

Lectura pedagògica de la novetat cristiana.
Una aproximació a través de la filosofia de
l'educació de Joaquim Xirau i Octavi Fullat
*Pedagogical reading of the Christian novelty. An
approach by means of the philosophy of education
Joaquim Xirau and Octavi Fullat*

Raquel de la Arada

rdelaarada@ub.edu

Universitat de Barcelona (Espanya)

Conrad Vilanou Torrano

cvilanou@ub.edu

Universitat de Barcelona (Espanya)

Antonieta Carreño Aguilar

acarreno@ub.edu

Universitat de Barcelona (Espanya)

Data de recepció de l'original: gener de 2014

Data d'acceptació: març de 2014

RESUM

En aquest article es du a terme una lectura pedagògica del cristianisme, des de la perspectiva de la novetat que va representar en relació amb el món hel·lenista. Es procedeix, doncs, a una hermenèutica que té ben present la filosofia de l'educació de Joaquim Xirau (1895-1946) i Octavi Fullat (nascut el 1928). Amb aquestes premisses,

es revisa la síntesi de la paidéia cristiana que va tenir resistències importants, en ambdós bàndols: en el món cristià i en el pagà. Seguidament s'analitza la figura de Crist-Pedagog, des del moment que el Logos, el Verb, es va fer carn, d'acord amb l'Evangeli joànic i *El Pedagog* de Climent d'Alexandria (vers 150 - vers 215). A més, és clar que la presència d'un déu personal –Crist fet home– confereix a la pedagogia cristiana una dimensió inequívocament personalista. A continuació, es remarca la influència que es desprèn del fet que el cristianisme proclami que Déu és amor, amb la qual cosa la pedagogia cristiana ensenya a estimar i així distingeix entre *eros* i *charitas*. Fora d'això, aquesta dimensió amorosa s'ha convertit en un dels pilars de la pedagogia contemporània, en enfortir la idea de comunitat, aspecte que ha incidit especialment en l'àmbit de l'educació social. Finalment, i a manera de conclusió, es dona una breu notícia sobre la narrativa pedagògica cristiana, entesa com un procés de llarga duració que ha permès articular i canalitzar la via pedagògica d'Europa i, per extensió, d'Occident.

PARAULES CLAU: cristianisme, Xirau, Fullat, paidéia cristiana, Logos, Verb, persona, amor, comunitat.

ABSTRACT

This paper conducts a pedagogical reading of Christianity from the perspective of the novelty it represented in relation to the Hellenistic world. Accordingly, we proceed to a hermeneutics which has in mind the philosophy of education of Joaquim Xirau (1895-1946) and Octavi Fullat (born in 1928). Therefore, the synthesis of Christian *paideia*, which met significant resistance in both the Christian and the pagan world, is revised. Next, we analyse the figure of Christ the Educator, from the moment that the Logos, that is, the Word, became flesh, according to the Gospel and Clement of Alexandria's *Paedagogus* (lines 150-215). Besides, it is clear that the presence of a personal God –Christ made man– confers the Christian pedagogy an unequivocally personalistic dimension. Later, the influence that arises from the Christian proclamation that God is love is highlighted, since Christian pedagogy teaches to love and thus distinguishes between «eros» and «charitas». Otherwise, this dimension of love has become a mainstay of contemporary pedagogy, strengthening the idea of community, which has affected especially social education. Finally, there is a brief report on Christian teaching, understood as a long-term process that has allowed the articulation and the channelling of the European pedagogical path and, by extension, of the Western civilisation.

KEY WORDS: Christianity, Xirau, Fullat, Christian *paideia*, Logos, Word, person, love, community.

RESUMEN

En este artículo se ensaya una lectura pedagógica del cristianismo, desde la perspectiva de la novedad que representó con relación al mundo helenista. Se procede, pues, a una hermenéutica que tiene bien presente la filosofía de la educación de Joaquim Xirau (1895-1946) y Octavi Fullat (nacido en 1928). Con estas premisas, se revisa la síntesis de la *paideia* cristiana que tuvo importantes resistencias, en ambos bandos: en el mundo cristiano y en el pagano. Seguidamente se analiza la figura de Cristo-Pedagogo, desde el momento en que el Logos, el Verbo, se hizo carne, según se desprende del Evangelio de San Juan y de *El Pedagogo*, de Clemente de Alejandría (circa 150 - circa 215). Está claro, además, que la presencia de un dios personal –Cristo hecho hombre– confiere a la pedagogía cristiana una dimensión inequívocamente personalista. A continuación, se remarca la importancia de que el cristianismo proclame que Dios es amor, con lo cual la pedagogía cristiana enseña a amar, distinguiendo entre *eros* y *charitas*. Por lo demás, esta dimensión amorosa se ha convertido en uno de los pilares de la pedagogía contemporánea, al fortalecer la idea de comunidad, aspecto que ha incidido especialmente en el ámbito de la educación social. Finalmente, y a modo de conclusión, se da una breve noticia sobre la narrativa pedagógica cristiana, entendida como un proceso de larga duración que ha permitido articular y canalizar la vía pedagógica de Europa y, por extensión, de Occidente.

PALABRAS CLAVE: cristianismo, Xirau, Fullat, *paideia* cristiana, Logos, Verbo, persona, amor, comunidad.

1. INTRODUCCIÓ

És ben notori que una de les aportacions més destacades de la cultura grega va ser la seva dimensió pedagògica. De fet, i tal com va palesar Werner Jaeger, els grecs van perfilar la seva aventura cultural i espiritual com un sistema formatiu, entès com a paidéia, que tenia com a objectiu prioritari el cultiu de l'ànima. Val a dir que aquest aspecte últimament ha estat emfasitzat, des d'un enfocament similar que destaca la tradició dels exercicis espirituals, per Pierre Hadot, el qual ha palesat el paper de la filosofia com a manera de viure.¹

¹ HADOT, Pierre. *La Philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2001; HADOT, Pierre. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela, 2006; HADOT, Pierre. *No te olvides de vivir. Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales*. Madrid: Siruela, 2010.

Ho manifesta Antoni Bosch-Veciana quan assenyala que un dels mèrits del professor Hadot «és haver posat en relleu la manera com les filosofies antigues –encara que no únicament les filosofies antigues– no eren primàriament sistemes proposicionals coherents sinó més aviat cada filosofia era i expressava una *manera de viure*».² Una vegada hem establert aquesta idea, no és debades dir que aquest «aprendre a viure», d'ascendència filosòfica, avui gaudeix d'un destacat èxit editorial, amb autors de relleu, com Luc Ferry, que han contribuït a fer créixer aquesta literatura didàctica, dedicada també a la joventut, per bé que l'exministre francès d'Educació durant el període 2002-2004 pregona la victòria del cristianisme sobre la filosofia grega.³

Certament, el cristianisme implica molt més que una manera de viure, però no és menys veritat que va sorgir en un context filosòfic dominat per l'hel·lenisme. En relació amb aquest punt, Josep Ferrater Mora va considerar que el cristianisme no constituïa cap novetat, ni tampoc era radical, cosa que en canvi sí que afirma Pere Lluís Font quan identifica la radical novetat cristiana amb la fe en Jesucrist, revelador de l'amor de Déu. «El cristianisme és un cas únic en tota la història de les religions, en què el fundador entra de ple en el contingut del missatge».⁴ Tal com hem avançat, Ferrater Mora es desdiu aquesta novetat cristiana, perquè segons el seu parer el cristianisme comporta quelcom més, un home nou, la qual cosa suposa un trencament definitiu respecte a les etapes anteriors. «En darrer terme, podríem dir que l'hel·lenisme és una manera de viure, però que només el cristianisme proporciona a l'home la possibilitat d'una vida».⁵ Ben mirat, aquesta vida nova queda reflectida en la carta als cristians d'Efes, on sant Pau descriu la vida dels cristians i retrata el seu esperit de lluita, un manlleu de l'hel·lenisme molt probablement (Ef 4: 17-32; Ef 5: 1-32; Ef 6: 1-17).

Després d'aquestes consideracions preliminars, podem assenyalar que els nostres filòsofs de l'educació més emblemàtics (Joaquim Xirau i Octavi Fullat) no es poden entendre sense la influència del cristianisme. Efectivament, ambdós autors han emfasitzat la significació de l'aportació cristiana al llarg de les seves respectives obres. Ara bé, del conjunt de la seva extensíssima producció

² BOSCH VECIANA, Antoni. *Judaisme alexandri i filosofia*. Barcelona: PPU, 2001, pàg. 19.

³ FERRY, Luc. *Aprender a vivir. Filosofía para mentes jóvenes*. Madrid: Taurus, 2007.

⁴ LLUÍS FONT, Pere. «El Cristianisme», *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*. Barcelona: Editorial Cruïlla, 1991, pàg. 29-53 (la cita correspon a la pàg. 36).

⁵ FERRATER MORA, Josep. «Digressió sobre Hel·lenisme i Cristianisme (Història espiritual d'una crisi)», *Una mica de tot*. Palma: Editorial Moll, 1961, pàg. 68-141 (la cita correspon a la pàg. 123).

bibliogràfica esmentem alguns llibres capitals que marquen, si es vol, un estil de veure les coses que ofereix més d'un punt de contacte. Ens referim, en concret, a *Amor y mundo*, de Joaquim Xirau, publicat a l'exili mexicà l'any 1940, i a *Valores y narrativa. Axiologia educativa de Occidente*, d'Octavi Fullat, aparegut el 2005, que es pot considerar una síntesi ampliada del que havia exposat en dues obres anteriors: *Els valors d'Occident* (2001) i *L'autèntic origen dels europeus. El cristianisme en la formació d'Occident* (2004).⁶

Per tant, l'hermenèutica que pretenem dur a terme en aquest article està mediatitzada pels ulls d'aquests pensadors i, molt especialment, d'aquestes obres que remarquen la importància intel·lectual i pedagògica del cristianisme. Si Xirau lloa el tema de l'amor cristià, Fullat en destaca la significació històrica i cultural perquè el cristianisme –en última instància– marca i determina l'origen dels europeus i dels occidentals, fins a l'extrem de conformar-ne l'axiologia. Ens avancem a dir que l'ordre de l'amor (*ordo amoris*) cristià forneix un dels fils conductors d'aquesta axiologia –que després de l'anunci de la mort de Déu (Nietzsche) serà recuperada per la filosofia dels valors–, que troba en Max Scheler i Joaquim Xirau dos inequívocs punts d'ancoratge.

