

RELLEU

REVISTA TRIMESTRAL DE PENSAMENT I CULTURA

Els fonaments d'un nou impuls

TERCERA ÈPOCA - ABRIL/JUNY 2008

96



-
- 03 **Els fonaments d'un nou impuls**
EDITORIAL
-
- 04 **Reflexions a l'entorn de *L'Odissea***
AGUSTÍ D'ARANA
-
- 12 **Religió, escola i lliure elecció de centre**
CRISTÒFOL-A. TREPAT I CARBONELL
-
- 22 **Models de ciència i models de societat**
JOSEP HEREU
-
- 32 **Entrevista a Gabriel Ferraté**
AMADEU MATOSAS I JOSEP SOLÀ
-
- 40 **Llibertat i liberalisme**
JOSEP SOLÀ
-
- 42 **Tot superat, res solucionat**
JOSEP DE NADAL
-
- 44 **Joaquim Homs a casa de Joan Maragall**
ORIOL ROMANÍ
-
- 48 **L'abat Cassià**
MONTSERRAT BOIXAREU
-
- 50 **Notícia de llibres**
-
- 56 **Notícia de cinema**
-



REVISTA RELLEU

Revista fundada pel Grup d'Estudis Nacionalistes l'any 1983 com a butlletí intern de l'entitat. A partir del 1992 (segona època) és l'òrgan d'expressió de la Fundació Rellu. Revista cultural i de pensament. Té una periodicitat trimestral. Pertany a l'Associació de Publicacions en Llengua Catalana (APPEC) ¶ DIRECTOR: Jordi Sales. DIRECTOR ADJUNT: Raimon Terradas
CONSELL DE REDACCIÓ: Jordi Barnadas, Aleix Buch, Joan Capdevila, Manfred Díez, Agustí d'Arana, Joaquim Ferrer, Josep Hereu, Amadeu Matosas, M.Àngels Orriols, Ramon Tremosa, Jordi Giudici, Josep Solà, Antoni Vallès. SECRETARI DEL CONSELL: Jordi de Nadal ¶ COL·LABORADORS D'AQUEST NÚMERO: Agustí d'Arana, Josep Hereu, Cristòfol-A. Trepà, Amadeu Matosas, Montserrat Boixareu, Josep Solà, Josep de Nadal, Oriol Romaní, Jordi Giudici ¶ EDITA: Quaderns d'Estudis i Treballs SL.

REDACCIÓ I SUBSCRIPCIONS: Fundació Rellu. C/Aragó 287 3r 2a B, 08009 Barcelona ¶ TEL.: 93 488 09 00. FAX: 93 215 87 68
WEB: www.relleu.cat ¶ CORREU ELECTRÒNIC: relleu@relleu.cat ¶ DISSENY: Jordi Matosas i Eloi Gimeno ¶ MAQUETACIÓ: Jordi Matosas ¶ FOTOGRAFIA PÀG. 9: Eloi Gimeno, PÀG. 17-18: Jordi Matosas i PÀG. 26: Marc Campà ¶ IMPRESSIÓ: Grupo Gráfico ¶
DIPÒSIT LEGAL: B-15.150-83

PREU D'AQUEST NÚMERO: 8 € SUBSCRIPCIÓ ANUAL: 24 € (4 nùms)

ELS FONAMENTS D'UN NOU IMPULS

EDITORIAL

Ningú no sap massa cap on va el nostre poble si ens abandonéssim a les inèrcies que ara ens travessen. Atabalant-nos no farem res de profit. Xerrant sobre nosaltres mateixos no construirem res de sòlid. Un temps de recolliment en el silenci, la recerca esperançada d'un endins des del qual respirar, actuar i avançar amb renovades energies, potser fóra una bona cosa si ens la prenem com un viatge cap als fonaments d'un nou impuls. Com a guia per a aquest viatge difícil, algunes exigències ens poden ajudar:

AGRAÏMENT CONSTANT PER LA NOSTRA EXISTÈNCIA COM A POBLE

Persistència en l'hàbit d'orientar-se

GOIG DE LA REALITAT

IL·LUSIÓ PER LA FECUNDITAT QUE COMPTA AMB EL TEMPS

Respectar el temps de les preparacions (L'EINA)

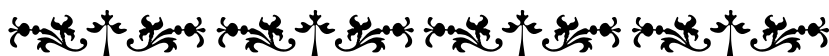
REPETICIÓ CONTÍNUA DE LA TASCA (LA FEINA)

VIGILAR ELS ENGRESCAMENTS I LES RAUXES, SOBRETOT ELS IDEOLÒGICS

Confiança habitual en tots els nostres compatriotes

LLEIALTAT I FERMESA AMB ELS VEÏNS

Densitat verificada de les nostres realitzacions



REFLEXIONS A L'ENTORN DE *L'ODISSEA*

AGUSTÍ D'ARANA



*Llicenciat en Ciències Empresarials per ESADE
i en Filosofia i Lletres per la UB*

Algú ha dit que la filosofia,
com la tragèdia i d'altres gèneres
literaris, surten de l'elaboració
de les obres d'Homer.

La lectura de *L'Odissea* pot ser totalment ingènua. Fins i tot convé que ho sigui per tal d'endinsar-se en el relat que ens presenta i, sense haver pres cap distància, gaudir de les seves pàgines. No és pas difícil, ja que és perfectament capaç d'absorbir completament la nostra atenció i de mobilitzar les nostres emocions. Té sort qui pot llegir-la en l'original grec, però si aquest no és el cas, nosaltres disposem d'una traducció, la de Carles Riba, que és per si mateixa una gran obra literària i amb un català, diguem-ho de passada, que probablement col·pirà el nostre orgull perquè serà mirall de la nostra ignorància i l'enaltirà també ja que, al capdavant, també és nostre.

Però després de la lectura ingènua ha de venir necessàriament, per a nosaltres, el moment de la reflexió. Per a nosaltres, dic, que acumulem molts segles d'experiència i rebem una herència de respostes diferents sobre l'home i el seu destí. Herència viva, cal dir-ho, de cap manera dipositada en un bagul polegós perdut en el confós desori d'unes golfes oblidades. Més aviat són figures vives que dansen davant dels nostres ulls, encara que no sempre les vegem, i que sol·liciten la nostra atenció. Probablement mantindran la seva vigoria mentre també la tinguin les preguntes que Europa s'ha repetit una vegada i una altra.

Una reflexió possible sobre *L'Odissea* pot partir de la peculiaritat força intensa del món que ens descriu, dels personatges que ens presenta, de les accions que aquests porten a terme, dels sentiments que hi són presents. Tot plegat ens arriba amb una gran claredat i ordre, deixant-nos la impressió d'una gran solidesa.

Permet-me, benvolgut lector, posar alguns exemples per explicar la cosa més clarament. El primer fa referència a la disposició de les coses materials. Homer diu així:

*“I fora, armaren un carro muler, de rodes lleugeres,
i dugueren les mules i van enganxar-les al carro.
I la noia portà de la cambra les teles brillloses
i va estibar-les damunt del ben polit carruatge,
i en un cistell la mare va posar delitosa vianda
de tota mena, hi posà requisits, i vi, que va omplir-ne*

*un bot de pell de cabra; i la noia pujà al carruatge;
i li donà un setrill d'or amb un oli d'oliva llisquívol
per fregar-se després del bany amb les seves cambres.
I ella, aleshores, prengué el fuet i les regnes llustroses,
i va flingar, arriant; i hi hagué un esbufec de les mules,
que s'allargaven, seguit, emportant-se la roba i la noia,
no pas sola, que anaven amb ella, a peu, les cambres.”*

Vet aquí un altre text on es descriu una escena d'acció:

*“Mentre això debatia en el seu pensament i el seu ànim,
una fortíssima onada el llançà a un esquerp promontori.
Allí s'hauria fet tires la pell i esclafat tots els ossos,
sinó que l'inspirà la deessa d'ulls clars, Atenea:
amb totes dues mans, d'impuls, va aferrar-se a la roca
i s'hi va estar, gemegant, fins a ser passada l'onada.
Va esquivar-la; però el reflux va saltar-li a sobre
de nou, el va percutir, va engegar-lo lluny mar enfora.”*

Les activitats humanes també tenen un caire molt contundent. Notòria és, diverses vegades, l'adhesió dels personatges als plaers gastronòmics:

*“Els qui la meva mare cerquen amb tanta insolència,
de moment delitem-nos sopant, i no hi hagi cridòria,
que és una bella cosa d'estar sentint el cantaire,
com és ara aquest nostre, que sembla un déu per la veu.”*

Entaular-se té una força pròpia, capaç d'arraconar temporalment els conflictes, en aquest cas el de Telèmac amb el pretendent de la seva mare:

*“I va beure i menjar el diví missatger Argifontes.
I quan hagué sopat i refet el seu cor amb la menja...”*

Les actituds humanes no són presentades amb menys claredat. D'aquesta manera parla Homer de la fidelitat de Penèlope:

*“I quin cor tan lleial ha tingut la perfecta Penèlope,
filla d'Icari! Que bé ha guardat la memòria d'Ulisses,
l'home del seu juvenut! El renom de la seva honradesa
mai no es perdrà, i els eternals faran pels terrestres un càntic
graciós en lloança de l'assenyada Penèlope!”*

I en el cor d'Ulisses sempre és present l'anhel de tornar a la seva pàtria i a la seva dona:

“Dea augusta, no em tinguis d'això rancor; jo no deixo pas de saber que al costat de tu la discreta Penèlope en bellesa i alçària és migrada, als ulls de qui us miri: ella és mortal i tu ets a recer de mort i vellura. Ara, així i tot, jo vull i em deixo tots els meus dies per anar-me'n a casa i el dia veure en què torni.”

El món, com he dit abans, té en *L'Odissea* uns perfils nítids. Cada cosa és el que és, tan intensament que a un se li associa el text homèric amb la filosofia de Parmènides. Per a aquest no hi ha barreja d'ésser i de no ésser. El que és, és, i el que no és, no és. Per això rebutja el canvi i el considera com una mera aparença, perquè en ell es barregen ambdues coses. A Parmènides trobem l'esfericitat de l'ésser, l'ésser sense ombres. De fet algú ha dit que la filosofia, com la tragèdia i d'altres generes literaris, surt de l'elaboració de les obres d'Homer.

D'altra banda, aquest món homèric té una intensa corporeïtat. No presenta viaranys espiritualistes ni complexitats intel·lectuals. Més aviat tracta de realitats humanes bàsiques.

Com aconseguix Homer un text capaç de transmetre el que transmet? Amb seguretat es pot dir que existeix una estreta relació entre aquest text i el concepte que de si mateixa tenia l'antiga noblesa grega. I per definició el text d'Homer és producte d'un ús del llenguatge, determinat per una gran habilitat poètica. Però finalment el text que en resulta no és reductible, com qualsevol altra cosa, a les seves causes. Porta en si un esperit que el caracteritza.

Aquest esperit té relació amb la solidesa del món abans esmentada. És tan definitiva que els éssers, per dir-ho així, no tenen cap origen ni es desplacen cap enlloc. Reposen en si mateixos amb la dignitat dels seus contorns precisos.

Això és especialment clar en els comportaments humans. La voluntat dels personatges és clarament determinada, sense el menor dubte. Ulisses és qui vol retornar a la seva pàtria i al costat de la seva dona. Res no pertorba aquest desig, ni la cobdícia,

ni l'afany de poder, ni l'oblit. És, la d'Ulisses, una voluntat totalment íntegra. I si així és la voluntat en les diferents esferes de la vida, si es pot mantenir en aquesta integritat, no vol dir això que l'ésser humà està, en suma, plenament immers en el seu món? No és tracta d'absència de penalitats, tampoc del regnat de la felicitat. En les històries d'Homer hi ha molt present la condició mortal dels homes i la desgràcia i el dolor que sobre ells es pot abatere en qualsevol moment. La qüestió central és la integritat de la voluntat en el si dels esdeveniments, sigui de la mena que siguin.

La completa immersió en aquest món és el mateix que la manca de referència a un altre món. En *L'Odissea* no hi ha cap mena de transcendència. L'home es pot mantenir ben ferm davant els esdeveniments i hi troba una plena dignitat, un valor ple, un legítim orgull. No és estrany, vist això, que en el Renaixement els textos clàssics estiguessin lligats a una revalorització de l'home. Tampoc és estrany que *L'Odissea* hagi estat capaç de donar forma a imatges que han restat per sempre més en la ment europea: el viatge de retorn a la pàtria; l'espera de Penèlope; l'astúcia d'Ulisses amb els gegants.

Cert, *L'Odissea* està plena de déus que surten constantment entrelligats amb les accions dels homes, però són uns déus tan semblants als homes que la situació no es modifica. No són ni millors ni pitjors, encara que immortals.

Sí que és significatiu que per Homer l'ànima té una realitat més aviat minsa. És solament l'ombra de la persona morta i té el seu habitatge fora d'aquest món, a l'Hades. No significa de cap manera la supervivència de l'individu. Són més properes a aquestes seves despulles mortals que l'ànima. La persona viva està indissolublement lligada a la corporeïtat, a la terra que trepitja, al gaudi de la llum del sol.

Per això, quan *L'Odissea* ens relata el pas d'Ulisses per l'Hades i concretament quan parla amb Aquil·les -amb la seva ombra- passa el següent: Ulisses li diu que no té raons per queixar-se, ja que és el senyor dels difunts. Aquil·les li respon:

*“No em vulguis consolar de la mort, Ulisses esplèndid!
Preferiria servir de llogat a la gleva d'un altre,*

d'un senyor sense herència, que a penes tingués per a viure, que no pas ésser el rei de tots els morts que finaren.”

L'Odissea restarà com una perpètua crida a la confiança en les estructures formals del món i en la capacitat humana de crear-les en la configuració de la cultura. Quelcom que és, probablement, molt diferent del tarannà oriental, que més aviat crida al desinterès i a la distància per no deixar-se enganyar pel vel de Maya que filtra la nostra mirada i ens fa veure miratges del tot enganyosos.

Una reflexió és ara possible, sobre aquest món ben format que *L'Odissea* ens descriu i, especialment, sobre la voluntat dels homes, caracteritzada per la seva integritat. Sembla que tant aquell món com aquesta voluntat es recolzen en si mateixos amb una suficiència que no necessita cap mena de referència ulterior. Seria correcta definir l'esperit de l'obra com d'una total mundanitat? I quan ens fixem en la integritat de la voluntat, no seria exacte parlar d'ateisme pràctic? Entenem que l'ateisme teòric consisteix a negar que Déu o els déus formin part de la realitat i l'ateisme pràctic a actuar sense cap referència al transcendent. En *L'Odissea* els déus hi són presents constantment, però no sembla que siguin essencials per a la conducta dels homes.

Això és una gran estilització del que en la realitat es dona. L'home està sempre una mica perdut en el món, en la societat i en si mateix, sense saber ben bé on anar, és a dir, que viu amb una voluntat relativament confosa. Per orientar-se ha de recolzar-se en tradicions establertes i valors morals, tot fent funcionar la seva raó amb més o menys èxit.

Aquesta mundanitat de *L'Odissea* és una mostra de la que és present en una gran part de l'esperit grec i també en el romà. Respecte a aquest últim, cal dir que en molts aspectes no és identificable amb el grec encara que en va rebre fortes influències. Recordem Livi Andrònic, esclau grec que al segle III aC. va traduir *L'Odissea* al llatí. Sense entrar en més precisions, el cert és que el pensament clàssic, grec i romà, ha servit a l'europeu, com és ben sabut, per girar la vista cap a l'home i trobar-hi valors positius dignes de ser subratllats, respectats i conreats. Res d'estrany en això, ja que en la tradició clàssica hi ha,

efectivament, una exaltació de les capacitats i de la dignitat de l'home.

En el Renaixement, el gir cap a l'home es recolza principalment en obres romanes i si bé es va fer en polèmica amb la tradició cristiana, no va ésser un corrent fonamentalment anticristià. El cas del primer Bocaccio, decididament pagà fins a la seva conversió, és més aviat excepcional.

Però ja aquí és pertinent preguntar-se si el cristianisme es mereixia l'acusació de menystenir el valor de l'home, una pregunta que durant segles

“Nosaltres acumulem molts segles d'experiència i rebem una herència de respostes diferents sobre l'home i el seu destí.”

ha surat en l'ambient i que ara mateix hi continua surant. Probablement les respostes poden ser molt diferents, ja que el cristianisme és vast i variat. Però una part essencial de l'assumpte és que la naturalesa de l'home és concebuda pel cristianisme d'una manera completament diferent als clàssics. Subratllàvem abans, per exemple, la integritat de la voluntat dels herois. En contrast amb ella, Sant Pau remarca fortament que la condició humana està contaminada pel pecat i la impotència de la voluntat que ens porta a no poder fer el bé que voldríem fer i ens porta, en canvi, a fer el mal que no voldríem fer (*Carta als Romans*). Els clàssics sabien que els homes arrossegats per passions excessives es podien perdre a si mateixos i podien perdre els altres. En el cristianisme, però, l'essència del pecat és la separació de l'home respecte a Déu i aquesta separació solament pot ser anul·lada mitjançant una restauració de l'amistat entre Déu i l'home, atorgada per Ell i acceptada per l'home.

D'altra banda, la formació de la visió catòlica del

món no és de cap manera estranya al pensament clàssic. Diguem-ne que aquella és hereva de la idea grega de cosmos i de l'esperit que l'acompanya. La noció d'un univers ordenat i ric en una multiplicitat de formes articulades va unida, en l'esperit grec, a la vivència de l'esplendor de l'ésser i a l'actitud d'admiració. El mateix es pot dir del catolicisme. En el si de la seva tradició es pot parlar de l'esplendor de la creació. I amb aquest terme, creació, ens endinsem en la història sagrada creació-pecat-redempció. Història, efectivament, el temps com a dimensió essencial de l'existència. Ara estem en un període històric intermedi que té una característica fonamental: la bondat de l'ésser creat, la glòria de l'home creat a imatge i semblança de Déu, estan obscurits per les conseqüències del mal ús que ha fet i fa l'home de la seva llibertat.

A finals del segle XVIII s'inicia el període cultural que anomenem Romanticisme. El seu esperit no és el clàssic, fins i tot hi és contrari a ell en diversos aspectes, per exemple en l'actitud davant l'emoció i la subjectivitat. Però al mateix temps és una època en què hi ha un nou retrobament amb la cultura clàssica i particularment amb la grega, a diferència del Renaixement, que més aviat havia empalmat amb el món romà. L'esperit romàntic també va tenir una fibra revolucionària, no solament en la política sinó també en l'actitud bàsica de l'individu respecte al seu món. Impulsat per una mena d'anhel inquiet, freqüentment condemnava les condicions reals del present tot imaginant un món millor, molt millor, ideal en realitat. I aquí la Grècia clàssica va jugar un paper fonamental perquè va furnir la imatge del món que es cercava, la imatge de la pàtria perduda.

El fenomen va ser profund i persistent. A Anglaterra cal recordar els noms de Scheller i Byron. Aquest últim va portar l'anhel fins a anar a Grècia per lluitar per la seva llibertat contra els turcs. Allà va morir. A Alemanya són nombrosos els autors que tenen una gran admiració per la Grècia clàssica i que en van ésser molt influïts en un moment en què el pensament del país va assolir un floriment i una profunditat que el convertirien en un referent europeu. En aquesta època la connexió amb el clasicisme va unida generalment a un frontal rebuig

del cristianisme. La nova pàtria que es cerca és declaradament pagana. Ara s'encunyen figures que s'enganxaran persistentment al cristianisme: el seu Déu es tirànic, la seva visió del món ombrívola, el seu tarannà estret. L'alegria, la bonhomia i la creativitat estan del costat dels olímpics.

Com dèiem, aquest corrent espiritual va tenir llarga durada. A ell pertany plenament Nietzsche, nascut l'any 1844 i mort el 1900. Era fill de pastors protestants i va estudiar filologia clàssica a Bonn i a Leipzig, així com teologia durant un semestre. Així doncs, per família era cristià i per estudis coneixia bé la cultura grega. A mesura que va anar desenvolupant el seu pensament es va mantenir en aquesta herència, ja que tant l'un com l'altre van continuar tenint en ell una viva presència; el cristianisme com el pol al seu entendre totalment negatiu i la cultura grega com un altre de molt positiu. Per això Nietzsche s'inscriu enterament en el corrent cultural europeu que s'inicia, com abans hem dit, en els últims decennis del segle XVIII. Un altre tret que comparteix amb aquest corrent és el menyspreu per la pàtria que li ha tocat viure i la recerca neguitosa d'una en la qual la plenitud humana sigui possible. En el seu cas és Alemanya la que rep tota mena de desqualificacions i Grècia, en canvi, és fornidora, com a mínim, de significatives pistes per trobar la terra volguda.

El cristianisme és per a ell "la malaltia més terrible que ha afligit mai els homes"; és "crueltat psíquica"; el seu Déu és un botxí que porta els homes a torturar-se fins a un "espantós grau de duresa" (*Més enllà del bé i del mal*).

Alemanya és objecte d'apassionades qualificacions negatives, gairebé d'insults. És, per exemple, una comunitat de grollers, indiferents a totes les espècies de gust; tenen una pretesa profunditat que no és més que una digestió lenta; semblen candorosos i comunicatius però és solament una disfressa.

I quina ha de ser la pàtria futura? Per aconseguir-la hauríem d'aplicar els descobriments del mateix Nietzsche, cosa gens fàcil si creiem el que ell mateix diu: que milers d'anys seran necessaris per assimilar el seu pensament i produir una nova humanitat. Gairebé res. Quines idees li van fer conce-

“El pensament clàssic, grec i romà, ha servit a l'uropeu, com és ben sabut, per girar la vista cap a l'home i trobar en ell valors positius dignes de ser subratllats, respectats i conreats.”

bre aquestes ambicions tan grans? No és fàcil respondre, ja que llegint els seus escrits, prolixament literaris i no massa respectuosos amb la lògica, el seu pensament se'ns pot escapar com una pastilla de sabó entre unes mans mullades. Amb tot, algunes coses són clares. Per exemple, el que li agrada i el que no li agrada, a grans trets. Vet aquí el que li agrada: les castes nobles, aristocràtiques, fins

“Nietzsche està tractant de dissenyar un ateisme pràctic del tot radical. No en té prou amb que l’home no faci referència explícita a Déu.”

i tot bàrbares, els homes forts, les actituds plenament afirmatives. El que no li agrada: els esclaus, els dèbils, els ressentits, els ideals, els valors morals, les voluntats dèbils que dubten. I no diem “que li agrada” per acusar Nietzsche de subjectivisme arbitrari en les seves posicions sinó per preguntar-nos per què posava unes coses al costat de les malalties de l’home i d’altres al costat, diguem-ne, de la salut.

