'origen, en un moment inicial, vinculat a la seva infantesa viscuda entre l'Alforja ideal —«entre el 1936 i el 1939

vaig viure capbussat en la terra del camp de Tarragona. Vaig estar pràcticament sol amb la natura» (Fullat, 2008, p. 299)— i la Barcelona republicana que, després de l'Exposició Internacional de 1929, volia ser una capital moderna de la cultura. Tant és així que durant els primers passos de la seva educació, en aquella Barcelona anterior a la Guerra Civil, va freqüentar espais pedagògics de caràcter naturalista com l'Escola del Mar de Pere Vergés i l'Institut-Escola, del parc de la Ciutadella, dirigit pel doctor Josep Estalella. L'ambient familiar —procliu al naturalisme— convidava a sentir el batec de la natura. També aquells grans educadors, entre els quals destaca el mestre Joan Llongueras amb la seva educació pel ritme per mitjà de la gimnàstica i la música, van deixar la seva empremta en l'educació d'un infant que es trobava atret per la llibertat del món natural. I això sense oblidar el seu pas per l'escoltisme de la mà de mossèn Batlle que ofería un vessant patriòtic i cristià, en sintonia amb l'ideari del seu pare Lluís Fullat Aragonès (1899-1977), antic militant d'Unió Democràtica. «Aquell escoltisme col·locava en l'ànima dels infants les semblances essencials que la vida col·lectiva suposa» (Fullat, 2008, p. 288). Malgrat aquest contacte amb la naturalesa —esdevinguda una veritable escola de formació— l'ésser humà, segons Fullat, es troba més a prop del pessimisme antropològic de Hobbes —la guerra «és el nostre estat natural» (Fullat, 2008, p. 252)— que de l'optimisme del bon salvatge del Robinson de Defoe rescatat pel naturalisme de Rousseau.

Així es poden entendre els motius pels quals —després d'haver conviscut durant tres anys a l'aire lliure, en contacte directe amb la naturalesa— es decanti a favor d'una opció culturalista, fins al punt que és ben conscient que això implica sovint actuar d'una manera coercitiva, forçada des de l'exterior i, tal vegada, immoral i manipuladora, fins al punt que l'acció d'educar es converteix en una veritable guerra. Ben mirat, i amb independència d'aquest naturalisme de primera hora, les seves queixes apunten vers un món postmodern on no hi ha límits pels que practiquen el llibertinatge que atempta no només contra la dignitat humana, sinó també contra l'ordre i la civilitat. Primer es malmet la convivència, i més tard es perden el sentit i els valors heretats del passat, transmesos per la història i la cultura.

2.2. MARIA, L'ETERN FEMENÍ

No és aquest el moment per referir-nos a la importància de la presència de l'etern femení —segons va formular Goethe en els dos darrers versos del *Faust*— en el decurs de la història: l'etern femení ens eleva cap a dalt. El que aquí convé precisar és, justament, que en l'univers intel·lectual del professor Fullat la presen-

cia femenina constitueix un element clau. Al seu torn, podem afegir que aquesta presència es detecta a través de dues instàncies. Una primera, intel·lectual, que converteix la dona en una mena de musa o força inspiradora. Fullat sap que no es pot capir l'obra de Petrarca sense Laura, ni la de Dant sense Beatriu. Altrament, si Eugeni d'Ors va tenir necessitat de la Teresa, *La Ben Plantada*, el professor Fullat va enformar l'Eulàlia, *La Benparlada*. «“La-del-ben-parlar” no procedia ni de l'Atlàntic, ni del mar del Nord. Pertanyia al Mare Nostrum, al pèlag de la nostra civilització on van abraçar-se la cultura grecoromana i la cultura bíblica i engendraren, de tal manera, l'àmbit cristià» (Fullat, 1987, p. 28). Ara bé, mentre *La Ben Plantada* orsiana —que va trobar el seu contrapunt en *La Ben Nascuda*—³⁸ es singularitza per la seva dimensió estètica, l'Eulàlia —*La Benparlada*— és fruit del gir lingüístic i hermenèutic. D'aquí que cultivi en la ficció l'ofici de la poesia i, al seu torn, es dediqui a indagar, tot formulant preguntes i cercant respostes amb un «dir tràgic».

En tot cas, la presència de l'element femení en l'univers del professor Fullat no es limita a una construcció intel·lectual, a una figura de ficció, a una simple construcció literària. Fullat —que sempre mostra simpaties en les seves memòries per la seva mare, Maria Genís Serra (1902-1966), una mestra renovadora que va contribuir a introduir el mètode Montessori a casa nostra— ha necessitat al llarg de la seva vida l'escalf i la companyia d'una dona.³⁹ Es tracta, naturalment, de la seva germana que ha estat —sobretot en les darreres tres dècades— una companya abnegada, que malgrat la seva salut ha compartit silenciosament dies i treballs, il·lusions i desenganys. «La Maria ha ocupat tot l'espai de la meva biografia» (Fullat, 2010, p. 81).

És ben manifest, doncs, que el seu estat de prostració s'hagi accentuat des del traspàs de la seva germana Maria, per la qual sent una gran melangia. «Morta la meva germana Maria, recordo ara com se m'havia aferrat com si jo fos l'esperança de futur. Al llit de l'agonia se'm va abraçar i va plorar. Em dolien els seus ulls espantats. Encara em parla en el silenci. Els meus morts són vius. Els veritables

38. També aquí es pot dibuixar —des d'una perspectiva històrica— una tríada amb aquestes tres figures emblemàtiques de l'etern femení que han quallat a la Catalunya contemporània. A la *Ben Plantada* (1911) orsiana —model i arquetip de la pedagogia estètica noucentista—, Rudolf Llorens hi va oposar la *Ben nascuda* (1937), prototip de la dona treballadora. Ben mirat, aquests tres models es caracteritzen per la seva dimensió platonicoidial (d'Ors), compromís políticocial (Llorens) i capacitat d'indagar, de preguntar i, per tant, de parlar bé en el cas d'*Eulàlia, la Benparlada* (Octavi Fullat), apareguda l'any 1987.

39. El professor Octavi Fullat va dedicar el seu llibre *Reflexions sobre l'educació* (1965), que va obtenir el premi Antoni Balmanya l'any 1964, a la seva mare. La dedicatòria diu el següent: «A la meva mare, excel·lent educadora».

problemes filosòfics són immortals; ningú no els resol. Els morts no pensen, no estimen; però han pensat i han estimat. La imatge fràgil de la Maria segueix cremant dins del meu cap» (Fullat, 2010, p. 95).

De fet, el professor Fullat va començar a escriure aquestes memòries a l'edat de 76 anys i vuit mesos, l'agost del 2004, quan encara hi havia la presència de la seva germana —que va morir el dia 5 de novembre de 2007 a les 17 hores i 15 minuts— a qui va dedicar les darreres pàgines de *La meva veritat*, que clou amb aquest pensament: «Maria, no moriràs del tot fins que mori jo» (Fullat, 2008, p. 454). Malgrat tot, el professor Fullat plora cada novembre —i probablement cada dia de l'any— la pèrdua de la seva germana. «Plora el novembre de 2008. Un any. Ha mort un any negre. Em va deixar orfe el dia 5 de novembre a un quart de sis de la tarda. El seu àngel es va posar a plorar en un racó de l'habitació de l'Hospital de Sant Pau de Barcelona. Hem deixat de compartir el mateix cel. Em travessa el dolor com una nota de contra baix prolongada. Poc abans d'expirar, la vaig mirar amb dolor; mai no he contemplat uns ulls més tristos. Va sanglotar i va perdre la veu. Va entrar una dama lívida i vestida de negre. La mort, finalment, la va visitar. Jamai. La busco i no hi és» (Fullat, 2010, p. 143).

Les lamentacions per la mort de la germana estimada —ambdós probablement representarien aquella unitat perduda en el paradís— afloren sovint a les pàgines del volum tercer d'aquesta trilogia. «On passes el Nadal aquest any 2008, germana cadàver? Dia 20 de novembre de 2008. Festa de la meva onomàstica: la teva absència, Maria, no ha pogut recompondre-la ningú. Omplo el desert amb llàgrimes. Tinc necessitat d'amor. Sóc un vell a les portes de la mort» (Fullat, 2010, p. 164).

Fet i fet, aquest tercer i darrer lliurament, *La meva bellesa*, tanca amb una «informació final inútil» en què constata que «aquest tercer i últim volum de les meves memòries ha quedat enllestit i revisat el dia 5 de novembre de 2009 a les 17 hores i 15 minuts, tot recordant la mort de la meva germana Maria, amb la qual em reuniré aviat per celebrar el no-res» (Fullat, 2010, p. 265).⁴⁰ Mentrestant, la fotografia de la seva germana ocupa un lloc central del seu despatx de treball. «La música ha passat a ser refugi. I l'Antonietta? Primavera, tardor. Vivaldi. Les notes envaeixen carn i esperit» (Fullat, 2010, p. 143).

40. Molt abans, ja havia dedicat la seva tesi doctoral *La moral atea de Albert Camus* (1963) a la seva germana Maria, «que sabe de colaboración y amistad». La figura de la seva germana —morta al bell mig de la redacció d'aquesta trilogia— no abandona mai el seu pensament, fins al punt de provocar-li un estat de desànim i llanguiment: «En morir-se vaig perdre l'amor que ja no tornaré a tenir. En ella vaig trobar l'afecte senzill, ingenu i profund que ha il·luminat una biografia trista» (Fullat, 2010, p. 26).

En efecte, la figura de Maria troba un recanvi —i Fullat ho agraeix ben sincerament— en l'Antonieta Borràs, vídua de l'escultor Jassans, l'amiga que ara és escorta i testimoni silenciós d'aquest darrer tram de la seva vida. «I l'Antonieta Borràs endolceix els dies que em queden fins que m'enfonsi en el no-res» (Fullat, 2010, p. 72). El retrobament amb la vella amiga, emperò, és recent. «Els meus ulls immadurs no l'havien descoberta fins al 2008, a la Cerdanya. No és gens fàcil trobar un tu» (Fullat, 2010, p. 119). Efectivament, ara la presència de l'Antonieta és una constant: «I l'Antonieta va continuar esforçant-se a salvar-me. Ningú, però, no ha pogut substituir la meva germana Maria; per això persisteix la radical soledat» (Fullat, 2010, p. 121).

Enllà d'aquests dos noms que corresponen a persones molt estimades —la Maria sobretot, però també l'Antonieta que fou la seva primera secretària— el professor Fullat roman a l'espera d'una altra dama, la tercera i definitiva, «aquella que em forçarà a deixar d'escriure. El seu nom? Tànatos, germà d'*Hypnos*. La senyora Mort» (Fullat, 2010, p. 201). Per aquest darrer viatge, emperò, té el suport de l'Antonieta: «La Maria i jo vam intentar fer junts el viatge cap a la mort. Ara ho intento de nou amb l'Antonieta Borràs. És possible?» (Fullat, 2010, p. 81).

A hores d'ara, quan roman a l'espera de l'hora de la mort recorda aquelles paraules que ell mateix va escriure fa anys en referir-se a l'ètica d'Albert Camus: «La mort és una desfeta, un fracàs. Però la mort arriba al final» (Fullat, 1964, p. 13). Llavors, pensava que hi hauria victòria i salvació: ara sembla que tot romanguí en l'abisme i la desesperació. «Actualment tinc necessitat d'una dona que em conduïxi fins a l'abraçada última, l'esgarrifosa» (Fullat, 2010, p. 166). La mort de la germana ha conduït el professor Fullat a una situació extrema i límit, davant de l'abisme i del buit, és a dir, del no-res. «Quan redacto, any 2008, confesso a més que, morta la Maria, el meu ara és un abisme» (Fullat, 2010, p. 162).