Arran d'aquesta actitud, Joaquim Xirau (1895-1946) va iniciar a l'exili mexicà la traducció de la *Paideia* de Jaeger, empresa que va culminar Wenceslao Roces. És obvi que l'obra era coneguda en els ambients del Seminari de Pedagogia de la Universitat de Barcelona, en l'època anterior a la Guerra Civil, atès que es van adquirir els diferents volums d'aquesta obra emblemàtica a mesura que s'anaven publicant a Alemanya. Durant els anys d'exili, Joan Roura-Parella (1897-1983) va creuar correspondència amb Werner Jaeger, la qual cosa confirma les relacions que s'havien establert entre Berlín i Barcelona i que es van mantenir en la diàspora, malgrat les dificultats, després de 1939. Amb el pas dels anys, i quan ja es trobava assentat als Estats Units després de fugir d'Alemanya, Jaeger –que va morir l'any 1961–⁷ va desenvolupar la idea de la paidèia cristiana. «Al escriure mi *Paideia*, tuve la intenció, desde un

⁶ FULLAT, Octavi. *Valores y narrativa. Axiologia educativa de Occidente*. Barcelona: Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, 2005; FULLAT, Octavi. *Els valors d'Occident*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2001; FULLAT, Octavi. *L'autèntic origen dels europeus. El cristianisme en la formació d'Occident*. Barcelona: Pòrtic, 2004.

⁷ En ocasió del tràpas de Werner Jaeger, es van publicar diversos treballs entre els quals esmentem els següents: GARCÍA DE LA MORA, José Manuel. «Werner Jaeger: Filólogo, filósofo y humanista», *Convivium*, 11-12 (1961), pàg. 175-180; LASSO DE LA VEGA, José. «En la muerte de Werner Jaeger», *Estudios Clásicos*, 37 (1962), pàg. 30-47; FONTÁN, Antonio. «Werner Jaeger: Filología y humanismo», *Atlántida*, 3 (1963), pàg. 313-325; IBSCHER, Gred. «El autor de la "Paideia"», *Universitas. Revista Alemana de Letras, Ciencias y Artes*, vol. II, 1 (1964), pàg. 57-63, etc.

principio, de incloure en la obra un volum especial que tractara de la recepció de la *paideia* grega en el mundo cristià primitiu». ⁸ És clar que, en l'univers intel·lectual de Jaeger, la paidéia clàssica no s'explica sense la *paideia Christi*, i així conclou que la paidéia cristiana constitueix una superació de la paidéia clàssica. «Así, la *paideia* antigua se convierte en su instrumento». ⁹

Al capdavant, la influència de Jaeger es va deixar sentir –des del començament– en els nostres filòsofs de l'educació. Per això mateix, Roura-Parella va proposar la traducció de l'obra al Fondo de Cultura Económica, que va editar-la en tres volums que van sortir a la llum entre 1942 i 1945. ¹⁰ A l'hora de fer valoracions, convé tenir en compte que, quan Xirau va començar la traducció, estava repensant la significació del cristianisme per a la pedagogia i la cultura. Si l'any 1938 –en plena Guerra Civil– va publicar un magnífic estudi titulat «Charitas», que va merèixer l'elogi del poeta Antonio Machado, que llavors residia a Barcelona, l'any 1940 publicava a Mèxic *Amor y mundo*, obra a la qual va seguir l'any 1942 *Lo fugaz y lo eterno*. El cas és que Xirau va intentar agombolar en la seva filosofia de l'educació una mena de síntesi entre el món grec i el món cristià que va donar lloc a personalitats definides per la seva dimensió amorosa, com ara sant Agustí, sant Francesc i el beat Ramon Llull.

En relació amb el professor Fullat, nascut el 1928, podem dir que el cristianisme representa una fusió entre la tradició jueva, grega i romana. D'aquesta unió va sorgir el domini cristià (del segle IV al XV) que té com a valor la *charitas* (amor) que inunda l'univers cristià de manera que tot s'alimenta d'aquest valor. Per aquesta via, el cristianisme, que prové del profetisme hebreu, integra el paganisme –amb les referències a la naturalesa–, la felicitat –com a punt teleològic– i l'excel·lència de la virtut. La regla d'or es troba en l'Evangeli de Mateu, en la pregària que cal dirigir al Pare: «Perdona les nostres ofenses tal com nosaltres perdonem els qui ens han ofès» (Mt 6: 12). ¹¹ Al seu torn, Crist –norma definitiva de la conducta moral– constitueix un referent universal a manera

⁸ JAEGER, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. México: Fondo de Cultura Económica [Breviarios, 182], 1974, pàg. 7.

⁹ *Ibidem*, pàg. 25.

¹⁰ JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, 3 vol. México: Fondo de Cultura Económica, 1942-1945.

¹¹ Cita de la traducció interconfessional del Nou Testament, promoguda per l'Associació Bíblica de Catalunya, l'Editorial Claret, la Fundació Bíblica Evangèlica de Catalunya i les Societats Bíbliques Unides (Barcelona: Claret, 1979). Pel que fa a l'Antic Testament, citem de *La Bíblia de Montserrat*. Andorra: Editorial Casal i Vall, 1992 [6a ed.].

d'exemple a seguir i imitar. Així, l'Evangeli de Joan fa avinent aquelles paraules de Jesús: «Us dono un manament nou: que us estimeu els uns als altres. Tal com jo us he estimat, estimeu-vos també vosaltres. Tothom coneixerà si sou deixebles meus per l'estimació que us tindreu entre vosaltres» (Jo 13: 34-35).

No cal donar-hi gaires voltes per adonar-se que la cosmovisió cristiana es caracteritza per la centralitat que assoleix la figura de Crist com a fill de Déu, segons s'establí definitivament en el concili de Nicea (any 325). En relació amb el fet d'oferir un símbol de la cosmovisió cristiana, Fullat tria el pantocràtor (Jesucrist senyor de l'univers) que descansa damunt de la síntesi que subsumeix el judaisme i el paganisme grecoromà en el «Déu fet home». Tot amb tot, la modernitat –que es pot entendre com l'aventura de la cultura occidental a partir del Renaixement– trenca els lligams de la cosmovisió cristiana que, entre fe, raó i món, s'havien establert durant l'edat mitjana.

Al tombant del segle XVIII, l'anticristianisme pren embranzida encara que les virtuts cristianes sobreviuen sota una nomenclatura secularitzada a través del trilema de la Revolució Francesa (llibertat, igualtat i fraternitat). D'aquí a la formulació de l'imperatiu categòric de Kant i a la Declaració Universal dels Drets Humans només cal un petit pas que es farà en nom de l'autonomia i la dignitat moral de l'ésser humà.

Tinguem en compte, a més, que Fullat estableix una autèntica filosofia de la història que suposa una divisió de la història en tres fases o etapes ben definides: la premodernitat (precristianisme, cristianisme, fins a la publicació del *De hominis dignitate*, de Pico della Mirandola, el 1486), modernitat (Renaixement i Il·lustració) i postmodernitat. Des d'aquest enfocament, l'acceptació i generalització del cristianisme no es van donar fins al concili de Nicea (any 325), en el qual es proclamà que Jesucrist és realment un home (cosmovisió grega i romana) i és a la vegada YHWH (tetragrama de quatre consonants impronunciables que dona sentit a la cosmovisió jueva que identifica Déu com aquell Absolut silenciós).

Ara bé, després del desenvolupament del cristianisme durant l'edat mitjana es va produir una mena d'esgotament cristià. En la cristiandat medieval tot estava lligat i ajustat, mentre que en la modernitat l'ésser humà es desprèn de Déu i la raó se separa de la fe. L'antropologia i les ciències modernes esvaeixen l'encarnació i comencen a divergir de nou de la dimensió religiosa del món. El triangle (Jerusalem, Atenes i Roma), que va fer possible el cristianisme –i que es va objectivar en la cristiandat–, deixa de ser un triangle i esdevé una recta que uneix altra vegada Atenes i Roma. El profetisme hebreu perd empenta a favor del paganisme grecoromà que només viu a l'interior de la immanència,

la qual cosa prepara la concepció renaixentista que serà ja estrictament intramundana. Tot plegat són indicis del final de la premodernitat dominant i de l'anunci de l'arribada de la modernitat, en la qual l'ésser humà i la raó desplaçaran Crist com a referència total. S'ha passat del pantocràtor a la dignitat humana i, així, l'home substitueix Jesucrist, de manera que l'antropocentrisme ocupa el lloc del teocentrisme. És ben bé això el que el professor Fullat adverteix: a *La Gioconda* (acabada el 1507), la Monna Lisa somriu amb una naturalitat que no té cap intenció transcendent.

El procés modernitzador que es desencadena a partir del Renaixement i que prossegueix amb la Il·lustració és ben palès. Els *studia humanitatis* retornen la veu als grecs i als llatins amb el seu programa d'anar a les fonts (*ad fontes*). L'home assoleix una pretesa majoria d'edat en què només es deixa governar per la seva raó: la Raó, la *Raison*, la *Vernunft*. La conseqüència té diferents noms: Il·lustració, Segle de les Llums, *Aufklärung*, *Enlightment*. L'home s'emancipa de la tradició, de l'Església i de la Bíblia. El déu d'Abraham, d'Isaac i de Jacob, el de Jesús, cedeix el lloc a un Déu que és el Gran Arquitecte de l'Univers, el Principi o la deu racional i arquitectònica de la realitat. La modernitat ja no és cristiana, sinó radicalment i profundament humana: el *Sapere aude* de Kant situa la raó en el lloc de la divinitat. El colofó d'aquest procés és ben lògic: el segle XX —que s'obre amb la mort de Nietzsche, que va proclamar la mort de Déu— és el segle postmodern.¹²

2. LA PAIDÉIA CRISTIANA, UNA SÍNTESE DISPUTADA

Pròpiament es pot dir que les relacions del cristianisme amb la paidéia grega no són quelcom circumstancial, ni sobrevingut. Tot indica que encara que els apologetes cristians es van mostrar refractaris a la cultura hel·lenística —Tacià amb el seu *Discurs contra els grecs*, que data del segle II dC, és un bon exemple del que diem—, no és menys veritat que l'univers mental grec —a través d'un procés d'inculturació—¹³ va arrelar, finalment, en el món cristià.¹⁴ L'autoritzada veu de Henri-Irénée Marrou ho confirma: «la diferència entre

¹² FULLAT, Octavi. *El siglo postmoderno (1900-2001)*. Barcelona: Crítica, 2002.