Tal vegada hi ha un fil conductor: l’aspiració d’una voluntat íntegra, tal com ens la mostren els herois clàssics. Per què critica, per exemple, la moral altruista? En *La voluntat de domini* diu que aquesta moral té constantment a la boca la paraula “pietat”, la qual cosa significa que qui la pronuncia té l’atenció posada en una altra, vibra amb ell i dissol així la seva pròpia personalitat. Transformant l’oració en activa, el que vol és una personalitat forta i afirmativa, una voluntat ferma. Això és diferent d’aquesta aristocràcia primitiva, fins i tot bàrbara que espasa en mà imposa la seva voluntat. És diferent, sembla, d’aquesta “bèstia rosa” que de vegades esmenta. Ella no expressa més que toscament el que Nietz-

sche està buscant, la integritat de la voluntat, una voluntat que digui sí al que es porta entre mans, un sí complet, sense dubtes i sense intermediaris: ni valors ni ideals que la justifiquin.

Un sí a què? Depèn la qualitat del sí de la qualitat de la cosa que l’individu porta entre mans? No ho sembla. Quan parla de l’etern retorn parla d’estimar la vida “tal com l’has viscut i tal com t’ha tractat”. Pot imaginar-se una major omnipotència de la voluntat? Aquesta inflexible afirmació assoleix el cim quan la voluntat vol viure de la mateixa manera eternament, en vides que se succeeixen en l’etern retorn.

Nietzsche està tractant de dissenyar un ateisme pràctic del tot radical. No en té prou que l’home no faci referència explícita a Déu. També vol eliminar tot el que siguin valors o ideals, tot allò que estigui més enllà de la consciència i que sigui utilitzat per aquesta per enfortir-se. La fortalesa, sembla, ha de tenir el seu origen solament en ella mateixa. Tota la resta li sembla, a Nietzsche, una debilitat.

Pot volar aquest artefacte? Deixem de banda aquesta pregunta per centrar-nos en una altra: Té això quelcom a veure encara amb el classicisme? La veritat és que sembla massa radical, massa espiritual, massa sofisticat per semblar un aire clàssic. Més aviat sembla un paganisme clàssic passat per les profunditats que el cristianisme ens ha ensenyat. Els clàssics estaven molt aferrats a la fama, a l’honor, a l’amistat, al combat, a la bona menja, a mil coses mundanes. Nietzsche més aviat proposa un ascetisme que per la seva natura i els seus resultats sembla bastant deslligat de l’experiència i de la vida bona i concebut sobretot en l’alquímia bullent de la inquietud espiritual i l’efervescència especulativa.

Certament el cristianisme, continuador del judaisme, introduí un gran dubte en la voluntat amb la seva noció de pecat. Un gran dubte i una gran esperança ja que, malgrat ell i fins i tot gràcies a ell, pot aspirar als fins més alts: immortalitat i plenitud en el veïnat de Déu.

Nietzsche cerca una existència humana que ja no sembla humana ni clàssica i la cerca girant-se completament contra el cristianisme. No és estrany que en *Ecce homo* digui això: “El que em delimita, el

que em posa a part de la resta de la humanitat és haver descobert la moral cristiana... No haver obert els ulls en aquest punt és per a mi la major impuresa que la humanitat té sobre la seva consciència". Sembla, efectivament, que pren com a teló de fons allò que és una part important de la seva inspiració.

BIBLIOGRAFIA

HOMER, L'Odissea, traducció de Carles Riba, Editorial Alpha, Barcelona, 1953.

WERNER JAEGER, Paideia: los ideales de la cultura griega, Fondo de Cultura Económica, México, 1978. (Edició original alemanya de 1933)

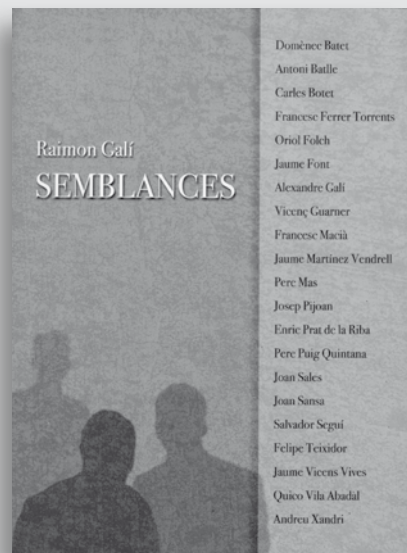
WILHELM NESTLE, Historia del espíritu griego, Editorial Ariel, Barcelona, 1981. (Edició original alemanya)

EDITH HAMILTON, El camino de los griegos, Fondo de Cultura Económica, México, 2002. (Edició original americana de 1930)

Gilbert Highet, La tradición clásica, Fondo de Cultura Económica, México, 1978. (Edició original anglesa de 1949)

SEMBLANCES

de Raimon Galí



Semblances no és només un sa i convenient exercici de memòria, sinó que a més a més pretén que, endinsant-nos en la trajectòria de cadascun dels ressenyats, ens sigui possible d'explicar la fesonomia, els encerts i les mancances de la Catalunya actual.

Sol·licita'l per fax o a relleu@relleu.cat

barcelonesa d'edicions

C/Aragó 287 3r 2a B 08009 Barcelona
Tel.: 93 488 09 00 Fax: 93 215 87 68

RELIGIÓ, ESCOLA I LLIURE ELECCIÓ DE CENTRE

CRISTÒFOL-A. TREPAT I CARBONELL



*Doctor en Història Contemporània
i Llicenciat en Filologia Romànica Catalana*

La llibertat d'elecció de centre és
un dret difícilment conculcable.
Si aquesta llibertat d'elecció no
ho és per a tothom no és llibertat
sinó privilegi.

Un dels problemes hispànics que més tensió i crispació social han comportat en els darrers mesos i que sembla que continuarà estan en tensió és la presència de l'ensenyament religiós a l'escola i el dret a la lliure elecció de centre. En les pàgines que vénen a continuació fem un seguit de consideracions sobre aquesta qüestió sense cap mena de pretensió d'exhaurir, ni de bon tros, la seva problemàtica. Vagi, per endavant, que qui signa aquest article és catòlic i manté la voluntat de viure i morir en el si de l'Església catòlica.

APUNT HISTÒRIC PREVI

Sobta que la qüestió de l'ensenyament de la religió a l'escola constitueixi un problema entre nosaltres quan en el nostre context europeu no ho és i on, a més, no genera l'agressivitat verbal entre uns (confessionalistes) i altres (laïcistes). Per entendre aquest problema, crec que hem de recórrer a la inèrcia d'una memòria col·lectiva marcada per la història recent. Potser la diferència entre nosaltres i la resta d'Europa sigui el fet que a cap país del nostre entorn occidental no ha existit un conflicte civil bèl·lic com l'hispànic del 1936 al 1939. Tampoc cap país no ha viscut la continuació d'aquest conflicte en un format de dictadura com ho ha estat el franquisme.

Els catòlics hem de reconèixer que l'Església catòlica, en la seva aclaparadora majoria, es va posar al costat d'un dels bàndols durant aquesta lluita fratricida i, un cop acabada, va donar un suport a la dictadura, fet que, vist des d'avui, resulta del tot escandalós. Aquest suport, a més, es va traduir en la imposició de la religió a l'escola i en una participació substantiva en el poder polític, social i cultural d'un estat dictatorial que per la seva naturalesa era exclouent. És cert que, a Catalunya, hi va haver algunes persones, com el cardenal Vidal i Barraquer o el prevere Carles Cardó, i institucions, com el monestir de Montserrat, que es van distanciar críticament de la dictadura. També és cert que hi va haver moviments catòlics de base lligats al moviment obrer i que les esglésies van aixopugar trobades de la resistència antifranquista com, per exemple,

el naixement de Comissions Obreres (parròquia de Sant Medir), l'Assemblea de Catalunya (parròquia de Maria Mitjancera) o la reunió del sindicat democràtic d'estudiants (caputxins de Sarrià). Però el gruix de la jerarquia va continuar al costat del règim franquista malgrat algunes personalitats rellevants al final de la dictadura (cardenal Tarancón a Madrid o el bisbe Añoberos, al País Basc).

Crec que, humanament parlant, és comprensible i explicable que l'Església es posés del costat franquista atesa la violenta repressió i el cúmul d'assassinats perpetrats contra els seus clergues i creients en el bàndol republicà (només a Catalunya 1541 sacerdots i 896 membres d'ordes religiosos van ser assassinats i això sense comptar l'alt percentatge de laics també assassinats simplement per ser "gent de missa"). Això també explica que l'opinió catòlica catalana –que no havia participat en el cop d'estat militar franquista– s'anés posant al costat de Franco. El prestigiós historiador català Josep Termes així ho interpreta: "des del 20 de juliol, l'Església catalana fou una església clandestina, que tornava a les catacumbes. Immolats, perseguits o exiliats els sacerdots; cremades, destruïdes o confiscades les esglésies, el culte públic inexistent, i el privat realitzat sota perill de la vida. A poc a poc s'anà refent un culte minoritari, clandestí, des de finals del 1936. L'opinió catòlica catalana fou aculada cap el franquisme".

I tanmateix els catòlics, sense oblidar la legítima memòria d'aquestes persones immolades per la seva fe, hem de reconèixer que l'Església, si bé humanament s'entén que es posés del costat de qui li defensava la vida i en contra de qui l'assassinava, no va estar a l'alçada de les circumstàncies des d'un punt de vista cristià. Ni un cop d'estat en contra de la legitimitat republicana podia ser batejat com a croada, ni era tampoc cristià beneir els cànons que obrien pas a l'evangeli. També ens cal recordar que, a la banda dels "croats", també hi va haver una repressió sagnant per simple pertinença a un sindicat o a un partit polític d'esquerres, per haver-ne estat simpatitzant públic o simplement per haver escrit en català (el cas de l'escriptor gironí Carles Soldevila). Amb l'agreujant que aquesta repressió va ser

majoritàriament institucional i de caràcter venjatiu, repressió que significativament va arribar fins a l'afusellament del líder d'Unió Democràtica, Carrasco i Formiguera, persona que no havia comès cap mena de delictes i que va ser agafat quan fugia, precisament per catòlic, de la persecució anarquista.

Les fonts històriques no ens parlen pas d'una Església que durant la guerra o durant la postguerra parlés de pau, de reconciliació o de perdó; o

“A l'escola confessional el professorat està segur de la llavor que escampa, però tenen dificultats o mancances en les tècniques de sembra, el tipus de sembradores, i, sobretot, en el treball de la terra que ha de rebre la llavor.”

bé que intervingués per assuaujar o intercedir per les persones i famílies reprimides. Ben al contrari, l'Església es va presentar durant molts anys al poble com la guanyadora de la guerra, un suport important del dictador i de la seva política de repressió tot participant en els poders de l'estat i imposant la religió catòlica a tota la població. Crec que no cal buscar arguments per confessar que, cristianament parlant, l'Església no va ser fidel al missatge de Crist. És més: en els seus fonaments jurídics l'Estat franquista es declarava confessional i afirmava que inspirava les seves institucions, les lleis i la seva aplicació en els principis immutables de la religió catòlica. ¿És estrany que avui en una llista de 18 institucions l'Església ocupi a Espanya el darrer lloc de

preferència per darrere de l'Exèrcit i l'OTAN? ¿No estem pagant els catòlics la penitència del compromís de la jerarquia amb el règim franquista, especialment a través de la influència crítica dels mestres i pares dels joves que ho van veure i viure?²

Mort el dictador (1975) la posterior transició democràtica va consagrar un estat no confessional (1978). En una democràcia i en un estat no confessional no sembla que hi hagi lloc per privilegiar una confessió religiosa. Tot i que durant la transició no es va produir cap revengisme i es van procurar integrar totes les sensibilitats en el nou projecte d'Estat, l'Església no ha demanat fins avui públicament perdó pel seu pecat públic durant la guerra civil i el franquisme i, per contra, a hores d'ara, continua reclamant la presència de la religió a l'escola pública. Fins i tot insinua que està perseguida... Potser si comencéssim per reconèixer els nostres pecats i per no desconfiar sistemàticament de l'Estat podríem trobar vies de solució a la tensió que genera la presència de la religió a l'escola. Hem de reconèixer, a més, que fa mal d'ulls veure bisbes i religiosos en manifestacions contra una Espanya de braçet de l'altra Espanya, l'hereva en bona part de les sensibilitats que va aplegar el franquisme. No crec que aquest sigui el bon camí per resoldre el contenciós de la presència de la religió a l'escola pública. Cal reconèixer que mitja Espanya no vol la presència de cap religió a l'espai públic encara que d'altres considerem la possibilitat dels seus valors formatius en nens i adolescents, sense afany de proselitisme, més encara en els temps que corren.

LA DIMENSÍO RELIGIOSA: ENTRE EL CONTINGUT DISCIPLINARI I LA VIVÈNCIA ESPiritUAL

Ningú no nega que per entendre la nostra civilització, des del codi visual de l'occident en particular passant per les expressions lingüístiques i els temes de la literatura fins a les dimensions ètiques de la nostra cultura, cal conèixer el contingut, les fonts i la història de la religió cristiana en tots els seus vessants així com la dimensió religiosa la qual sembla ser un element constitutiu de l'ésser humà. I cal

reconèixer que en els darrers 25 anys el retrocés en aquest coneixement ha estat espectacular. Sovint el professorat d'història de l'art o de literatura ha de recórrer a l'explicació subsidiària dels continguts religiosos cristians amb la mateixa intensitat, o més encara, que el que ha d'utilitzar per a les referències de la mitologia clàssica. Fins i tot a França, on la religió no és present en el currículum escolar des de la reforma de Jules Ferry de finals del segle XIX, hi ha hagut un debat social important a la passada dècada dels 90 sobre la necessitat de reintroduir l'ensenyament del fet religiós a l'escola pública. Curiosament com a arguments per reintroduir aquest ensenyament s'assenyalava la progressiva 'desherència col·lectiva', la ruptura de les baules de la memòria europea, la incomprensió de fets culturals importants –la lectura del timpà de la catedral de Chartres, *La Crucifixió* de Tintoretto, *La Divina Comèdia* de Dante, el *Don Joan* de Mozart o *La Setmana Santa* de Louis Aragon– i que les festes (Nadal, Pentecosta, etc.) esdevinguessin un pur atzar del calendari.

Era particularment interessant que l'argumentació francesa entrés de ple en raons de caire instructiu. Reconeixia que els vehicles de transmissió tradicionals –les esglésies, les famílies, els costums, les bones maneres– s'havien ensorrat o, en el millor dels casos, s'havien erosionat seriosament. Aquesta ensulsiada traslladava al servei públic –és a dir a l'escola pública– les tasques elementals d'orientació espai-temps que la societat civil ja no podia garantir. La pèrdua de cultura religiosa no es considera tant un fet aïllat sinó que es presenta com un símptoma més de la pèrdua d'una cultura de caràcter més ampli. Régis Debray assenyalava, respecte del retorn de la religió a l'escola, que no es tracta en cap cas de tornar Déu a l'escola sinó de prolongar l'itinerari humà de camins múltiples, en tant que la continuïtat acumulativa, que també s'anomena cultura, distingeix la nostra espècie animal d'altres menys afortunades. Les tradicions religioses i el futur de la Humanitat són al mateix vaixell. No es pot reforçar l'estudi de les religions sense reforçar l'estudi a seques. Més endavant el mateix Débray concedeix que l'universal religiós present en les confessions té un potencial valor per canviar a mi-

llor l'educació cívica³.

Crec que el contingut d'aquesta reflexió i d'aquesta crítica poden ser compartides àmpliament. Hi ha molts més arguments que es podrien afegir: interculturals, sociològics, lingüístics, etc. El problema rau a com reintroduir la religió a l'escola. Una assignatura més de cultura religiosa? Qui la imparteix? A França han optat per canviar continguts dels currículums de filosofia, literatura, geografia i història per introduir-hi el coneixement de la dimensió cultural de les religions, posant un èmfasi important en el cristianisme. I són els mateixos professors d'aquestes matèries els qui han assumit el repte d'impartir aquesta docència. És una solució plausible. També es pot contemplar l'existència d'una matèria de cultura religiosa a banda en la línia del que proposa l'UNESCO⁴. Sigui com vulgui, la religió des d'una òptica confessional a França no ha entrat a l'escola.

En contrast amb aquesta dimensió més fredament cultural amb què ha obrat França, al Quebec han optat per un altre model. Des de començaments del 2002, i amb un gran èxit, han substituït a l'escola pública l'animació pastoral catòlica i l'animació religiosa protestant per un Servei d'animació espiritual i de compromís comunitari, ofert a tot l'alumnat. Sobta, en les nostres latituds, que als quebequesos no els faci cap mena de vergonya reclamar la dimensió espiritual en la formació dels adolescents. Sense cap mena de dubte defineixen "espiritualitat" com un camí individual situat en una col·lectivitat que s'arrela en les qüestions fonamentals del sentit de la vida i que tendeix cap a la construcció d'una visió de l'existència coherent i mobilitzadora en constant evolució. A més, la dimensió espiritual de la persona es concep com internament relligada a l'acció social. Es forma l'espiritualitat per tal de fonamentar un compromís comunitari que és definit com una contribució de l'individu a la vida col·lectiva fonamentada sobre el reconeixement del valor i de la dignitat de les persones i orientada cap a la construcció d'una societat més harmoniosa i més solidària⁵. Aquest servei l'imparteix un professorat especial, de formació filosòfica, que ha de tenir un perfil determinat.

La didàctica quebequesa d'aquesta matèria se centra en una tensió acció-reflexió i gira al voltant de les grans qüestions de l'existència en tres fases: en primer lloc tot vivint diverses facetes de la vida espiritual i del compromís comunitari a través d'activitats (la fase "viure"); a continuació una reflexió sobre les experiències viscudes (fase "rellegir"); finalment una tercera acció de compromís social ben fonamentada (fase "refer"). En tot aquest procés cal mantenir un respecte escrupolós per la llibertat de

“La pèrdua de cultura religiosa no es considera tant un fet aïllat sinó que es presenta com un símptoma més de la pèrdua d’una cultura de caràcter més ampli.”

consciència de l'alumnat; ara bé, entre les activitats de la primera fase s'ofereixen, per exemple, estades en un monestir, al costat de reflexions a partir de qüestions ètiques o d'interiorització de la sensibilitat a partir de contes o al·legories, o de contactes amb religions i altres creences, etc. Certament aquest model és més nou i força atractiu. És impensable en el nostre context? Probablement seria impossible si es volgués generalitzar. Però es podrien anar fent experiències i avaluant-ne els resultats. Fa poc vaig veure un reportatge televisiu de la visita dels alumnes d'una escola pública de Catalunya al monestir budista del Garraf. Un dels actes de la visita va ser passar per una experiència de meditació a la qual van assistir tots els alumnes. A mi em va semblar normal. Però, hauria estat possible una visita a un monestir cristià on l'experiència proposada hagués estat una introducció a la meditació cristiana?

LA RELIGIÓ A L'ESCOLA DELS ESTATS EUROPEUS

Proposo, per distanciar-nos una mica del nostre context, fixar-nos, a grans trets, en la presència de la religió a l'escola als estats europeus. No deixa de ser sorprenent que els dos únics estats europeus en els quals no hi ha religió confessional a l'escola pública siguin França⁶ i Turquia. En relació als altres estats es poden establir quatre grups pel que fa a la presència de la religió confessional a l'escola.

L'ensenyament confessional de religió a l'escola pública europea: (Font: elaboració pròpia⁸)

OBLIGATÒRIA

Suècia / Grècia / Àustria

OBLIGATÒRIA (AMB PETICIÓ D'EXEMPCIÓ)

Noruega / Dinamarca / Alemanya / Luxemburg / Regne Unit / Polònia

OBLIGATÒRIA AL CENTRE I OPCIONAL PER A L'ALUMNE

Espanya / Portugal

LLIURE SOL·LICITUD DE L'ALUMNAT

Finlàndia⁷ / Bèlgica / Itàlia / Holanda / Irlanda / Lituània / Bulgària / Croàcia

SENSE PRESENCIA EN EL CURRÍCULUM ESCOLAR

França / Turquia

Queda, doncs, palès que l'ensenyament de la religió des d'un punt de vista confessional, i no només com a informació cultural, és present a l'escola pública de tots els països d'Europa. A la majoria de països per impartir docència cal l'autorització de les autoritats de la confessió religiosa amb algun tipus de titulació acadèmica que és diferent en la majoria dels estats. També és diferent el nombre d'hores a la setmana que estan prescrites així com el contingut del currículum.

La base legal que dona suport a aquesta presència religiosa en el currículum escolar són les constitucions de cada estat i, en particular dins dels drets constitucionals, el que fa referència al dret de



llibertat religiosa que sovint comporta la garantia del dret dels alumnes a rebre educació religiosa que, com s'ha vist, en alguns països és obligatòria. A aquesta base legal en alguns països s'hi ajunten alguns convenis signats amb el Vaticà. Així, doncs, demanar que la religió confessional sigui present a l'escola pública no és una cosa aliena al nostre context polític i cultural europeu.

LA RELIGIÓ A L'ESCOLA CONFENSIONAL

No crec que ningú pugui negar als pares el dret que tenen a inscriure els seus fills en una escola confessional a fi que aquests puguin rebre una instrucció i educació religiosa d'acord amb les seves conviccions. De la mateixa manera que els pares no han demanat permís als seus fills per donar-los la vida, no sembla que tampoc els hagin de demanar permís, mentre són menors d'edat, per instruir-los d'acord amb una religió concreta en la mesura que aquesta dimensió religiosa els dóna una cosmovisió i una plenitud de sentit en la seva vida. Aquest dret no sembla pas que sigui conculcat a Espanya ni per la LOE ni per cap altra llei.

Aclarit això, cal que anem més endavant i ens preguntem, ¿quins resultats s'obtenen pel que fa a l'ensenyament de la religió en els centres confessionals? Sembla que en aquest punt també tenim elements de reflexió seriosa tant pel que fa a les dificultats d'instrucció com pel que fa als resultats obtinguts.

Les principals dificultats didàctiques neixen del nou context social⁹. Bona part de l'alumnat dels centres confessionals viu en un món divers, relativista i fragmentat. Sol tenir abundància de béns i moltes possibilitats d'entreteniment i de comunicació. Tot plegat el fa espavilat per aconseguir el que vol però no està gens predisposat ni a l'esforç, a la perseverança o a enfrontar-se amb les dificultats ja que sovint ha estat sobreprotegit. Sovint té dificultats per contenir l'ansietat si la recompensa es demora i tendeix més al zàping que no pas a la lectura seqüencial i està més seduït per la imatge que pel text i per l'acció que no pas per la reflexió. Té facilitat, a més, per viure un doble discurs –a dins

de l'aula i a fora i durant el cap de setmana.