2.3. AGUSTÍ, INTERIORITAT I MEMÒRIA

Som conscients que, tot i aquest desànim, Fullat —que tal vegada està fart de moltes coses que l'incomoden— busca camins i així reconeix que llegeix «de nou les *Confessions* de sant Agustí, que formen un testimoni ebrí de recerca» (Fullat, 2006, p. 69). D'aquí que tampoc no dubti a acceptar que s'ha convertit en el seu propi confessor —«no veig cap inconvenient a convertir-me en el meu propi confessor» (Fullat, 2006, p. 19)— i que reconegui que en algun moment —quan no havia carregat tants anys— fos un «vanitós majúscul» (Fullat, 2006, p. 78).

Ningú no pot dubtar que Fullat —que s'endinsa en la seva pròpia interioritat— ha estat influït pel luteranisme (amb la seva reivindicació de la *sola scriptu-*

ra) i, de retop, per l'evangeli paulí i la filosofia d'Agustí que situa la veritat dins de l'home: «Noli foras ire: in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas» (*De vera religione*, XXXIX, 72).⁴¹ La *Carta als cristians de Roma* de Pau, llegida a la llum de la hermenèutica de Karl Barth (1922, 2a ed.), escrita sota la influència de Kierkegaard, també ha deixat la seva empremta en el pensament del nostre autor que sempre ha mantingut un diàleg constant amb l'existencialisme, creient o ateu.⁴² D'aquí la seva afecció pel missatge de Pau —«Als escrits de Pau de Tars, entre el 50 i el 63, no hi apareix encara la paraula 'cristià'» (Fullat, 2006, p. 359)—, no només per la *Carta als romans*, sinó també per la *Carta als cristians de Galàcia* on també desapareix la diferència entre jueu i grec: «Ja no compta ser jueu o grec, esclau o lliure, home o dona. Tots som una sola cosa en Jesucrist» (*Ga* 3:28-29).

En diverses ocasions, Fullat treu a la llum (Fullat, 2008, p. 373) les paraules d'Agustí: «*Ex memoria spes*» (*Confessions*, llibre 10, VIII-XXVI). «Sens dubte —escriu el pare de l'Església— la memòria és, per dir-ho així, l'estómac de l'ànima, i l'alegria i la tristesa són com un aliment dolç i amarg; quan aquestes impressions són transmeses a la memòria, passen en aquesta mena d'estómac i hi poden sojornar, però no poden tenir cap sabor» (10, XIV). Sota la influència d'Agustí i de les seves *Confessions*, Fullat apunta que la llengua grega tenia dues paraules per designar la memòria: *mneme*, el record que tinc ara, i *anamnesis*, la recerca d'un record gairebé oblidat (Fullat, 2006, p. 52). Això ens porta a destacar la sintonia entre el seu pensament i la tradició hermenèutica, ja sigui teològica (Bultmann, Barth), filosòfica (Heidegger, Gadamer) o històrica (Koselleck). Clar i distint: la seva raó pot ser qualificada d'anamnèstica, en una línia que recorda els plantejaments de J. B. Metz quan advoca per una cultura de la memòria.⁴³

Això establert, no és debades dir que la història —gràcies a la memòria— és condició de possibilitat de l'esdevenidor. «La memòria no es pot separar del projecte de futur. Consistim en retentiva, però també en il·lusió» (Fullat, 2006, p. 52). La dialèctica de Fullat —que oscil·la entre l'experiència i l'expectativa— és ben bé aquesta: «Tesi: profecia jueva. Antítesi: tecnociència de grecs i de romans. Síntesi: la profecia animant ciències i tècniques conferint direcció a aquestes. Cristianisme» (Fullat, 2008, p. 64). En realitat, la seva cultura ha estat i és la cristiana (2008,

41. A *La meva bellesa* hi reproduceix aquesta frase, un xic modificada: «Noli foras ire, in interiori homine habitat veritas» (Fullat, 2010, p. 136).

42. El professor Fullat va escriure el pròleg a l'edició de l'obra de Kierkegaard *Temor y temblor* (Barcelona: Labor, 1992). A *La meva bellesa*, i amb relació a aquesta obra, escriu: «La fe religiosa viu de l'absurditat? Sí, sosté el filòsof danès» (Fullat, 2010, p. 135).

43. J. B. METZ, *Por una cultura de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 1999.

p. 350). De fet, ningú no pot posar en entredit la seva adscripció i afeció per la civilització cristiana que «ha sabut renéixer entre la misèria extrema i la bellesa extrema» (2006, p. 35). En un altre passatge hi llegim: «Formo part d'Occident. Agnòstic? D'acord. Idiota? Mai» (Fullat, 2008, p. 402).

En aquest punt, s'hi pot afegir que Camus i Fullat —dos germans si més no intel·lectualment i generacionalment— opten per opcions divergents. L'absurd existencial per Fullat pot ser salvat per la història, per la memòria que es converteix en condició possibilitat d'una hipotètica esperança futura. En canvi, per Albert Camus, el cristianisme —hereu d'Israel i Grècia— no ofereix aquest horitzó. A *L'home revoltat* (1951), Camus escriu el següent: «El cristianisme s'ha vist obligat a hel·lenitzar-se per a estendre's pel món mediterrani, i amb això s'ha suavitzat la seva doctrina. Però la seva originalitat radica en el fet d'introduir en el món antic dues nocions mai lligades fins aleshores, les d'història i de càstig. Per la idea de mediació, el cristianisme és grec. Per la noció d'historicitat, és judaic i tornarà a trobar-se en la ideologia alemanya».⁴⁴

Al marge d'aquest comentari, és ben palès que en el pensament d'Octavi Fullat es constata la presència d'un fil conductor que va de Pau a Luter, tot passant per Agustí de Tagaste. Tots tres destaquen, a més, la importància de la vida interior i de la fe que, amb el transcurs dels anys, Octavi Fullat sembla haver perdut, després de dialogar amb l'existencialisme de Camus i d'haver traçat el seu propi periple personal que s'allunya de la metafísica. Entre el fideisme agustinianà (*Credo ut intelligam*) i l'humanisme ateu de Camus, fa la impressió que avui Octavi Fullat estigui més a prop de l'agnosticisme que no pas d'una opció inequívocament creient.⁴⁵ Ara i aquí, convé precisar que el seu agnosticisme també es pot posar en

44. A. CAMUS, *L'home revoltat*, Barcelona, Laia, 1986, p. 222.

45. Situem l'agnosticisme del professor Fullat en les coordenades que ell mateix va proposar l'any 1973, en abordar les diferents classes o tipologies d'ateïsmes. Llavors presentava una classificació entre pseudoateus i ateus vertaders. Al seu torn, aquests segons es dividien en dos grups: pràctics (conscients i inconscients) i teòrics (negatius, positius i semàntics). Finalment, distingia entre els ateus teòrics negatius les opcions següents: dogmàtics, escèptics i agnòstics. A la vista d'aquest plantejament, podríem situar el professor Fullat en la perspectiva dels ateus agnòstics, és a dir, de l'agnosticisme. A grans trets, sembla que la seva posició actual pot coincidir amb el que escrivia fa anys: «Los del grupo que nos ocupa, niegan no la existencia de Dios, sino que la mente humana pueda llegar a conclusión alguna al respecto. Y adoptan esta postura no tanto por "perplejidad", como acontece entre los escépticos, sino porque analizando la idea que de Dios tienen los hombres, se dan cuenta que aquél es tan absolutamente "Otro" que la mente humana es incapaz ni remotamente de vislumbrarlo» (Fullat, 1973, p. 126). Som de l'opinió que el seu agnosticisme no nega l'existència de Déu, sinó la incapacitat humana per donar-ne compte racional de la seva existència. Per consegüent, Déu és misteri, silenci que —a través de l'art, de l'experiència estètica— es pot aspirar a copsar malgrat la seva presència elusiva.

relació amb el pensament d'Albert Camus que en la conferència feta al convent dels dominicans de Latour-Maubourg, l'any 1948, va manifestar que no partia «mai del principi que la veritat cristiana és il·lusòria, sinó, solament, del fet que no he pogut entrar-hi».⁴⁶ Per contra, Fullat sí que ha entrat en el cristianisme i accepta —si més no— la vàlua de la seva dimensió històrica i cultural, però expectant —si més no— a l'experiència del misteri.

De tal faisó que la recerca del misteri és un referent que mai no desapareix de la seva filosofia perquè la pregunta per l'existència de Déu és inherent a la condició humana, per bé que és difícil trobar una resposta atès que «fa temps que es va quedar mut» (Fullat, 2006, p. 404). En un altre passatge hi llegim: «Déu no ha mort; se n'ha anat de viatge» (Fullat, 2008, p. 221). Fullat pateix —o millor dit, ha patit— per «la mort de Déu anunciada per Nietzsche [que] ha portat la defunció de l'ésser humà» (Fullat, 2008, p. 424). En un altre passatge de *La meua veritat* hi llegim: «Amb la mort de Déu Nietzsche posa fi a un món en el qual els homes creien que el cel estava habitat, que la natura havia estat creada i que la història s'orientava cap al seu alliberament» (Fullat, 2008, p. 441).

2.4. CAMUS, EL GERMÀ GRAN

Si Fullat ha rebut l'influx de Nietzsche, encara és més important l'impacte d'Albert Camus, a qui va dedicar la seva tesi doctoral presentada l'any 1961 i publicada dos anys després. Ja en aquells moments, poc després de quedar impressionat pel ritme contundent de l'inici de *L'estrany* (1942), el nostre autor va fer una lectura atenta i escrupolosa de la literatura d'Albert Camus, les cites del qual va aprofitar per redactar els seus primers treballs. La figura del protagonista Meursault «és l'antiheroi de l'absurd i de la rebel·lió» (Fullat, 2010, p. 211).⁴⁷ A banda de la temàtica filosòfica que desprèn la literatura de Camus, el seu estil breu i concís ha deixat, també, la seva petja en la seva manera de pensar i escriure. Les afirmacions dels personatges de les novel·les —per exemple, *L'estrany* (1942)— i dels seus assaigs —*L'home revoltat* (1951)— del Premi Nobel francès recorden sovint les asseveracions que Fullat fa en aquesta trilogia. Així, a la pregunta per a què serveix la vida, Fullat respon amb un

46. A. CAMUS, *La nit de la veritat. Escrits i discursos*. Barcelona, La Llar del Llibre, 1986, p. 164.

47. Fullat recorda el començament d'aquesta novel·la, que nosaltres reproduïm de la versió catalana de Joan Fuster: «Avui ha mort la mamà. O potser ahir, no ho sé. He rebut un telegrama de l'asil: "Comuniquem defunció mare. Enterrament demà. Sincer condol". És clar que això no vol dir res. Potser era ahir» (A. CAMUS, *L'estrany*, Barcelona, Proa, 1967, p. 19).

llenguatge que recorda el de Camus: «No serveix per res. Simplement seguim. De vegades causa plaer. Altres vegades fa mal. En fi, sempre produeix alguna cosa» (Fullat, 2008, p. 170).

De la mateixa manera que en la seva joventut va ser atret per la figura d'Albert Camus —Premi Nobel de Literatura (1957) que va morir tràgicament a les portes de la maduresa— el professor Fullat ara ha volgut analitzar la condició humana des del vessant de l'existència. «Ignorem per què hem vingut al món i per què hi continuem» (Fullat, 2008, p. 135). No exagerem si diem que Albert Camus —«m'havia donat dia per rebre'm a París el següent mes de juny, però es va estavellar el quatre de gener de 1960 a Villeblevin» (Fullat, 2006, p. 62)— va ser, per edat i pensament, una mena de germà gran, de manera que després de la seva mort en aquell accident d'automòbil en què conduïa l'editor Gallimard va quedar sol, sense la protecció fraternal de qui —abans que ell— havia iniciat un camí curull d'esculls per tal d'interrogar-se sobre la significació de la naturalesa humana perquè —al cap i a la fi— l'home és l'únic ésser que sap que morirà.