¹³ LLUÍS FONT, Pere. «Reflexions sobre la inculturació grecoromana del cristianisme», *La Bíblia i el Mediterrani*. Barcelona: Associació Bíblica de Catalunya - Publicacions de l'Abadia de Montserrat [Actes del Congrés de Barcelona, 18-22 de setembre de 1995], 1997, vol. 1, pàg. 191-204.

¹⁴ TACIÀ. «Discurs contra els grecs», *Apologetes del segle II*. Introducció de Josep Martí i Aixalà. Barcelona: Proa, Facultat de Teologia de Catalunya, Fundació Enciclopèdia Catalana, 1993, pàg. 147-183.

paganos y cristianos en la Antigüedad tardía estriba en la verdad de sus respectivas elecciones, pero hay coincidencias en la actitud ante la concepción general de la vida, del hombre y del mundo». ¹⁵

En tot cas, el que no admet cap dubte és que van aixecar-se veus contra aquest procés d'inculturació. En aquestes circumstàncies, no sobten declaracions contundents com la del professor Ignacio Escribano-Alberca: «La demonología de los apologetas va directament encarada a la destrucció de la *paideia*» ¹⁶ No obstant això, un historiador del prestigi de Gustave Bardy va assenyalar l'any 1932 que, dins del món cristià, a partir del començament del segle III «les esprits ouverts, en Orient et en Occident, s'accordent-ils pour proclamer le bienfait de l'instruction». ¹⁷ El cristianisme oscil·là, doncs, entre el distanciament i l'acceptació de la paidéia, situació que va desencadenar tensions, avenços i retrocessos.

Malgrat l'actitud de rebuig d'alguns apologetes vers la paidéia –posició que es troba en sintonia amb la seva hostilitat vers la filosofia grega i, molt especialment, contra els gramàtics–, a la llarga, els principis de la formació clàssica (i, per tant, els conceptes d'*areté* i paidéia) van ser assumits pels Pares de l'Església. Segons que sembla, cal situar els primers centres de la paidéia cristiana a Roma amb Justí (segle II dC) i a Cartago amb Tertul·lià (segle II dC). Mentre que Justí fou el primer que va utilitzar la paraula *teologia*, per la qual cosa és considerat el primer filòsof cristià, Tertul·lià va ser el promotor del llatí cristià, atès que va crear un miler de paraules noves. Tot i així, Tertul·lià i Novacià van condemnar apassionadament els espectacles imperials, és a dir, la *pompa diaboli*, o, el que és el mateix, el món, el dimoni i la carn, coneguts vulgarment com les temptacions de Satanàs, a les quals el cristià ha de renunciar. ¹⁸ Ben mirat, es buscava posar fi a l'assistència dels cristians als espectacles del circ i de l'amfiteatre, que eren manifestacions paganes. ¹⁹ Tal vegada, tot apunta que la paidéia cristiana va florir a les ciutats orientals, especialment a Alexandria, on sobre el terreny preparat per Filó, que va propiciar un judaisme hel·lenitzat, es va establir una mena de corretja de transmissió amb Climent

¹⁵ MARROU, Henri-Iréné. *¿Decadencia romana o antigüedad tardía?* Madrid: Rialp, 1980, pàg. 45.

¹⁶ ESCRIBANO-ALBERCA, Ignacio. «Los apologetas y Clemente de Alejandría. Repulsa y aceptación de la Paideia», *Revista Española de Teología*, núm. 60 (2000), pàg. 65-83, cita a la pàg. 68.

¹⁷ BARDY, Gustave. «L'Église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles», *Revue des Sciences Religieuses*, XIII (1932), pàg. 1-28, cita a la pàg. 5.

¹⁸ WASZINK, Jan Hendrik. «Pompa diaboli», *Vigiliae Christianae*, vol. 1 (1947), pàg. 13-41.

¹⁹ TERTULIANO-NOVACIANO. *De Spectaculis. Ayer y hoy del espectáculo deportivo*. Madrid: Ediciones Clásicas, 2001.

d'Alexandria, que va ser mestre d'Orígenes, el qual –al seu torn– va tenir Gregori Taumaturg com a deixeble.

Tot fa pensar que a les ciutats orientals preferien persones erudites com a bisbes, en un context en què el *didaskalió* conduïa a l'episcopat, si bé la realitat devia diferir segons que es tractés d'Orient o Occident. «Alejandría, Cesarea y luego Antioquia eran centros de enseñanza y estudio de alto nivel, difíciles de comparar con los *didaskaleia* de Roma en el siglo II, donde daban instrucción informal maestros individuales como Justino o Cleomenes. Las ciudades líderes del Este prefirieron evidentemente hombres eruditos para obispos y no había escasez. No se sigue que fueran todos teólogos, pero la enseñanza dada en su pastoral debió quedar profundamente afectada por la naturaleza de sus intereses intelectuales».²⁰

Fa la impressió, doncs, que els *didaskalions* devien estar encaminats inicialment a tractar temes catequètics, amb la qual cosa les primeres escoles cristianes dels segles II i III devien ser veritables centres de formació religiosa. La síntesi entre els aspectes religiosos i els pagans devia tenir lloc al segle III, tal com es desprèn del *Discurs d'agraïment* de Gregori dedicat a Orígenes, on es presenta la filosofia com a propedèutica de la teologia. A més, a la carta d'Orígenes a Gregori Taumaturg –datada de prop del 245 dC– es reflecteix el pla d'estudis del *didaskalió* de Cesarea, que abasta la dialèctica, les ciències naturals, la filosofia i les Sagrades Escripures.²¹

En relació amb tot aquest procés, Yves Congar va escriure –després de perfilar una història semàntica del terme *magisteri*–²² un article molt clarivident sobre les diverses formes del magisteri: «La función del maestro, *didaskalios*, en la Iglesia primitiva, probablemente análoga a la que ejercían los rabinos en las sinagogas del mundo helenístico (1 Co 12: 28; Rm 12: 7; Ef 4: 11; Hch 13: 11), debía tener una actividad más próxima a nuestra catequesis que a la especulación teológica. Las mismas escuelas de los siglos II y III fueron primeiramente simples centros de ilustración de la fe. Apareció, sin embargo, pronto una cierta especulación que atrajo el control de parte de la comunidad y de sus

²⁰ TREVIANO ETCHEVERRÍA, Ramón. «La Didaskalia de Orígenes: caracteres de su doctrina», *Scriptorium Victoricense*, XVIII (1971), pàg. 5-34 i pàg. 121-154. Es tracta de dos articles que completen el treball. La cita correspon a la pàg. 8 del primer article.

²¹ Hi ha una versió d'aquesta carta bilingüe, grecofrancesa a: GRÉGOIRE LE THAUMATURGE. *Remerciement a Origène*. Paris: Cerf, 1969 [Sources Chrétiennes, 148], pàg. 185-195.

²² CONGAR, Yves. «Pour une histoire sémantique du terme Magisterium», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 60 (1976), pàg. 85-98. Una traducció sintetitzada d'aquest article, es va publicar a *Selecciones de Teología*, vol. 17, núm. 65 (1978), pàg. 3-8.

pastores. Orígenes, que continúa la línia alejandrina de los maestros, pone a los obispos en la cúspide de esta función».²³

Fet i fet, investigacions recents posen de manifest que el terme *deixeble* (*mazetés* del verb grec *manzano*), entès com a seguidor de Crist, apareix sovint en les cartes d'Ignasi d'Antioquia, martiritzat cap a l'any 110. Es tracta d'un concepte que implica una *dýnamis*, segons la qual el cristià aspira a unir-se místicament amb Déu a través de Crist. El terme, emperò, ve d'abans, atès que en l'Evangeli de Mateu ja apareix la idea de ser deixeble, tal com es desprèn del fragment següent: «Accepteu el meu jou, feu-vos deixebles meus, que jo sóc benigne i humil de cor, i trobareu el repòs que tant desitjàveu, perquè el meu jou és suau, i la meva càrrega lleugera» (Mt 11: 28-30).²⁴

D'altra banda, un altre passatge d'aquest evangeli també posseeix un gran interès pedagògic: «Aneu a convertir tots els pobles, bategeu-los en el nom del Pare, del Fill i de l'Esperit Sant, i ensenyeu-los a guardar tot el que us he manat. Jo seré amb vosaltres cada dia fins a la fi del món» (Mt 28: 19-20). Si en el primer cas –quan es parla de jou– la idea de deixeble es pot vincular a la comunió del cristià amb Jesús, la qual cosa significa un aprenentatge vital, en el segon cas implica un aprenentatge dirigit a observar un cos de doctrina, d'alt contingut ètic i moral. «L'éthique de la responsabilité du disciple de Jésus est la première raison d'une théologie morale».²⁵

Ve a tomb recordar que ser deixeble no significa rebre un coneixement o ensenyament, a manera de reflexió especulativa, sinó tenir una actitud d'antropogènesi, en el sentit que l'home es troba mancat d'alguna cosa que només es pot aconseguir si seguim Crist.²⁶ Ho podem veure a continuació a través d'un petit fragment de la carta d'Ignasi d'Antioquia a l'església de Roma: «Des de Síria fins a Roma lluito amb feres, a terra i per mar, de nit i de dia, encadenat a deu lleopards, vull dir a una esquadra de soldats, els quals, si els fas bé,

²³ CONGAR, Yves. «Bref historique des formes du “Magistère” et de ses relations avec les docteurs», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tom 60 (1976), pàg. 99-112. Cita de la versió resumida que va preparar Jose M. Bernal per a la revista *Selecciones de Teología*, vol. 17, núm. 65 (1978), pàg. 15-20, la cita correspon a la pàg. 15.