El missatge cristià vol ser un missatge de salvació. Doncs bé, en general, l'alumnat dels centres religiosos no sembla sentir la necessitat de ser salvat, ni explícita necessitat de sentit, ni tan sols de Déu. La necessitat d'ajut, de sentit, de consol que tots experimentem en algun moment de la nostra vida no creu que tingui res a veure amb la dimensió religiosa. Això és en bona part degut –en coincidència amb el que també s'afirma des dels ensenyaments de l'Ètica i de la Filosofia a centres públics– per la dificultat que manifesta d'accedir al món simbòlic i, per descomptat, a la interioritat i a l'espiritualitat. A tot plegat cal afegir que presenta moltes dificultats per entendre conceptes com gràcia, sacrifici, pietat, salvació, filiació divina o pecat.

D'altra banda, l'alumnat actual manifesta clarament les dificultats que se li apareixen per creure, dificultats que també admeten tenir alguns adults. Així, les dificultats d'entesa o de comprensió en temes com els miracles de Jesús, la resurrecció, la comunió amb el cos i la sang de Crist a l'eucaristia, la intermediació de l'Església entre Déu i les persones són plantejats com a dubtes sense cap escrúpol. Fa tres decennis encara els nois i noies creien en les respostes donades o no preguntaven. Ara ja no accepten que es digui simplement que una afirmació és dogma de fe o que ja ho entendràs quan siguis gran. Crec que això té una dimensió positiva en la mesura que ens estimula a saber dir l'essencial de la fe en un llenguatge comprensible en el món d'avui. Però no deixa de ser un repte difícil per al professorat de religió catòlica.

Amb relació al contingut i pràctica cristiana, els alumnes de les escoles confessionals solen acceptar la creença fins a finals de segon d'ESO. Durant el 3r d'ESO es dona el punt d'inflexió a partir del qual solen anar abandonant la referència religiosa. De vegades, aquells o aquelles que continuen mantenint referències cristianes són subtilment tractats com els “bons”, cosa que els desprestigia en el marc de la colla. Tots sabem que la tensió de transgressió que té tot adolescent fa que sovint s'identifiqui més amb els “dolents” per afermar la seva personalitat.

El professorat de centres confessionals religio-



sos reconeix que en certa mesura ténen dificultats per poder relacionar amb experiències personals significatives tota la instrucció sobre dogma, litúrgia i moral cristianes. Resulta molt difícil presentar el nucli dramàtic de la mort i resurrecció de

“Proposaria que s'acabés d'una vegada l'oposició públic-privat o concertat pel que fa a les titularitats dels centres docents.”

Jesús a uns joves que saben poc de carència física, gana, dolor, fracàs o limitació d'alguna mena. En l'ensenyament de la religió a l'escola confessional el professorat està segur de la llavor que escampa –a la qual dedica esforços ben generosos en temps i dedicació– però tenen dificultats o mancances en les tècniques de sembra, el tipus de sembradores, i, sobretot, en el treball de la terra que ha de rebre la llavor¹⁰.

El que més ens ha de fer pensar, potser, són els resultats que s'assoleixen. Certament, des d'un punt de vista catòlic això no ens hauria de preocupar ja que la llavor llançada amb bona fe i dedicació d'alguna manera ja grifollarà en l'ànima de cadascú. Ara bé, si baixem als indicadors tradicionals els resultats no semblen ser massa galdosos.

Encara que l'alumnat dels centres confessionals rep ensenyament de religió catòlica des de petits, matèria que tot i ser avaluable aprova el 100%, el qui s'apunta a activitats de reflexió, solidaritat, causes socials o catequesi és ben poc, així com qui assisteix a les celebracions de l'eucaristia. També ha baixat la xifra dels qui s'apunten a la catequesi de la confirmació. També el coneixement de la Bíblia quan acaben els estudis de batxillerat és pobre. Tenen dificultats per moure-s'hi i, a més, el text bíblic no sembla formar part de l'horitzó cultural, literari

i sapiencial de l'alumnat. També hem de reconèixer que de les escoles confessionals en surt una minoria, tant de nois com de noies, que combinen la seva intel·ligència amb compromís, profunditat i sensibilitat amb referències creients, tot i que sovint en alguns aspectes, tan intel·lectuals com de conducta, poden ser heterodoxos.

Sembla, doncs, clar que la classe de religió no produeix cristians. Les adhesions més fermes a la referència religiosa provenen més d'altres interaccions com ho poden ser els recessos o les relacions personals (l'acompanyament en la recerca personal de cadascú). Davant d'aquests resultats és bo que ens preguntem, ¿realment val la pena que maldem per fer present la religió confessional a l'escola si la transmissió de la fe potser ja no va per aquests camins sinó per d'altres, en especial pel testimoni més que no pas per la paraula?

A PROPÒSIT DEL DRET A LA LLIURE ELECCIÓ DE CENTRE

Com he dit més amunt, no crec que ningú pugui negar als pares el dret a elegir escola per als seus fills. En aquest sentit crec que la llibertat d'elecció de centre és un dret difícilment conculcable. Dit això, però, cal que diguem també, des del punt de vista cristià, que la majoria de drets no són absoluts sinó relatius. És el mateix que s'esdevé amb el dret de propietat: té una funció o fins i tot una hipoteca social. Vull dir, amb això, que si la llibertat d'elecció de centre no ho és per a tothom no és llibertat sinó privilegi.

D'altra banda, la lliure elecció de centres té uns límits de contingut. Els pares no tenen pas dret a educar els seus fills a càrrec dels pressupostos públics en una escola on no hi hagi immigrants, gent d'altres ètnies o d'altres classes socials... I és una dada contrastada que hi ha més alumnes immigrants a les escoles públiques (70%) que a les concertades. Amb tot, aquesta afirmació s'ha de matisar perquè sovint les admissions estan limitades per la localització geogràfica (el barri o barris on hi ha l'escola) i resulta que sovint la majoria d'escoles concertades

són en zones amb escassa o nul·la immigració. Valgui l'exemple de l'escola de les Germanes Vedrunes al Raval: el 52% de l'alumnat és immigrant o fill d'immigrant d'un total de 36 països diferents!

La llibertat d'elecció de centre no s'estén tampoc a coses que no siguin imprescindibles en l'educació, és a dir, activitats extraescolars, esport, llengües complementàries, etc. I, finalment, cal recordar que el dret a l'elecció de centre no és una delegació en d'altres persones de la responsabilitat d'educació dels fills; és més aviat l'obligació dels pares d'educar els fills d'acord amb els seus propis valors i visió del món. És d'aquesta obligació que brolla el dret que res no els impedeixi de realitzar-la.

Finalment, també cal dir que si bé és possible que hi hagi centres concertats que hagin abusat en el cobrament de quotes, cal que l'Administració reconegui, sense estigmes previs, que el concert no finança les despeses de manteniment, personal no docent, i costos d'infraestructura. I cal recordar que el professorat dels centres concertats treballa més hores lectives que el dels centres públics i cobra menys no només per la mateixa feina sinó per fer-ne més. Aquest sector professional està desatès econòmicament i no deixa de ser escandalós que alguns dels sindicats més cridaners, davant d'aquesta realitat, mirin cap a un altre costat.

CONCLUSIONS

És cert que els pares tenen dret a la llibertat d'elecció de centre, sempre que aquest dret sigui universal i no estigui sotmès a condicions que no siguin possibles per a la majoria. També proposaria que s'acabés d'una vegada l'oposició públic-privat o concertat pel que fa les titularitats dels centres docents. Precisament perquè no hi ha una única solució per als problemes que suscita l'educació, cal que sumem els esforços, en especial quan actuem sobre una zona determinada. Caldria afavorir els contactes entre directors/es de centres públics i privats d'un mateix àmbit territorial a fi de crear sinergies que potenciessin la col·laboració i la recerca de solucions als problemes comuns.

Ningú no dubta que la informació de la cultura religiosa és indispensable en la formació dels ciutadans del demà. És urgent reintroduir el seu ensenyament, sigui com a matèria a banda o com a part important dels currículums de les anomenades "matèries del sentit" (literatura, filosofia, història, geografia). En canvi, la introducció de les religions

“El dret a l'elecció de centre no és una delegació en d'altres persones de la responsabilitat d'educació dels fills. L'elecció de centre és l'obligació dels pares d'educar els fills d'acord amb els seus propis valors i visió del món.”

en els centres públics des d'una perspectiva més confessional encara que no sigui catequètica és objecte de debat. Hi ha sectors importants de la societat que creuen i postulen que no hi ha de ser. En canvi hi ha altres sectors de la societat –i no només religiosos sinó també laics– que opinen que l'ensenyament de la religió a l'escola pública pot ajudar a la formació de la ciutadania com no ho fa cap altra matèria encara que no “converteixi” aquells qui la cursen. Ja hem vist que a Europa l'ensenyament de la religió hi és de manera generalitzada llevat de França i Turquia. Cal reconèixer que la conferència episcopal espanyola no demanava cap monopoli per a la religió catòlica i en la seva documentació reclama la presència de les religions impartides des

d'una perspectiva creient, sigui quina sigui la seva confessió¹¹.

Segui com vulgui, l'ensenyament de la religió a l'escola només es pot resoldre mitjançant un pacte. Una via podria ser la d'incorporar-la dins de les franges optatives amb la mateixa categoria que qualsevol altra matèria. Els pares de l'alumnat la podrien demanar per als seus fills sense cap mena de problema. Estaria bé, però, que els catòlics recordéssim, d'una banda, que les classes de religió no fan cristians i que la religió no té el monopoli del sentit. I d'altra banda també cal tenir en compte que la progressiva multiculturalització de la nostra societat demandarà la presència no només de catòlics i protestants, sinó també en pla d'igualtat la presència de l'islam, del judaisme, del budisme, etc. ¿No pot ser que aquesta multipresència introdueixi un desordre en els efectes? És a dir: ¿no és previsible que l'enquadrament de l'alumnat en diverses confessions a l'hora de cursar religió des d'una

perspectiva creient a l'escola pública no provoqui més fonamentalismes d'identitat? ¿No introduïrem, potser, en el temps a venir més elements de distorsió que no pas de respecte i convivència? ¿No fóra millor pactar un ensenyament sòlid de cultura religiosa amb presència del contingut de les principals religions amb un petit èmfasi sobre la cristiana atès que és la que es troba a l'arrel de la nostra cultura?

Segui com vulgui, tot plegat no és menor i crec que s'ha de pensar i debatre amb una actitud de respecte i de serenitat.

NOTES

¹ Dirigida per Pierre Vilar, Josep Termes: De la revolució de setembre a la fi de la guerra civil (1968-1939.) Volum VI de la Història de Catalunya. Edicions 62. Barcelona: 1987.

² AA.DD.: Joves i valors. *Els joves catalans en l'enquesta europea de valors*. Desembre 2002.

³ R. DEBRAY, *op. cit.* Pàgina 2.

⁴ ASSOCIACIÓ UNESCO per al diàleg interreligiós: *Cultura religiosa per als ciutadans de demà*. Maig de 2001. [consulta efectuada el 23 d'agost de 2006]. <http://www.audir.org/pdfs/Cultura%20Religiosa%20catala.pdf>

⁵ Ministère de l'Éducation: *Pour approfondir sa vie intérieure et changer le monde*. Document de travail. Québec. 2001. Pàgines 7 i 23. [Consulta efectuada el 23 d'agost de 2006] <http://www.mlq.qc.ca>

⁶ A França, excepcionalment, hi ha religió confessional a les regions de les antigues Alsàcia, Lorena i la Vall del Mosel·la. Es deixa mitja hora setmanal a disposició de les confessions

religioses. A les escoles privades es pot impartir l'assignatura de religió.

⁷ Ja que sembla que Finlàndia és un referent de la "comprendivitat" bo serà tenir en compte que el nombre d'alumnes que fan religió s'acosta al 95%.

⁸ Elaborat a partir de Ministerio de Educación, Cultura y Deporte: *Boletín CIDE de temas educativos* (desembre de 2001, número 8). Pàgines 2-7 i de l'adreça: <http://www.vozclasereligion.org/relieuropa.html> [consulta efectuada el 23 d'agost de 2006]

⁹ La informació d'aquest apartat està extreta fonamentalment del document no publicat de Lluís Ylla: *Debat sobre el fet religiós a l'escola*. Febrer de 2005. Aprofito l'ocasió per agrair-li la seva generositat i les idees i documentació aportades.

¹⁰ Lluís Ylla: *op. cit.* Pàgina 14.

¹¹ Comisión episcopal de Enseñanza y Catequesis: *Orientaciones pastorales sobre la enseñanza religiosa escolar*. Madrid, 1979.

MODELS DE CIÈNCIA I MODELS DE SOCIETAT

JOSEP HEREU



*Professor de Filosofia, Diplomat en Història de les Ciències
i Doctor en Teologia*

No es pot parlar simplement
d'autonomia de la ciència,
sinó que cal parlar de l'autoritat
de la ciència en la vida
intel·lectual d'Europa.

El fet que l'evolució de la ciència sempre hagi estat vinculada a un tipus concret de societat és un lloc comú de la història de la humanitat, que segurament ningú no contesta. Més problemàtica resulta, segurament, la manera com s'hagi d'establir la relació entre la ciència i el tipus de societat en la qual es desenvolupa, ja que no qualsevol societat admet els plantejaments que suposa una concepció científica. Que s'acceptin o no les explicacions que tenen per base la ciència i, per tant, que s'imposin com a elements explicatius de la realitat no depèn únicament de la pròpia ciència, sinó d'altres factors externs a ella, els quals la historiografia de la ciència ha posat de relleu. I no només això, sinó que les relacions que es puguin establir entre el model de funcionament de la ciència i el model d'ordenament de la societat tenen una vinculació tan estreta que, contràriament a allò que podria semblar, no sempre és la ciència aquella que serveix de model a l'ordenament de la societat, sinó que sovint és el contrari, és un determinat model polític que serveix de paradigma per a la ciència.

Allò que primer cal tenir present és que la manera com la ciència s'ha comprès a si mateixa al llarg de la seva dilatada i fecunda història ha estat molt variada, sobretot pel que fa a l'estatut que li correspon en l'ordre del saber. Cada època històrica, en efecte, comprèn el coneixement d'acord amb uns paràmetres propis. Una de les tasques de l'historiador consisteix a prendre consciència d'aquestes variacions semàntiques, no només per comprendre el sentit de la ciència en la història, sinó també el sentit i els límits de la ciència actual. La tasca de l'historiador –que no és cap antiquari com diu Richard Westfall– consisteix a comprendre el present i la manera com aquest present ha arribat a ser.

La historiografia de la ciència ens ha ensenyat, a més, que la ciència de qualsevol període històric no està desvinculada del seu context social i cultural. La ciència és històricament contingent i determinada pels valors i les normes d'un grup social particular. De manera que allò que entenem per ciència ve caracteritzat per la seva limitació i la seva vinculació a un espai, un temps i una cultura.

L'historiador de la ciència Robert K. Merton, de

manera encara més precisa, sosté que el desenvolupament de la ciència només es produeix en societats d'un tipus determinat, les quals forneixen les condicions culturals i materials per a aquest desenvolupament. Això és particularment evident en els inicis de la ciència moderna, a la qual, abans de ser acceptada com un valor en si mateixa, es va exigir que es justificés davant d'aquells qui discrepaven del seu valor com a coneixement. El segle XVII, concretament, va veure aparèixer noves formes de comprensió del saber i de la pràctica de la ciència. Aquestes formes noves van modificar l'estatut del coneixement i de la metodologia científica, motiu pel qual van necessitar legitimació i suport de tot tipus. Tant la religió com l'economia van brindar arguments a favor de la "utilitat" de la ciència abans que aquesta aconseguís una substancial autonomia com a institució. Només, posteriorment, aquesta dependència de la ciència respecte a d'altres valors institucionalitzats va començar a canviar i la ciència va adquirir, a poc a poc, un grau cada vegada més gran d'autonomia.

Aquests punts de vista de Robert K. Merton són compartits per Simon Schaffer i Steven Shapin. Segons aquests dos autors, el saber científic és un saber socialment construït, que es relaciona amb el model social i polític d'una societat determinada, com fou el cas a Anglaterra en els inicis del mètode experimental introduït pels membres de la Royal Society. Tant la Royal Society com la filosofia experimental mecànica sorgeixen en un context social i polític com a alternativa, no solament a altres concepcions de la ciència, sinó enfront d'altres formes de legitimar l'organització social. La filosofia experimental mecànica fa referència, a la vegada, a un nou mètode d'accés a la veritat científica i a una nova manera de garantir la pau social, introduint en la metodologia de la ciència experimental els procediments propis de la monarquia parlamentària. La ciència experimental representa un nou model de veritat científica diferent del model deductiu –matemàtic o geomètric–, el qual està més en consonància amb un altre model polític: el poder absolut. Boyle i Hooke seran representants d'aquest nou model, com Hobbes ho era de l'anterior.

Els plantejaments fins ara descrits es poden il·lustrar amb molts casos al llarg de la història de la ciència. Aquí en proposarem quatre que ens semblen prou significatius. Corresponen a èpoques històriques diferents i, per tant, a models diversos tant de la comprensió de la ciència com de l'organització de la societat.

LA TEORIA DE L'ACAUSALITAT EN LA FÍSICA QUÀNTICA

El primer exemple que exposem fa referència al desenvolupament de la física quàntica a començaments del segle XX a Alemanya. Segons l'historiador de la ciència Paul Forman, durant els anys que varen transcórrer entre el final de la primera guerra mundial i el desenvolupament de la mecànica quàntica acausal, un gran nombre de físics alemanys varen repudiar explícitament la causalitat en física, per raons relacionades només incidentalment amb la seva disciplina.

Posant en qüestió la llei de la causalitat, encara que només fos parcialment, no només es posava en qüestió la llei de la causalitat com a llei explicativa de la realitat física, sinó també un model d'explicació racional de la realitat. No era només, doncs, una simple teoria el que estava en joc, sinó un model de coneixement científic i de constitució de la mateixa realitat física.

La tendència intel·lectual dominant en el món acadèmic de Weimar fou, segons Forman, una *Lebensphilosophie* neoromàntica, existencialista i caracteritzada per un antagonisme vers la racionalitat analítica en general i vers les ciències exactes i llurs aplicacions tècniques en particular. Hi ha un rebuig de la raó com a instrument epistemològic, a causa del seu vincle inseparable amb els plantejaments materialistes, mecanicistes i positivistes.

La tesi de Forman és que la reacció dels físics fou l'acomodació al *Zeitgeist*, ja que el públic educat tenia una imatge negativa del científic i considerava que la seva visió del món era la imatge del causalisme racionalista i mecanicista. En un medi ambient intel·lectualment hostil, si el físic volia mi-

llorar la seva imatge pública, allò que de primer i més important havia de fer era abandonar la causalitat amb el seu rigorós determinisme.

De manera que l'abandonament de la causalitat i el determinisme, que era justament allò que la física atòmica necessitava per a solucionar els seus problemes, s'han d'entendre com una reacció al prestigi dels físics alemanys per reconstruir els fonaments de llur ciència.

LA TEORIA DARWINIANA SOBRE L'ORIGEN DE LES ESPÈCIES

El segon exemple fa referència a la teoria darwiniana sobre l'origen de les espècies. La investigació moderna ens ha fet molt més conscients de la complexitat del procés pel qual Darwin va desenvolupar, per una banda, la seva teoria sobre l'origen de les espècies i va negociar, per l'altra, la seva introducció a la comunitat científica. La teoria de l'evolució per selecció natural no va sorgir d'una simple acumulació de fets, sinó que reflecteix els esforços

“Tant la religió com l'economia van brindar arguments a favor de la *utilitat* de la ciència abans que aquesta aconseguís una substancial autonomia com a institució.”

de Darwin per construir un entramat significatiu entre un nombre d'interessos i actituds diferents, que jugaven tots un paper en la configuració del seu pensament. Avui és admès que Darwin fou capaç d'iniciar una revolució científica i cultural perquè

va vincular els seus propis interessos en l'evolució a un corrent més general en el si de la vida intel·lectual victoriana, corrent que reflectia la poderosa estructura de canvi en la societat britànica i també en l'occidental. Les classes mitjanes estaven intentant arrencar el control de la societat als interessos dels terratinents. La ciència era un camp important de lluita, perquè qualsevol desafiament a l'autoritat de l'Esclusiva posava en qüestió la base conceptual de les tesis de l'estament dominant, segons la qual l'estructura imperant en la societat estava establerta per la divinitat. L'evolucionisme era una important innovació científica perquè es podia utilitzar a favor de l'afirmació segons la qual la naturalesa era un sistema intrínsecament progressiu. El progrés social es podia veure com una continuació de l'evolució natural, una inevitable substitució de les formes obsoletes per les més avançades. El fet que el progrés fos inevitable convencien fàcilment que allò que estava passant seria finalment en benefici de tots.

Finalment, l'èxit del darwinisme va descansar no tant sobre una acceptació general de la teoria de la selecció natural com sobre l'explotació de l'evolucionisme per aquells qui estaven decidits a establir la ciència com una nova font d'autoritat en la civilització occidental. Els científics que estudiaven les lleis de la naturalesa resultarien ser la nova font d'autoritat intel·lectual. El darwinisme fou el símbol del progressisme en el cor d'una nova ideologia que va fer de la ciència la font principal d'autoritat en la cultura occidental.

LA TEORIA DE LA REVOLUCIÓ CIENTÍFICA

Això que avui coneixem com a revolució científica fa referència al gir que va experimentar la ciència al segle XVII. Aquesta denominació, però, li han atorgada els historiadors de la ciència del segle XX, historiadors que atribuïen a l'adveniment de la ciència al segle XVII valors liberals com la llibertat o la independència de pensament contra la superstició i el dogma eclesial. Consideraven la revolució científica com l'elevació de l'experiència sobre

la tradició i l'autoritat, o el privilegi de la recerca i l'experimentació contra l'estudi dels textos antics.

En el seu sentit més general, la revolució científica fou, tal com sosté l'historiador de la ciència Richard Westfall, la substitució de la filosofia natural aristotèlica –la comprensió de la natura com a sentit comú– per l'explicació racional (matemàtico-geomètrica) de l'univers, expressat per la frase: l'univers no és tal com se m'apareix. La ciència al segle XVII va crear i imposar el seu propi model de naturalesa com a ordre regular i mecànic, que legitimava el control científic i intel·lectual de la naturalesa per part de l'home.

Ara bé, aquest model de naturalesa va haver de coexistir amb la pervivència d'elements no racionals –animistes o vitalistes– posant de relleu la importància de la tradició hermètica en el marc de la constitució de la ciència moderna. L'historiador de la ciència Roy Porter ho ha subratllat dient que la ciència moderna fou a la vegada no científica en els seus orígens i ideològica en les seves funcions.

Les transformacions de la ciència foren revolucionàries no només en tècniques i conceptes, sinó forjant un lloc sense precedents per la ciència en la cultura i la consciència europees. La revolució científica, segons Westfall, estableix una nova relació entre ciència i cristianisme, relació que ha estat capgirada i no s'ha modificat més. De manera que no es pot parlar simplement d'autonomia de la ciència, sinó que cal parlar de l'autoritat de la ciència en la vida intel·lectual d'Europa. No només de la vida intel·lectual, sinó també de la capacitat de transformar la tecnologia, constituint-se d'aquesta manera en la clau, no només de la història de la ciència, sinó també de la història moderna.