Sembla plausible pensar que, després de transitar per indrets, pensaments i ideologies, Fullat ha retornat a una situació que recorda la que va viure fa cinquanta anys, quan el 1961 es disposava a defensar la seva tesi doctoral sobre l'existencialisme de Camus. Llavors tenia clar que el filòsof d'Alger intentava aixecar una moral sense Déu, tal com veiem en aquest fragment d'aquell llibre: «Camus busca sincerament la luz, partiendo de la obscuridad total» (Fullat, 1963, p. 7). No sobta, doncs, que alguns diguin que el filòsof francès havia retrobat —poc abans de morir tràgicament— la fe cristiana. Així ho indicava Charles Moeller en la presentació del llibre de Fullat sobre Camus: «¿Había visto Camus, la víspera de su muerte, una luz a la que debía responder? Por mi parte lo creo sinceramente» (Fullat, 1963, p. VI).

Tot i que no era ben bé aquesta, la visió del professor Fullat, sí que considerava que Camus era un «cercador de formes de vida», de manera que va assumir el repte de construir una moral atea extraordinàriament humana que permetia entreveure el desig d'anar més enllà. Així es manifestava Fullat cinquanta anys enrere. «Camus anduvo por los caminos que conducen a la Verdad, aunque se quedó sin abrazarla» (Fullat, 1963, p. 263). Uns paràgrafs més endavant escrivia: «Resulta indiscutible, empero, que Camus queda abierto a la Trascendencia, aunque se esfuerce en negarlo» (Fullat, 1963, p. 265). A continuació afegia: «Cuando muere no es ateo absoluto y lógico, admite los valores humanos; ignora el porqué, pero los admite» (Fullat, 1963, p. 267).

Mig segle després, Fullat es manté lleial al pensament de Camus, si més no en allò essencial i fonamental, és a dir, en la recerca d'aquests valors humans. Lla-

vors —en el moment d’elaborar la seva tesi— Fullat, des d’una posició creient, mantenia un diàleg obert i sincer amb l’humanisme d’Albert Camus del qual ja destacava alguns punts positius. «En lo insobornable de las entrañas de Camus aparece el hombre mediterráneo... No han muerto ni el sol, ni el mar, ni el cielo. La herencia griega yacía dormida, pero no sepultada. Y Camus proyecta, entre ruinas, las nuevas edificaciones. No es muy optimista, pero cree en la luz» (Fullat, 1963, p. 5). En realitat, i vista la cosa en el transcurs dels anys, ambdós —Camus i Fullat— són esperits bessons perquè comparteixen l’aspiració de buscar formes que facin entenedora la vida per a un ésser humà —que tot i la frivolitat post-moderna— té la facultat de preguntar-se pel sentit de les coses. Mentre Camus —sempre agraït amb els seus mestres com es palesa en *El primer home*, la seva novel·la autobiogràfica i pòstuma, apareguda l’any 1994— ho feia des de l’ateisme, ara Fullat —que tampoc no ha oblidat els seus professors— ho planteja des d’un agnosticisme que confia en la força històrica del cristianisme, és a dir, ha recorregut a l’herència de la tradició per projectar en el futur una axiologia que és inherent a la narració cristiana.

2.5. LA MEDITERRÀNIA, UN PAISATGE

Altrament, tots coneixem l’estil del professor Fullat que és conceptual, àgil i precís, sense barroquismes però sí amb alguns judicis càustics sobretot pel que fa a la classe política. Naturalment —i com correspon a un esperit nòmada— ha estat un viatger constant que ha visitat tots els racons del món amb la voluntat de cercar informacions —fets— per tal de trobar respostes —sentit, valors— als grans enigmes de la naturalesa humana. De fet, ha atresorat un gran nombre d’experiències que han servit per bastir una escriptura àcida i corrosiva, tal vegada sarcàstica, com si es tractés d’un *flâneur* que es passeja amb ulls crítics. «Les nostres ciutats —llegim a *La meva bellesa*— viuen en agitació mecànica» (Fullat, 2010, p. 176). No en va, Fullat —un enamorat de la vida urbana i cosmopolita que va quedar bocabadat davant de la perspectiva Nevski de Sant Petersburg— es lamenta de la brutícia i el desordre de la ciutat de Barcelona on fa la impressió que els gossos i les bicicletes tinguin llicència per fer el que vulguin.

Ultra aquestes acotacions d’un caràcter aparentment anecdòtic —la *polis* grega, com les ciutats europees, ha estat sempre un lloc de civilitat—, Fullat assenyala el nucli central de l’existència, el problema antropològic radical, que no és altre que l’ésser humà en la seva essència. Per això, al igual que Abraham, recorre el món en un viatge sense concessions. Probablement, això passa perquè el professor Octavi Fullat —com el personatge de Cremes de Terenci, les paraules del

qual poden ser considerades un referent de l'*humanitas*—⁴⁸ és un tafaner de mena que, en centrar-se en l'estudi de la naturalesa humana, sap que els escenaris del gènere humà no coneixen fronteres, la qual cosa ha despertat i fomentat la seva passió viatgera. D'aquí que hagi rastrejat tots els indrets i tots els continents perquè —al capdavant— la condició humana —des de la sortida al món que significa el fet d'existir (*existere*)— es troba embolcallada per la cultura.

Si Camus —des del nord d'Àfrica— es pot posar en relació amb la tradició existencial d'Agustí, Fullat —des de la costa tarragonina— rep l'influx del missatge paulí. Ens trobem, doncs, davant una Mediterrània entesa com a mar de cultura, i per tant humanitzat, que abasta les dues ribes, l'europea i l'africana. El color blau hi és ben present. De fet, el blau fusiona el cel i l'aigua, l'element tel·lúric i la dimensió sideral. La fusió que s'esmuny en la dialèctica sembla que es pot donar en el cel blau quan s'agermana amb la mar blava. «Blau i més blau» (Fullat, 2010, p. 133). Endemés, el blau és un dels colors de referència del pintor Joan Miró, vinculat a Mont-roig del Camp, molt a prop d'Alforja. «El blau —sostenia Joan Miró— és el color dels meus somnis» (Fullat, 2010, p. 139).

Al cap i a la fi, el blau també és el color que es beslluma des de l'atalaia de les muntanyes del Mirador (922 m) a Alforja. De fet, el blau és el color de la Mediterrània, no només de la costa catalana sinó també de la Costa Atzur. «L'atzur és sinònim d'absolut però també és el color de la Mediterrània i dels cels imantats de la llum».⁴⁹ No estranya, doncs, que tot i la seva passió viatgera que l'ha portat arreu del món, moltes de les seves converses —incloses les visites a la tomba de Camus— s'han dut a terme en aquest escenari mediterrani, amb un rerefons de color blau: la Camarga, Niça, Canes, Avinyó, Ais, Arles, Antíbol, és a dir, llocs amarats de cultura i civilitat que, des de segles, han vist humanitzats els seus paisatges.

Naturalment, aquests llocs són espais privilegiats per a les converses amables i per compartir els bons vins, és a dir, per gaudir dels petits luxes com l'amistat. De fet, la seva iniciació al món de la sofisticació es va produir al bell mig de la Mediterrània, a l'hotel Formentor quan allà es va trobar amb el bo i millor de la intel·

48. Ens referim a la famosa frase «home sóc: res d'humà no tinc per estrany», que Terenci posa en boca de Cremes, personatge d'*El botxí de si mateix* (v. 77), que així respon a la pregunta de Menedem: «Tant de lleure et deixen, Cremes, les teves coses, que et fiques en les estranyes que no t'interessen?» (v. 75). Aquí es pot afegir que, al seu parer, «la literatura llatina va constituir l'extensió llatina de la *paideia* grega» (Fullat, 2008, p. 331). Sobre la gènesi i l'evolució de la tradició humanista, es pot veure el treball de Gemma PUIGVERT, «De la *humanitas* de Terenci a los *studia humanitatis* del siglo XXI», a Carmen-de-la-MOTA i Gemma PUIGVERT (ed.), *La investigación en humanidades*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2009, p. 25-31.

49. M. J. BALSACH, «L'atzur i les arrels noucentistes de Joan Miró», a A. MARÍ, (ed.), *La imaginació noucentista*, Barcelona, Angle, 2009, p. 265.

lectualitat dels anys seixanta, gràcies al suport del mecenes Ignasi Rotger. «Va ser la meua primera experiència del que és luxe, antesala prodigiosa de l'infern» (Fullat, 2010, p. 245). De fet, aquella no va ser l'única ocasió en què va gaudir de la protecció d'aquest prohoms mallorquí que —l'any 1965— va posar a la seva disposició una casa per tal que escrivís el seu llibre *La sexualidad, carne y amor*. «Bajo un cielo nítido y ante un mar de azul intenso, símbolo de la mediterraneidad, he escrito este libro» (Fullat, 1966, p. 10).⁵⁰ Amb tot, la Mediterrània —lloc de delerictes i naufragis— també ha estat protagonista silenciós de tragèdies, com la desaparició de l'avió que pilotava Antoine de Saint-Exupéry per qui Fullat té una estima especial.

Aquest blau de la Mediterrània també deixa la seva petja a l'altra riba, al nord d'Àfrica, per exemple, la Cartago de Tunísia. Fullat va quedar embadalit per la lectura dels primers escrits d'Albert Camus —en especial, *Noces a Tipasa*— que destil·len una lluminositat que només es pot trobar a la Mediterrània. «A la primavera, a Tipasa hi sojornen els déus, i els déus parlen en el sol i l'olor dels donzells, la mar argentada, el cel blau cru, les ruïnes embolcallades de flors i la llum damunt els munts de pedres».⁵¹ Talment fa la impressió que Albert Camus volgués conjuminar les dues ribes de la Mediterrània, tot buscant la unitat perduda. A *Noces*, Albert Camus es pregunta «què té d'estrany trobar damunt la terra aquesta unió que desitjava Plotí?».⁵² De fet, el blau del mar constitueix una possibilitat per fusionar aquests dos mons, el del nord d'Àfrica (Alger, Oran) i el del sud d'Europa, amb Florència en primer terme, sense oblidar Pisa. Sempre l'Arno com a riu de cultura i civilitat que tranquil·lament mena les seves aigües a la Mediterrània.

Sigui com sigui, i tot i l'intent de fusió, Camus va optar per les seves terres nadiues, per la llum i el sol d'Alger, que parlen d'uns déus que ja no existeixen. «Comprenc molt bé que se'm digui: Itàlia, el Mediterrani, terres antigues on tot és a la mesura de l'home. Però, on és que me'n mostra el camí? Deixeu-me obrir els ulls per cercar la meua mesura i el meu goig! O, millor encara, sí, veig: Fiesole, Djémila i els ports sota el sol. ¿La mesura de l'home? El silenci i les pedres mortes. Tota la resta pertany a la història».⁵³

50. En la presentació d'aquest llibre, hi trobem altres descripcions que confirmen l'afecció que el professor Fullat sent pel paisatge i la bellesa mediterrània: «Probablemente las manchas blancas de las casas, el verde intenso de los pinos, el azul verdoso del mar, el rojo de las flores, el azul esplendoroso del firmamento, la brisa marina, el cielo estrellado, la mirada serena de los olivos, y las mil presencias del "mare nostrum" dejarán sentirse en esta obra; al menos así lo deseamos, pues sin duda el tema lo requiere» (Fullat, 1966, p. 10).