²⁴ Un comentari sobre aquests mots de l'Evangeli es pot trobar a: SÁNCHEZ NAVARRO, Luis. «Ser discípulo (Mt 11, 29)», *Estudios Bíblicos*, 63 (2005), pàg. 235-250.

²⁵ MATERNE, Pierre-Yves. *La condition de disciple. Éthique politique chez J. B. Metz et S. Hauerwas*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013, pàg. 13.

²⁶ ARGÁRATE, Pablo. «El concepto de “discípulo” en Ignacio de Antioquía», *Studia Monastica*, vol. 43, fasc. 2 (2001), pàg. 269-296.

es tornen pitjors. Però per llurs mals tractes em vaig fent més deixeble, encara que no per això estic justificat».²⁷

Sense caure en el parany de repetir els tòpics sobre la paidéia, cal recordar –ni que sigui esquemàticament– que equival al procés educatiu que dirigeix els humans cap a la virtut (*areté*) entesa com a sinònim d'excel·lència humana i que, en principi, era patrimoni exclusiu dels herois homèrics com Aquil·les i Ulisses que aspiraven a ser els millors. Un cop establerta aquesta idea, Pere Riutort en la introducció a *El Pedagog* de Climent d'Alexandria, es va fer ressò d'aquesta realitat i va escriure el següent: «Si l'*areté* grega recolza en l'orgull de ser el millor, l'*areté* cristiana recolza en la humilitat».²⁸

Més tardanament, la filosofia va assimilar el concepte de virtut a la idea de bé i així es va generar la figura del savi clàssic –personificat paradigmàticament en Sòcrates–, que es va esforçar per viure i morir d'acord amb un plantejament ètic de la conducta humana que neix d'una escrupolosa observança de les lleis de la *polis* que es reflecteixen en la consciència. Enfront d'això, pel cristià la virtut significa plenitud amorosa.

El teòleg luterà Rudolf Bultmann en un treball sobre «la conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'Hellénisme», que data de 1940, deixa ben definides les diferències entre el món grec i el cristianisme. Recorda que l'home grec, d'acord amb els principis estoics, sent que forma part d'un tot regit per una força divina que garanteix l'ordre del món. A més, remarca que el Nou Testament desconeix l'ideal del *kalos kai agathos*. «C'est pourquoi le concept d'*areté* en est presque complètement absent et qu'y manquent les notions d'éducation et de formation».²⁹ Mentre que el jueu es vana de les seves obres i el grec de la seva saviesa, el cristià es distingeix per la por d'haver pecat, per l'angoixa de viure desagradablement als ulls de Déu, per no estimar-lo com cal.

Recordem que Plató, després d'haver reclamat el paper de l'educació del filòsof-rei a la *República*, va fer de la legislació l'instrument de la formació dels

²⁷ IGNASI D'ANTIOQUIA. «A l'església de Roma», *Pares apostòlics*. Barcelona: Proa, Facultat de Teologia de Catalunya, Fundació Enciclopèdia Catalana, 2000, pàg. 151-156 (la cita correspon a la pàg. 153). Les últimes paraules remetem a la 1 C 4: 4: «La meua consciència no m'acusa de res, però això no vol dir que jo sigui irreprovable. El meu jutge és el Senyor».

²⁸ CLIMENT D'ALEXANDRIA. *El Pedagog*. Barcelona: Proa, Facultat de Teologia de Catalunya, Fundació Enciclopèdia Catalana, 2003, pàg. 24.

²⁹ BULTMANN, Rudolf. «La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et dans l'Hellénisme», *Foi et compréhension. L'historicité de l'homme et de la révélation*. Paris: Éditions du Seuil, 1970, 1, pàg. 438-458 (la cita correspon a la pàg. 449).

ciutadans a *Les Lleis*, una obra posterior. D'aquesta manera, en eixamplar-se el marc de l'educació d'una minoria de selectes a tota la comunitat, la filosofia platònica insisteix en la funció educadora de la llei perquè, tal com recorda Jaeger, la llei és essencialment paidéia.³⁰ Doncs bé, i d'acord amb la tesi de Rudolf Bultmann, les lleis gregues no són més que el reflex d'un ordre còsmic que governa el món. Es tracta d'un Logos que regula un ordre (*kósmos*) que dóna sentit a la filosofia estoica, que veu l'ésser humà com un microcosmos que capta la magnificència d'aquest ordre superior còsmic que és conseqüència del Logos. En el fons, i segons la seva particular cosmovisió, regulada per un Logos o ordre universal, l'educació de l'home grec rau en una constitució equilibrada de les diverses parts que la integren, la qual cosa li confereix un sentit estètic.

En poques paraules, l'home grec es trobava lligat a unes lleis fixes i inexorables que reglaven i determinaven la vida, d'acord amb una concepció geomètrica d'arrel pitagòrica. Josep Ferrater Mora hi afegeix que pels grecs aquest món no és més que una manifestació de la realitat del Gran Cosmos o, potser, del Món Intel·ligible. «La raó grega, doncs, que havia començat per pretendre conquerir l'univers, s'accontenta al final, amb plegar-se a l'univers».³¹

D'aquí ve que *kósmos* –insistim en la idea– es refereix en grec a l'ordre que presenta l'univers. En aquest sentit, Plató a *Les Lleis* (IV, 716c) presenta Déu com la mesura del món, amb la qual cosa es distancia de l'antropocentrisme de Protàgores. Naturalment, aquesta cosmovisió –un món que respon a la mesura grega– es troba present en la filosofia que Xirau va tenir a la vista quan va distingir, a *Amor y mundo* (1940), entre l'*eros* grec i l'amor cristià.

Resulta lògic, doncs, que la paidéia platònica busqués harmonitzar els elements racionals i irracionals, intel·lectuals i passionals, de la naturalesa humana. El que importava era el *metron*, és a dir, la mesura i la proporció respecte a un model arquetípic i antropoplàstic. La fórmula pedagògica clàssica és ben coneguda: gimnàstica per al cos, música per a l'ànima (la *República* 376e). S'ha de dir que per educació musical s'entenia tot allò que se situava sota el patrocini de les muses i que, per tant, comprenia els aspectes relacionats amb la lectura, l'escriptura, l'aritmètica, la música, la dansa i la literatura.

³⁰ JAEGER, Werner. *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1953, pàg. 78.

³¹ FERRATER MORA, Josep. «Digressió sobre Hel·lenisme i Cristianisme (Història espiritual d'una crisi)», *op. cit.*, pàg. 81.

Però l'imperi de la llei no és només una qüestió hel·lènica, sinó que també es troba present en el món jueu. És prou eloqüent la importància del canvi que va comportar el cristianisme respecte de les disposicions d'Israel. Com és sabut, el Pentateuc recopila tantes lleis que ocupen més de la tercera part d'aquests llibres (Ex 20-40; Lv i Dt 12-16). És obvi que no es pot negar la importància d'aquesta tradició que, a més de fornir la Torà i la Misnà, ha influït sobre l'educació del poble hebreu. I si bé Crist va superar el judaisme com a religió de la llei, tampoc no podem oblidar que, segons el sermó de Jesús a la muntanya, no va venir a suprimir la llei, sinó a completar-la: «No us penseu que jo vinc a anul·lar els llibres de la Llei i dels Profetes. No vinc a anul·lar-los sinó a completar-los» (Mt 5: 17).

En aquest punt prenen importància les cartes paulines. Tot i el seu interès general, n'esmentarem dues: les dirigides als cristians de Roma i les dirigides als cristians de Galàcia. En efecte, en la carta als cristians de Roma —que va merèixer un monumental estudi per part de Karl Barth— Pau afirma que Crist, que ens ha reconciliat amb Déu, substitueix la llei antiga perquè ens allibera del pecat a través del seu Fill. No cal dir, doncs, que a partir d'aquest moment —de la vinguda del Messies— ja no estem sota el poder de la llei de Moisès. «Doncs bé, germans meus: vosaltres, units al cos de Crist, heu mort amb ell a la llei de Moisès; així heu pogut passar a ser d'un altre, d'aquell que ha ressuscitat d'entre els morts i ara ens fa donar fruits per a Déu» (Rm 7: 4). Una mica més endavant insisteix en la nova realitat que genera l'abolició de la Llei que, a més, dóna ocasió al pecat. Notem, doncs, que l'antiga llei de Moisès queda abolida per la nova llei de Crist que es resumeix en un sol principi: estimar. «No quedeu a deure res a ningú, encara que sempre quedarem a deure més amor els uns als altres. Qui estima els altres ha complert la Llei. No cometre adulteri, no matar, no robar, no desitjar allò que és d'un altre, i qualsevol altre manament, es resumeix en aquestes paraules: Estima els altres com a tu mateix. Qui estima no fa cap mal als altres. Estimar és tota la Llei» (Rm 13: 8-10).

La carta de Pau als cristians de Galàcia és igualment explícita sobre aquesta qüestió, atès que deixa clar que Crist ens va rescatar de la maledicció de la Llei perquè la vida promesa per Déu prové de la fe: «Abans d'arribar l'hora de la fe, estàvem reclosos sota la guarda de la Llei, esperant el moment que la fe es revelaria. Així la Llei va fer com de mainadera per conduir-nos a Crist, que ens allibera del pecat per la fe. Però ara, que ha arribat l'hora de la fe, ja no necessitem mainaderes. Tots vosaltres, per la fe, sou fills de Déu en Jesucrist. Tots els qui heu estat batejats per unir-vos a Crist, us heu revestit de Crist. Ja no compta ser jueu o grec, esclau o lliure, home o dona. Tots som una sola cosa

en Jesucrist. I si vosaltres sou de Crist, sou descendència d'Abraham, hereus de les promeses» (Ga 3: 23-29).

Després de tot, i segons un esquema que serà assumit per Joaquim di Fiore i Lessing, podem dir que la Llei (una mena de pedagogia del temor) ens va preparar, en estar inclosa en el pla de Déu, per rebre Crist, que, en programar l'abolició de qualsevol tipus de diferència entre els homes, supera els límits estrictes del judaisme com a religió del poble hebreu per esdevenir una religió universal que es basa en una economia de l'amor. De la minoria d'edat de l'Antic Testament, de la llei de Moisès, hem transcendit al reialme de l'amor, a la plenitud de l'estimació, clau de volta del cristianisme, segons la bona nova de l'Evangelí.