El judici de Westfall, sense ser fals, ha de ser matissat. És cert que la ciència moderna ha tingut un paper destacat en la configuració del pensament modern, paper que en molts casos ha aconseguit pel fet de prescindir dels plantejaments teològics i del

“La qüestió plantejada per More no és aliena ni a la ciència ni a la filosofia: posar abans el mètode que la veritat significa deixar fora les veritats que no s’ajusten al mètode.”



pes de la tradició, els quals impedièren el progrés legítim de la ciència. Però no és menys cert que per a molts científics de l'època moderna la religió va tenir un paper molt rellevant en l'elaboració de les seves teories científiques. Les relacions entre ciència i religió es plantegen en el context de la cultura occidental, context en el qual el terme religió és utilitzat com una variant crítica de la fe cristiana.

Reconeguts historiadors de la ciència o de la filosofia –com John H. Brooke, Robert K. Merton o Max Weber, entre altres– sostenen que, posant en relació de dependència dos àmbits de la vida humana –religió i ciència– inicialment independents, es pot entendre millor el propi desenvolupament de la ciència i el paper que hi ha tingut la religió. La Reforma protestant, per exemple, proposant el legítim deure de la lliure indagació i el sacerdoci de tots els creients, és a la base de l'esperit d'indagació liberal que cada vegada va fer menys cas del passat i de l'autoritat. El puritanisme, per la seva banda, introduint la *philosophia libera*, va operar com una força a favor de l'emancipació de la filosofia escolàstica. Segons Robert K. Merton, el puritanisme va contribuir de manera decisiva a la legitimació de la ciència com a institució social emergent a través d'un dels seus organismes més emblemàtics –la Royal Society– ja que el 62% dels seus membres eren puritans, malgrat que el puritanisme no era una religió majoritària.

Merton ha assenyalat dues tendències del puritanisme que són significatives per a la ciència. Una és la convicció que Déu s'ha revelat en les seves obres, de manera que la naturalesa, a través de la ciència, pot ser una font per la qual nosaltres apreciem la bondat de Déu en la creació. L'altra, més important, és l'actitud dominant de l'ethos purità, el qual designava el benestar social, el bé de la majoria, com un objectiu a aconseguir. La idea de la correlació entre una mentalitat latitudinària i una mentalitat científica pot ser suggerent. Ambdues poden ser lligades conjuntament per la creença, fundada en Bacon, que les controvèrsies religioses eren un impediment per a la ciència i la ciència podia ser vista com un instrument d'unió religiosa en la qual totes les parts podien estar d'acord en

l'existència d'un Creador el poder del qual era visible en la naturalesa.

LAMPAS I L'ESPERIT DE LA NATURALESA.

CONTROVÈRSIA ENTRE HENRY MORE I ROBERT HOOKE

Per acabar, ens volem fixar de manera més detallada en una controvèrsia particular que va tenir lloc en el context descrit de l'Anglaterra del segle XVII, la controvèrsia entre Henry More i Robert Hooke a propòsit del mecanicisme. Tenim motius per pensar que allò que es debatia en aquesta controvèrsia no era només la pertinència del mètode experimental de la filosofia natural enfront de la filosofia de caire metafísic, sinó també quin era el tipus de veritat de la filosofia experimental, que anava guanyant terreny enfront a altres formes de saber que quedaven abandonades.

Henry More és qui inicia la polèmica en la primera edició de *l'Enchiridion Metaphysicum*, publicat l'any 1671. El febrer de 1676 Robert Hooke, en una conferència pronunciada a la Royal Society –*Lampas*– contestava la doctrina de *l'Esperit de la Naturalesa* de Henry More, exposada de manera explícita en el capítol XIII de *l'Enchiridion Metaphysicum*, però que ja havia estat objecte d'estudi en obres anteriors, especialment a *The Immortality of the Soul* i a *An Antidot against Atheism*.

Henry More era un teòleg que formava part del grup conegut com a platònics de Cambridge. Estava interessat en la nova "ciència", però supeditava aquest interès a la defensa de la religió cristiana, a la qual considerava amenaçada, entre altres coses, per la creixent importància d'algunes tendències de la filosofia natural mecànica, com les de Descartes i Hobbes. El plantejament era el següent: si s'accepta que tots els fenòmens físics poden ser explicats solament per lleis mecàniques, ¿quin sentit té el recurs a explicacions que no siguin mecàniques, és a dir, filosòfiques o teològiques? La resposta a aquesta pregunta no era unànime al segle XVII. Boyle i Newton consideraven que la filosofia mecànica no estava en contradicció amb la teologia. More i els platònics de Cambridge consideraven el contrari:

l'explicació mecànica bandejava el recurs a Déu fins al punt que se'n podia prescindir. Aquest era el perill d'aquesta filosofia. Per això, els platònics de Cambridge suposaven l'existència d'unes naturaleses plàstiques que tenien com a principal objectiu salvar l'abís que separava les dues substàncies –res cogitans i res extensa– en el plantejament cartesià.

La vida i l'obra Robert Hooke, en canvi, estan estretament vinculades a la Royal Society. La seva filosofia mecànica –exposada tant al *Lampas* com a

“Per a molts científics de l'època moderna la religió va tenir un paper molt rellevant en l'elaboració de les seves teories científiques.”

la Micrografia– sosté que tots els fenòmens físics poden ser explicats clarament per les regles conegudes de la mecànica. El *Lampas*, que forma part d'una sèrie de conferències conegudes com a Conferències Cutlerianes, dedica la seva última part a la refutació de l'*Esperit de la Naturalesa* que More invocava per a explicar diversos fenòmens físics.

More i Hooke no estan en desacord en el fet que un defensi l'existència d'un principi d'activitat en els fenòmens naturals i l'altre no. La diferència està en què, per a More, aquest principi –l'*Esperit de la Naturalesa*– no es pot captar a través del mètode experimental que propugna Hooke. No es tracta únicament de substituir un mètode, considerat obsolet per Hooke, per un altre mètode, sinó de convertir el nou mètode en l'analogatum princeps. El contingut del coneixement s'ha d'ajustar al mètode traçat pels sentits i els instruments, ja que la raó i la lògica soles són deficientes per a descobrir allò que els sentits i els instruments ens poden mostrar.

El model de coneixement de Hooke no és ni el model neoescolàstic, propi dels platònics de Cambridge, ni el model geomètric deductiu cartesià o hobbesià, sinó el model experimental promogut per la Royal Society. Allò que no s'ajusta a aquest paradigma, per utilitzar l'expressió de Kuhn, és considerat irrellevant per al coneixement. Les explicacions de la filosofia mecànica, per a More, són perfectament admissibles, però es converteixen en mecanicistes quan són el referent últim d'explicació. Aquest era el perill que More detectava en els filòsofs naturals: la pèrdua del referent metafísic, el qual, si bé no pot ser objecte de coneixement per part de la ciència, sense ell la ciència, tal i com l'entén More, perd el seu sentit.

El rebuig de Hooke als plantejaments de More al final del *Lampas* no pot ser més explícit. L'*Esperit de la Naturalesa*, diu Hooke, podria ser útil en algun domini en el qual els sentits i la raó no hi tinguessin cap incidència, però pel que fa a la concepció general de la filosofia mecànica, l'*Esperit de la Naturalesa* és un recurs innecessari i incompatible amb les explicacions que deriven de la raó i els sentits. El desacord entre More i Hooke no podia ser més patent, un desacord en la forma que reflectia concepcions de fons més importants.

Les explicacions mecàniques dels fenòmens pro-posades per Hooke i rebutjades per More manifesten una discrepància més important: com interpretar el paper de Déu en la nova física mecànica. Plantejaríem malament, doncs, la polèmica entre Hooke i More si intentéssim contraposar l'explicació científica de Hooke a l'explicació metafísica o teològica de More. L'horitzó teològic de la filosofia natural del segle XVII –del qual Hooke sembla voler prescindir i que More s'esforça a voler mantenir– està sofrint un gir important arran precisament dels nous plantejaments de la filosofia natural practicada per Hooke i la Royal Society. No hi ha cap negació –ni explícita ni implícita– de Déu, però el seu paper en l'explicació dels fenòmens físics és considerat cada vegada més irrellevant.

Hi ha, encara, un altre element important a tenir en compte: els principis actius que segons es considerava hi havia entre Déu i la naturalesa. L'articu-

lació d'aquests principis amb el mecanicisme –que van realitzar en bona mesura els filòsofs experimentals– no constituïa cap problema insuperable. Fer compatible l'esperit amb el mètode experimental és una de les grans aportacions de l'època a l'àmbit del coneixement, duta a terme per part dels filòsofs naturals experimentals a través del laboratori. El laboratori i els instruments utilitzats es convertien en el lloc apropiat per a abordar l'activitat de l'esperit i dels principis actius innats que alguns consideraven ocults; aquests principis eren aquells que el programa experimental desvetllava. La conseqüència més important era que la investigació dels esperits havia d'obeir les regles del mètode experimental, conduint allò que em permeto anomenar mecanització de l'esperit. Per aquest motiu More fou atacat pels filòsofs experimentals, que trobaven difícil acceptar que l'*Esperit de la Naturalesa* pogués ser integrat en les formes d'experimentació.

El debat no es trobava a saber si es podien canalitzar aquests principis espirituals, sinó en saber si aquesta canalització conduïa a la seva eliminació. I amb la seva eliminació, la manca de pertinença de cap altre recurs en filosofia natural que no fossin les explicacions mecàniques. La postura de More i la dels representants de la filosofia natural mecànica són diferents respecte aquest punt. Per a More, la matèria inerta no podia governar les seves pròpies accions, ja que l'obediència de la matèria a lleis havia de tenir la seva causa en l'acció directa de Déu o en l'acció indirecta de Déu a través d'algun esperit intermediari. Aquesta era, per a More, la funció de l'*Esperit de la Naturalesa*. Per als representants de la filosofia natural experimental, les lleis de la naturalesa constituïen les explicacions mecàniques adequades de la mateixa, fent innecessari el recurs a entitats espirituals, encara que l'explicació mecànica no eliminés totes les llacunes en les explicacions d'alguns fenòmens. Per a More, el fet que hi hagi llacunes en l'explicació mecànica és la prova que existeix un principi superior, a saber, l'*Esperit de la Naturalesa*. Per als filòsofs experimentals, l'afirmació de l'existència de Déu no constitueix cap problema. Però allò que no admeten és la manera com intervé en l'ordre de la naturalesa –allò que en el

lenguatge de More s'anomena Providència. D'aquí neix la insistència de More en el seu concepte d'Esperit de la Naturalesa, una realitat mediatra més que intermèdia entre Déu i el món.



La qüestió plantejada per More no és aliena ni a la ciència ni a la filosofia: posar abans el mètode que la veritat –seguint el filòsof alemany Hans G. Gadamer– significa deixar fora les veritats que no s'ajusten al mètode. L'objecció de More, doncs, no és cap objecció menor, ja que es tracta de donar o no la primacia al mètode de la filosofia mecànica en la indagació de la veritat. Allò que es posa en qüestió és que existeixi un únic mètode o camí d'accés a la veritat, i que aquest sigui el científic.

Si ignorem l'horitzó teològic de la controvèrsia, ens passarà desapercebut allò que ens ofereix de més important. More es proposa com a objectiu, servint-se d'un neoplatonisme no exempt de raons apologetiques discutibles, combatre un perill que ell considera indiscutible: la possibilitat de l'ateisme. Per a More, sota el mecanicisme hi havia latent l'ateisme, com per a Jacobi sota el racionalisme de Spinoza. La controvèrsia entre H. More i R. Hooke és més una polèmica sobre la concepció, l'estatut i els límits de la nova filosofia natural que no pas una contestació d'allò que havia aconseguit la filosofia mecànica. Hooke tenia raó de considerar sospitosos el concepte d'Esperit de la Naturalesa utilitzat per More, ja que es tracta d'un esperit que no pot ser controlat experimentalment, però els requeriments de More a Hooke eren pertinents: un món mecanicista és un món desencantat, en el sentit que Max Weber utilitza aquest terme. Una vegada la naturalesa ha estat desencantada, els nous científics varen reclamar insistentment el dret de l'home de conquerir-la i sotmetre-la, tal com volia Francis Bacon.

L'explicació racional del món portada a terme per la filosofia, primer, i per la ciència moderna després, persegueix segons Max Weber el mateix propòsit: eliminar els elements no racionals en l'ex-

plicació de la realitat. Això que es produeix de manera molt patent en la filosofia natural anglesa del segle XVII. No solament en allò que es refereix a l'eliminació dels elements relacionats amb la mentalitat animista del Renaixement, sinó també respecte a qualsevol plantejament de tipus metafísic. El problema, per a Max Weber, és el sentit de la ciència, no el seu funcionament. ¿És possible, seguint l'historiador de la ciència A. Rupert Hall, portar a terme qualsevol tipus de filosofia natural sense cap tipus de metafísica? Aquesta és la pregunta implícita de More a Hooke, pregunta que Kant reprendrà en la seva filosofia crítica per a determinar els límits del coneixement i la ciència, no suprimint la metafísica, sinó donant-li un estatut diferent al del coneixement científic –afirmant, però, que sense ella la ciència no és possible. No es tracta de considerar More como un kantianista *avant la lettre*, sinó de dilucidar el sentit de les seves objeccions a la filosofia natural mecanicista de Hooke. Els requeriments de More poden ser considerats per la ciència com a no científics. Així ho suggereix l'actitud de Hooke. La

pregunta és: ¿pot prescindir la ciència de tals requeriments? I, a la inversa, ¿pot la filosofia ignorar els resultats de les disciplines científiques? Els termes en els quals es va desenvolupar el debat entre Hooke i More pot ser que avui resultin obsolets, però no pas el fons del debat. No necessàriament en el sentit apologetic que li va voler donar More, sinó en el sentit del diàleg permanent que ha d'existir entre totes les disciplines del saber. Segurament les intencions apologetiques de More eren excessives, però Hooke no estava tampoc en el cert quan ignorava i rebutjava els requeriments de More. El diàleg (*diàlogos*) com a mètode (*metá-odos*) és el camí a seguir, perquè el diàleg manté sempre oberta la pregunta per la veritat.



BUTLLETA DE SUBSCRIPCIÓ A LA REVISTA RELLEU

SUBSCRIPCIÓ ANUAL (4 NÚM.): 24 €

Desitjo rebre periòdicament la revista RELLEU a partir del núm.

Fotocopieu o retalleu aquesta butlleta i trameteu-la a:

REVISTA RELLEU
C/ARAGÓ 287, 3r 2a B
08009 BARCELONA

Nom
Cognoms
Adreça
Telèfon
CP-Població

Domiciliació de rebuts en banc o caixa.

Sr. Director, li prego que atengui, amb càrrec al meu compte/llibreta, els rebuts que li presentarà la Fundació Relleu.

Titular del compte
Banc o Caixa
Adreça de l'agència
CP-Població

Codi Compte Client (CCC)

entitat oficina control número del compte



Data

Signatura del titular del compte o la llibreta

XXVII Curs d'estiu

Els fonaments d'un nou impuls

2, 3 i 4 de juliol de 2008

Institut Químic de Sarrià
Via Augusta, 390 - 08017 Barcelona

Dimecres, 2 de juliol

La lliçó de la Renaixença

- 18.00 **Joaquim Ferrer**, polític i historiador
Una visió històrica de Catalunya
- 19.00 **Sam Abrams**, escriptor i crític literari
*Bonaventura Carles Aribau i Farriols (1798-1862):
175 anys de l'"Oda a la Pàtria"*
- 20.00 **Oriol Junqueras i Vies**, historiador i professor
*800 aniversari del rei Jaume I (1208-1276):
El teixit dels nostres països*
- 21.00 **DESCANS-SOPAR**
- 21.30 **TAULA RODONA**
Catalunya-Espanya: passat, present i futur
Intervindran:
Joaquim Ferrer i Roca, polític i historiador
Sam Abrams, escriptor i crític literari
Joaquim Maluquer i Sostres, sociòleg
Moderarà: **Manfred Díez**, historiador

Dijous, 3 de juliol

El servei a la política

- 18.00 **Francesc Vicens i Giralt**, polític i historiador
Memòria personal: entre l'art i la política
- 19.00 **Miquel Rubirola i Torrent**, economista i polític
El servei a la política
- 20.00 **Josep M. Ballarín i Monset**, vicari de Gòsol
Mossèn Cinto
- 21.00 **DESCANS-SOPAR**
- 21.30 **TAULA RODONA**
Els servidors de la política
Intervindran:
Miquel Rubirola i Torrent, economista i polític
Lluís Recoder i Miralles, alcalde de Sant Cugat del Vallès
Pere Prat i Torra, alcalde de la Baronia de Rialb
Moderarà: **Pep Solà**, economista

Divendres, 4 de juliol

La globalització: una oportunitat

- 18.00 **Ferran Sàez i Mateu**, escriptor, periodista i filòsof
L'impacte de la globalització
- 19.00 **Joaquim M. Boixareu i Antolí**, empresari i president de FEMCAT
La globalització: Una oportunitat per a Catalunya
- 20.00 **Jordi Sales i Coderch**, filòsof
Els fonaments d'un nou impuls
- 21.00 **SOPAR DE CLOENDA**

Informació

Tel. 93 488 09 00 (Sònia)
Fax 93 215 87 68
a/e: relleu@relleu.net

Dilluns, dimarts i dijous, de 18 a 21 h



FUNDACIÓ RELLEU
GRUP D'ESTUDIS NACIONALISTES

Aragó, 287 3r 2a B
08009 Barcelona

ENTREVISTA

GABRIEL FERRATÉ



per AMADEU MATOSAS I JOSEP SOLÀ



Nascut a Reus el 3 de març de 1932, es va doctorar l'any 1958 en Enginyeria Industrial a l'Escola Tècnica Superior d'Enginyers Industrials de Barcelona. El mateix any funda, a Reus, l'empresa CIBER, dedicada al disseny i a la fabricació d'equips d'electrònica industrial. L'any 1969 és nomenat Director de l'Escola Tècnica Superior d'Enginyers Industrials de Barcelona, càrrec que ocupa fins al nomenament com a Rector de la Universitat Politècnica de Barcelona l'any 1972. L'any 1995 fou nomenat Rector de la Universitat Oberta de Catalunya. També ha estat membre de la Comissió d'Educació Superior del Consell d'Europa i president de la fundació Barcelona Centre de Disseny (1982-1992). És president de Caixa Tarragona.

Entrevistem Gabriel Ferraté al seu despatx de l'Institut Cerdà. Ens rep de forma cordial i ens dóna tota mena de facilitats. Després de comentar alguns assumptes d'actualitat encetem els temes de l'entrevista. Donat que el consell de redacció de la revista darrerament discuteix sovint sobre matèries relacionades amb l'ensenyament, proposem començar el diàleg amb aquest tema.

DES DE FORA DEL MÓN DE L'ENSENYAMENT ES DETECTA UN CERT MALESTAR, QUE ARRIBA DE DIFERENTS COSTATS I PER DIFERENTS MOTIUS. QUINA EN POT SER LA CAUSA?

L'ensenyament i la formació són uns dels àmbits més importants en la societat actual i han de rebre molta atenció per part del sector públic i de la ciutadania. Són conceptes fonamentals per a la cultura, per a l'estructura econòmica i social, per al desenvolupament; la formació és una eina bàsica. Ara bé, són temes sobre els quals s'ha de regular molt o poc? El que s'ha de fer és afavorir-los i estimular-los! Hi ha països amb molta regulació i altres amb molt poca. Jo sóc més aviat partidari d'una regulació mínima perquè el món canvia molt ràpidament i les lleis i els decrets es fan pensant més en allò que no es vol que es faci que no pas en allò que es podria fer amb imaginació i creativitat. A vegades comento –i ja sé que això potser no s'hauria de dir– que la millor llei és la que no existeix... Recordo com, fa bastants anys, en un Consejo de Rectores, estàvem debatent “l'enèsim” projecte de Llei d'Universitats. El ministre presidia... i jo, en un cert moment i dins d'una intervenció, dic que Estats Units és un gran país. El ministre m'interromp i em pregunta per què. Jo li responc: “doncs perquè no tenen ministre d'Universitats”. De fet, gairebé totes les millors universitats, aquelles de les quals es parla constantment arreu del món, són americanes. Berkeley, Harvard, MIT, etc. I no hi ha cap llei que digui com han de ser! A la gent, el seu sentit comú, el consens general, ja li diu quines són i com han de ser les bones universitats. Per tant, i encara que és arriscat generalitzar, sóc favorable a la mínima regulació possible per tal d'afavorir la creativitat i la responsabilitat. L'expe-

riència em diu que, quan es regula des de la por, el que es fa és prohibir en lloc d'estimular la recerca de noves solucions als nous problemes i reptes que la nostra canviant societat genera.

Pel que fa al malestar, de sempre he observat que tant els estudiants de secundària com els d'universitat sempre es fan els descontents. Passi el que passi. Potser això forma part de la nostra cultura acadèmica, i sota aquest comportament s'hi amaga el convenciment que en certs moments cal estar en contra del “sistema”, sigui quin sigui. I això, en el fons, potser és positiu, perquè cal una certa rebel·lia per canviar les coses i millorar-les. Per exemple, és evident que si comparem el percentatge de les aportacions públiques als sistemes docents d'Espanya o de Catalunya respecte als d'Europa, estem gairebé a la cua, la qual cosa també sembla normal que pugui afavorir la protesta. Val a dir, però, que no estic d'acord amb la protesta permanent i generalitzada com a mètode per a millorar les coses.

EN TOT CAS, AQUESTA UNIVERSITAT REGULADA DES DE LA POR I POTSER DESORIENTADA, COM ÉS VALORADA I QUIN PAPER JUGA EN LA NOSTRA SOCIETAT?

Sóc una mica crític amb el context que envolta el món universitari. És evident que la nostra societat no valora prou el món de la formació i la cultura i, per tant, el món universitari. La meua experiència em diu que a la immensa majoria dels polítics solament els preocupa allò que preocupa els seus electors. I, si detecten que el votant no està realment motivat per la qüestió de la cultura, de la recerca, etc., llavors no ho consideren una qüestió veritablement prioritària, tot i que aquests temes puguin explícitament figurar en llurs programes electorals.

EN CANVI, EN EL MÓN DE LA FAMÍLIA, EL FET QUE ELS FILLS ACCEDEIXIN A LA UNIVERSITAT, QUE TINGUIN UNA CARRERA UNIVERSITÀRIA, SÍ QUE TÉ UNA GRAN IMPORTÀNCIA, TÉ UN PRESTIGI...