51. A. CAMUS, *Noces. L'estiu*, p. 13.

52. A. CAMUS, *Noces. L'estiu*, p. 35.

53. A. CAMUS, *Noces. L'estiu*, p. 48.

És plaent de veure com aquí bateguen els versos de Hölderlin, en el poema *En blau adorable floreix...*:

¿És desconegut
Déu? ¿És visible
com el Cel? Això és el que crec.
Aquesta és la mesura de l'home.

El professor Fullat —que en la seva joventut va identificar la posició d'Albert Camus com una religió del sentit, senzilla, natural i suau, en què «no cap ni l'ordre ni la mesura; el gran llibertinatge de la natura i del mar ho abassega tot» (Fullat, 1964, p. 12)— també ha escoltat aquesta crida per la Mediterrània, un mar entre terres de cultura i d'història i, per tant, capaç de despertar la memòria. Sempre —i des d'on sigui— ha tingut ben present la llum de la seva terra nadiua. Quan es trobava a Sant Petersburg recordava «la màgia dels mars del Mediterrani» (Fullat, 2010, p. 39), és a dir, d'un mar embolcallat de terres i amarat per diferents cultures mil·lenàries que han deixat la seva petja a Ugarit o a Alexandria.

Fullat —amb aquesta passió per la llum de la Mediterrània— es troba més a prop de l'estètica noucentista que de la modernista.⁵⁴ No són les llums del nord —*les lumières du Nord*— que reclamaven els modernistes, sinó la llum de la Mediterrània —la de la civilització del pa i del vi, és a dir, del blat— la que marca l'horitzó d'un futur que depèn del passat, de la memòria. De les tres cultures dels cereals (blat, arròs i moresc) que Fullat vincula a tres espais culturals ben diferents (Europa, Àsia i Amèrica), opta sens dubte pel blat —les ofrenes del qual ja es troben en els misteris d'Eleusis— i que, per via grega, va donar sentit al món cristià. «La Benparlada, amb els cabells al vent —s'havia fet la pallola—, va assegurar-me que Blat, Arròs i Moresc constitueixen conjunts tan compactes i tan excloents que entre ells no es donen intercanvis substancials. Quan dos es posen en contacte, un acaba finant. *Weltanschauung* contra *Weltanschauung*, tècniques contra tècniques, institucions contra institucions, i això a mort, com en el joc de la pilota de les velles civilitzacions del Yucatán. El qui perd queda condemnat a mort. Les

54. En aquest sentit, Josep Maria Montaner escriu el següent: «El que més diferencia el Modernisme del Noucentisme és la concepció de la llum. Els modernistes feien façanes rugoses, amb molt relleu i plenes d'elements ceràmics, amb uns interiors complexos, pensats generalment per a una llum gairebé nòrdica, ancestral, de bosc. Els noucentistes, en canvi, s'atenien a la llum brillant del Mediterrani i pertanyien ja a la nova època de la llum elèctrica; per això concebien edificis de volums purs i façanes llises, amb menys relleus i reflexos, a vegades amb esgrafats i pilastres, pensats per a l'enlluernadora llum mediterrània i en un món interior ple de llum artificial» [J. M. MUNTANER, «Formes de l'electricisme (1914-1929)», a A. MARÍ (ed.), *La imaginació noucentista*, p. 144.]

civilitzacions prehispaniques o ja han mort o es troben en oberta agonia. Només en quedaran relíquies folklòriques» (Fullat, 1987, p. 152).

Així, a través del paper transmissor de la cultura que representa la Mediterrània, en el pensament del Fullat madur hi trobem elements asiàtics (el patriarca Abraham, el profetisme jueu, l'apòstol Pau que neix a Tars), aspectes africans (la memòria agustiniana) i europeus, representats per la ciència grega i la tècnica llatina. Fins i tot, en alguns moments, mostra més simpaties per l'Església oriental, ortodoxa i grega, que no pas per l'Església llatina, establerta a Roma. Fullat no és amic d'autoritats summes, ni d'imposicions, de manera que en les seves memòries les converses amb els papes orientals destil·len respecte i admiració, quasi bé veneració.

D'aquesta manera, la Mediterrània esdevé un altre punt de contacte entre Octavi Fullat i Albert Camus, el seu particular mestre pensador. Ara bé, mentre el filòsof d'Alger es va manifestar a favor d'un humanisme ateu, el professor Fullat —després de rebatre aquesta posició— defensa avui un humanisme d'encuny cultural, que té el cristianisme com a punt de referència. L'any 1963, Fullat comentava que Camus no havia entès el cristianisme. Avui, i després d'escriure els seus llibres de maduresa, el nostre pensador l'ha interpretat, no des de la fe creient, sinó des d'una posició cultural que situa la dignitat humana com l'eix que vertebrava l'axiologia occidental. El seu és, doncs, un humanisme que va més enllà de l'agnosticisme —això és el que nosaltres volem creure— perquè confia en la tradició cristiana que —per definició— roman oberta a l'esperança i a la recerca de la llum.

2.6. EL TRIOMF DE LA CULTURA

No hi ha dubte que Octavi Fullat és un defensor acèrrim de la cultura, fins al punt que la tasca educativa —entesa com a procés de domesticació i socialització— s'ha d'entendre des d'aquesta perspectiva cultural. Ja en els seus escrits pedagògics de primera hora s'hi palesava aquesta orientació. «La cultura humanitza tant els productes naturals com l'home, fent-lo home. La cultura és allò culturalitzat i el mateix procés de culturalització. La cultura resta davant la natura; la natura s'esgota essent presència, la cultura posseeix intimitat. El trànsit de l'estat de natura al de cultura engendra l'home» (Fullat, 1965, p. 264). Queda clar, doncs, que l'escola és el lloc privilegiat per tal que s'esdevingui aquest procés d'institucionalització de la cultura: «l'escola és el lloc d'institucionalització on es lliura la cultura en tot allò que té de "record" i on se l'esperona en allò que posseeix de "projecte" dins un marc nacional —no estatal» (Fullat, 1965, p. 264). Fet i

fet, aquest plantejament es convertirà en una idea-força que travessa tots els seus escrits pedagògics. «Educar-se és anar-se negant per a esdevenir ciutadà, membre d'una *Civitas*» (Fullat, 1986, p. 14).

Malgrat la seva tendència al naturalisme, i la seva nostàlgia pel paradís inicial, la pedagogia del professor Fullat es pot distingir amb el qualificatiu de *cultural* per bé que intenta fugir dels estralls del culturalisme pedagògic. Nosaltres la situem en el deixant de la pedagogia de les ciències de l'esperit, a mig camí entre el positivisme pedagògic (que només atén fets i dades) i el deure-ser normatiu derivat d'un plantejament racionalista, resultat d'una raó freda i abstracta, deslligada del temps i, per tant, de la història. L'home és un ésser existencial, que viu en la temporalitat de la història: l'ésser humà —d'acord amb sant Agustí i Heidegger— és un ésser temporal que resta abocat a la mort. D'aquí que defineixi l'ésser humà com «un cos al qual li falta temps» (Fullat, 2010, p. 260). Tant és així que, al seu parer, el fet cultural «s'inicia amb la inhumació de cadàvers humans» (Fullat, 2010, p. 19), és a dir, amb el desig que la vida humana pugui continuar en un més enllà no només material —la supervivència del grup—, sinó també espiritual. «Amb el cementiri comú s'assenyala cap a una memòria col·lectiva; així neix la consciència de grup. Els difunts deixen de ser teus o meus i passen a ser nostres. *Terra patrum*, terra dels nostres pares comuns» (Fullat, 2010, p. 79).

Amb altres mots: Fullat s'allunya —com altres pedagogs catalans de pedra picada (Eugeni d'Ors, Joaquim Xirau, Rafael Campalans, Joan Roura-Parella, Alexandre Sanvisens, etc.)— del naturalisme per decantar-se per una posició cultural, perquè —adés i ara— la cultura és l'únic antídoto a la barbàrie humana, per bé que reconeix que «natura i cultura es complementen en l'home» (Fullat, 2006, p. 145). De tal faisó, per exemple, que les seves crítiques a les famílies formades per dues persones del mateix sexe es poden entendre des d'aquesta perspectiva, segons un plantejament d'ascendència aristotèlica: tot i el paper que té la cultura, hi ha coses socials —i la família és una d'elles— que només es poden justificar des d'allò natural (aquí *natural* no és sinònim de *naturalisme*). Dit d'una altra manera, la *fisis*, la natura, no pot dependre del *nomos*, de la llei, de la convenció.

Sota la influència de l'estructuralisme de Lévi-Strauss —les classes del qual va seguir al Collège de France durant el curs 1970-71—, escriu: «El fet de cuinar estableix el pas entre la naturalesa i la cultura. La nuesa representa la naturalesa, mentre que l'intercanvi social permet accedir a la cultura» (Fullat, 2006, p. 144). Rere els fogons dels grans cuiners els quals ha tractat, el professor Fullat —que tal vegada sembla una espècie de *gentleman* que es vol allunyar del dandi entès com aquell que té com a ideal el «llibertinatge amb el no-res» (Fullat, 2008, p. 180)— hi veu l'evolució del foc i, nogensmenys, el pas del que és cru al que és cuit. «L'art

culinari opera el trànsit de la natura a la cultura» (Fullat, 2006, p. 227). En aquest sentit, considera que van ser els romans —colonitzadors de la Mediterrània— qui ens van ensenyar a menjar. Pròpiament, menjar —enllà de la necessitat tròfica— esdevé un signe de cultura i civilitat: menjar i afartar-se no és ben bé el mateix. «El vi no es va inventar per apagar la set, sinó amb vista a la fraternització» (Fullat, 2006, p. 229). Aquí podem afegir un altre pensament: «La fraternitat és finalitat de civilització i no quelcom natural» (Fullat, 2008, p. 236).

L'ésser humà no es pot quedar, doncs, circumscrit a l'àmbit de la vida natural (*zoe*) sinó que exigeix el pas a un estadi superior, la vida reflexiva (*bios*) que socialment implica —a banda del cultiu intel·lectual— una certa sofisticació i refinament. «La biologia no ens obre a la vida eterna. En canvi, l'etern retorn de les frases converteix en immortal cada instant» (Fullat, 2010, p. 171). Així s'explica també la seva particular croada contra els vegetarians i els fervents naturistes que renunciïn a la carn. No hi ha dubte que —d'acord amb Nietzsche i Freud— una de les aportacions del pensament del professor Fullat ha estat conferir al cos humà una presència ben significativa, per bé que cal entendre'l des de la perspectiva de la memòria i de la història, és a dir, de la cultura. «El cos, recolzat sobre la gana i damunt del sexe, no constitueix una dada eterna. Es modifica amb el pas dels anys: construït, reconstruït, embellit, però també fet malbé, deformat, mutilat, mort» (Fullat, 2006, p. 230).

Vistes així les coses, tenir cura del cos pot arribar a la sofisticació i al luxe, aspectes que Fullat no negligeix de cap manera: és amic dels bons vins i de la bona taula i, per tant, dels petits plaers que reconforten la vida quotidiana, i, també, la vida espiritual. Ara bé, entre aquests plaers destaca —per damunt de tots els altres— l'amistat. Si Boeci veia en la filosofia quelcom de consolació, Fullat apel·la —d'acord amb Montaigne, que va establir un lligam quasi fraternal amb La Boétie— a aquestes tres coses: amor, amistat i lectura (Fullat, 2010, p. 204).