És evident que passem de l'imperi de la Llei (pròpia dels jueus) a l'imperi de l'amor cristià, perquè la Llei –tal com apareix a les cartes paulines als cristians de Roma i de Galàcia– es troba en un sol precepte: «Estima els altres com a tu mateix» (Ga 5: 14). Si la Llei implica una relació asimètrica, la paidéia amorosa que proclama l'Evangelí situa en un mateix pla tothom gràcies a l'amor que ens fa tots iguals: «El qui és instruït en la paraula de Déu ha de compartir el que té amb aquell que l'instrueix» (Ga 6: 6).

Així, sorgeix una nova educació, la paidéia cristiana, que implica una visió universal o catòlica que afaïçonarà una pedagogia cristocèntrica, amarada per l'amor i garantida per la fe, que es palesa, per exemple, en la carta atribuïda a Climent, bisbe de Roma (88-97 dC) a l'església de Corint, que vivia un profund trasbals per causa d'una crisi interna, en què els joves es van rebel·lar contra els preveres o ancians, missiva escrita a l'època de la persecució de Domicià (96 dC). Després de diverses metàfores atlètiques (combats i curses), Climent exhorta a la conversió i a la humilitat tot recordant la importància pedagògica del Crist Salvador: «Reverenciem el Senyor Jesucrist, la sang del qual fou vessada per nosaltres, respectem els nostres dirigents, honorem els ancians, eduquem els joves en la disciplina del temor de Déu, orientem les dones vers el bé... Els nostres fills participin de l'educació en Crist. Que aprenguin el valor de la humilitat davant Déu, com és poderós l'amor cast davant Déu; que n'és de bonic i de gran el temor de Déu i com salva tots els qui caminen santament en ell amb una intenció pura».³²

Tot i el rerefons cultural hel·lenístic que perviu en el cristianisme, el cert és que existeixen importants diferències entre la paidéia grega i la paidéia cristia-

³² CLIMENT DE ROMA. «Carta de l'església de Roma a l'església de Corint», *Pares apostòlics, op. cit.*, pàg. 49-84 (la cita correspon a la pàg. 61).

na que, en última instància, radiquen en la novetat antropològica cristiana. No cal insistir en el fet que els apologetes van remarcar que Moisès és més antic que Homer, i que, a més, «la nostra religió no solament és més antiga que la cultura dels grecs, sinó que és anterior fins i tot a la invenció de l'alfabet».³³ Així, doncs, la saviesa cristiana –que a voltes es distancia dels gramàtics i dels filòsofs– supera la saviesa clàssica que, als ulls dels apologetes, no és més que una saviesa bàrbara.

Paral·lelament a les recerques de Werner Jaeger, el prestigiós historiador André Jean Festugière va fer un balanç dels aspectes positius i negatius de la paidéia grega en relació amb el cristianisme en la seva obra *Antioche païenne et chrétienne. Libanus, Chrysostome et les moins de Syrie* (1959). En l'actiu de la paidéia hi situa aquestes contribucions: el seu valor educatiu i la intenció que té d'implantar entre els joves un sentit de decòrum (perfil estètic) i d'honestetat (caràcter ètic), per bé que aquestes dimensions es perverteixen quan es tracta del tema de l'amor, és a dir, de l'*eros*. Per contra, els perills són ben lògics, atès que el cristià –quan entra en contacte amb la paidéia hel·lenística– s'amara de les llegendes mitològiques sovint indecents i del culte als déus pagans. Amb tot, la gran diferència entre l'home grec i el cristià rau en un aspecte molt concret: mentre que el grec persegueix romandre bell als seus propis ulls i als d'altri, el cristià no es guia per la bellesa, sinó per la idea de pecat, per tal de no ofendre Déu.³⁴

En qualsevol cas, la síntesi de la paidéia cristiana –un aiguabarreig entre l'hel·lenisme i el cristianisme– va ser possible. Per algun autor –ens referim a Pier Franco Beatrice– aquests dos factors –hel·lenisme i cristianisme– cohabitaven a l'interior de la cultura europea i occidental. «Dans cette civilisation, hellénisme et christianisme cohabitent depuis toujours, unis dans ce rapport de répulsion et d'attraction qui en a déterminé la créativité extraordinaire».³⁵

Al marge de la polèmica sobre si la trobada entre cristianisme i hel·lenisme és una síntesi, una fusió, un aiguabarreig o una cohabitació, una cosa sembla segura: s'han influït mútuament i recíproca des del primer dia. No obstant això, cadascun d'ambdós elements ofereix la seva pròpia singularitat. Si l'hel·

³³ TACIÀ. «Discurs contra els grecs», *Apologetes del segle II*, op. cit., pàg. 174.

³⁴ FESTUGIERE, André Jean. «Paidéia grecque et éducation chrétienne», *Antioche païenne et chrétienne. Libanus, Chrysostome et les moins de Syrie*. Paris: Éditions E. de Boccard, 1959, pàg. 211-248.

³⁵ BEATRICE, Pier Franco. «Hellénisme et christianisme aux premiers siècles de notre ère. Parcours méthodologiques et bibliographiques», *Kernos. Revue Internationale et Pluridisciplinaire de Religion Grecque Antique*, 10 (1997), pàg. 39-56.

lenisme va articular una pedagogia al voltant d'una concepció antropològica basada en l'ideal de la *kalokagathia* —és a dir, en l'harmonia de la bellesa i de la bondat, segons una proporció geomètrica—, el cristianisme s'arrela en una antropologia que inclou la doctrina del pecat i la fe pasqual en la resurrecció, ambdós principis desconeguts pels grecs. Al capdavall, un dels factors més genuïns del cristianisme és, justament, la projecció escatològica que distingeix radicalment la vida cristiana respecte de la saviesa grega, que, d'acord amb les filosofies estoiques i epicúries, posava l'èmfasi en l'acceptació d'una mort digna, que formava part d'aquella manera de viure pròpia dels filòsofs que s'esforçaven a resistir per tal d'afrontar honorablement el destí. Aquí rau, precisament, una de les distincions substancials entre l'autarquia immanent del savi grec i la crida a la transcendència de la vida cristiana.

En l'àmbit de la paidéia cristiana trobem la *Didakhé* —o Doctrina dels dotze apòstols— que, probablement, constitueix un dels textos de més interès per una lectura pedagògica del cristianisme. Fou escrita entre els anys 98 i 117 de l'era cristiana, per bé que recull tradicions anteriors jueves i perses. És sabut que aquest text —recuperat al segle XIX— reuneix unes normes pràctiques destinades a l'educació moral dels primers cristians, per la qual cosa atresora una gran vàlua historicopedagògica atès que, per aquesta mateixa raó, pot ser considerat el primer catecisme de la història del cristianisme. Sortosament comptem amb una edició d'aquest text des de l'any 1979, amb traducció de Vicenç Esmarats i introducció i notes de Miquel S. Gros. L'any 2000 es va afegir, amb introducció de Josep Vives i notes de Sebastià Janeras, i amb el mateix traductor, a l'edició de *Pares apostòlics*.³⁶

En veritat, la mateixa arrel de la paraula *didakhé* ens remet a la cultura i a la llengua gregues. Com hem dit, el cristianisme sorgeix enmig d'un món hel·lenístic i utilitza la llengua grega (la koiné) amb la qual s'aporta al pensament cristià tot un món de conceptes i categories intel·lectuals pròpies del pensament hel·lènic, a través d'un procés d'inculturació que va utilitzar diversos camins: una mateixa estructura lingüística i administrativa, diferents vies de correspondència, rutes de viatges, una xarxa d'espectacles dirigida a fomentar el culte a l'emperador, etc. Però tornem a la *Didakhé* i observem que, pel que fa a l'ensenyament moral, s'utilitza l'alternativa dels dos camins —és a dir, l'an-

³⁶ Entre les dues edicions catalanes, va aparèixer una versió en castellà, amb el títol de *Didaché. Doctrina apostolorum. Epístola del Pseudo Bernabé*, amb edició de Juan José Ayán (Madrid: Ciudad Nueva, 1992), de la qual ens vam ocupar en una recensió publicada a *Temps d'Educació*, núm. 11 (1994), pàg. 311-314.

tiga i coneguda lluita entre el bé i el mal–, recurs emprat tant pel judaisme –al Dt 11: 26-30, quan s’indica el camí de la benedicció i el de la maledicció– com per la cultura pagana. Així, Hesíode desenvolupa el mateix argument, amb una clara finalitat didàctica, a *Els treballs i els dies*. També les dues vies foren utilitzades per la tradició pitagòrica.

No hi ha dubte que la conducta pràctica del cristià està orientada per aquests camins –el de la vida i el de la mort– planerament i senzilla. Paga la pena remarcar que situats al segle I dC ens trobem lluny de l’*areté* heroica. Ara s’imposa una nova vida virtuosa –que es desmarca de l’*eros* hel·lènic– i que es justifica només per l’entrega incondicional, és a dir, per l’amor cristià. No debades, el viarany de la vida queda fressat de la manera següent: «Ara bé, el camí de la vida és aquest: estimaràs, en primer lloc, Déu que et creà; en segon lloc, el teu proïsme, com a tu mateix; i tot allò que no voldràs que hom et faci a tu, tampoc tu no ho faràs a un altre».³⁷

Tal com s’esdevé, la ruta de la vida propugna l’estimació de Déu i el proïsme, tot incorporant-hi un discurs de nova planta que, en alguns punts, és fins i tot radical, pel que té de desconegut en relació amb etapes pretèrites. «No mataràs, no cometràs adulteri, no corrompràs els menors, no fornicares, no robaràs, no et dedicaràs a la màgia, no faràs ús de bruixeries, no destruiràs el fetus per avortament, no mataràs el nou nat, no cobejaràs els béns del teu proïsme».³⁸

S’ha de pensar, també, que es condemna la pràctica de l’infanticidi que, com sabem per les dades que subministren les històries de la infància, ha estat una xacra habitual fins a èpoques recents. Però més enllà d’aquestes constatacions, cal significar que en el rerefons de la *Didakhé* hi apareix el decàleg bíblic, presentat a través d’una adaptació de tipus sapiencial a l’abast de tothom.