D'acord. Però no sé si aquesta actitud ve per una apreciació del fet cultural en ell mateix, o bé des del convenciment que a partir de l'obtenció d'un títol universitari es millorarà socialment i econòmicament. No vull ser negatiu, però em temo que un percentatge molt elevat de la societat pensa en aquesta millora econòmica. I és que tenim una forma de veure les coses que dóna més importància a tenir un títol universitari que a qualsevol altre tipus de preparació o d'estudis. En canvi, en països de gran tradició social i cultural, com ara Suècia, no ho valoren pas com aquí. Allà, uns estudis de formació professional poden donar bones oportunitats de desenvolupament personal i respecte social, i això fa que no siguin tan classistes. Crec que ens cal una revolució en aquest camp.

LA GENT QUE HA ESTAT A LA UNIVERSITAT FA PALÈS QUE DE VEGADES EL PROFESSORAT NO TÉ UN BON NIVELL, I AIXÒ REPERCUTEIX EN LA FORMACIÓ QUE REP. PER QUÈ PASSA AIXÒ? PER QUÈ ELS MILLORS DE CADA ESPECIALITAT NO ESTAN A LA UNIVERSITAT? PER UNA QÜESTIÓ ECONÒMICA O PER UNA QÜESTIÓ DE PRESTIGI? O ÉS QUE SER PROFESSOR UNIVERSITARI IMPLICA UN CARÀCTER ACOMODATICI, I MOLTS NO ESTAN DISPOSATS A SEGONS QUINES RENÚNCIES?

Bé, jo crec que, en general, el professorat té un bon nivell –teòric, almenys–. El que passa és que la universitat funcional (jo era funcionari) deforma, perquè fa una valoració de l'excel·lència que és teòrica. El món extern, el de la realitat, des del punt de vista dels il·luminats interns, no té valor, està format per gent sense “nivell”, el món privat és “pecat”, voler fer diners no està ben vist i, per tant, no s'admet, en general, que vingui gent de fora –de fora del cercle– a dir-nos què s'ha de fer o com s'ha de fer. Potser això no passa tant a les universitats tècniques, però és bastant l'excepció. Participar en el món universitari des de fora, sense estar-hi totalment integrat, no està ben vist. Cal ser dels de dins. Fer oposicions, convertir-se en funcionari. A més a més, cal admetre que el món de la saviesa i el

de la capacitat de gestió no necessàriament coincideixen en una mateixa persona. Una universitat és una institució molt complexa i orientar-la i alhora gestionar-la adequadament pot ser molt difícil.

Això de separar el món de la cultura del món real és típic d'aquí i de molts altres països del nostre entorn immediat. El que cal és treballar per tal d'integrar-los i connectar-los. Cal trencar aquestes barreres.

Una altra característica de la nostra societat és que el mestre no està prou valorat. Hi ha res més important que ser mestre? Que formar la joventut? Crec que els fonaments de la cultura, el sentit social, el respecte a la família, etc. s'aprenen d'infant. Saber tractar els altres, la tolerància; qui ho pot ensenyar millor que els mestres i els pares? No podem oblidar que pares i mestres estan obligats a col·laborar i a complementar-se.

DES D'AQUEST PUNT DE VISTA EL PANORAMA ÉS POC ENGREGSCADOR. SI AL GOVERN LI ÉS DIFÍCIL REACCIONAR PERQUÈ ACTUA REACTIVAMENT, LLAVORS EL CANVI DE MODEL PEDAGÒGIC HA DE VENIR DES DE FORA, DES DE LA SOCIETAT. I, SI ELS PARES HO DEIXEN EN MANS DEL GOVERN, COM ES PODRÀ RENOVAR EL MODEL?

És difícil. És un procés complex. El món és un sistema retroalimentat. I la dinàmica que això comporta és complicada. Però intentem ser optimistes, crec que, malgrat tot el que he dit, globalment, millorem. Fa uns dos anys vaig fer una conferència sobre formació a Guadalajara (Mèxic) –en el marc de la fira del llibre català– i al final vaig projectar en pantalla una frase: “La joventut cada cop és més mal educada; maltracta els mestres, parla sense respecte, menysprea els grans, no els agrada l'esforç”. Tothom anava fent que sí amb el cap... Al final de la frase vaig destapar el nom del seu autor: Sòcrates. Tothom va quedar descol·locat, sense saber què dir, rient. El món canvia i els canvis ens fan por, però molts tòpics i costums persisteixen.

Què passa, doncs? Els professors universitaris donen la culpa als de batxillerat; els de batxillerat

als de primària; els de primària als pares... La culpa és de tots! I la nostra obligació, com a formadors universitaris és –ens arribin com ens arribin els alumnes– treure’n el millor partit possible, complementant el que calgui i adaptant-nos, imaginativament i amb flexibilitat, a la nova situació. Si tenen mancances, els les hem de suplir. Hem de fer el millor producte a partir d’allò que ens arriba. Aquest és el repte i, alhora, la nostra obligació. Hem de fer bé allò que fem, cadascun des del seu lloc sense donar la culpa, com a excusa del nostre possible fracàs, als altres.

LA FORMACIÓ CONTÍNUA. EL MÓN ACADÈMIC ESTÀ PENSAT PER A EDUCAR ELS JOVES. PERÒ NO HI HA UN MODEL EDUCATIU PENSAT PERQUÈ ELS TREBALLADORS I TREBALLADORES PUGUIN TENIR TAMBÉ FORMACIÓ CONTÍNUA. UNA DE LES POQUES EXPERIÈNCIES EN AQUEST SENTIT HA ESTAT LA UOC (UNIVERSITAT OBERTA DE CATALUNYA). PARLEM-NE.

Primerament, ja està desapareixent el concepte que en un període inicial de la vida un ja està format i ho ha après pràcticament tot. En un món que canvia tan ràpidament, tothom ha de canviar i, per tant, tots hem d’aprendre contínuament, i reaprendre i, fins i tot, desaprendre. Per tant és inevitable que anem cap a la societat de la formació permanent, de la formació al llarg de la vida. Com que estructuralment i legalment la formació s’ha fet –i s’ha finançat– en l’esmentat període inicial de la nostra vida, el món polític i el món acadèmic no acaben d’entendre i d’assimilar aquesta nova situació i les seves conseqüències.

A més a més, cada ésser humà té la seva personalitat i viu en un context social, cultural, industrial i artístic, diferent, i té alhora aptituds i necessitats també diferents. Si respectem les persones, veurem que els sistemes de formació uniformes, massa reglamentats i immòbils no s’adeqüen a les seves necessitats. Per posar alguns exemples: una universitat en una zona agrícola i d’escassa població, és molt diferent d’una altra situada en una zona superpo-



“Els empresaris estan descobrint que la innovació és vital. I per això hi ha cada vegada més lligam entre el món de l’empresa i les opcions de postgrau.”



blada i industrial; o una universitat com la Universitat de Barcelona, amb molts anys de vida i una gran tradició, no té res a veure amb una universitat jove de recent creació; no es poden administrar i regular amb un mateix criteri uniformista, perquè les seves necessitats i requeriments són molt diversos. És molt important permetre i afavorir la capacitat d’adaptació. Per últim, què s’ha d’ensenyar? S’ha d’ensenyar teoritzacions i s’ha d’entrenar també a

resoldre problemes, perquè la vida és tota ella un problema. En el món saxó, per exemple, ensenyen a resoldre casos pràctics, casos reals. Més que anar el professor a l’aula a explicar teoria, es plantegen casos pràctics per a fer aflorar la creativitat dels alumnes i, des de la pràctica, anar descobrint el cos teòric que l’acompanya. Tot està interrelacionat. No podem menysprear la realitat, ja que vivim en un món real. Almenys ho crec així. En aquest sentit

la UOC ha estat una experiència engrescadora que ha trencat motlles pel fet d'haver pogut començar des de zero, sense gairebé condicionants ni rèmores de cap mena. Vàrem tenir l'oportunitat d'innovar, utilitzant les noves tecnologies i nous mètodes pedagògics per tal d'adaptar-nos a un món canviant, amb tots els avantatges, i també els riscos, que això comporta.

SI ADMETEM, O ESTEM D'ACORD, EN EL FET QUE NO S'ESTUDIA SOLS EN UN MOMENT SINÓ AL LLARG DE TOTA LA VIDA, ELS EMPRESARIS EN GENERAL POTSER NO ENTENEN QUE LA FORMACIÓ CONTÍNUA VA A FAVOR D'ELLS.

El món empresarial, per experiència, i pots ser, no tant per convenciment, està arribant a la conclusió que tenir gent formada és important i fonamental per tal de tirar endavant i poder competir; sobretot si es tracta d'empreses vinculades al món de la tecnologia o de la informació. Els empresaris estan descobrint que la innovació és vital. I per això hi ha cada vegada més lligam entre el món de l'empresa i les opcions de postgrau, de formació a mida, etc. que ofereix la universitat. Crec, per tant, que en aquest sentit, en general, estem progressant clarament.

UN DELS FACTORS QUE MÉS HAN INFLUÏT EN AQUEST SENTIT SÓN LES TECNOLOGIES, I SEMBLA EVIDENT QUE SÓN TAMBÉ UN DELS ELEMENTS QUE HAN PERMÈS PROSPERAR EN AQUEST CAMP, MALGRAT LES RECANCES I PORS QUE SOVINT ORIGINEN.

Crec que el que anomenem les “noves” tecnologies tenen un doble impacte sobre la societat i, en particular, sobre el món de la formació. En primer lloc hem d'aprendre a entendre i a adaptar-nos al nou entorn emergent. En segon lloc hem de saber utilitzar amb imaginació les noves eines per tal d'optimitzar i aprofitar el gran ventall de possibilitats que ofereixen en el camp de l'ensenyament i de l'educació. He de manifestar, però, que la societat és en

general molt conservadora i tem el canvi. És un fet que deriva de la nostra realitat biològica i de la lentitud de l'evolució d'aquesta. Molt sovint, encara que ens pugui costar acceptar-ho, som conservadors amb llenguatge progressista. Això passa també a la universitat. Som capaços de fer el gran discurs per tal que no ens “toquin la cadira”, ni ens obliuin a fer coses noves o a canviar de procediments. Hem de ser conscients també que el món canvia ara molt més ràpidament que mai abans. Es diu que en temps passats els coneixements es duplicaven cada deu mil anys, més tard cada cent anys, després cada deu, i ara cada tres o quatre. La tecnologia, doncs, ha canviat moltes coses i és una eina espectacular, alhora potent i perillosa. Hi ha els qui es pregunten on ens portarà tot això. On ens durà Internet? De fet, no podem prohibir coses que són inevitables. Jo no sé si l'enginyeria genètica, per posar un exemple, és o no és ètica, però sí que puc assegurar que el seu desenvolupament és imparabile. El que passa és que tot això sobta i ens costa adaptar-nos al canvi. Fins i tot hi ha qui diu que molts d'aquests descobriments s'oposen a les lleis divines.

Jo els respondria: si Déu ens ha creat, i ens ha fet capaços de desenvolupar tot això, d'arribar fins aquí, vol dir que això està bé, que estava previst en els plans de desenvolupament de la humanitat. No són més que eines al nostre servei i hem de saber-les utilitzar correctament i amb ètica. Si no és així, per què no prohibim el ganivet? Cada setmana –només cal llegir la premsa– moren al món moltes persones esquarterades? Qui és el dolent, el ganivet o la mà? La tecnologia per ella mateixa no és culpable de res; està al servei de les persones i és el nostre deure saber-la utilitzar amb responsabilitat.

SI ELS CANVIS SÓN TAN PROFUNDS, POTSER TINDREM DIFICULTATS A ASSUMIR-LOS I LA SOCIETAT POT TRONTOLLAR, O POTSER NO DESTINEM EL TEMPS I ELS ESFORÇOS NECESSARIS A LA COMPRESIÓ I A L'ASSUMPCIÓ D'AQUESTS NOUS CONEIXEMENTS I A LA CORRECTA UTILITZACIÓ DE LES NOVES EINES QUE EN DERIVEN? NO ÉS TAMBÉ UN PROBLEMA DE VOLUNTAT?

El problema deriva essencialment de la velocitat del canvi...

Si, però fins a quin punt som senyors de la nostra voluntat? Jo entenc que la gent pugui tenir por del canvi. Hem de ser conscients que en el fons tot depèn de nosaltres i que, per tant, hem d'aprendre encara a controlar els efectes no desitjats de la utilització inadequada de les noves eines. Hi ha mestres que consideren negatiu que els alumnes entrin a Internet a buscar informació. Això en si no és negatiu. El que cal és que els mestres ensenyin a utilitzar i a filtrar la informació; a distingir, a classificar, a tenir criteri. Internet és un gran quiosc on podem trobar la revista o el llibre que necessitem o que volem!

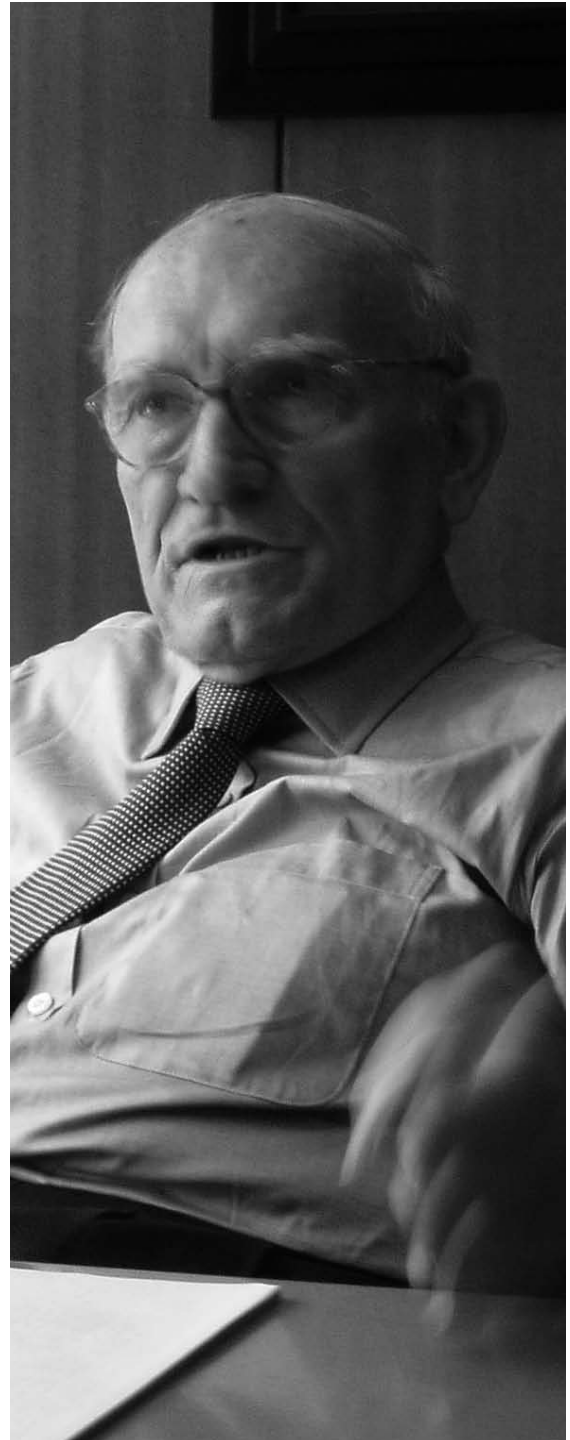
Fa anys vaig veure a Alemanya una versió en teatre de *Le Clochard de Nôtre Dame*. En un passatge, el jerarca de torn està preocupadíssim pel fet que per culpa de la invenció de la impremta, la cultura s'estengui i surti de l'àmbit dels monestirs i que qualsevol persona, fins i tot un "vulgar ciutadà", pugui tenir accés a tot allò que fins aquell moment estava ben controlat. "On anirem a parar", afegeix, "si tothom pot tenir accés als coneixements i a la informació".

Jo crec que Internet ajuda a fer una societat més democràtica. Tothom hi té accés, tothom hi pot dir la seva. El repte consisteix a estar preparats per saber escollir i filtrar la informació.

AQUEST TOTHOM, ÉS UN TOTHOM AMB CULTURES I SOCIETATS MOLT DIVERSES I TAMBÉ AMB POSSIBILITATS MOLT DIFERENTS.

Bé, això ens porta al concepte del que s'anomena la "fractura digital", o sigui la dificultat de molts sectors de la societat i de moltes zones del planeta d'accedir a les eines de comunicació informàtica.

Crec que en aquest tema hi ha una bona part encara que, potser inconscient, de demagògia. Per què està de moda parlar de la fractura digital i no parlem també de la fractura sanitària, o de la fractura d'accés a la cultura o de tantes i tantes fractures que avui en dia podem trobar? Hi ha "fractures"



molt extenses i que vénen de molt lluny i gairebé ningú no en parla: la fractura econòmica, la fractura de l'alimentació, la de l'habitatge digne, etc. Però d'aquestes fractures, com he indicat, no se'n parla. I és que la fractura digital és de les més "barates". És molt més econòmic i fàcil fer arribar la cultura digital al bell mig del Sàhara o a la selva del Brasil, que no pas fer-hi arribar menjar, ferrocarrils, carreteres o hospitals. Amb ordinadors –o centres amb ordinadors–, un satèl·lit de comunicacions i, si cal, pedalejant una dinamo per generar energia, pot quedar pràcticament solucionat el problema, si realment nosaltres ho volem.

Si hi ha voluntat política, permetre l'accés a la informació allà on es vulgui, i sigui on sigui, és molt més barat i senzill que fer-hi arribar moltes altres coses i serveis. Posats a comparar objectivament, el volum, la velocitat i la universalitat d'expansió de la digitalització no té cap altre precedent. Avui, en la nostra societat occidental, ja no hi ha pràcticament fractura digital. Tot i les diferències de renda, hi ha relativament poca discriminació quant a les possibilitats d'accés a la xarxa. I això s'estén molt ràpidament arreu del món. A la Xina, a l'Índia, a l'Àfrica, a molts llocs l'accés a la xarxa es generalitza a gran velocitat. Per tant, la fractura digital és més aviat un problema de cultura o una fixació mental d'alguns, que no pas una realitat. Hi ha problemes més importants, des de fa més temps, i més difícils i cars de solucionar, i gairebé no en parlem.

2004. Però el mòbil no va ser-ne el responsable directe. Sols va ser una eina. Els responsables devien ser les persones que pretenien imposar una versió dels fets. Internet és una eina que democratitza la capacitat d'intervenir. Abans la informació estava en mans d'uns quants. Ara es descontrola, sí; però només es descontrola per a unes poques persones: per a aquelles que abans la podien controlar en exclusiva.

El resum és que, avui en dia, la gent té accés a més formes de conèixer, generar i controlar la informació. Cal, per tant, formació en aquest sentit, ja que la quantitat d'informació al nostre abast pot ser tan gran que es converteixi en un problema i fins i tot arribi a desinformar. Una vegada més arribem a la necessitat d'una formació que ens permeti tenir criteri propi per accedir a la informació i utilitzar-la amb discerniment. I això ha de començar ja des de la infància. És un dels reptes fonamentals de l'escola d'avui.

SI TOTHOM TÉ ACCÉS A LA XARXA, ES PODEN FER MOLTES "CUINES" I, PREGUNTO, SERÀ MOLT DIFÍCIL SERVIR UN "MENÚ"?

Realment aquesta globalitat de participació pot complicar les coses, però pot també a la vegada ser un gran avantatge. Hi ha moltes cuines però també molts cuiners. Tothom hi pot dir la seva! És molt més difícil ara amagar la informació, i tots podem donar la nostra opinió i la nostra versió dels fets. A tall d'exemple, en el nostre entorn, és possible que el mòbil ajudés un partit a perdre les eleccions del

LLIBERTAT I LIBERALISME

CRÒNICA DE LA TAULA RODONA DEL XXVè CURS D'ESTIU DE LA FUNDACIÓ RELLEU

JOSEP SOLÀ

Economista

En el marc del XXVè Curs d'Estiu, enguany centrat a debatre els problemes dels europeus com a ciutadans lliures, va tenir lloc la Taula Rodona “Llibertat i liberalisme”.


Van intervenir a la Taula Rodona el Sr. Dídac Ramírez, filòsof i Catedràtic de Matemàtiques de les Operacions Financeres de la UB, el Sr. Francesc-Marc Àlvaro, periodista i assagista, i el Sr. Agustí d'Arana i Sagnier, llicenciat en Ciències Empresarials per ESADE i en Filosofia i Lletres per la Universitat de Barcelona, a més d'antic directiu de diverses empreses del sector energètic i financer i de la Generalitat de Catalunya. La moderació de la Taula va anar a càrrec de Josep Solà, membre de la Fundació Relleu.

La Taula Rodona va aportar diversos elements per a l'anàlisi i la reflexió sobre conceptes respecte als quals els europeus comencem a estar molt familiaritzats: globalització, desreglamentació, neoliberalisme, deslocalització... Conceptes que, tot i estar molt vinculats a l'entorn de l'anàlisi econòmica, s'estenen per tots els àmbits del pensament i l'organització política i social. Segons es va constatar, tot aquest nou vocabulari ha pres una forta embranzida des del moment en què alguns ciutadans comencen a témer per la salut de l'Estat del Benestar, el qual entenen com la màxima garantia de la llibertat individual i col·lectiva. D'altres ciutadans, en canvi, temen que aquest Estat del Benestar, regulat per un gran nombre d'òrgans executius i legislatius, no

sigui capaç d'articular mecanismes per poder respectar les iniciatives i actuacions dels ciutadans europeus.

La primera qüestió sobre la qual s'interrogà la Taula Rodona fou si realment els ciutadans europeus som lliures per decidir el nostre model d'Estat del Benestar. Tot i la rigidesa del sistema electoral, les dinàmiques centrípetes dels partits polítics i les pròpies limitacions de la democràcia, hi hagué un consens entre els ponents sobre la capacitat dels ciutadans europeus per decidir el seu futur i les seves regles de joc. Posteriorment, el debat s'ocupà en bona part de reflexionar sobre el paper de l'Estat, posant en relleu el seu alt nivell d'intervencionisme. Aquesta activitat, segons es va afirmar, pot derivar-se d'un Estat fort, orientador de criteris i polítiques i protector i garant de drets i deures dels ciutadans, o bé d'un Estat feble, buròcrata, que es deixa influir per determinats col·lectius que poden, fins i tot, marcar les posicions d'allò que és “políticament correcte”. En aquest punt, la Taula reflectí la diversitat en les posicions dels ponents. D'una banda, plantejant la necessitat d'un Estat fort i protector universal de drets i deures i, de l'altra, posant més èmfasi en les garanties individuals.

Finalment el debat va anar-se enfocant cap a temes més concrets: el paper de Catalunya, fent referència a la preocupació sostinguda per una part de l'empresariat, segons la qual la globalització i les grans corporacions poden limitar el pes de l'empresa catalana, sovint d'una dimensió més reduïda. També es va tractar el contrast entre “ciutadania global” i “ciutadania local”, com a punt de partida per debatre la possibilitat d'haver de renunciar a drets i deures consolidats a Europa, a causa de la influència de les dinàmiques internacionals.