La petja de Montaigne —recuperat en aquests darrers temps postmoderns— és evident. D'una banda, reconeix que la seva docència universitària va ser orientada per la pedagogia de Montaigne «amb el seu antiescolasticisme i el seu escepticisme» (Fullat, 2008, p. 386). Curiosament, Fullat no seguia —com hom podria pensar— el personalisme, ni la pedagogia crítica i, encara menys, el psicologisme constructivista. «La voluntat dictava: Mounier, Freire, Piaget. Però els ronyons corrien rere els *Assaigs* de Montaigne i la seva raó dubitativa. Per això em recreo amb Josep Pla» (Fullat, 2008, p. 386). Les referències al senyor de la Muntanya continuen: «El *jardin imparfait* dels *Essais* de Montaigne designa el món que construïm sense Déu i sense diable valent-nos de les nostres impotències, dels nostres errors i de les nostres debilitats. Jardí malgrat tot i de cap manera natura salvatge» (Fullat, 2008, p. 404).

No és cap exageració si diem que Fullat es troba a mig camí entre l'escepticisme i l'epicureisme. Escèptic perquè dubta —o ens fa dubtar— de quasi tot i, sobretot, de l'existència —o millor dit, de la presència de Déu— que sembla esmunyir-se al coneixement humà per estar mancats de paraules, per bé que constitueix «com a mínim, una dada cultural» (Fullat, 2006, p. 329). Epicuri perquè no rebutja el plaer, ans al contrari, car ocupa un lloc important en la seva filosofia de la vida que entén des del vessant del poliment dels costums socials. «Deixo la mortificació per a després, per a l'infern. Allà hi haurà temps. Asseguren que és etern. *Carpe diem* —gaudeix l'instant— ens aconsella el llatí Horaci en la primera de les seves Odes redactades l'any 23 aC. Epicureisme? I què passa? *Tempus fugit...*, *gaudete* —el temps s'escapoleix, gaudiu—» (Fullat, 2008, p. 410). Al cap i a la fi, no ha d'estranyar aquest plantejament atès que el cos ocupa un lloc capital en la seva filosofia que referma el gaudi dels petits plaers que embolcallen i dulcifiquen la vida quotidiana.

2.7. EL CRISTIANISME, ÚTER DE LA CIVILITZACIÓ OCCIDENTAL

La defensa de la història i de la cultura fa que el nostre autor —ben contràriament del que diu Albert Camus— opti pel cristianisme que constitueix la veritable matriu de la civilització occidental. «L'Occident se sosté sobre la dignitat i sobre l'eficàcia. Dignitat de cadascú i eficàcia social tecnocientífica. Som hereus del judaisme que ens ha donat en testament la dignitat a través de la profecia; som els successors de Grècia, que ens lliura l'eficàcia científica, i descendents de Roma, que ens ha llegat l'eficàcia tecnològica. El cristianisme? L'encarnació del Sentit Total jueu en la tecnociència grecoromana» (Fullat, 2008, p. 226).

A més, i aquest és un altre aspecte a retenir, Fullat reconeix que el cristianisme configura la seva cultura, a la qual no renega. «He continuat estimant la tradició cristiana amb la devoció d'un fill. Es tracta d'una cultura sensacional» (Fullat, 2006, p. 36). Més endavant escriu: «Una cosa és negar la divinitat de Jesús de Natzaret, afirmo, una altra és ser tan ceballot que es pretengui entendre la cultura europea al marge del cristianisme» (Fullat, 2006, p. 365). Dit amb altres mots: «a l'úter cristià s'hi ha engendrat la cultura occidental» (Fullat, 2006, p. 109), que ha estat fecundada pel món grecoromà i el judaisme, tot i que a hores d'ara «ni tan sols la cultura ens pot consolar perquè s'ha mudat en una indústria» (Fullat, 2006, p. 119).

De fet, ell sempre ha estat un defensor del cristianisme, fins i tot quan l'ateisme i el marxisme planaven amb força sobre la cultura dels anys setanta. Així, en la seva excel·lent monografia sobre Marx i la religió, hi va reconèixer que el

cristianisme ha estat històricament alienador —de la mateixa manera que ho ha estat el marxisme històric—, «pero de ahí a sostener que *siempre* el cristianismo tiene que ser alienante, va mucho trecho» (Fullat, 1974, p. 202). De manera que, des de sempre, el professor Fullat s'ha mostrat partidari de la Nova Bona de l'Evangelí predicada per Crist, del Verb que proclama als quatre vents la igualtat radical de tots els homes a partir del seu propi sacrifici. Crist —Déu encarnat, fill d'home— s'ha fet home per a redimir-nos a tots nosaltres. No en va, el professor Fullat fuig de les grans declaracions programàtiques perquè —com a bon pensador existencial— li interessa l'home concret, de carn i ossos. Així s'allunya dels conceptes abstractes —que sota la influència de Lessing, Krause, Natorp, etc.— proclamaven l'educació del gènere humà des de la perspectiva de la idea d'humanitat, concepte que al seu parer roman en un estadi ideal, que fuig de la història i de la tradició. D'aquí que insistim —de bell nou— en la conveniència de situar-lo en el deixant de la pedagogia de les ciències de l'esperit, que cobreixen un llarg itinerari des de Dilthey fins a Gadamer, tot passant per Spranger i Roura-Parella.

Per consegüent, la civilització occidental és el resultat d'un procés històric en què convergeixen el profetisme jueu, la raó especulativa grega i la tècnica romana. Pau de Tars, en la *Carta als romans*, sosté la dignitat de tots els homes. «Pau escriu que la força de Déu salva el jueu i el grec» (Fullat, 2008, p. 245). El Concili de Nicea (325 dC) marca un punt d'inflexió en la història d'Occident que va abandonar el paganisme amb Teodosi, a la fi del segle IV. A Nicea es va fixar la doble naturalesa —divina i humana— de Crist, el fill de Déu que així es va fer home. Aquest fet —un Déu encarnat— representa quelcom cabdal per a la cultura occidental que, gràcies a la saba cristiana, enaltirà la dimensió de la dignitat humana. No cal dir que aquest aspecte es remarcarà amb l'arribada de l'humanisme del Renaixement, fins al punt que constituirà —a partir del *Quattrocento* florentí que culmina amb Giovanni Pico della Mirandola— la clau de volta dels valors d'Occident.

Fullat no té, doncs, cap inconvenient a afirmar de manera contundent que la «dignitat humana és valor absolutament normatiu; no admet variació ni intercanvi» (Fullat, 2008, p. 211). Malauradament, en el món d'avui —dominat per la frivolitat postmoderna i sota el reialme de la tecnociència que ha permès la guerra total que havia anunciat Clausewitz— la dignitat humana, que prové del profetisme jueu, ha quedat anorreada, a benefici dels interessos econòmics i estratègics. «Europa està renegant el seu valor principal, la dignitat, vivint només de l'eficàcia. Ho pagarem car» (Fullat, 2008, p. 266). Aquí també ressonen les paraules que Husserl va escriure l'any 1935 sobre el futur del continent: «El gran perill que amenaça Europa és el cansament» (Fullat, 2008, p. 160).

2.8. LOGOS I EMPARULAMENT

Mercès al llenguatge, l'home —amb el seu *logos*— viu en un món emparaulat, és a dir, que construïm a través de les paraules. Fullat sap —com aquells que conreen l'hermenèutica— que vivim en un món emparaulat i que, a l'inici de tot, trobem el *Logos*, és a dir, el verb, la paraula. No debades, un dels capítols de *La meva llibertat* respon a aquesta idea: «I la columna vertebral s'anomena *verb*». Més endavant llegim el següent: «Els llenguatges fabriquen mons. No són reflexos de la realitat. Simplement donen compte de l'home i del seu esforç per autoentendre's» (Fullat, 2006, p. 315).

De fet, Fullat distingeix entre llengües i llenguatges, tot donant prioritat als segons sobre els primers: «Conèixer llengües és bastant corrent. El domini de diversos llenguatges és cosa rara» (Fullat, 2008, p. 233). A *La meva bella paraula* i les paraules ocupen els capítols vuitè i novè. Poca broma, doncs, amb les paraules i les llengües que són una cosa molt seriosa com reconeixen Gadamer i Eco. «Cada llengua desxifra un tros de la realitat. El català resulta imprescindible» (Fullat, 2010, p. 179). Per això, Fullat es lamenta que apareguin frases sense verb, paraules sense accents, és a dir, que es trenquin les regles sintàctiques i ortogràfiques perquè la gramàtica és el darrer reducte de la raó, del *logos*.

És veritat que en algun moment el professor Fullat no va identificar el *Logos* amb la idea de verb o paraula, sinó que, sota la influència de Goethe, va destacar el paper de l'acció. No debades, aquesta va ser la traducció —acció i no verb— que Goethe va triar quan va traduir l'inici de l'Evangelí joànic en el *Faust*. «No l'encerta Joan, l'Evangelista, quan estrena la seva nova messiànica amb la frase prou coneguda: “Al principi ja existia el Logos —paraula o verb—”. No, l'acció, i no pas el discurs, comença la història» (Fullat, 1987, p. 90). Aquí convé recordar que ell mateix va fer la traducció del fragment del *Faust*, suara esmentat:

Aquí hi diu: Al principi hi havia la Paraula
Ja m'encallo! M'ajuda Algú a prosseguir?
No puc pas donar tant de valor a la Paraula!
...
Em socorre l'Esperit! De sobte ho he entès;
I poso: Al principi existia l'Acció
(Fullat, 1987, p. 102).

Quan redactava aquesta versió és clar que l'acció educativa reclamava un paper cabdal en la seva filosofia de l'educació. Actuar s'imposava, doncs, al fet de conèixer, de reflexionar. Fullat devia entreveure —ara fa poc més de vint anys—

que l'educació té més a veure amb la tècnica que no pas amb la praxi. Les coses, emperò, han canviat i ara la tècnica pedagògica roman un xic arraconada. El que interessa al professor Fullat —després d'optar per l'hermenèutica— és destacar, justament, el valor del *Logos* com a paraula perquè —no ho oblidem— vivim en un món emparaulat, és a dir, construït amb les paraules. D'acord amb Heidegger afirma que «la paraula és la sobirana de l'ésser humà» (Fullat, 2010, p. 170). En un altre lloc diu que «el *logos* és la discussió que l'ànima té amb ella mateixa» (Fullat, 2010, p. 198) i, encara més endavant, apunta que «el *logos*, paraula o verb, de Joan es fa carn, és a dir, té com a missió comunicar-se» (Fullat, 2010, p. 201).

A hores d'ara, fa la impressió que el professor Fullat ha abandonat aquella anterior traducció que destacava la dimensió activa de l'educació, és a dir, del *logos*. En aquests moments, el *logos* recupera el sentit verbal i lingüístic i així assenyalava que mentre el *Logos* dels estoics constitueix un principi ordenador, una mena de «principi organitzador de l'univers» (Fullat, 2010, p. 186), el *Logos* joànic significa raó i discurs, «és paraula i cosa, Crist, o sigui, *verbum*, fet home» (2008, p. 406). Adés i ara, *logos* s'ha d'entendre com a paraula. «Al principi, la paraula. La paraula amb Déu» (Fullat, 2008, p. 405). D'aquí que conclouguí que «el *logos* de l'Evangeli de Joan té com a missió comunicar-se amb els éssers humans» (Fullat, 2008, p. 406).