Enfront del camí del bé i de la vida –que recomana ser magnànim i compassiu, ingenu i pacient, temorós i caritatiu– sorgeix el camí de la mort, el dels «crims, adulteris, cobejances, fornicacions, furts, idolatries, pràctiques de màgia, bruixeries, rapinyes, falsos testimonis, hipocresies, falsies, enganys, orgull, maldat, arrogància, vanitat, deshonestat en el parlar, enveja, insolència, altivesa, jactància, manca de temor de Déu».³⁹ És evident que l’horitzó en el qual es mou el cristianisme primitiu prioritza l’ensenyament moral, sense

³⁷ DOCTRINA DELS DOTZE APÒSTOLS (*Didakhé*), *Pares apostòlics*, op. cit., pàg. 23-36 (la cita correspon a la pàg. 23).

³⁸ *Ibidem*, pàg. 24-25.

³⁹ *Ibidem*, pàg. 27.

oblidar les qüestions litúrgiques (VII-XI) i disciplinàries (XI-XV). I tot això amb la confiança de l'espera definitiva del Senyor, l'esperança escatològica, la parusia, segons una estructura temporal ben definida i que posa fi a la *Didakhé*: «I aleshores apareixeran els senyals de la veritat; en primer lloc, el senyal d'obrir-se el cel, després, el senyal del so de la trompeta, tercerament, la resurrecció dels morts; no de tots, sinó segons fou revelat: vindrà el Senyor i tots els sants amb ell. Llavors veurà el món el seu Senyor venint sobre els núvols del cel».⁴⁰

En vista del que diem, queden lluny encara —estem situats a cavall del segle I i II dC— les preocupacions per la formació intel·lectual dels cristians. En la carta de Climent, bisbe de Roma, a l'església de Corint (suara esmentada) llegim el següent: «Apreneu a sotmetre-us, bandejant la presumpció arrogant i orgullosa de la vostra llengua».⁴¹ Davant de la saviesa orgullosa que dona la llengua grega, interessa molt més la saviesa que ve de Déu, la saviesa perfecta, tal com es desprèn del llibre dels Proverbis (Pr. 1: 23-33) quan detallen els inconvenients de no seguir-la, per mostrar tot seguit els avantatges d'observar-los. «Perquè és Javhé que dona la saviesa, de la seva boca vénen la ciència i la intel·ligència» (Pr 2: 6). Amb altres mots: la paraula de Déu és molt millor que els mots de la llengua grega, llengua que servia de conducte i canal de comunicació al món hel·lenístic.

Tot i aquests antecedents, el fort del debat cristianisme-paganisme es va donar més tard —al segle IV— quan la conversió es va fer massiva, en un moment en què van aparèixer emperadors com Constantí i Julià, que van seguir una relació amb la religió ben peculiar. Mentre Constantí advocava per una teologització de l'Estat (és a dir, de l'Imperi), Julià va pretendre restaurar el paganisme oficial.⁴² Llavors el debat sobre el cristianisme ja no era una qüestió únicament religiosa, sinó també —i prioritàriament— política, que afectava les bases estructurals de l'Imperi.

S'ha de pensar que durant els primers dos segles, el cristianisme es va mantenir allunyat —per prevenció— de la filosofia grega, llevat d'algunes vegades, sobretot a Alexandria, circumstància que hem comentat a bastament. Els atacs es van donar en ambdues direccions: els pagans (Porfiri i Julià) defensors del

⁴⁰ *Ibidem*, pàg. 36.

⁴¹ CLIMENT DE ROMA. «Carta de l'església de Roma a l'església de Corint», *Pares apostòlics, op. cit.*, pàg. 49-84 (la cita correspon a la pàg. 79).

⁴² BARCELÓ, Pedro. «Fundamentalismo pagano y fundamentalismo cristiano en el siglo IV»; BARCELÓ, Pedro; FERRER, Juan José; RODRÍGUEZ, Inmaculada (eds.). *Fundamentalismo político y religioso: de la Antigüedad a la Edad Moderna*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I, 2003, pàg. 43-61.

culte imperial criticaven el cristianisme, mentre que els cristians repudiaven, si més no, algunes creences de l'hel·lenisme, com ara la idolatria i els espectacles que fomentaven el culte a l'emperador. Per la seva banda, els pagans no acceptaren de bon grat que els cristians ensenyessin els clàssics pagans. Així, es manifesta l'emperador Julià, dit l'Apòstata, en el seu discurs *Contra els galileus*, escrit el 363, després que el 17 de juny del 362 promulgues una llei que impedia que els cristians ensenyessin, la qual cosa confirma que al segle IV molts adeptes de la nova religió es dedicaven a la docència dins de l'imperi.⁴³ Malgrat aquestes disposicions que limitaven l'ensenyament dels mestres cristians, i gràcies a la conversió de grans retòrics com Jeroni i Agustí, va ser possible una síntesi —una paidéia cristiana— que representa un entrecruament de la tradició de les arts liberals clàssiques (aquella passió ciceroniana de la qual no es podia desprendre sant Jeroni) i els principis teològics del cristianisme, formulats en el credo del concili de Nicea (325 dC).⁴⁴

3. EL LOGOS ES FA HOME: CRIST-PEDAGOG

No hi ha dubte que el món hel·lenístic va experimentar, davant de l'aparició del cristianisme, diversos escàndols que —entre altres punts— afectaven aspectes metafísics, teològics, morals i antropològics, reptes que Olegario González de Cardedal va presentar com les provocacions del cristianisme a la saviesa grega.⁴⁵ En efecte, des d'una perspectiva metafísica es constata que la cultura hel·lenística és essencialment estàtica, tret característic que xoca amb la posició cristiana que defensa la creació i la revelació en el temps. D'aquesta manera, es va trencar la concepció circular grega del temps —la idea de l'etern retorn, la més propera a la immobilitat i la immutabilitat dels cicles naturals— per implantar una filosofia de la història de caràcter lineal, amb un principi

⁴³ JULIÀ EMPERADOR, DIT L'APÒSTATA. *Contra els galileus*. València: Publicacions de la Universitat de València, 2008. Es poden trobar referències a l'edict de Julià de l'any 362 en els següents treballs: BARDY, Gustave. «L'Église et l'enseignement au IV siècle», *Revue des Sciences Religieuses*, XIV (1934), pàg. 525-549, i BASABE, Enrique. «El cristianismo y los clásicos paganos. Una persecución original de Juliano el Apóstata», *Perficat*, 199 (1966), pàg. 1-9.

⁴⁴ MARROU, Henri-Iréné. «Les Arts Libéraux dans l'Antiquité classique», *Arts libéraux et Philosophie au Moyen Âge*. Mont-real - Paris: Institut d'Études Médiévales-Librairie Philosophique J. Vrin [Actes du Quatrième Congrès International de Philosophie Médiévale. Université de Montréal, Canada. 27 d'agost -2 de setembre de 1967], 1969, pàg. 5-27.

⁴⁵ GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. «El Cristo de los filósofos», *Saber Leer*, [núm. 19], 1988, pàg. 10-11. Es tracta d'un comentari extens en l'obra de Xavier Tilliette, *La Christologie idéaliste*. Paris: Desclée, 1986.

(alfa) i un final (omega), una protologia i una escatologia, que abasta des de la creació fins al judici final. No debades, s'ha dit que sant Agustí ha estat –amb la seva concepció del temps– un dels primers filòsofs de la història que va influir, a partir del cronograma cristià, sobre el mite modern del progrés, discutit avui pels postmoderns.

Vistes les coses així, tot fa pensar que la dinàmica històrica del cristianisme també va comportar entendre la vida com a procés i, per consegüent, va donar entrada a la idea pedagògica de transformació. Es tracta que l'ésser humà es configura a imatge de Déu i, així, l'ideal de perfecció humana rau en la «forma Dei». ⁴⁶ Per la seva banda, Pere Riutort, en la presentació d' *El Pedagóg*, de Climent d'Alexandria, recorda que el pedagóg era l'esclau que conduïa els infants a l'escola. Aquesta idea de moviment també afecta, per tant, els lligams entre el cristianisme i la paidéia. «Tot fet cultural pot i sol tenir un valor pedagógic; però també el cristianisme demana un procés pedagógic, ja que no es fonamenta en una visió estàtica del món i de l'home. El cristianisme suposa una progressió de perfeccionament pel fet que exigeix tendir cap a la maduresa o majoria d'edat, d'acord amb la causa exemplar, el Logos, Jesucrist». ⁴⁷

Des d'una perspectiva teològica, i enfront del politeisme grec, emergeix un Déu u i tri que, a més a més, ofereix una realitat personal atès que s'ha encarnat en el seu fill, Jesús, Crist, que ha estat concebut per Maria, sense pecat. Situats en aquest punt, convé tenir present que el cristianisme ens ofereix un Déu personal, un Déu que té tres persones (Pare, Fill i Esperit Sant), la qual cosa suposa que l'home –creat a imatge de Déu– sigui també persona. I és persona –terme que procedeix del grec *prósopon*, que originàriament volia dir rostre i que va ser emprat pel Nou Testament– ⁴⁸ perquè Déu, que té rostre, ens mira, com es pot veure als pantocràtors de l'art romànic, per bé que els homes també poden contemplar-lo i lloar-lo quan ens apropem a l'absis en una mena de viatge mistagógic de clares connotacions simbòliques. Nogensmenys, aquesta dimensió d'un Déu personal ha generat que el cristianisme defensi sovint un

⁴⁶ LLAMAS MARTÍNEZ, José Antonio. *Hombre y educación en el paleocristianismo: Clemente de Alejandría*. Madrid: UNED, 2001. Entre altres coses destacables, cal dir que al final de la tercera part aquest llibre s'analitza l'escola catequètica d'Alexandria com a institució hel·lenística: l'origen, el contingut i el caràcter. És on Climent va impartir els seus ensenyaments.