 Podeu trobar més informació sobre el XXVè Curs d'Estiu a: <http://www.relleu.cat/drupal/node/32>



Taula rodona del XXVè Curs d'Estiu amb: Josep Solà, Francesc-Marc Àlvaro, Agustí d'Arana i Dídac Ramírez.

TOT SUPERAT, RES SOLUCIONAT

JOSEP DE NADAL

Enginyer Químic i Empresari

Amb el nou tripartit Catalunya ha quedat en mans de polítics que, d'entrada, no tenen un altre objectiu comú que foragitar ben lluny el nacionalisme de Convergència i Unió, un nacionalisme que durant més de vint anys –amb les seves virtuts i els seus defectes– ha estat socialment integrador, creador de valors individuals i col·lectius i punt de referència de la recuperació nacional de Catalunya.

Aquesta maniobra ha estat possible gràcies al revifament assistit del dilema esquerres/dretes que tan nociu ha estat històricament per a Catalunya com ambigu és en l'actualitat per a tot Europa.

L'anomenat nacionalisme socialitzant no és res més que un subproducte virtual de la publicitat política evanescent, que tracta d'anunciar el paradís associant dos conceptes amb pedigrí. És com la famosa espurna de la vida, però amb la llauna buida. Aquestes són les nostres coordenades actuals.

Per una banda, pluja fina i persistent insistint que ara el nacionalisme no toca i, per l'altra, promesa grandiloqüent d'una gestió eficient i moderna de la Generalitat, entesa com a entitat política freda i sense ànima, lleugerament més gran que un Ajuntament i no gaire més complexa que una Diputació.

Quina és la finalitat de tanta pulcritud i simplificació mental sobtada?

Adormir com sigui les legítimes reivindicacions nacionalistes catalanes per tal de no pertorbar l'estratègia socialista de recuperació en tot l'Estat del seu lideratge del nacionalisme espanyol, que ha anat perdent a poc a poc al llarg de l'exercici dels darrers anys de les rivalitats frenètiques entre els dos grans partits nacionalment idèntics, centralistes i carpetovetònics.

La tercera hora de castellà? La llei de dependència? Cap problema! No passa res! Les reivindicacions nacionalistes ara no toquen! L'ànima de Catalunya, l'esperit del país, de la comarca i del barri poden perfectament esperar-se ben asseguts els anys que calgui. Cal ser pragmàtic. L'important és l'AVE i el tren de Puigcerdà. Continuar insistint en frivolitats nacionalistes només aconseguirem que arribin més tard encara o que no arribin mai.

Aquesta és la consigna assignada a tots els catalans. Fer el mínim soroll i mirar cap a una altra banda cada vegada que algú ens trepitgi el nostre ull de poll més preuat, no fos cas que el Tribunal Constitucional, empenyat per tanta reivindicació tan justificada i tant ben documentada, arribés a prohibir les sardanes a les places i la festivitat de Sant Esteve, advocat del mal de morros.

Els nostres polítics governants són lúcids i autèntics. Estan totalment convençuts que aquesta és la tàctica correcta per mantenir-se en aquest gran poder compartit i per gestionar aquest petit país fragmentat. I ja arribarà l'hora de les estratègies profundes, de demanar excuses i d'autogestionar l'autocanvi en funció de les necessitats de cada moment. Mentrestant, cal que ningú no molesti a ningú ni qüestioni res de res. Tots hem d'anar a favor del que és realment important: les necessitats imperials del partit per guanyar totes les eleccions i, sobretot, les estatals més properes, que són les que poden donar més de si.

Aquest és –segons ells– el deure cívic primordial de tots els ciutadans de Catalunya: estar sempre pel progrés i la governabilitat de l'Estat i del país i sempre en contra de les dretes cavernícoles cada vegada més intransigents i retrògrades. I oblidar-se de tota reivindicació, tant si és justa com injusta.

Però –oh, sorpresa!– les esquerres i les dretes espanyoles, que estan en desacord absolutament en tot, estan absolutament d'acord en una sola cosa: en la *unidad de la patria*, entesa –totes dues, la unitat i la pàtria, juntes i per separat– de forma caricaturesca, decimonònica i encarcarada.

Així, doncs, el que ens toca ara és fer d'espectadors enfadats i educats davant l'espectacle imminent de la loapaització de l'Estatut i de tota cosa

associada, ja sigui amb eines polítiques –ara d’esquerres, ara de dretes– o be amb eines legals –tribunals, més tribunals i tots els tribunals.

El president Maragall va tenir un somni un dia. Ho va formular, ho va propiciar i finalment ho va aconseguir: l’única forma de trencar la força hegemònica d’un cert poder nacionalista moderat a Catalunya era revifant la disjuntiva esquerra/dreta. ERC hi va caure encantada en el seu parany preferit. ICV, amb el seu nou sistema antisistema dins el sistema, va trobar el sistema de participar-hi i esperar a veure què passava.

I l’oposició...? L’oposició no fa res, perquè va quedar literalment perplexa, de pasta de moniato. El senyor Mas va aconseguir que el seu partit fos

“La qüestió majoritària – que és a la base dels sistemes democràtics – no resol la qüestió de les essències ètiques del dret i de les coses que són irrevocablement justes.”

el més votat en les darreres eleccions sense deixar de ser el que era. No era fàcil. Ara ha fet bé de no acceptar l’estatus de cap de l’oposició al Parlament, perquè no és hora d’afegir més confusió a la confusió, sinó hora d’una oposició col·lectiva, transversal, cívica, individual, utilitzant no només les institucions democràtiques, sinó també els drets que rauen en la persona, drets inalienables i, per tant, pre-democràtics.

La qüestió majoritària –que és a la base dels sistemes democràtics– no resol la qüestió de les essències ètiques del dret i de les coses que són irrevocablement justes.

La nació no és simplement un terme de dret administratiu o de dret positiu; és, sobretot, una realitat, un lloc comú de persones que amb convicció, constància, creença i esforç fan un camí comú –no excloent– i que és diferent a d’altres comunitats i, per tant, amb identitat pròpia, expressada amb el treball, la cultura i la vida diària dels seus habitants al llarg dels anys i dels segles. I aquest origen rau en el dret natural.

I això no ho poden reivindicar només els partits polítics, siguin de dretes o d’esquerres. Això reclama una reivindicació feta per un moviment cívic que no distingeixi entre dretes i esquerres, que actui tant a nivell individual com col·lectiu, de forma integradora i transversal, proclamant el fet nacional, identitari i transmissible. Ser una nació obliga a ser efectivament una nació.

Catalunya no es pot permetre l’enfrontament ideològic –autèntic o hipòcrita– de dretes i esquerres en el nostre país, perquè ens juguem el ser o no ser de la nostra nació. I qualsevol acte polític que plantegi –seriosament o frívolament– aquesta disjuntiva ha de ser automàticament denunciada en nom de la pau, el progrés, l’harmonia i la nació, i no només a nivell polític, sinó també –i sobretot– a nivell cívic, utilitzant tots els mitjans que el dret dóna a tots els ciutadans catalans.

JOAQUIM HOMS A CASA DE JOAN MARAGALL

ORIOI ROMANÍ

Clarinetista

El 14 de desembre de 2006 al menjador de la casa de Joan Maragall va tenir lloc un breu concert dedicat a Joaquim Homs, a càrrec de la soprano Carme Miró, acompanyada per Jordi Farran al piano –el mateix piano vertical que havia tocat Maragall un segle enrere–. Coneixedora de la meua amistat amb Homs, la cantant em va convidar a presentar el concert. Poc després del concert, reprenent i completant el que allà havia dit mig improvisadament, i amb el record encara fresc de les cançons, vaig fer-ne el comentari escrit que segueix.

La primera vegada que vaig veure Joaquim Homs va ser el 1990 al Conservatori Municipal de Barcelona en una taula rodona on uns quants compositors es dedicaven bàsicament a queixar-se del poc suport de les institucions del país a la música contemporània. Homs, el més vell de la taula, després d'una frase de solidaritat amb les queixes dels seus col·legues, va explicar que per a compondre i per a comprendre la música cal escoltar-la amb totes les facultats, i mentre ho deia, per a fer-se entendre millor, va dur les mans mig obertes a l'alçada del cap i de l'oida. Més endavant, a mesura que he anat coneixent la música d'Homs, sovint se m'ha tornat a fer present aquella actitud seva d'escolta concentrada.

Escoltar música amb totes les facultats ens acostar al silenci, i la familiarització amb el silenci, com a oients o com a intèrprets, facilita que els silencis de la música d'Homs tinguin tota la seva vibració, el seu pes, la seva càrrega expressiva i el seu valor com a origen i final dels sons que hi neixen, s'hi

mouen, hi creixen i hi desemboquen. Escoltar amb tota l'atenció, així mateix, ens situa molt a prop de les actituds de rebre, contemplar i meravellar-se, i aquest haver escoltat amb totes les facultats tan propi d'Homs també ajuda a explicar que en les seves obres cada part, cada frase i cada nota tinguin el seu sentit i la seva riquesa o, tal com deia ell, ens semblin necessàries dins la totalitat de l'obra i alhora ens sorprenguin. D'altra banda, aquest donar tot el sentit a cada nota o posar tots els sentits en fer cada nota, ¿no és gaire a prop d'aquella invitació maragalliana a estimar la nostra vocació i a treballar-hi com si de cada cop del nostre martell en depengués la salvació de la Humanitat?

Encara que fossin de mons i generacions ben diferents –Homs va néixer el 1906 i Maragall moria el 1911 als cinquanta-un anys–, podem trobar alguna altra afinitat entre el compositor i l'escriptor. Poc preocupats per la moda, l'èxit o la fama, tots dos eren moguts sobretot per l'anhel de descobrir una bellesa que no es veu a primera vista i de comunicar-la als altres, i la senzillesa i netedat d'ànima amb què ho feien ajuden que, encara avui, seguim sentint-los a prop en les seves recerques, descobertes, meravellements i expansions. Maragall, quan ja era un poeta reconegut i un periodista respectat i influent en les coses de la vida pública del seu temps, posava igualment tota la cura, respecte i delicadesa en les cartes i poesies que va intercanviar amb una nena de vuit anys d'una masia del Pla de la Calma, on havia passat uns dies convidat pel seu amic Josep Pijoan. I Homs, per avantguardista que fos en compondre les seves obres utilitzant un llenguatge propi i per més complexitat que pogués abastar la seva potència mental, va seguir fent melodies atractives, taral·lejables i expressives de sentiments i emocions en què tots ens hi podem reconèixer, i inspirat per un nen de set setmanes componia, el 1993, una de les músiques més tendres que haguem pogut sentir mai, *El son de l'infant*.

Una part significativa del perfil humà i espiritual d'Homs ens el donen els textos als quals va posar música, referits sovint a paisatges o aventures de l'ànima, o bé a paisatges o realitats exteriors dels quals a l'escriptor i al músic els interessa especial-

ment captar com ressonen en el nostre interior. Exceptuant el cas d'algun encàrrec escadusser, Homs va musicar molts textos simplement perquè el feien vibrar i en va sentir la necessitat. En les seves obres corals sobre textos emprats en la litúrgia és possible que se sentís més identificat amb unes parts del text que amb d'altres, però la música que va posar a diversos responsoris, als *Càntics a la Creació*, al *Via Crucis* i a la *Missa*, semblen brollar d'aquesta mateixa necessitat interior, i fa la sensació que musicar alguns textos religiosos va ser una de les seves maneres de canalitzar i expressar les seves inquietuds i vivències espirituals. Sigui com sigui, una de les úniques vegades que el vaig veure emocionar-se fins gairebé les llàgrimes va ser mentre escoltava la seva pròpia cançó *Divendres Sant*, sobre un text de Carner.

El tarannà del nostre compositor es manifesta, així mateix, en la seva manera de posar música als textos. Les cançons d'Homs són construccions sòlides on tot flueix amb naturalitat i amb una aparent espontaneïtat, i a mesura que les escoltem i les tornem a escoltar, alhora que n'anem descobrint tota la riquesa també tenim la sensació que Homs, en fer-les, escoltava profundament el text, en captava l'accentuació i el ritme, l'ambient i l'esperit i, sense allunyar-se'n mai, les servia amb el seu ofici i la seva sensibilitat i inspiració.

Comentarem a continuació les cançons triades per la soprano Carme Miró per a la vetllada nadalenca que va motivar el present article. La primera cançó va ser la que du per títol *El viatge*, sobre text de Josep Carner. En contrast amb l'aire lleuger, faceciós i irònic d'altres poemes seus, aquest té un to més profund, i la música que va posar-hi Homs intensifica el sentiment de voler fer camí de què parla el poeta, del seu voler canviar o progressar però acabar adonant-se que davant de Déu és com un infant que no sap caminar: l'obstinat amb què el piano acompanya tota l'estona la narració de la veu, ens fa sentir que avancem fent tentines i trobem que finalment no ens hem mogut de lloc, i alhora ens fa sentir que malgrat no saber caminar i malgrat tots els dubtes i dificultats, el cert és que ens hem posat en camí i seguim caminant.

Un dels poetes més musicats per Homs va ser Sal-

vador Espriu, amb qui compartia una marcada tendència a l'austeritat i el despullament. Sovint m'ha semblat que al caràcter eixut i esquelètic de molts poemes d'Espriu la música d'Homs hi insuflava una palpitació i un alè de vida que els arrodonia i els donava més volada. En *Aquest Nadal prop del mar* la música reforça l'ambient tràgic i desolat del poema, així com el punt de tendresa en evocar "les benignes mans de la meva mare" i la grandiositat del "tota la mar m'acompanya i escolta". En *Prec de Nadal*, Homs connecta amb el dolor del poeta

“Escoltar música amb totes les facultats ens acosta al silenci. Escoltar amb tota l'atenció ens situa molt a prop de les actituds de rebre, contemplar i meravellar-se.”

que ve "sense cants ni ja somnis" i alhora, en fer-ho amb un cant greu que no deixa de tenir alguna cosa de somni, sembla rescatar-lo de la seva desesperança. La música amb què Homs recrea *Aquesta pau és meva*, feta com d'onades que recorden el cant gregorià, comunica la sensació que tot roda al seu temps i és al seu lloc, i la sensació de pau que ens omple quan tenim present que, com diu el poema en començar i en acabar, Déu ens vetlla.

En la vida i l'obra de Joan Salvat-Papasseit, al costat dels anhels i experiències de caire anarquista, avantguardista i amorós també hi havia un esperit religiós molt autèntic. El seu poema *Nadal*, d'un aire tan quotidià i acolorit, respira una melangia i una enyorança que amb la música d'Homs esdevenen encara més misterioses i poètiques. Salvat-Papasseit va escriure *Nadal* als vint-i-sis anys apro-

ximadament, cap al 1921 en què va ser publicat, i Homs va musicar-lo quan en tenia vint-i-quatre, el 1930, quan encara no havia començat a ser alumne de Robert Gerhard però ja manifestava un gran talent. En aquesta cançó els acompanyaments, comentaris i preparacions del piano il·lustren i embelesquen ambients, imatges i accions amb relació al

“Un dels poetes més musicats per Homs va ser Salvador Espriu, amb qui compartia una marcada tendència a l’austeritat i al despullament.”

fred, el caliu, la llum, la lluna i tot el que és descrit i suggerit en el poema.

Un dels escriptors als quals Homs havia tornat més vegades era Rabindranath Tagore, del qual havia llegit i rellegit diversos llibres poètics traduïts al català per Maria de Quadras aplegats en el volum *Obra selecta*. Dels textos breus que formen un d’aquests llibres, *Ocells perduts*, deu van ser convertits en cançons pel nostre compositor. “Deixeu-me creure que entre totes les estrelles, n’hi ha una que guia la meua vida enmig del desconegut”, diu el text en què es basa l’última cançó d’aquest cicle, i la música que hi va posar Homs n’expressa i amplifica l’esperit ple de serenitat i confiança i contribueix a elevar-nos i deixar-nos suspesos a l’alçada dels estels i els ideals.

Semblantment a Tagore, Joan Maragall era donat a cultivar tot allò que enriqueix l’esperit, i a transmetre amb simplicitat a tothom –inclosa la gent més senzilla– sentiments i ideals constructius. Tots dos tenien una capacitat especial per a intuir certes realitats amagades que podrien anar fent-se més presents si fóssim capaços d’entreveure-les, desitjar-les

i preparar-les-hi el terreny. ¿Quants de nosaltres, en algun moment, no hem redescobert i anhelat amb més delit algun aspecte de la bellesa del món i de la vida, de la pau del cor i la pau entre els pobles, o de la noblesa i les millors virtuts de l’ànima, gràcies a les visions inspiradores que ens n’han donat els dos poetes? El 1901 Maragall, amb l’autoritat moral que s’havia anat guanyant entre molta gent, es dedicava sovint a escoltar, comentar i aconsellar, lúcida i bondadosa, animant, donant confiança i ajudant a fer florir el millor que cadascú du a dins, i al mateix temps escrivia uns poemes ben senzills sobre el mar i les barques, *Vistes al mar*, de quatre dels quals Homs va fer-ne cançons el 1961. En *Degué ser un dia així* –la cançó basada en el segon d’aquests poemes i que va cloure el nostre concert– el poeta, meravellat pel cel i l’aigua, i amb aquella seva predisposició a notar el lligam íntim entre el món d’aquí i el del més enllà, troba que el paisatge de Caldetes li desperta la visió de l’episodi evangèlic de Jesús caminant sobre el mar. I Homs, com sempre servint fidelment el poema, en recrea el clima de pau, de misteri i d’encanteri, després d’una introducció del piano on se’ns prepara per a l’episodi meravellós tot condensant-ne l’ambient i creant un sentiment continuat d’expectativa. “Què passarà?”, sembla que se’ns pregunti a cada nou acord del piano. Qui vulgui saber-ho... no ha de fer més que escoltar la cançó! –en directe, si pogués ser, o bé enregistrada, des del dia que a algú se li acudeixi enregistrar aquesta obra filla de la trobada feliç de dos clàssics de l’art català.

A la vetllada nadalenca del 2006 a can Maragall, l’autenticitat de la soprano Carme Miró, amb l’acompanyament despert del pianista Jordi Farran, així com la receptivitat de l’auditori i la vibració del lloc on ens aplegàvem, van propiciar que es revelessin i es comunicuessin la bellesa i la força espiritual de les cançons de Joaquim Homs. Què va sentir cadascú durant el concert, què se’n va endur i què li n’ha quedat són intimitats que no podem esbrinar, però creiem que amb aquestes cançons tots vam fer un viatge intens, agradable i enriquidor, i és una experiència d’aquesta mena el que desitgem a tothom qui s’aventuri a escoltar-les de nou.

 BIOGRAFIA

Joaquim Homs (Barcelona, 1906-2003) ha estat un dels compositors catalans més destacats del segle XX. De jove actuà com a violoncel·lista i practicà el piano i la composició de manera autodidacta. Entre 1931 i 1936 estudià amb Robert Gerhard. De les seves més de dues-centes obres, tres van ser estrenades als prestigiosos Festivals de la Societat Internacional de Música Contemporània, a París (1937), Varsòvia (1939) i Estocolm (1956). Entre 1952 i 1962 presentà a Barcelona una Antologia de la música contemporània en cicles d'audicions discogràfiques comentades. En constituir-se l'Associació Catalana de Compositors el 1974 en va ser escollit president. Va rebre la Medalla d'Or al Mèrit Artístic (Ajuntament de Barcelona, 1981), el Premi Nacional de Música (Generalitat de Catalunya, 1992), la Medalla de Oro al Mérito en las Bellas Artes (Ministerio de Cultura, 1993) i el Premi Nacional de Cultura (Generalitat de Catalunya, 1999). El 1989 ingressà com a membre electe a la Reial Acadèmia Catalana de Belles Arts de Sant Jordi. Diversos programes monogràfics de ràdio i televisió –BBC 3, France Culture, TVE-2, Radio Buenos Aires, Radio 2, Catalunya Música– i catorze CDs monogràfics han estat dedicats a la seva obra.

 NOTA BIBLIOGRÀFICA

Joaquim Homs va ser l'autor dels llibres *Robert Gerhard i la seva obra* (Biblioteca de Catalunya, 1991) i *Antologia de la música contemporània* (Pòrtic, 2001), així com d'articles i conferències recentment recollits al llibre *Joaquim Homs. Trayectoria, pensamiento y reflexiones* (Ediciones Autor, 2007). Igualment, es pot consultar el llibre de Francesc Taverna-Bech, *Catálogo de obras de Joaquín Homs* (Fundación Juan March, 1988).

 SELECCIÓ DISCOGRÀFICA DE CDS DEDICATS MONOGRÀFICAMENT A L'OBRA D'HOMS:

MÚSICA RELIGIOSA Quartet de corda de Barcelona i Mireia Pintó (mezzosoprano)
Anacrusi, 2000

INTEGRAL DE CLARINET Oriol Romaní (clarinet)
Columna Música, 2000

LIEDER Elena Gragera (mezzosoprano) i Jordi Masó
Columna Música, 2000

PIANO MUSIC VOL.2 Jordi Masó (piano)
Marco Polo, 2002

UN RETRAT. MÚSICA DE CAMBRA Júlia Arnó (soprano), Oriol Romaní (clarinet) i Emili Brugalla (piano)
Anacrusi, 2003

MÚSICA PARA VOZ Y ACOMPAÑAMIENTO DE CÁMARA Montserrat Torruella i Grupo Enigma; Juan José Olives (director)
Autor, 2002

MÚSICA SIMFÒNICA OBC dirigida per Decker, Edwards, Ros Marbà, Olives i Oue
Columna Música, 2007

MÚSICA PARA CORO MIXTO A CAPELLA Cor Madrigal; Mireia Barrera (directora)
Autor, 2006

 PÀGINA WEB

Coincidint amb el centenari del seu naixement va ser creada la pàgina web www.joaquimboms.org, la qual conté informació completa sobre la seva biografia, obra i discografia.

L'ABAT CASSIÀ

MONTSERRAT BOIXAREU

Editora



Ara fa disset anys, servidora feia col·laboracions en forma d'entrevista en aquesta revista que teniu a les mans. De totes les entrevistes que recordo haver fet a personatges que no coneixia de res, només hi ha una persona amb qui la trobada va començar el dia de l'entrevista i va seguir al llarg dels anys, fins al març d'enguany. Aquesta persona va ser l'abat Cassià.

L'interès per conèixer qui havia estat abat de Montserrat durant part del franquisme, la transició i els inicis de la democràcia, juntament amb la curiositat que em despertava la lectura recent de la *Regla de Sant Benet*¹ amb els comentaris i les notes que havia fet el mateix Cassià Maria Just van acabar desembocant en la coneixença d'aquest monjo de Montserrat. Un monjo que havia estat abat, és a dir, pare, mestre i metge dels monjos, que em va admirar des del primer moment per la radicalitat amb què vivia l'Evangeli, el seguiment a Jesús i la devoció a la Mare de Déu. Un home de Déu que amb el seu saber escoltar, do de consell (d'aquell que justament tenen les persones que menys pretenen aconsellar) i

gran lucidesa humana i evangèlica va esdevenir per a mi un referent en la vida i en l'Església.