Gràcies al vessant cultural del seu pensament, insistim que el professor Fullat es pot incloure en el deixant de les ciències de l'esperit (Hegel, Dilthey, Gadamer) amb el seu afany de comprensió. Es tracta, doncs, d'una pedagogia hermenèutica, la qual cosa vol dir que ens hem d'esforçar per comprendre un món emparaulat del qual nosaltres formem part. Fet i fet, comprendre aquest món implica que nosaltres també ens autocomprenem, és a dir, que ens compremem a nosaltres mateixos dins del procés històric de la cultura, de l'esperit (*Geist*). «Estem ben convençuts —afirmava l'any 1993— que no es pot abastar una idea total o definitiva de l'ésser humà. La seva actuació conscient deixa sempre obert l'àmbit de comprensió de la vida humana. A més, no podem fer referència a l'ésser humà des d'una perspectiva exterior a ell. No podem comprendre la persona perquè només es pot autocomprender» (Fullat, 1993, p. 11). Tot indica que Fullat ha dipositat la seva confiança en l'esperit, en el *Geist*, i, per tant, en les ciències de l'esperit perquè —al capdavall— l'esperit ens pot fer immortals. En referir-se al *Volkegeist*, o esperit del poble, afirma que «assumeix el paper mediador entre l'individual i l'universal» (Fullat, 2010, p. 128). Ell ha estat —i desitgem que ho sigui per molts anys més— un esperit subjectiu que ha sabut subjectivar (fer seu) l'esperit objectiu, és a dir, la cultura universal. D'aquí el comerç de l'home amb la cultura: «Citar és reflexionar sobre el que ja s'ha dit. Aquell que no cita parla en el buit» (2010, p. 173). Però Fullat no només ha subjectivat la cultura, tot començant per

la catalana, sinó —i això és el més important— ha participat amb la seva extensa i sòlida obra acadèmica en la millora i recreació d'aquest esperit objectiu que dona sentit a la formació (*Bildung*) humana, globalment considerada.

D'aquest gust per les paraules —insistim que vivim en un món emparaulat— sorgeix la seva aferrissada defensa de la llengua catalana, perquè la llengua es troba lligada a la variació, a la història, i, per tant, a la cultura. «El català ha nascut en l'escalf de l'afecte. Tenim el deure de transmetre'l» (Fullat, 2006, p. 183). I això més encara des del moment que «fem entrar els educands al món a través d'una llengua —la meua és el català; el castellà ha estat una imposició» (Fullat, 2008, p. 383).

És lògic, doncs, que el professor Fullat es declari que és un enamorat de les paraules, malgrat que dubti que «l'ésser humà es consoli mai d'haver ingressat a l'espai de la paraula» (Fullat, 2006, p. 95). Fullat és conscient que juga —o potser es consola— amb els mots que serveixen per emparaular un món que construïm amb l'ajuda del llenguatge que és —al capdavall— una construcció. «La meua biografia és veritable, ja que l'he inventada» (Fullat, 2006, p. 21) i, justament, Fullat l'ha inventada a través del joc de les paraules i de les frases. A la pregunta què és la veritat, respon: «L'anem elaborant amb frases» (Fullat, 2008, p. 401).

2.9. EL PROFETISME, ANTÍDOT A L'ESCEPTICISME

Quan hom s'apropa a l'obra de Fullat, en destaca —per damunt de tot— el fet que ha mantingut —des de primera hora— un diàleg constant amb els pensadors de la sospita i, també, amb els seus hereus. A gratient, en el llibre en què radiografia l'ateisme (1973) —en què es declara pregonament cristià⁵⁵ fa una detallada anàlisi de la seva gènesi i tendències. Efectivament, en la seva anàlisi sobre l'ateisme —que va completar amb una acurada monografia sobre Marx i la religió (1974)—, trobem diacronia i sistemàtica. Així, examina els clàssics antics (Demòcrit, Epicur, Lucreci) i moderns (els llibertins francesos, els materialistes anglesos, francesos i alemanys), fins a arribar a l'època contemporània. Després de revisar Hegel, aborda el materialisme dialèctic (Marx, Engels, Lenin), aprofundeix Nietzsche i Freud, per situar-se a continuació en l'existencialisme (Camus, Sartre), sense oblidar els ateus científics, el positivisme lògic i l'estructuralisme. Aquí rau

55. En el pròleg d'aquest llibre, després de precisar que es tracta d'un paisatge vist des del seu particular punt de vista, declarava: «Con esto dejo al descubierto que no soy ateo; más aún, confesaré que soy cristiano. Queda claro, pues, que mi creencia puede perturbar, traicionándola, mi más buena voluntad. Teniendo, no obstante, plena conciencia del peligro, siempre resultará más fácil escapar a él» (Fullat, 1973, p. II).

la novetat d'un llibre que —tot i que estava enfocat des del vessant de l'ateisme— donava compte i raó —i això succeïa a la primavera de 1973— de Lévi-Strauss i Michel Foucault, les classes dels quals havia seguit feia poc al Collège de France. En aquella ocasió, Fullat posava en relació la mort de l'home de Lévi-Strauss amb la mort de Déu de Nietzsche, de la mateixa manera que analitza amb nitidesa la mort del subjecte proclamada per Foucault. No hi ha dubte possible: Fullat va ser un dels primers autors que va modernitzar la filosofia a casa nostra i, per tant, va donar a conèixer un pensament que encara avui manté la seva vigència.⁵⁶

En tot cas, l'home —sobretot el poeta— posseeix el do de la paraula per donar nom a allò suprem o sant (*das Heilige*, segons Rudolf Otto) i ocult (el *Deus absconditus*, de Nicolau de Cusa) que també és inefable (*arreton*), tot esdevenint alguna cosa misteriosa.⁵⁷ Davant aquesta realitat enigmàtica i oculta només podem recórrer al poeta que, en el seu paper de *Vates* o profeta (*Nabí*), va més enllà del signe lingüístic: «Un poeta que es respecti persegueix l'ésser fora de l'ens» (Fullat, 2010, p. 194). Encara que el nom de Déu (Yhwh) —símbol d'allò inefable— no es pot dir, tenim la possibilitat d'intentar-ho si més no amb l'ajuda de les paraules: «Únicament les paraules poden aixecar el vel de l'invisible... Només les paraules trenquen el silenci i únicament les frases trenquen el buit» (Fullat, 2010, p. 193).

Tal com hem assenyalat repetidament, l'experiència de Déu aflora sovint en les pàgines d'aquestes memòries, que —globalment considerades— constitueixen una lluita titànica per trobar el sentit a la vida, per bé que el discurs narratiu a voltes es troba emmascarat pels detalls d'una sofisticació barroca, tal vegada excessiva, entre referències gastronòmiques i divagacions eròtiques. Però això són minúcies d'un farciment que acompanya una recerca que —quan Déu s'ha fet silenci— sembla que es pugui trobar —si més no fugisserament— en les manifestacions artístiques, o millor encara, en l'experiència estètica. En algun moment

56. Per la seva importància reproduïm el paràgraf següent: «Foucault es ateo porque el método estructuralista con que aborda el contorno no permite dar la existencia de Dios. No hay más que funcionamiento estructural; sintaxis; el hombre busca finalidades justificadoras —Dios, por ejemplo—, de su existir controlado, pero no pasan de ser justificaciones que el poder fabulador del hombre ha inventado» (Fullat, 1973, p. 215-216).

57. Amb relació al misteri, Rudolf Otto escriu: «Pues el concepto de *misterio* no significa otra cosa que lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni entiende, lo que no es cotidiano y familiar, sin que la mayor palabra pueda caracterizarlo y denominarlo con mayor precisión en sus propias cualidades afirmativas. Sin embargo, con ello nos referimos a algo positivo. Este carácter positivo del *mysterium* se experimenta sólo en sentimientos. Y estos sentimientos los podemos poner en claro, por analogía y contraposición, haciéndolos resonar sintónicamente» (R. OTTO, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, 2a ed., Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 25).

ressona en el seu pensament *El més antic programa de sistema de l'idealisme alemany* —signat per Hegel, Hölderlin i Schelling, per bé que va no va ser localitzat fins l'any 1917 per Franz Rosenzweig— quan assegura que «veritat i bondat només en la bellesa s'agermanen».⁵⁸

En conseqüència —i aquí seguim de bell nou aquest programa de sistema— «el filòsof, doncs, ha de posseir també força estètica com el poeta», aspecte que el professor Fullat compleix a bastament. És lògic, doncs, que el nostre autor es trobi —malgrat la seva amargor i el seu desencís— molt a prop del *Vates*, del poeta, o si es vol, del *Nabí*, del profeta que Carner va exaltar l'any 1941, en plena època de foscor i barbàrie, any en què Virgínia Wolf es va suïcidar, fet que recorda per preguntar-se tot seguit: «Cap a on viatgem» (Fullat, 2010, p. 175). Si és veritat que la pregunta ja insinua, prepara o anticipa la resposta (si hi ha pregunta, és probable que hi hagi resposta), volem destacar la seva dimensió profètica, en consonància amb la narració bíblica: «Mentre la cultura mira, l'art hi veu» (Fullat, 2010, p. 24). D'aquí que aquestes memòries —reflex de la seva trajectòria vital i intel·lectual— agombolin vida i ciència, és a dir, experiència i coneixement, sensibilitat i saber en un tot que, d'acord amb el sentit profètic jueu, denuncia una realitat que cal esmenar, llevat de córrer el risc de ser castigats pels déus. Un sentit profètic que —al capdavant— només podrà ser anunciat i pregonat per la força mitològica de les paraules. No debades, els redactors d'*El més antic programa de sistema de l'idealisme alemany* així ho van manifestar: «La poesia assoleix d'aquesta manera una més alta dignitat, de nou esdevé a la fi allò que fou a l'inici —*mestra* de la humanitat; car s'ha acabat la filosofia, s'ha acabat la història, l'art de la paraula sobreviurà sol a totes les altres ciències i arts».⁵⁹

2.10. ENLLÀ DE LA MORT: EL MISTERI

A la vista del que diem, la poesia —i l'art per extensió— esdevé mediació pel misteri. Tant és així, que l'experiència estètica s'afaiçona a manera d'una veritable condició de possibilitat per apropar-se al misteri, i, per tant, a Déu. La contemplació d'alguna escultura (la Venus de Milo o Nefertiti), la lectura d'algun poeta (Hölderlin), la visita d'alguna ciutat com Florència, la representació d'alguna tragèdia clàssica (*Antígona*) o moderna (*Hamlet*), poden afavorir i propiciar

58. «El més antic programa de sistema de l'idealisme alemany», F. SCHILLER, *Cartes sobre l'educació estètica de l'home*, Barcelona, Laia, 1983, p. 176.

59. «El més antic programa de sistema de l'idealisme alemany», F. SCHILLER, *Cartes sobre l'educació estètica de l'home*, p. 176.

aquesta experiència.⁶⁰ Altrament, la música —com succeeix amb Schopenhauer i Nietzsche— ocupa un lloc central en el seu universal intel·lectual. Naturalment, la música —Fullat és un enamorat de la bona música— ens pot fer entreveure la presència fugaç del misteri. No per atzar, Paul Claudel o Manuel García Morente van recuperar la fe cristiana tot escoltant composicions musicals, en directe en el primer cas, per la ràdio en el segon. Sigui com sigui, el professor Fullat estima el cant gregorià que van restaurar els monjos benedictins de Solemnes als quals va visitar. «Cant monòdic que afavoreix el recolliment i la reflexió. Oposat, tot això, al guirigall endimoniat de les nostres societats tan avorrides, les quals es refugien en el *dolce far niente* mogut i sorollós, sota la benedicció de les autoritats municipals que gasten els diners públics en llufes i pets, de vegades, de gran calibre» (Fullat, 2010, p. 56).