⁴⁷ CLIMENT D'ALEXANDRIA. *El Pedagóg*. Barcelona: Proa, Facultat de Teologia de Catalunya, Fundació Enciclopèdia Catalana, 2003, pàg. 16.

⁴⁸ MARTÍNEZ, Enrique. «El término *prosopon* en el encuentro entre fe y razón», *Espíritu*, LIX, 139, 2010, pàg. 173-195. Segons aquest autor –professor de la Universitat Abat Oliba– el terme *prosopon*, antecedent de persona, apareix en la Bíblia dels LXX i en el Nou Testament.

personalisme pedagògic, un dels punts forts de la pedagogia perenne, des del moment que s'entén l'acte educatiu com un procés que atén la personalització de l'individu o, el que és el mateix, la seva plena realització com a persona.

Aquí pot ser oportú recordar que si Déu s'ha fet home, és justament per redimir el pecat de l'home, amb la passió i la mort de Crist. Pròpiament, el cristianisme defensa –contra la filosofia platònica i neoplatònica– que l'ésser humà posseeix una ànima singular, pròpia i individual, que no té res a veure amb aquella ànima del món que, a manera d'una espècie de pansiquisme, governava el món. Mentre que per a la filosofia platònica l'ànima és immortal i reneix moltes vegades, la qual cosa fa que aprengui per reminiscència (*Menó* 81 c-d), el cristianisme considera que també els cossos, juntament amb l'ànima, participen de la resurrecció final.

Aquesta afirmació comporta innegables conseqüències pedagògiques des del moment en què es va parlar de la pedagogia de la resurrecció, que va ser actualitzada per Henri Bissonier, autor d'una obra de referència obligada que es va publicar a tocar de la convocatòria del concili II del Vaticà.⁴⁹ Pel cristianisme, la persona discapacitada no és fruit del pecat, tal com deixa ben patent l'Evangelí de Joan (Jo 9, 1-3). L'ésser humà –al marge de defectes i limitacions– sempre és persona. En el moment del judici final, i una vegada consumada la resurrecció, els cecs hi veuran i els coixos caminaran, perquè el cristianisme constitueix una religió que iguala tothom al final. L'esperança –hereva del profetisme hebreu– situa la igualtat no en aquest món –com van pregonar les utopies reformistes i els socialismes revolucionaris–, sinó al final dels temps, en una realitat transmundana i eterna.

Així, doncs, la condició humana únicament s'esclareix en el misteri del Verb encarnat, tal com es desprèn de l'Evangelí de Joan quan ens diu –només començar– que la paraula eterna de Déu es fa home. No debades, Crist apareix, d'acord amb la teologia trinitària, com la paraula (Logos, Verb) encarnada: la Paraula es féu carn, cos humà, és a dir, llenguatge, i així el Logos gnòstic és traduït per Paraula. «Al principi ja existia aquell que és la paraula. La Paraula era amb Déu i la Paraula era Déu. Era, doncs, amb Déu al principi. Per ell tot ha vingut a l'existència, i res del que ha vingut a existir no hi ha vingut sense ell. Tenia en ell la vida, i la vida era la llum dels homes. La llum resplendeix en la foscor, i la foscor no ha pogut ofegar-la» (Jo 1: 1-5).

⁴⁹ BISSONIER, Henri. *Pédagogie de la Résurrection. De la formation religieuse et de l'éducation chrétienne des «inadaptés»*. Paris: Fleures, 1959. Hi ha una traducció: BISSONIER, Henri. *Pedagogia religiosa de los «inadaptados»*. Introducción a una ortopedagogia catequística. Barcelona: Nova Terra, 1969.

De fet, aquest passatge de l'Evangelí joànic ressona en el *Discurs contra els grecs*, de Tacià (segle II dC), on desqualifica els gramàtics i filòsofs. Malgrat això, i a partir de les paraules de l'Evangelí, Tacià no dubta a presentar Déu com a Verb i, conseqüentment, en el principi del món. «Déu ja era en el principi, i hem rebut de la tradició que el principi és la potència del Verb. Perquè el Senyor de l'univers, essent ell mateix suport de tot, quan la creació encara no s'havia efectuat, estava sol; però com que en ell hi havia tota la potència del visible i de l'invisible, tot ho sustentà en si mateix i en el Verb que era en ell, mitjançant la potència del Verb. I per Voluntat de la seva simplicitat surt el Verb; i el Verb, que no s'aboca al no-res, esdevé l'obra primogènita del Pare». ⁵⁰

En fi, el Verb apareix com a creador dels àngels i dels homes, és a dir, com a generador de l'univers. En el fons, i al marge de les reticències dels apologetes respecte de la paidéia –una clara manifestació de la filosofia grega–, el Logos, el Verb, Crist, el Messies, va assumir la funció de Pedagóg dels cristians. Així va quedar reflectit en l'obra de Climent d'Alexandria –en el trànsit del segle II al III, instal·lat en una ciutat cosmopolita d'Orient– quan hi va incorporar aquest Logos, que ha perdut la seva dimensió pagana i filosòfica, per assumir el paper de Crist, el Déu encarnat, el Verb de Déu ingressat en la història, la qual va adquirir una dimensió teològica que assoleix trets certament pedagògics, amb la qual cosa la pedagogia cristiana serà, d'una banda, teònoma, i de l'altra, cristocèntrica. Lògicament, a aquestes dues notes se li'n podria afegir una de tercera, la mariològica, però per les limitacions d'aquest treball no podem aprofundir en la qüestió, per bé que diferents pares de l'Església, com sant Jeroni, van tractar de l'educació femenina.

És pertinent fer notar que Pere Riutort, en la introducció a *El Pedagóg*, recorda: «el Nou Testament diu que solament Jesucrist, el Logos, és el Mestre», mentre que «la concepció del Logos pedagóg, en canvi, és una originalitat de Climent, provinent de la tradició grega». ⁵¹ D'aquesta manera, la paidéia –sempre sota sospita pels apologetes cristians més rigoristes– es va divinitzar, en el sentit que volia acomodar la vida dels homes a Crist. Heus aquí el perfil d'*El Pedagóg* que va fer Climent d'Alexandria, és a dir, del Logos-Crist: «El nostre Pedagóg, infants, s'assembla a Déu, el seu Pare. Ell és el fill: sense pecat, sense taca, sense passions a l'ànima, Déu sense màcula sota l'aspecte d'un home, ser-

⁵⁰ TACIÀ. «Discurs contra els grecs», *Apologetes del segle II*, op. cit., pàg. 147-183 (la cita correspon a la pàg. 151).

⁵¹ CLIMENT D'ALEXANDRIA. *El Pedagóg*. Barcelona: Proa, Facultat de Teologia de Catalunya, Fundació Enciclopèdia Catalana, pàg. 24.

vidor de la voluntat del Pare, logos Déu, que és en el Pare, assegut a la dreta del Pare, Déu com ell en la seva forma» (1.4.1).

S'ha d'afegir que *El Pedagog* forma part de la trilogia literària que Climent va confegir per tal de bastir el seu pla trimembre de pedagogia divina i que exposa en la introducció d'*El Pedagog* (I, 1). En la primera obra –*El Protrèptic*– el Logos-Protrèptic exhorta els homes a escoltar el Logos diví, tot invitant-los a la seva conversió. En la segona obra –*El Pedagog*, que consta de tres llibres– es presenta com el model a seguir i imitar: el Logos pedagògic que, com el remeier o el metge, guia l'ànima per acollir la gnosi i rebre la revelació del Logos perquè es persegueix una vida virtuosa i no pas una vida erudita, atesa que la preocupació educativa és d'índole moral. «Nosaltres li donarem el nom de Pedagog, que és el que millor li escau: el Pedagog, en efecte s'ocupa de l'educació i no de la instrucció; la seva finalitat és millorar l'ànima, no instruir-la; i la introdueix en la vida virtuosa, i no pas en la vida de la ciència» (I, 1, 4). Finalment, en els *Estròmates* el Logos introdueix el cristià en el camí de la recta filosofia, és a dir, d'aquella que concorda amb les Sagrades Escripures i que, gràcies a la veritable gnosi o saviesa espiritual –la que harmonitza la fe (*pistis*) amb el coneixement natural–, condueix al coneixement intuïtiu de Déu com a nivell superior d'iniciació religiosa.

Fa temps només comptàvem amb una edició d'aquesta obra, que va sortir a la llum a París, l'any 1960, amb una introducció i notes de Henri-Irénée Marrou i amb traducció de Margerite Harl. Van caldre uns quants anys perquè n'aparegués una altra versió, amb introducció d'Àngel Castiñeira i traducció i notes de Joan Sariol, a l'editorial Gredos (1988), titulada *El Pedagog*, que només estampava el text en castellà. Poc després, va aparèixer la versió bilingüe grecocastellana, que van preparar els professors Marcelino Merino i Emilio Redondo i que va llançar l'any 1994 l'Editorial Ciudad Nueva.⁵² Finalment, l'any 2003 veia la llum l'edició catalana d'aquesta obra, amb introducció i traducció de Pere Riutort, sota el títol d'*El Pedagog*, versió que hem utilitzat en aquest treball. En vista de les dades i consideracions que aporten aquestes versions, a continuació en destaquem alguns dels aspectes més importants.

Així, convé constatar que, segons l'esquema de la pedagogia clementina, es donen tres fases o etapes (exhortació, educació i ensenyament) que, altrament, sembla que coincideixen amb el pla de formació establert pel mateix Climent a la seva escola catequètica o *didascalí* d'Alexandria, i que tot seguit detalllem.

⁵² Vam donar una extensa notícia bibliogràfica d'aquesta versió a la revista *Temps d'Educació*, 15 (1996), pàg. 335-341, que hem tingut a la vista per a l'elaboració d'aquest article.

En primer lloc, refutació del paganisme i crida a la conversió. Després, fidelitat al veritable Pedagóg que conduirà fermament als homes vers la salvació. I, finalment, l'estudi del dogma a la llum de la revelació de les Escripures. Tal vegada es detecta, en aquest plantejament, alguna ressonància d'aquell recurs pedagògic assajat sovint pels profetes bíblics i pels redactors de la història deuteronomista, segons la coneguda seqüència de pecat-conversió-salvació.