Un cop arribada a aquest punt hom dubta de començar a citar frases, paraules que han estat i són font de vida i que de ben segur, en transcriure-les maldestrament i fora de context es banalitzarien i perdrien el seu inestimable sentit. És per això que, tot tornant a l'entrevista de fa disset anys, m'he retrobat amb l'abat Cassià del dia que el vaig conèixer, amb vint-i-pocs anys i sense ser conscient de la gran obra que havia fet i havia de fer aquest home en la història d'aquest país i d'aquesta nostra Església i en les vides dels milers de dones i homes que hem tingut el gran regal de conèixer-lo.

El P. Cassià va començar la seva relació amb Montserrat a l'escolania, just després de la guerra, l'any 39, quan ell tenia 12 anys i a l'escolania eren un grup de setze nois.

<<QUINES IMPRESSIONS EN TENIU DEL MONTSERRAT QUE VAU VIURE COM A ESCOLÀ?

Primer de tot em va sobtar una castellanització total; era immediatament després de la guerra i hi havia tanta vigilància que la primera vegada que es va cantar el *Virolai* el governador de Barcelona hi va posar pegues. Nosaltres, els escolans, havíem de resar el rosari en castellà, molt aviat ho varen treure, però fins i tot al moment de l'esbarjo els nois que parlaven català rebien sancions. Ara, això no ens va fer cap mal, al contrari, jo, com que l'ambient que havia viscut a casa era d'arrelament a la terra, doncs això més aviat em va confirmar i no em vaig escandalitzar contra aquells monjos perquè ho feien forçats.

Un record molt bonic és que jo venia amb una imatge molt pobra de Déu i aquí, el contacte amb el monjo que es cuidava de nosaltres, el P. Josep M. Gassó, em va marcar molt. Era un gran home, un bon pedagog, era un home que vivia la Fe, que la sabia transmetre bé i per a mi va ser el descobriment de Déu com a Pare i de Crist com a amic, com a germà.>>

I després de l'escolania va venir el noviciat, al qual Cassià M. Just va entrar de molt jove.

<<DESPRÉS DE SORTIR DE L'ESCOLANIA VAU ENTRAR DE SEGUIDA AL NOVICIAT?

Sí, als quinze anys. Vaig estar encara no mig any a casa, quan vaig sortir de l'escolania ja vaig demanar per entrar-hi. A casa, em deien que era massa jove per a fer una opció així i tenien raó. Ara, jo n'estic content perquè tan tabalot com era potser ja no hi hauria entrat després. I n'estic content d'haver estat monjo i de ser-ne. Però jo després, quan he estat Abat o Mestre de novicis no els he deixat entrar tan joves, és una opció que s'ha de fer amb més maduresa.>>

L'abat Cassià, home de gran sensibilitat musical i excel·lent organista, explicava que el van escollir abat en un moment complicat per a la comunitat i que potser per això van escollir un músic, per a harmonitzar.

<<POTSER SORPRÈN UNA MICA QUE L'ESCOLLISSIN ABAT A UNA EDAT MÉS AVIAT JOVE, PERÒ SANT BENET JA HO DIU EN LA SEVA REGLA QUE NO CAL CONSIDERAR NECESSÀRIAMENT EL FET DE L'ANCIANITAT PER A ESCOLLIR L'ABAT, OI?

Sant Benet era un home molt evangèlic i ja diu que no, que no es faci per ordre d'ancianitat sinó que es busqui aquell qui tingui un do especial o tingui les qualitats, encara que sigui el més jove de la Comunitat. Jo no era pas el més jove però era bastant jove, tenia quaranta anys, i em sembla que n'hi havia bastants d'altres que estaven més preparats que jo. Però aquell va ser un moment de moltes divisions i hi havia molta lluita interna. Em sembla que van buscar una persona que sempre havia insistit a dir: "busquem més el que ens uneix que no pas el que ens separa". I en comptes d'elegir un gran teòleg o un gran bibliista van elegir un músic, potser per harmonitzar. Però jo vaig quedar tan espantat que vaig estar tres dies malalt de l'ensurt que me'n vaig endur!

¿COM VAU ACONSEGUIR DE DUR A TERME LA VOSTRA TASCA DE "PARE, MESTRE I METGE DELS MONJOS"?² JUNTAMENT AMB L'ACTIVITAT MÉS DE TIPUS SOCIAL SENSE

QUE QUEDÉS OBLIDADA NI L'UNA NI L'ALTRA?

Jo vaig mirar de conjuminar les coses i, per exemple, em vaig reservar completament d'activitats pastorals a fora del Monestir. Ara, quan havia de sortir per a anar a veure algun pres o per a anar a fer alguna gestió davant del governador, o el que fos, ho feia ràpidament. Jo mirava de ser el màxim present en el Monestir i també de donar responsabilitats, o sigui, el principi de corresponsabilitat. No mirar de fer-ho tot jo sinó mirar de tenir un bon equip de col·laboradors i delegar, delegar molt. Jo em reservava el contacte personal amb cada monjo, sobretot en aquest guiatge que Sant Benet proposa que sigui freqüent i més aviat cordial, després mirava de tenir una actitud d'acolliment davant les febleses dels monjos.

Bé, jo vaig mirar de fomentar una actitud de confiança mútua, d'esperança a dins de la Comunitat, que els uns als altres s'annessin ajudant.>>

Les trobades amb l'abat Cassià, sempre a Montserrat, tenien lloc en una de les sales grans que donen a la plaça del Monestir. De la conversa sempre en sortíem reconfortats, també encoratjats, tant si hi anava sola com si hi anava amb algun grup, ara, els últims anys, quan ens vam casar, amb l'Oriol. Tots dos recordem, de manera especial, la visita de l'endemà mateix del nostre casament o la festa del bisbetó d'aquest any, quan hi vam parlar en directe per última vegada. No feia gaire que l'havien operat, però valent com sempre ens preguntava pel nostre viatge a la Toscana l'estiu anterior, regió de la qual ens havia parlat abans de marxar i ens havia recomanat diversos indrets que coneixia: Arezzo (on va néixer Guido d'Arezzo, monjo benedictí creador dels noms de les notes musicals i precursor del sistema de notació musical actual), Perugia i, més enllà, Assís.

L'escolta de l'abat Cassià era una escolta activa, sempre hi havia acollida, sintonia, comprensió i, si calia, resposta. També, si calia, toc d'atenció. Era tan gran la seva escolta com ferma la seva paraula. Ferma i bonhomiosa alhora. La seva paraula era tan clara com quan parlava als mitjans de comunicació,



en entrevistes que algú intentava que resultessin escandaloses però que no eren més que el fruit d'una llibertat i un respecte que només una persona radicalment evangèlica com ell podia tenir.

A l'entrevista de l'any 1991 ja s'hi reflectia aquesta visió seva de l'Església, tan respectuosa i crítica al mateix temps. Alguns temes, com el paper de la dona a l'Església, no eren un tema més de discussió, sinó el fruit de reflexions viscudes per l'abat Cassià.

<<COM ÉS QUE TAMBÉ VISITEU COMUNITATS DE BENEDICTINES?

Bé, aquest és un altre càrrec, sóc Assistent religiós, però a mi no m'agrada gaire aquest càrrec i ja ho dic a elles que em van proposar. Això ho proposa la Federació catalano-balear a la Santa Seu cada tres anys i ja fa una colla d'anys que en sóc.

PER QUÈ NO US AGRADA AQUEST CÀRREC?

Dic que no m'agrada perquè sembla que les tractin

com a menors d'edat, per què a nosaltres els benedictins no ens posen una benedictina d'assessora?

Ja ho explico a les benedictines; actualment ha tingut l'ocasió de viatjar per Espanya, de visitar monestirs de benedictines que estan en un nivell humà i espiritual més elevat que el dels monjos. I a què hem d'anar-hi nosaltres? Alguna vegada m'han demanat de representar-les davant del bisbe respectiu que potser volia tenir una actitud que no respectava prou l'indole benedictina, i en aquest sentit, malauradament, fan més cas d'un home que no pas d'una dona. Potser la pobra abadessa es presenta davant del bisbe i l'engega a passeig, i hi vaig jo i no s'hi atreveix.

Aquest és un dels mals que encara hi ha a l'Església. Es parla molt de la dignitat de la dona en aquell document que va fer el Sant Pare, però no s'aplica. I això jo sempre que puc ho dic, és un greu error, després ho trobarem. L'any 2010 o no sé quin llavors diran que l'Església sempre ha defensat la dignitat de la dona... sí, sí, però i la pràctica què? Per això dic que no m'agrada el càrrec, que quedi clar.>>

El dia 14 de març, a l'enterrament de l'abat Cassià, la basílica era plena de gom a gom i la gent escoltava, pregava, cantava, amb tristesa, estimació i agraïment. A dalt, al cor, hi havia sacerdots, religiosos, abats, bisbes, cardenals, i entre ells, al costat de l'orgue, també, les abadesses benedictines.

La mort ens interroga, sempre, quan ve a buscar, també sempre massa aviat, els qui més ens apreciem. Com em va interrogar a la mort sobtada del meu primer avi, a l'any 1996. El cap de setmana següent, essent a Montserrat, parlava amb el P. Cassià des de la cabina telefònica de la porteria del monestir i en comentar-li el fet em féu adonar que és trista la pèrdua de les persones estimades però que, amb el temps, "aquesta tristesa es va transformant en un record que es va tornant cada vegada més dolç".

<<Acaben de tocar els dos quarts i m'adono que ja portem una hora de conversa; ens haurem d'acomodar del P. Cassià perquè ha d'anar a Vespres.

Bé, moltes gràcies per l'atenció. Jo ara me n'aniré perquè estem a punt de començar les Vespres i aquesta setmana he entrat en el torn d'organista i no puc fer tard...

MOLTES GRÀCIES I A REVEURE! >>

<<Montserrat, 23 de maig del 1991>>
Barcelona, 17 de maig del 2008

Fotografies: Dept. de Comunicació de Montserrat

NOTES

¹ Regla de Sant Benet. Amb pròleg i glosses per a una relectura de l'Abat Cassià M. Just. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, El gra de blat, Barcelona 1989.

² Relleu. Butlletí del Grup d'Estudis Nacionalistes. Any IX Número 32-33 – Primavera / Estiu 1991.

COL·LECCIÓ REALITAT I TENSIONS



barcelonesa d'edicions

DARRERS TÍTOLS COEDITATS AMB PÒRTIC

L'HOME DISLOCAT

Nicolas Grimaldi

L'ALTRA VIA DE LA SUBJECTIVITAT

*Sis estudis sobre el subjecte
i el dret natural al segle XVII*

Yves Charles Zarka

LES GANES D'APRENDRE

*Lectures, reflexions i experiències
d'un mestre*

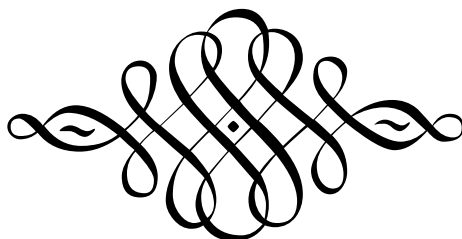
Jordi Galí i Herrera

TEOLOGIA POLÍTICA DE PAU Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud

Jacob Taubes

C/Aragó 287 3r 2a B 08009 Barcelona
Tel.: 93 488 09 00 Fax: 93 215 87 68

NOTÍCIA DE LLIBRES



ENTRE LOBOS Y AUTÓMATAS

VÍCTOR GÓMEZ PIN

Espasa, 2006

L'assaig del professor Víctor Gómez Pin, guanyador del Premi Espasa d'Assaig 2006, és una invitació al repte permanent que ha preocupat l'home de repensar la peculiaritat de la condició

humana. Cada època històrica es veu empesa, en certa manera, a plantejar de nou allò que és la realitat humana degut a les noves aportacions de la ciència o de la tecnologia que fan modificar la comprensió que tenim de nosaltres mateixos.

El repte de la nostra cultura actual ve marcat per dos esculls que poden desdibuixar els límits en els quals s'emmarca el caràcter peculiar de l'ésser humà, que són els indicats en el títol de l'assaig: l'home no és ni el darrer graó de l'evolució animal ni un ordinador rudimentari. Aquells que intenten identificar la realitat humana amb una modalitat del ser animal o amb una modalitat d'intel·ligència artificial, simplement desvirtuen o ignoren el que és propi de l'home, amb el perill consegüent d'anihilació de l'ésser home que tenen aquestes postures quan es presenten com a "incontestablement científiques".

Allò distintiu de l'ésser humà que el fa radicalment diferent del ser animal és el llenguatge. Les reflexions de Víctor Gómez Pin recolzen, en aquest punt, en

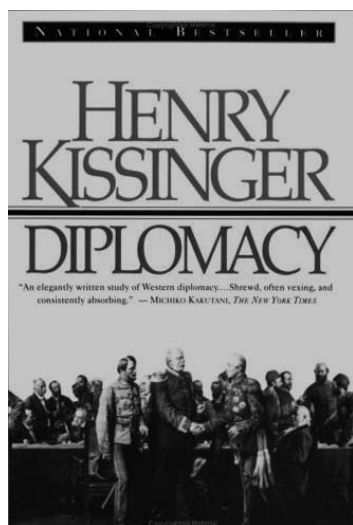
aportacions de la genètica però sobretot en les tesis de Noam Chomski relacionades amb un innatisme d'origen cartesià. Les teories innatistes, vinculades amb la genètica, són un recurs legítim i segurament contrastat, però també contestable. La pregunta per l'origen del llenguatge és una qüestió filosòfica –no científica– irresoluble. El dualisme, plantejat en el seu dia per Descartes, no desemboca en la genètica. Si de cas, en el substrat de la vida psicològica de la persona, tal com ho va plantejar el corrent espiritualista francès del segle XIX, iniciat per Maine de Biran i present fins a la fenomenologia de Michel Henry, passant per molts altres autors.

D'altra banda, allò que distingeix la intel·ligència humana de la intel·ligència artificial és el sentiment, cosa de la qual no disposa un cervell artificial, per molt que pugui fer operacions més complexes que la ment humana.

L'obra de Gómez Pin és una defensa i una reivindicació de la condició humana enfront

d'aquells qui voldrien desdibuixar-la adduint raons d'ordre científic, que en realitat el que fan és deshumanitzar-la. Reivindicació lloable, però dèbil. Quan allò humà esdevé punt de referència últim de si mateix es fa impossible contestar una postura contrària. La pregunta és sempre la mateixa: per què hem de ser humans?

Josep Hereu



DIPLOMACIA

HENRY KISSINGER

Ediciones B, 1998

Henry Kissinger, un dels polítics més influents de la segona meitat del segle XX, però a la vegada un dels més polèmics i més perseguits per la justícia, edifica en

la seva obra *Diplomàcia* tota una anàlisi de les relacions internacionals dels últims tres segles.

L'autor del llibre comença explicant l'ordre internacional del segle XVII, el qual es basava primer en *la raison d'état* de Richelieu i l'equilibri del poder, i més tard en *la realpolitik* de Bismark. Els dos principis trenquen amb l'ordre existent basat en la universalitat del Sacre Imperi i construeixen unes noves regles de joc que regulen les relacions entre estats a partir de l'equilibri del poder i de l'interès nacional i egoista de cada estat. El llibre segueix amb l'anàlisi de les causes de la Primera Guerra Mundial i l'aparició dels Estats Units en l'escena internacional. A partir d'aquest moment la relació entre estats fa un canvi espectacular i l'equilibri del poder deixa de ser el referent. Neix l'idealisme de Wilson, el qual durarà fins als nostres temps. L'autor es para durant alguns capítols en l'anàlisi del fracàs de la pau de Versalles, per qui "no va ser res més que un simple armistici", i que va arrossegar tot Europa al límit de l'abisme. Continua l'obra combinant l'explicació dels fets històrics de la Guerra Freda amb la justificació de la política exterior americana d'aquells anys i és a partir d'aquí quan el llibre fa un tomb i l'autor analitza les relacions internacionals des d'una òptica més personal, incorporant experiències viscudes i retrats de líders històrics.

Kissinger dedica un últim i interessant capítol a l'anàlisi de

l'ordre internacional creat després de la Guerra Freda. Segons ell, un ordre internacional que s'assembla molt al complex sistema d'estats-nació europeus dels segles XVII i XVIII: compost per poques grans potències de proporcions semblants, envoltades per múltiples estats independents; caracteritzat per l'absència d'un principi universal comú que unifiqui ideològicament els diferents actors de l'escenari internacional; i finalment, amb uns estadistes de cultures i percepcions de la realitat molt diferents, que tendeixen a basar les relacions internacionals amb l'equilibri del poder i l'interès nacional.

És en aquest mateix capítol on l'autor es pregunta quina ha de ser la política exterior americana dels propers anys. Pregunta que apareix en aquest últim capítol però que prové d'una altra pregunta molt més profunda, la qual dóna a conèixer al principi del llibre. És el dubte que neix en el moment que els Estats Units decideixen entrar en la Primera Guerra Mundial i construir un món d'acord amb els seus principis. Immediatament, però, descobreixen la greu disjuntiva entre la seva moral i les necessitats bàsiques de la nació. En altres paraules; l'obligació de decidir entre l'idealisme de Wilson basat en l'expansió de la democràcia, l'ètica dels estats i el dret internacional o l'interès nacional i l'equilibri del poder.

Aquest dilema de la política exterior nord-americana es

manté fins a l'actualitat i l'autor l'utilitza com a fil conductor de bona part dels trenta-un capítols del llibre, tot amanint-ho amb un seguit de retrats de líders mundials, anècdotes i explicacions del funcionament de la diplomàcia que fan que aquest llibre d'anàlisi històrica sigui diferent dels altres i permeti al lector conèixer situacions de l'alta política inaccessible per a molts en la vida quotidiana.

En els capítols que coincideixen amb els anys de la vida política activa de Kissinger hi ha notables reflexions sobre accions, reaccions i contrareaccions de governs. Descripcions i interpretacions de gestos i declaracions de diplomàtics i líders mundials. Així com també retrats de diplomàtics que ell mateix va poder conèixer en moments de la seva carrera política i va poder establir-hi un mínim de complicitat. Amb relació a això últim, un dels retrats més interessants és la descripció d'un dels somnis de Reagan, en què aquest últim esperava insistentment el dia que pogués ensenyar a Gorbtxov l'estil de vida americà, observant el país des d'un helicòpter i visitant les famílies dels barris obrers.

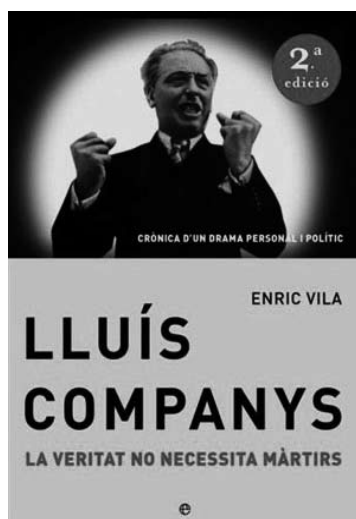
Aquestes descripcions de situacions viscudes, conjuntament amb múltiples anàlisis de situacions històriques, permeten al lector entendre moltes de les coses que passen avui en dia en la política internacional. Sobre això en podem trobar molts exemples, però un d'inter-

sant és quan Kissinger parla de l'actitud de França en política exterior: "Incapaç de dominar en una aliança amb la Gran Bretanya, Alemanya o els EUA, i considerant que la condició de soci menor és incompatible amb el concepte de grandesa nacional, França ha buscat des de la guerra de Crimea pactes amb potències menors [...]" I més tard diu: "[...] va adoptar la mateixa actitud en l'etapa de De Gaulle, [...] el problema d'una Alemanya més poderosa va seguir sent el malson francès. [...] "França va haver de buscar agrupacions que equilibrassin els EUA, [...] intentant utilitzar la Comunitat Europea com una espècie d'alternativa de guia mundial".

La història es repeteix, perquè com deia Raimon Galí, també té les seves lleis. Kissinger ens parla de nombrosos fets històrics que encara avui guarden una estreta relació amb l'actualitat. Per exemple; l'aparició de teories de la conspiració contra el govern americà abans que entrés en la Primera Guerra Mundial; les acusacions a les empreses d'armament de ser les culpables que els EUA entressin en guerres que no els implicaven perquè distaven massa de casa seva i, segons deien, no els amenaçaven directament; les manifestacions de grups pacifistes en contra de qualsevol guerra; les exigències d'una retirada incondicional i immediata del Vietnam; les manifestacions en contra del desplegament de míssils balístics a l'Europa continental i munts

d'articles periodístics oposant-se a la "Guerra de les Galàxies" de Reagan, tot acusant-lo d'afavorir les empreses d'alta tecnologia i d'anar en contra de la pau mundial. Fets que, curiosament, són d'estricta actualitat i que l'autor acusa de desgastar profundament el govern en tots els casos, però que la història s'ha encarregat de demostrar que anaven en contra del bé comú i del desenllaç positiu de les diferents situacions. Els més paradigmàtics són, sobretot, els casos dels míssils balístics i de la "Guerra de les Galàxies" de Reagan. Dues situacions històriques que per la seva naturalesa van provocar un gran rebuig popular però que, segons Kissinger, gràcies a la valentia dels governs europeus i americà van acabar per dur-se a terme i van ferir de mort una URSS ja debilitada, tot incitant-la a seguir una segona cursa armamentística que la molt afectada economia soviètica ja no podia suportar.

Aquest joc de paral·lelismes entre situacions passades i situacions presents apareix de forma natural en tot el llibre i s'acaben transformant en una mena d'imant que captiva el lector i que juntament amb la interpretació de la història, els retrats de grans polítics i l'explicació d'anècdotes, fa que la lectura de l'anàlisi de les relacions internacionals que proposa Kissinger en la seva obra *Diplomàcia* sigui, a part d'un referent, un veritable plaer.



LLUÍS COMPANYS

La veritat no necessita màrtirs.

ENRIC VILA

Ed. L'esfera dels Llibres, 2006

Un aforisme famós afirma que l'error és més a prop de la veritat que la confusió. Cert, de la confusió no se'n treu res. Un error ben formulat, en canvi, facilita el progrés de l'anàlisi racional. Com a mínim, el lector pot concedir a l'Enric Vila que no és confús ja que la seva tesi és clara pel que fa a Companys i a la seva política. Però, a més, sembla que l'encerta molt.

Però diguem, de primer, que Vila ha tingut la capacitat d'escriure una biografia en la qual la vida del personatge i els episodis de la vida del país en el període de la seva narració són

presentats amb tensió dramàtica. De Companys estableix un perfil psicològic, al qual és fidel al llarg de tot el llibre, que li serveix com a clau interpretativa de les actuacions del personatge. Sobre el país, difícilment es pot disminuir el dramatisme dels fets, diguem però que Vila se'ls mira especialment de cara, deixant clar fins a quin punt els problemes de Catalunya van tenir el seu origen en la mateixa Catalunya. Crec que un paràgraf sintetitza la seva posició: "La CNT-FAI com a primera força revolucionària, i Companys per la importància que li dona, impedeixen que a Catalunya la Guerra Civil esdevingui una guerra nacional de defensa de l'autonomia. La revolució trenca el consens antifeixista del país i el divideix en dos, obligant una meitat a donar suport a un bàndol que ni estima ni els estima".