Però el seu ventall musical és molt ampli. Després del gregorià hi haurà el barroc. Els noms dels músics es succeeixen en cascada en aquestes memòries. Bach, Rakhmaninov, Stravinsky, Mahler, etc. La música dodecafònica no és totalment del seu grat perquè el professor Fullat —tot i els estirabots que engega en aquestes memòries— defensa un formalisme pedagògic, de signe cultural i encuny humanista, segons el qual vol que hom aspiri a posseir la seva pròpia forma, sota el reialme de l'harmonia i la sintonia. D'aquí que li agradi —tot i la presència de ritmes trepidants— *Le Sacre du printemps* d'Igor Stravinsky, estrenada a París l'any 1913, una obra que llavors pocs van acceptar. La peça que agombola moviment i música aplega un seguit de tribus esclaves per executar els rituals de primavera. «Poques vegades he gaudit tant amb un ballet com m'ha succeït amb la *Consagració de la primavera* d'Igor Stravinsky. El coreògraf Roland Petit, o potser era Maurice Béjart, va saber interpretar magistralment tant la politonalitat de la peça com la violència salvatge dels seus ritmes» (Fullat, 2010, p. 145).

La seva passió per l'art —ha estat un veritable col·leccionista d'experiències estètiques— ens fa sospitar que Fullat —que assumeix com a pròpia la crisi de la teleologia i de la metafísica— considera, des d'un agnosticisme que no és absolut, la possibilitat —si més no a tall d'esclatxa— de la transcendència. Es tracta, emperò, d'una posició de caràcter romàntic que emfasitza la importància del misteri de manera que, en aquest punt, podem detectar un cert influx de la teologia de Hans Urs von Balthasar —no s'ha de confondre amb el Baltasar polític— que, en la seva monumental *Glòria*, veu l'art com a plasmació del sentiment que l'ésser

60. La preferència de Fullat per l'*Antígona* de Sòfocles ve de lluny. L'any 1986 ja afirmava que aquesta obra —amb la tensió que es produeix entre Creont, el rei, representant de la raó d'estat— i Antígona —la defensora de la llei natural, de les lleis immutables no escrites per la mà de l'home— «exemplifica vigorosament la tragèdia educacional» (Fullat, 1986, p. 22).

humà sent per la magnificència divina. A *La meva bellesa* llegim afirmacions que així ho semblen apuntar: «No disposem d'una altra prova de l'existència de Déu que la música» (Fullat, 2010, p. 154), o bé aquesta altra que diu que «només la poesia ens salva» (Fullat, 2010, p. 191). Ben bé, fa la impressió que ell —a hores d'ara— també podria signar, juntament amb Hegel, Hölderlin i Schelling, aquell programa de l'idealisme alemany que afirma que —en darrer terme— la idea de bellesa aplega totes les altres. Ens trobem, doncs, davant d'una filosofia —la del professor Fullat— radicalment humanista que es caracteritza per ser una filosofia estètica. Ja ho deien aquells tres redactors del programa: «Hom no pot ésser enginyós en res, ni tan sols sobre la història es pot raonar enginyosament —sense sentit estètic».⁶¹

3. A TALL DE CLOENDA: ÉS POSSIBLE L'ESPERANÇA?

En sintonia amb el que hem exposat fins aquí, ens podem preguntar com encaixen aquestes memòries —la seva trilogia autobiogràfica— en el conjunt del seu pensament acadèmic. En aquesta direcció, podem avançar que en el seu univers intel·lectual —sempre dual i amb tensió entre dos pols— hi apareixen dues estratègies, una filosòfica i una literària. La primera prové de Sòcrates, mentre que la segona es perd en la llunyania del temps i ens ha arribat gràcies als poemes i narratives —l'epopeia de Gilgamesh en primer lloc, però la Bíblia també— de l'antigor. La primera és formal i acadèmica. La segona és més existencial i vivencial. Mentre una representa l'arbre de la ciència, l'altra dona pas a l'arbre de la vida. Naturalment, les dues esferes han de complementar-se tot i les diferències d'estructura i forma, perquè l'arquitectònica del nostre autor sempre és la mateixa. Primer busca les dades, tal com palesa la seva inclinació per a les investigacions paleontològiques. Després ve l'analítica (no en va, prové d'una família de metges i farmacèutics), la qual cosa ha configurat una peculiar manera d'aproximar-se a les coses que són analitzades fins als seus últims elements. Fullat sempre recorre a les dades, a l'àmbit dels fets (positivitat) per plantejar tot seguit les qüestions relatives al valor, és a dir, a l'axiologia (la teleologia). Aquesta passió per l'ordre queda confirmada pel conjunt d'esquemes i quadres —sempre aclaridors i sistemàtics— que il·lustren les seves obres.

Només després d'aquest doble exercici d'anàlisi i sistemàtica arriba l'hora del diagnòstic que, certament, no és gaire optimista. Si durant la seva joventut

61. «El més antic programa de sistema de l'idealisme alemany», F. SCHILLER, *Cartes sobre l'educació estètica de l'home*, p. 176.

—després de pregonar una inequívoca fe cristiana— va apostar per solucions utòpiques —el marxisme fou llavors una possibilitat, per bé que va defugir els messianismes inútils i perillosos— ara advoca per tractaments més conservadors. Llavors —fa uns vint-i-cinc anys— reconeixia que, tot i la seva insatisfacció, «en el meu si brolla l'esperança, l'esperança» (Fullat, 1985, p. 31). Com veiem, insistia —per dues vegades— en l'esperança, que definia com una actitud humana que significaria que «encara no hem arribat a la plenitud, encara no, sobretot l'encara, encara... » (Fullat, 1985, p. 31). En l'horitzó sorgia la utopia que asseverava que «no té cap significació pejorativa d'entrada».

Ara, quan la utopia s'ha esvanit, Fullat apel·la a la seguretat de la cultura, de la memòria, és a dir, del cristianisme, que és vist des d'una doble perspectiva. Des de l'esfera pública, Fullat el considera un fenomen cultural al qual cal adherir-se per història i tradició. Des de l'esfera privada, el cristianisme es pot abordar des de la visió que apel·la —d'acord amb sant Agustí i Luter— a la fe personal. «Luter va arrencar el vestit negre dels capellans per cosir-lo al cor de cada ésser humà» (Fullat, 2008, p. 146). Encara que és probable que ell —a hores d'ara— l'hagi perduda no sembla renegar-hi. «Demano als escolapis que, quan hagi mort del tot, em facin l'almoïna d'enterrar-me entre els seus i cantar-me la Missa gregoriana de difunts. Amén» (Fullat, 2006, p. 404).

Els anys d'estudi en les cases dels escolapis —Moià i Navarra són escenaris privilegiats de la seva formació— no han estat inútils. «Vaig recordar llavors el pare Joan Comellas i la finestra que ens va obrir a la cultura humanista clàssica al llarg de l'any de noviciat a Moià» (Fullat, 2008, p. 330). Allà —en contacte amb els mestres escolapis— el professor Fullat va iniciar la seva formació particular sobre la base de la tradició humanista, en sintonia amb els grans ideals formatius de la cultura occidental: la *paideia* grega, la *humanitas* llatina, l'*studium* medieval i la *Bildung neohumanista*. «Nosaltres vivíem, des d'Atenes, Jerusalem i Roma, en l'Humanisme —*Paideia* o *Humanitas*— que venia regulat per la *phronesis* o capacitat de decidir el nostre esdevenidor (praxi) segons el bé i el mal de l'home» (Fullat, 1993, p. 24). Després a Irache va experimentar la mateixa solitud que Descartes va sentir al col·legi dels jesuïtes de la Flèche: «Vaig aprendre a estar sol a la meua habitació, que no és gens fàcil en els temps marrans que correm» (Fullat, 2008, p. 332).

Ben bé, podríem dir que Fullat —després de la seva anàlisi o expedició particular— ha tornat a les fonts de les que va partir, això és, les de la cultura occidental, o, el que és el mateix, al cristianisme. Tant és així, que —tot i el pessimisme que desprenen les pàgines d'aquests tres llibres de memòries— s'entreu en l'horitzó del futur la possibilitat de defensar la cultura. Al capdavant, la intenció de preservar la memòria és el mòbil de la seva escriptura (Fullat, 2006, p. 29). La prostració és tan greu que només ens queda —com a únic i exclusiu patrimoni—

el passat, fins al punt que si algú desitja rectificar el rumb de la nostra civilització està obligat a fer un exercici d'hermenèutica anamnèstica, o, el que és el mateix, donar veu a una raó rememorant, és a dir, una raó que en ser impura per la marxa dels esdeveniments històrics ha d'aprofundir el passat per tal d'intentar entreveure alguna llum per a l'esdevenidor.

En tot cas, si fem aquest exercici de memòria trobem que —malgrat les malifetes que l'home ha fet contra Déu tot anunciant la seva mort, contra el món atemptant contra la naturalesa i contra el mateix home a través de la violència— ens queda només un punt d'ancoratge: la dignitat humana. Així, doncs, allunyats dels somnis il·lustrats i moderns, Fullat aposta per un principi —un *arkhé*— que sustenta la seva arquitectura intel·lectual: «la dignitat humana és valor absolutament normatiu; no admet variació ni intercanvi» (Fullat, 2008, p. 211). Si Joaquim Xirau va situar l'amor com a clau de volta del món, Fullat ho ha fet en la dignitat humana, que és el tret fonamental de la cultura occidental, hereva directa del cristianisme.

Aquest llarg treball ha intentat sistematitzar un pensament dispers en les múltiples píndoles que nodreixen aquestes proteïques memòries que no són gens usuals i que constitueixen una mena d'epopeia a la recerca de la veritat. Així, des de l'inici del seu periple personal i intel·lectual, va buscar les respostes a la pregunta sobre la condició humana en els moderns corrents de pensament, i, per consegüent, va dialogar amb tothom, des de l'existencialisme (Sartre, Camus, Heidegger) fins al marxisme (Suchodolski, Makarenko, Schaff, etc.), sense oblidar el nihilisme (Nietzsche), l'estructuralisme (Lévi-Strauss) i la *nouvelle theologie* (Congar, els germans Rahner, Kung, etc.) durant els anys d'esperança conciliar. Tampoc no podem bandejar la forta empremta de la teologia luterana (Bultmann, Barth, Bonhoeffer, Harvey Cox, etc.) que, a banda d'esperonar la seva vocació hermenèutica, ha influït possiblement en la seva particular cosmovisió religiosa que ens recorda —si més no— aquella «teologia sense Déu» —o millor dit, una teologia d'un Déu que s'ha fet silenci— que alguns d'aquells teòlegs luterans van assajar a redós dels esdeveniments de la Segona Guerra Mundial, cansats de la convivència de les esglésies protestants amb el nazisme.

En aquest punt de la vida, quan roman desenganyat de quasi tot (de les religions monoteïstes, dels partits polítics, dels discursos que prometen la redempció encara que sigui a costa del terror i, sobretot, de l'estupidesa humana) s'ha enfrontat amb el nihilisme postmodern que ha imposat el mite de l'eterna joventut. Fullat no fa trampa, per bé que, com Rabelais, exagera: és valent i atrevit i pregunta pel sentit de la vida i, sobretot, per la mort. De manera que el seu interrogant no és només existencial, sinó radicalment metafísic perquè l'origen i evolució de la vida —el passat— s'explica i s'entén des de la categoria de la profecia hebrea, és a dir, des d'un esdevenidor que —en aquest temps de destrets (Hölderlin)—

s'ha fet no només incert sinó també fonedís. En darrer terme, el mite de l'eterna joventut ha raptat i ocultat la pregunta sobre la mort i el seu significat, cosa que no ha fet mai el nostre autor, que ha freqüentat tombes i cementiris tot revisitant vells amics, perquè a través del diàleg ideal amb aquells que ens han precedit el professor Fullat interroga sobre la condició humana i el seu avenir.