Solament sembla objectable l'ús del terme "revolució". Almenys, es presta a confusions perquè entre nosaltres encara té un cert to respectable i el que va fer la CNT-FAI no en té res, de respectable. Amb components freqüentment immigrants i amb dirigents que solien ser delinqüents, actuà amb tons espanyolistes i amb continguts francament criminals: assassinats, espoliacions, incendis. I Companys, president de la Generalitat, no es va decidir a reprimir-los perquè no volia anar contra el poble!

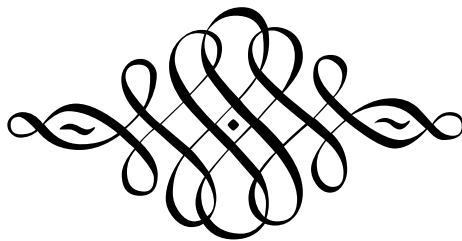
Aquest és un dels episodis lamentables del període.

És difícil no sentir pena, és difícil no pensar en d'altres moments de la història en què Catalunya no ha sabut afrontar els esdeveniments amb la decisió i rotunditat desitjables. I també fa pensar en el present. Per exemple, quan un veu el caràcter màgic que per a Companys tenen les paraules "república" i "esquerra". Semblen tenir per a ell una substància molt més sòlida que els fets, les persones i les coses, de manera que se l'ha de considerar com un representant força eminent de la demagogia enlletida per la ideologia. D'aquelles paraules se n'omple la boca i el cervell. Actuen com a fantasmes caliginosos, però molt potents –i estranyament adaptables.

Punt també essencial que l'autor explica: la mort serena i plena d'estil de Companys. Per ordre expressa de Franco, Companys va ser traslladat de Madrid a Barcelona, al Castell de Montjuïc. Aquell general volia escarmentar un poble i en realitat ens ha fornit un màrtir. Per a ser exactes, un màrtir més. L'autor demana, amb tot fonament, que no deixem que la veritat dels esdeveniments quedi oculta per l'admiració i el respecte que aquest màrtir mereix.

Agustí d'Arana

NOTÍCIA DE CINEMA



L'OBRA DE C. TH. DREYER

Copenhaguen 1889 - ibídem 1968

Seguint el que diu Romà Gubern en la seva *Història del cine* (Barcelona, 1971), Carl Theodor Dreyer, que fou educat en el luteranisme més rígid pels seus pares adoptius, desenvolupa en les seves pel·lícules bàsicament una problemàtica d'inspiració religiosa.

Figura excepcional i solitària, Dreyer realitza unes pel·lícules extraordinàriament personals que són reflex de les inquietuds místiques que bateguen enterades en el complex patrimoni cultural nòrdic.

L'any 1919 dirigeix *Praesidenten*, a la qual segueix *Blade of Satans Bog* (1920), retaula de quatre episodis històrics, inspirat en *Intolerància* de Griffith, que mostra les arts diabòliques desplegades per Satanàs (sota l'aparença de fariseu, Gran In-

quisidor, jacobí i monjo rus, respectivament) per sembrar el mal en el món. Tot i que aquí apareix per primera vegada el que serà un dels problemes medul·lars de tota l'obra de Dreyer –la presència del mal en un món creat per la bondat de Déu–, aquesta ingènua història mefistofèlica no té la frescor de *Prastankan* (1920), que Dreyer realitza a Noruega per compte d'una productora sueca, satiritzant l'antic costum escandinau segons el qual la vídua d'un pastor protestant mort

havia de contreure matrimoni amb el pastor que el succeís.

Amb *La Passion de Jeanne d'Arc* (1927-1928) Dreyer realitza un dels grans "clàssics" del cine mut. L'equilibri realisme-estilització i la seva utilització magistral i exhaustiva de la tècnica del primer pla (dels 1.200 que en té la pel·lícula, no arriben a la vintena els plans generals) en varen fer una pel·lícula insòlita, d'una estranya i commovedora bellesa plàstica. Rodada gairebé íntegrament en interiors, tot el joc dramàtic fou conduït per una successió de primers plans, que conformaven la geografia escènica gràcies a la direcció de les seves mirades. El rodatge va seguir la progressió cronològica del guió, cosa absolutament inhabitual en la indústria cinematogràfica; els actors van prescindir de tot maquillatge, gràcies a la utilització innovadora de la sensible pel·lícula pancromàtica; en l'escena en la qual la santa es tallava els cabells, es va fer així

realment. Les llàgrimes de Marie Falconetti (que actuava per primera i última vegada davant les càmeres) no eren de glicerina, sinó nascudes de la seva profunda i dolorosa crisi. En contrast amb aquest realisme, els decorats eren d'una blanca i estilitzada simplicitat. Això no era un caprici de Dreyer. La intensa concentració del drama naixia, en primer lloc, de l'ús sistemàtic i reiterat del primer pla i en segon lloc de la simplicitat de l'escenografia, que no distraïa l'atenció dels personatges.

Dreyer, que és un dels grans místics de la història del cine, va seguir sent-ho en abordar l'univers fantàstic de *La bruixa vampir* (Vampyr ou l'étrange aventure de David Grey, 1930), la seva primera pel·lícula sonora. Novament ens trobem davant l'obsessionant tema del mal, de les forces satàniques i sobrenaturals, que ha temptat els grans místics de la pantalla, com Murnau o Bergman, encara

que també s'ha escrit, potser prematurament, que el film de Dreyer suposa una premonició del nazisme. En *La bruixa vampir* (1932), Dreyer aborda una reflexió laica sobre l'existència que només es redimeix del mal i de la mort gràcies a l'amor.

Després d'un llarg silenci, Carl Th. Dreyer retorna al cine amb *Dies irae* (Vredens Dag, 1943), prosseguint el seu patètic discurs sobre la innocència perseguida i martiritzada que havia tingut la seva més alta culminació en *La Passion de Jeanne d'Arc*. A *Dies irae*, Dreyer pren com a pretext un cas de bruixeria del segle XVII, de bruixeria autèntica, potser per fer més tallant la seva condemna de la intolerància que només sap custodiar la fe amb fogueres i suplicis, tema que va dominar ja la seva *Blade of Satans Bog*. En un opressiu clima de rigorisme protestant es desenvolupa aquest intens drama de consciències turmentades, exposat en imatges sòbries i amb decorats austerament estilitzats, però en unes composicions d'una qualitat plàstica que porta l'empremta dels grans mestres de la pintura: Rembrandt, Ribera, Caravaggio.

L'any 1955 roda *La Paraula* (Ordet), que és també una pel·lícula teològica, encara que Dreyer no sigui un agnòstic, com Bergman, sinó un creient preocupat pel problema de la fe. En aquesta ocasió planteja un problema molt polèmic per al protestantisme danès, que no admet més miracles que els atri-





buïts a Jesucrist. Enfrontant-se a aquesta tesi oficial de l'Església de Dinamarca, Dreyer exposa en la seva pel·lícula un cas de resurrecció miraculosa en un poble danès, amb la mateixa convicció amb què va exposar en el seu anterior *Dies Irae* un cas real de bruixeria. Amb totes les reserves que pugui merèixer un assumpte d'aquesta naturalesa, resulta indiscutible que Dreyer ha estat l'únic realitzador de tota la història del cine que ha abordat els temes medulars de la religió, des d'una perspectiva cristia-

na, amb autèntic atreviment i esperit crític. La seva següent *Gertrud* (1964) és una obra de senectud, una madura reflexió sobre el tema de l'amor plasma-da en un virtuós i austeríssim rigor plàstic, que fou rebuda per la crítica amb una accentuada divisió d'opinions, però que la mort del seu autor ha elevat, en certa manera, a la categoria de testament artístic d'un mestre l'obra del qual ha transcorregut al marge de les modes i de les oscil·lacions del gust. El cine de Dreyer és la consta-

tació que la constant religiosa gravita sobre una societat –la nòrdica– en aparença tan laica, racionalista, opulenta i estable. Els relats de bruixeria i el temor de l'infern no només no han estat desterrades de l'ànima nòrdica, sinó que apareixen com algunes de les seves preocupacions majors.

Josep Hereu

Fotogrames: a dalt a l'esquerra *La passion de Jeanne d'Arc*, a la dreta *Dies Irae*, a baix *Ordet*. Pàgines 56 i 57 *Vampyr*

BIGGER THAN LIFE: DE CIUTADÀ KANE A SET DE MAL

Estats Units d'Amèrica, 1941/1958

Per a molts crítics, *Citizen Kane* (Ciudadà Kane) i *Touch of Evil* (Set de mal) constitueixen dos cims en la carrera artística d'Orson Welles com a cineasta. Amb la primera, el director nord-americà, amb només vint-i-sis anys i sense cap experiència, revolucionà la tècnica de filmació i la narrativa cinematogràfica, la qual cosa li va valer l'admiraació dels professionals del mitjà; amb la segona pel·lícula, Orson Welles es consolidà com un mestre indiscutible en el domini del llenguatge audiovisual. Cal dir que *Citizen Kane*, estrenada el 1941, ha estat sovint considerada la millor pel·lícula de la història del cinema. L'aurèola de geni creatiu, i, al mateix temps, d'enfant terrible –per les seves idees trencadores, i, tot sovint, poc rendibles–, l'ha acompanyat al llarg de la vida. En la seva infància ja va merèixer de part dels seus mestres el qualificatiu de nen prodigi, pels seus dots en el camp de l'expressió artística. Més endavant, destacà com a actor de teatre i radiofonista. El 1937, muntà la seva pròpia companyia de teatre, el Mercury Theater –tenia vint-i-dos anys–, i, al cap d'un any, es

donava a conèixer al gran públic nord-americà amb l'emissió del programa de ràdio *La guerra dels móns*, basat en una obra de H. G. Wells. En aquesta emissió simulà la invasió dels Estats Units per part d'extraterrestres procedents de Mart, fet que va desencadenar una autèntica onada de pànic entre la població, i que va comportar el seu pas a Hollywood amb tan sols vint-i-tres anys. El que deia: es tracta d'un geni, una força de la natura, no només pel que fa al món cinema, sinó al de l'espectacle en general.

Abans d'entrar a considerar els factors pels quals aquests dos films poden ser considerats com a dues grans obres, convindrà desembolicar les línies mestres dels respectius arguments. A *Citizen Kane* s'explica la vida d'un magnat de la premsa d'Estats Units, Charles Foster Kane –amb què Welles parodiava William Randolph Hearst, propi-

etari d'una cadena de diaris–. La història es reconstrueix a partir de la investigació que realitza un periodista, el senyor Thompson, el qual es basa en les versions de cinc persones que el van conèixer bé a fi de dur a bon port la seva comesa. Aquesta estructura que recorda el *Rashomon* d'Akira Kurosawa (1950), el director la portarà a imatges per mitjà de la tècnica del flashback, que, si bé no era una novetat en la seva època, sí que havia estat un recurs poc emprat. Els entrevistats són el tutor del protagonista, el senyor Thatcher; el seu apoderat, l'abnegat senyor Bernstein; la seva segona dona, la innocent i senzilla Susan; el seu millor amic, l'honest Leland; i el seu majordom, Raymond. Cadascun d'aquests personatges oferirà una visió particular del protagonista: un home aparentment segur d'ell mateix, però que busca en l'èxit i en el reconeixement dels altres



la redempció d'alguna mancança existencial. L'aproximació externa a l'interior de la persona que intenta Thompson quedarà sense resoldre des del punt de vista dels protagonistes de la història, però no serà així pel que fa al de l'espectador. A aquest se li aclareix el fons de la persona en permetre-se-li relacionar la misteriosa paraula que Kane pronuncià abans de morir, i que inicià la recerca del reporter, a saber, Rosebud, amb el trineu amb què jugava el magnat en la seva infància.

En la segona pel·lícula, *Touch of Evil*, l'argument es construeix com una trama policíaca. La resolució d'un cas d'assassinat que es produeix a la frontera de Mèxic amb Estats Units, enfronta el jove i ben plantat policia mexicà Miguel Vargas (acceptablement interpretat per Charlton Heston), amb el gras i decadent detectiu Hank Quinlan, el seu homònim nord-americà (magníficament encarnat, en aquest cas, pel mateix Orson Welles). A mesura que vagi avançant la investigació, s'anirà descobrint també la contrastada personalitat d'ambdós detectius: extremadament correcte en el tracte i respectuós amb les lleis, l'un, violent, desmesurat i corrupte, l'altre. Amb la seva conducta, el personatge de Vargas posarà de manifest la necessitat del sotmetre's a la llei en el procés de recerca; Quinlan, en canvi, amb la seva, l'obligació de complir amb l'objectiu, trobar el culpable, encara que sigui per



mitjà d'enganyos i mentides.

Ara bé, a banda d'un guió ben treballat –en tots dos es nota la mà de Welles–, què tenen *Citizen Kane* i *Touch of Evil* per a despertar l'admiració dels especialistes? En què consisteix allò que les fa ser considerades obres genials? D'acord amb les anàlisis d'André Bazin, tota una autoritat en l'obra del director nord-americà, l'ús del gran angular en l'objectiu de la càmera, la filmació en plans llargs –el que ell anomena “plans-seqüència”–, i la utilització recurrent del contrapicat en la manera d'enfocar els personatges, constitueixen els trets distintius d'aquestes dues obres i, per extensió, del conjunt de la producció welliesiana –vegeu, André Bazin, *Orson Welles*, Paidós, Barcelona, 2002–. En efecte, la seqüència en què es mostra la mort de Kane al començament de la pel·lícula mostra les virtuts d'utilitzar una lent de gran an-

gular. Hom veu en un primeríssim primer pla com es desprèn de la mà del difunt la bola de vidre a l'interior de la qual s'hi veu una petita casa on hi cauen simulades volves blanques de neu. L'obertura d'angle d'aquest objectiu –de 18,5mm de distància focal, en lloc dels 75mm que eren habituals a l'època– permet distingir perfectament l'objecte, posant la càmera ben a prop i recollint al mateix temps la totalitat del seu perímetre. L'espectador no perd així el tot en el qual es circumscriu l'element que es vol destacar. Cal recordar que la bola de vidre esmentada és tan important per a l'aclariment de la personalitat de Kane com ho és el trineu. Tots dos objectes remetent al temps viscut durant la seva infància. El mateix es pot dir de la seqüència de l'enverinament de Susan amb barbitúrics i l'abrupta entrada de Kane a l'habitació, on ella es tro-



ba inconscientment estirada al llit. L'obertura d'angle visual fa possible que Welles enfoqui l'escena des de la tauleta de nit del dormitori, sobre la qual hi ha les pastilles que expliquen el sentit de la situació. Sense que hi hagi cap moviment de càmera, alhora enfoca la dona i la porta, que està sent nerviosament colpejada per l'inquiet marit. El primer pla inclou i anticipa un segon i un tercer, de manera que no cal fer cap tall en la seqüència. Manté una continuïtat espacial, i, per tant, afavoreix una visió sintètica dels fets per damunt d'una analítica –amb totes les implicacions filosòfiques que això implica–. Aquesta mateixa tècnica permet, com molts crítics han assenyalat, que els seus plans gaudeixin d'una gran profunditat de camp. Quin és el benefici que s'obté de l'ús d'aquest recurs? És una mera filigrana? No, rere la tècnica, hi ha la voluntat d'implicar l'es-

pectador en la determinació del significat de les situacions que se li presenten i no donar-l'hi tot fet. D'acord amb la seva vocació d'artista, Orson Welles rebutja la mostra evident del sentit, convidant l'altre, el subjecte que contempla les imatges, a participar del seu desvetllament i a elaborar-ne l'anàlisi –una manera de filmar similar es pot trobar en Jean Renoir i en les primeres pel·lícules de William Wyler–. El mateix estil poètic impregna el rodatge de *Touch of Evil*. Vegeu, si no, l'escena en què apareix la dona del detectiu Vargas drogada i lligada en un llit d'un apartament de mala mort. La filmació és pràcticament calcada a l'anterior. En primer pla el capçal, en segon la noia i al final la porta, que s'obrirà i donarà pas al mafiós Joe Gran i al tèrbol sergent Quiland.

En relació al sistema de gravació en plànols llargs és obligat

referir-se al famós travelling amb què s'inicia *Touch of Evil*. Certament, malgrat que hagi estat manta vegades descrit, un no es pot estar d'al·ludir-hi per a comentar-ne les seves virtuts artístiques. Es tracta d'un moviment de càmera que s'inicia amb la col·locació d'una bomba en un cotxe i que acaba amb el seu esclat. Entre un fet i l'altre la càmera segueix per mitjà d'una grua el recorregut de l'automòbil, un gran descapotable, que va de Mèxic –lloc de la col·locació de l'artefacte– als Estats Units –lloc de l'explosió–, de manera que l'espectador pot visualitzar l'escenari on es desenvoluparan els esdeveniments que se li narraran a la pel·lícula. La música amb ritme llatí, la lluminació, sempre difusa, i la bullícia de la gent, movent-se amunt i avall pel carrer, confereixen una imatge del lloc entre seductora i estranya. Al respecte, no em puc estar d'advertir certs jocs de llum de clara inspiració expressiionista. En resum, la contemplació d'aquest llarg pla constitueix un veritable gaudi estètic. No tan espectaculars, però similars moviments es poden trobar a *Citizen Kane*.

La tècnica del contrapicat fóra el tercer gran recurs emprat per Orson Welles en aquestes dues pel·lícules. Consisteix a situar la càmera de forma inclinada cap amunt. Així, realça la presència de certs personatges i aconseguix que aquests causin sobre l'espectador una impressió de força i autoritat.



És, des d'aquesta perspectiva, que solen aparèixer les figures de Charles Foster Kane, en un cas, i de Hank Quiland i Miguel Vargas, en un altre. Cal notar que l'ús recurrent del contrapicat va obligar Welles a haver de tancar els decorats per dalt, incorporant un sostre, cosa que fins aleshores no s'havia hagut de fer mai.

Tal com s'ha dit abans, la tècnica del contrapicat es troba sobretot al servei de realçar les figures de Kane, Quiland i Vargas. Però qui són aquests personatges, quina és la seva psicologia? Fins aquí hem donat molta importància als aspectes formals, ja va sent hora, doncs, que parlem del tractament dels personatges. La cosa no és

supèrflua perquè en les dues pel·lícules i, en totes les que va dirigir, rere la narració dels fets s'amaga el descobriment de la veritat dels protagonistes, sempre tipus d'home de marcat caràcter. Segurament, en això alguna cosa hi ha tingut a veure la influència de Shakespeare en la formació de Welles. A l'hora de referir-se a aquest punt, cal notar que el duo format per Kane i Quiland es pot considerar com una síntesi de bona part dels grans personatges que apareixen en les seves pel·lícules. Aquells dos tenen el mateix aire de família que puguem respirar en l'arrogant George Minafer (*The Magnificent Ambersons*, 1942), en el totpoderós Arkadin (*Mister Arkadin*, 1955), o fins i tot

en l'enigmàtica Elsa Bannister (*The Lady from Shanghai*, 1947), així com en els protagonistes dels seus drames shakespearians Macbeth (*Macbeth*, 1947), Otel·lo (*Othello*, 1952) i Falstaff (*Chimes at Midnight*, 1966). En tots ells es fa present una tendència de naturalesa fàustica, un voler anar més enllà dels límits que la seva condició humana imposa al desig de poder i, en definitiva, de viure. Són "bigger than life". Com els herois de les tragèdies gregues, Kane i Quiland pagaran el seu excés (la seva hybris), moriran en la més extrema solitud, rebutjats i odiats pels altres. Acceptant el seu destí, dins d'una visió caritativa, cristiana, diríem que es guanyen el dret a la redempció; dins la visió tràgica dels

antics, que probablement seria més del gust de Welles, hauríem d'afirmar que fan una darrera contribució a la restauració de l'ordre del cosmos. Ordre trencat pel seu comportament sense fre. Tota l'obra del precoç director nord-americà es debat en un joc dialèctic entre dos models d'home, el fàustic, i el prudent o moderat: Kane i Leland a *Citizen Kane*, Quinlan i Vargas, a *Touch of Evil*; passa, però, que mentre el caràcter dels primers es pinta amb una paleta de vius colors i es dibuixa amb un traç gruixut, els segons presenten tons apagats i un perfil molt prim. Donades aquestes condicions, l'atracció que són capaços d'inspirar uns i altres, i la tria que promouen en la ment de l'espectador, cau del costat dels fills de Faust. És clar, però, que la contraposició resulta a totes llums desequilibrada. De ben segur que en aquest fet molt hi té a veure l'elecció personal del mateix director: «Bé, he de dir que m'interessa més el caràcter que la virtut. Poden anomenar a això una moral nietzscheana, com jo puc anomenar-la aristocràtica, per oposició a burgesa. La moral burgesa sentimental em fastigueja: prefereixo el coratge a totes les altres virtuts.» (Orson Welles a André Bazin, op. cit.)

Manfred Díez



FITXA TÈCNICA 1:

TÍTOL: *Citizen Kane*
 DIRECTOR: Orson Welles
 DURACIÓ: 115 min
 GUIÓ: Orson Welles i Herman J. Mankiewicz
 FOTOGRAFIA: Gregg Toland
 MÚSICA: Bernard Herrmann
 REPARTIMENT: Orson Welles (Kane), Joseph Cotten (Leland), Dorothy Comingore (Susan), Everett Sloane (Sr. Bernstein), George Coulouris (Sr. Thatcher).
 PREMIS: òscar al millor guió original
 NOMINACIONS: òscars al millor director, millor actor i millor pel·lícula
 NACIONALITAT: Estats Units
 ANY: 1941

FITXA TÈCNICA 2:

TÍTOL: *Touch of Evil*
 DIRECTOR: Orson Welles
 DURACIÓ: 106 min
 GUIÓ: Orson Welles, basat en un relat de Whit Masterson
 FOTOGRAFIA: Russell Metty
 MÚSICA: Henri Mancini
 DIRECCIÓ ARTÍSTICA: Alexander Golitz i Robert Clatworthy
 PRODUCCIÓ: Albert Zugsmith
 REPARTIMENT: Orson Welles (Hank Quinlan), Charlton Heston (Miguel Vargas), Janet Leigh (Susan Vargas), Joseph Calleia (Pete Menzies), Akim Tamiroff (Joe Grandt).
 NACIONALITAT: Estats Units
 ANY: 1958



Teologia política de Pau

Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud

Jacob Taubes

El darrer llibre coeditat per Barcelonesa d'Edicions i Pòrtic

El trobareu a les llibreries o sol·licitant-lo a relleu@relleu.cat



Pòrtic

barcelonesa d'edicions



WWW.RELLEU.CAT