Abans de cloure aquest treball, hem d'agrair al professor Fullat —un català amb vocació universal— la seva franquesa en un món d'enganys i simulacres. Ell ha estat un home independent —un veritable «homenot», en el sentit de Josep Pla—, i així es reconeix com un intel·lectual independent: «He estat un franc-tirador del món intel·lectual. Puc donar fe que aquest camí és llarg i ple de maleses» (Fullat, 2008, p. 153). Això no obstant, cal tenir present que sempre ha tingut el suport de la comunitat escolàpia que el té com un més dels seus. Al seu torn, ell sempre ha reconegut el magisteri i suport dels seus mestres escolapis, molt especialment, del pare Ramon Castelltort que el va introduir en els secrets de les lletres i de la literatura i que, a més, va traduir algunes de les seves obres al castellà. Al capdavant, si Albert Camus va posar en relleu la importància dels seus mestres en la seva novel·la autobiogràfica *El primer home* —publicada pòstumament l'any 1994— també ho ha fet el professor Fullat en aquesta trilogia autobiogràfica. En aquesta direcció, sempre ha fet explícits els elogis pels seus professors escolapis (Joan Comellas, Antoni Tasi, Agustín Turiel, Antonio Montañara, José Olea Montes, etc.) i universitaris (Pere Font i Puig, Jaume Bofill): un veritable exemple a seguir i a imitar.

En aquests tres volums de les seves memòries, Fullat ha desenvolupat —com ell mateix reconeix— un exercici d'independència i veracitat. Igualment d'irreverència ja que en alguns moments les seves paraules poden molestar —i fins i tot violentar— algunes consciències ben pensants, que no comparteixen el gust per les descripcions eròtiques o les expressions escatològiques. En aquesta trilogia hi apareixen afirmacions que —a vegades— recorden la *boutade* o l'exabrupte. Heus aquí un petit tast: «asseguraria que la fidelitat sexual és la coartada dels impotents» (Fullat, 2008, p. 232), «l'acte carnal constitueix el retorn a la felicitat del paradís» (Fullat, 2008, p. 405) o «quan necessito una dona busco una puteta bella i sana» (Fullat, 2010, p. 87). A banda del tema sexual sempre present —ja en la seva primera etapa s'havia ocupat d'aquesta qüestió i, especialment, de l'educació sexual—⁶² trobem altres frases que poden incomodar el públic benestant: «L'home

62. Octavi Fullat va col·laborar en la redacció d'alguns números de la col·lecció dels «Quaderns Genus». En concret, va participar en el número 2: *La educación sexual* (Barcelona, Nova Terra, 1968) i el núm. 4: *Breve estudio sobre la prostitución* (Barcelona: Nova Terra, 1969). També va elaborar algunes monografies sobre l'educació sexual: *La sexualidad, carne y amor* (Barcelona, Nova Terra, 1966, 5a ed. 1976) i *La domesticación del sexe: Intent d'educació sexual* (Andorra la Vella, Andorra, 1969).

que mai no ha pensat a suïcidar-se val molt poc» (Fullat, 2008, p. 166), a la qual podem afegir aquella altra que afirma «que el suïcidi és una manera d'escapar de la mort» (Fullat, 2008, p. 230).⁶³

Arran d'aquesta actitud, cal ser públicament reconeguts amb el professor Fullat per haver pres el camí de la sinceritat quan enfila el darrer tram de la seva vida. Tot i haver perdut la fe i la seguretat d'altra hora, volem veure en les seves memòries una certa esperança perquè «mentre un és viu és immortal» (Fullat, 2006, p. 55). A més, s'entén que les seves paraules —com la dels poetes— deixin moltes preguntes obertes, cosa lògica si tenim en compte que les possibles respostes —si n'hi ha— afecten les cimes més profundes de la naturalesa i condició humana, nucli central de la filosofia existencial.

De fet, les seves paraules volen dir més coses que les que estrictament expres-sen, de manera que cal interpretar-les més enllà del seu sentit literal. Per la nostra part, hem intentat sistematitzar el pensament d'aquesta trilogia autobiogràfica, tot destriant el gra de la palla. Ara bé, a banda d'això, queda pendent l'intent de conjuminar i conciliar el seu pensament acadèmic amb aquestes confessions que considerem valentes i pertorbadores. Això ens porta a concloure la conveniència de dur a terme investigacions doctorals —ja hi ha hagut una primera tesi (Gálvez Rodríguez, 2005)— sobre la gènesi i l'evolució del seu pensament. El repte no és fàcil però l'empresa paga la pena. Pel que fa al nostre concurs, ens comprometem a aprofundir la lectura i el coneixement d'una obra intel·lectual extensa i proteïca, que no resta closa definitivament perquè el seu viatge roman inacabat, de manera que encara ens pot reportar noves sorpreses. Ell és —i ha estat— un esperit veritablement lliure i nòmada, que, sovint a contracorrent, va sortir del seu paradís d'Alforja —on regnava la pau i l'harmonia, és a dir, la felicitat— per anar a resseguir i perseguir el sentit de tot plegat, l'entrellat entre l'home, Déu i el món.

Voldríem tenir la confiança que en el seu univers intel·lectual el misteri pot vèncer l'escepticisme, és a dir, el misteri —la via romàntica— podrà donar alguna pista sobre allò que el món de la ciència —que tracta de problemes— ha deixat sense resoldre. A *La meua veritat* hi va pregonar el possible camí de la via artística: «L'estètica constitueix certament la substància del que és sagrat» (Fullat, 2006, p. 299). Al cap i a la fi, «l'ull hi veu, però només l'ànima mira. S'ha d'omplir l'ànima, no pas l'ull» (Fullat, 2006, p. 369). Per tant, no és pas estrany que a *La*

63. En aquest punt —com en tants d'altres— es constata la influència del pensament d'Albert Camus que a l'inici d'*El mite de Sísif* declara el següent: «No hi ha sinó un problema filosòfic ver-taderament seriós: el suïcidi» (*El mite de Sísif*, p. 15). Més endavant, en les pàgines d'aquest mateix llibre, es pot llegir: «A la seva manera, el suïcidi resol l'absurd. L'arrossega en la mateixa mort» (*El mite de Sísif*, p. 73).

meva bellesa recordi que Goya —a l'igual que ell mateix— va ser deixeble dels escolapis i «això potser explica el seu quadre titulat *Última comunió de sant Josep de Calassanç*, de llum i ombres contundents» (Fullat, 2010, p. 123). Al cap i a la fi, el professor Fullat confia en l'amistat dels seus companys escolapis: «Sóc un vell que ha espremut ja la seva llarga vida. Qui recull les meves llàgrimes? Més d'un escolapi» (Fullat, 2010, p. 261).

Octavi Fullat —que ha fet seu el lema escolapi de *pietas et litterae*, és a dir, de cristianisme i cultura— busca, des de la seva irrenunciable llibertat, una veritat radical que, probablement en el seu cas, només es pugui assolir a través de la bellesa. Si en algun lloc ha trobat l'eternitat, ha estat —tal com reconeix— en els llibres (Fullat, 2010, p. 156). Queda clar, doncs, després de llegir aquests tres volums, que el misteri encara no s'ha resolt. «L'educació esperançada sap que no posseeix encara cap veritat» (Fullat, 2008, p. 402). A nosaltres ens resta mantenir-nos fermes en el camí de la seva recerca: aquest és el repte i el missatge d'unes confessions que, a banda de fugir dels convencionalismes a l'ús, no deixen indiferent ningú.

BIBLIOGRAFIA

- AGUSTÍ D'HIPONA. *Confessions*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya: Fundació Enciclopèdia Catalana, 1989. [Introducció i traducció de Miquel Dolç]
- FULLAT GENÍS, O. *La moral atea de Albert Camus*. Barcelona: Pubul, 1963.
- «Trajectòria ètica d'Albert Camus». A: FULLAT, O.; SARRI, J.; ROIG GIRONELLA, J.; SALTOR, O.; TREMOLEDA, J.; CASES, A. M.; MOLAR, N. del. *Qüestions de filosofia: Camus-Sartre-Ortega-D'Ors-Torres-Descartes-Llull*. Barcelona: Franciscàlia, 1964, p. 9-51.
- *Reflexions sobre l'educació*. Barcelona: Nova Terra, 1965.
- *La sexualidad, carne y amor*. Barcelona: Nova Terra, 1966.
- *La actual peripecia del creer*. Barcelona: Nova Terra, 1970.
- *La educación soviética*. Barcelona: Nova Terra, 1972.
- *Radiografía del ateísmo*. Barcelona: Nova Terra, 1973.
- *Marx y la religión*. Barcelona: Planeta, 1974.
- «Els messianismes inútils i els messianismes perillous o l'esperança desesperançada». A: PUIG I TÀRRECH, A.; FULLAT, O.; DUCH, L.; CAPDEVILA, E.; BATLLES, J.; ESTRADÉ, M. *Esperar contra tota esperança*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, p. 26-39.
- *Educació: violència i eròtica*. Barcelona: Edicions 62, 1986.
- *Eulàlia, la Ben parlada*. Barcelona: Plaza & Janés, 1987. [Hi ha una versió castellana: *Eulalia, la del buen hablar*. Barcelona: Ceac, 1987.]
- *La peregrinación del mal: Estudio sobre la violencia educativa*. Barcelona: Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1988a.

- FULLAT GENÍS, Octavi. *La filosofía. Problema y concepto*. Barcelona: Vicens-Vives, 1988b.
- *Viatge inacabat*. Barcelona: Plaza & Janés, 1990. [Hi ha una versió castellana: *Viaje inacabado. La axiología educativa en la Postmodernidad*. Barcelona: Ceac, 1990.]
- *Final de viaje*. Barcelona: Ceac, 1992.
- *Problemes d'axiologia antropològica*. Barcelona: Romargraf, 1993. [Lliçó inaugural del curs acadèmic 1993-1994 de la Universitat Ramon Llull, pronunciada el 5 d'octubre de 1993]
- «Autopercepción intelectual de un proceso histórico». *Anthropos*, núm. 160 (1994), p. 9-17.
- *Els valors d'Occident*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2001.
- *L'autèntic origen dels europeus: El cristianisme en la formació d'Occident*. Barcelona: Pòrtic, 2005a.
- *Valores y narrativa: Axiología educativa de Occidente*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2005b.
- *La meua llibertat: Inici biogràfic, home, Catalunya, sexe, Déu*. Barcelona: Angle, 2006.
- *La meua veritat: Història, moral, valors, educació, per què?* Barcelona: Angle, 2008.
- *La meua bellesa*. Barcelona: Angle, 2010.
- FULLAT, O.; MÈLICH, J. C. *El atardecer del bien (una pedagogía freudoexistencialista)*. Barcelona: Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, 1989.
- FULLAT, O.; SARRAMONA, J. *Cuestiones de educación (análisis bifronte)*. Barcelona: Ceac, 1982.
- GADAMER, H. G. *La educación es educarse*. Barcelona: Paidós, 2000.
- GÁLVEZ RODRÍGUEZ, S. L. *La educación como antropogénesis: El tiempo como categoría pedagógica en la obra de Octavi Fullat*. Barcelona: Universitat Ramon Llull, 2005. [Tesi doctoral dirigida per Xavier Marín Torné]
- VILANOU, C. «Quan la memòria esdevé “a priori” pedagògic. Europa i Occident en la filosofia de l'educació del professor Octavi Fullat». *Ars Brevis*, núm. 13 (2007), p. 155-175.