Sigui com sigui, el cert és que *El Pedagóg* –Déu, Logos, Verb, Jesús, Crist, el Messies– s'adreça als convertits, a aquells que ja han entrat al cristianisme pel baptisme i als quals exhorta que abandonin la vida anterior. El bon Pedagóg «és la Saviesa i el Logos del Pare, que ha creat l'home, pren cura de la seva creatura en la seva totalitat: guareix alhora el cos i l'ànima, essent com és metge de la humanitat, capaç de sanar-ho tot» (I, 6, 2). Ben mirat, el Logos «ha rebut l'encàrrec de mostrar el camí i d'educar» (I, 99, 1). Segueix l'exhortació per tal que hom sigui un bon cristià: «Treballa sense desanimar-te. Et convertiràs en allò que no et penses ni pots imaginar-te. Així com hi ha un mode de vida dels filòsofs, un altre dels rêtors i un altre dels lluitadors, igualment hi ha una noble disposició de l'ànima sotmesa a la lliure voluntat de Crist» (I, 99, 2). En sentit oposat, el pecat és un acte contra el Logos. «Tot acte contrari al recte Logos és un pecat» (I, 101, 1).

A més, i aquest és un altre aspecte a tenir en compte, Climent defineix la pedagogia com l'educació dels infants «que som nosaltres» (I, 12, 1). «El nostre Pedagóg i Senyor ens anomena els “més petits”, a nosaltres que estem més disposats a la salvació que els savis d'aquest món, els quals, tot i creure's savis, són orbs» (I, 32, 2). Influït per la literatura evangèlica, Climent remarca l'estat pueril de la condició humana que, d'aquesta manera, és comparada a la naturalesa simple i humil dels infants. Per tot plegat, no hi ha dubte que *El Pedagóg* és una obra cristocèntrica, per la qual cosa Crist –el Logos encarnat– hi actua com a guia i model i, a més, té efectes guaridors, com si es tractés d'un veritable metge o terapeuta de l'ànima. Per això, les tres parts del llibre *El Pedagóg* tracten dels temes següents: en la primera part el Pedagóg s'identifica amb Crist, en la segona es mostra que els homes són com infants i, per últim, en la tercera es palesa que la nota més significativa del Pedagóg és, justament, la seva bondat.

Els llibres segon i tercer es dediquen a censurar els vicis de la societat alexandrina i el luxe que aparta de la vida virtuosa que ha de seguir el bon cristià, per bé que accepta la pràctica gimnàstica com a mostra de la síntesi de la paidéia hel·lènica i dels valors cristians. En aquest sentit, Climent d'Alexandria no té objeccions per autoritzar els exercicis gimnàstics als qui viuen segons el

Logos (III, 49-52), si bé mostra prevencions respecte als banys pels perills que comporten en ser freqüentats per dones que resten al marge d'aquests tipus d'exercicis esportius. «Caldria encara afegir que tampoc les dones no s'han de dispensar de l'activitat corporal: certament, no se'ls ha d'aconsellar que practiquin la lluita i la cursa, però poden practicar l'exercici de filar la llana, com també el d'ajudar a la cuina quan faci falta» (III, 49, 2).

És fàcil entendre, doncs, que Climent representa la figura del mestre que assumeix plenament la paidéia cristiana. En aquest sentit, paga la pena apuntar que va ser mestre d'Orígenes, el qual al seu torn va tenir Gregori Taumaturg com a deixeble. Aquest darrer, nascut al voltant del 213 dC, va ser el que va fer l'elogi del mestre cristià, personificat amb la figura d'Orígenes (185-251 dC), el qual havia seguit –com acabem de dir– l'ensenyament de Climent d'Alexandria.⁵³

Si aquí ens interessen aquests tres noms –Climent, Orígenes i Gregori– és justament perquè marquen un fil conductor que consolida la paidéia cristiana, la qual cosa marca una fita en la tradició educativa cristiana i, si es vol, occidental. L'any 245 Gregori Taumaturg s'acomiada d'Orígenes amb el *Discurs d'agraïment*, a manera d'elogi del mestre cristià. La literatura sorgida al voltant de la figura de Gregori va atribuir-li el qualificatiu de taumaturg o miraculós, que es refereix a l'autor de coses estupendes i prodigioses. Si ens preguntem perquè interessa aquest *Discurs d'agraïment*, de Gregori, dedicat a Orígenes, la resposta sembla clara: en aquella època –en ple segle III dC– la paidéia cristiana constituïa una realitat evident i consolidada. Gregori fa memòria dels esdeveniments més importants de la seva vida, esdevenuts abans d'arribar a Cesarea. També explica la manera com va ser seduït per Orígenes, i així –una vegada abandonades les seves afeccions anteriors– es va dedicar a l'estudi de la filosofia. Pel que fa a la segona part del discurs (VII-XV), Gregori anota el programa escolar i la metodologia educativa d'Orígenes. La preparació crítica i dialèctica (VII), l'ensenyament de les ciències naturals (VIII), l'ètica com aprenentatge fonamental (IX), les lectures dels filòsofs (X), el mètode d'Orígenes de l'exemple i la paraula (XI), la necessitat de la virtut (XII) i l'ensenyament de la teologia com a culminació del saber (XIII-XV). Finalment, apareix un colofó que inclou el dolor de la partida (XVI), la confiança en Déu (XVII), les últimes excuses (XVIII) i el comiat i petició final (XIX).

Però, no oblidem que el Logos i la seva identificació amb Déu afaiçonen un tòpic que ha superat l'àmbit de la patrística i ha arribat fins als nostres

⁵³ GREGORIO TAUMATURGO. *Elogio del maestro cristiano*. Edició de Marcelo Merino Rodríguez. Madrid: Ciudad Nueva, 1994, 2a ed.

dies. És sabut que el Faust de Goethe interpreta el Logos com a acció, circumstància que no va passar despercebuda a Joaquim Xirau. «Dios es la eterna afirmación, la actividad sin fin que suscita la inmensa sucesión de formas que nacen y se desarrollan y mueren y se transfiguran sin cesar. El “verbo” –concepto, idea, forma– es producto del ímpetu inagotable. En él reside el poder de irradiar eternamente todas las cosas vivientes. La actividad es el fundamento de todas las cosas. En un principio era la acción».⁵⁴

Des d'aquest prisma, la pedagogia de Goethe –que tanta presència ha tingut a Catalunya– fou una invitació a l'acció. «La lucha salva al hombre. Su ser es su actuar. Luchar es ser y ser es luchar. Sólo en la acción constante se afirma la propia esencia».⁵⁵ Ara ja no és Crist el que educa i salva, sinó que pels vents romàntics la millor traducció del Logos es troba en l'acció. Per consegüent, la vida és moviment, risc, anhel i entrega. A *Amor y mundo*, Joaquim Xirau –amarat d'una pregona espiritualitat cristiana– va escriure el següent: «La vida es, además de contemplación y aun por encima de ella, acción. Y la acción se realiza a través de una serie de impulsos, afanes, propósitos, designios y finalidades».⁵⁶ La mateixa idea –la vida és acció i activitat– apareix a *Lo fugaz y lo eterno*: «Vivir es trascenderse y buscar en los ámbitos del mundo algo que haga la vida digna de ser vívida».⁵⁷ En últim terme, i situats en l'horitzó del romanticisme pedagògic –emparentat directament amb el moviment de l'Escola Nova, del qual va ser una condició de possibilitat– Xirau insisteix en la conveniència de l'esforç i de la lluita, aspectes agonístics de la paidéia grega que van ser assumits pel cristianisme. Si això és així, aquests principis també van arribar a la pedagogia moderna, a través de la filosofia de l'educació de Goethe i els seus epígons romàntics que van reclamar la realització dels més grans ideals, darrera dels quals es distingeix nítidament el deixant del cristianisme.

⁵⁴ XIRAU, Joaquim. «La concepción del mundo de Goethe» (1932), *Obras Completas, III. Escritos sobre historia de la filosofía*, vol. 2, *Artículos y ensayos*. Barcelona: Anthropos, 2000, pàg. 226.

⁵⁵ *Ibidem*, pàg. 226.

⁵⁶ XIRAU, Joaquim. «Amor y mundo», *Obras Completas, I. Escritos fundamentales*. Barcelona: Anthropos, 1998, pàg. 166.

⁵⁷ XIRAU, Joaquim. «Lo fugaz y lo eterno», *Obras Completas, I. Escritos fundamentales, op. cit.*, pàg. 306.

4. DÉU ÉS AMOR: UNA PEDAGOGIA AMOROSA

Hem defensat que la paidéia cristiana representa una síntesi –no en el sentit hegel·lià, sinó més aviat com una fusió entre la tradició jueva, grega i romana– que es va expandir ràpidament. D'aquesta fusió va sorgir el domini cristià (del segle IV al XV) que té com a valor la *caritas* (amor) que inunda l'univers fins a l'extrem que tot s'alimenta d'aquest valor.

Ben mirat, el tema de l'amor no és una qüestió nova en l'àmbit pedagògic atès que –des de l'època grega– té una tradició molt llarga. No debades, Eros –déu de l'amor– és considerat una divinitat sorgida directament del caos primitiu per assegurar no només la continuïtat de l'espècie sinó també la cohesió interna del cosmos. En *El convit* (203b-203e), Plató recorre a la sacerdotessa Diòtima, que manifesta a Sòcrates que Eros és fruit de la unió de Penia (la pobresa, la misèria) i Poros (l'abundància, la riquesa). Fill de la pobresa i de l'abundància, l'amor tendeix inconteniblement a la unió de l'amant amb l'amat, copsat i valorat com a bell. Per tant, Eros serà una força perpètuament insatisfeta que resta abocada a la recerca d'una forma més acabada, de manera que l'amor es pot dibuixar com una mena d'escala que puja vers allò que és ideal, perquè Eros és una mena de mitjancer entre els homes i els déus.⁵⁸

En sintonia amb aquest enfocament, Plató va defensar l'existència d'un *eros* pedagògic que es manifesta en l'atracció que les idees –una espècie de models ideals– exerceixen sobre els homes perquè l'amor és una manera d'arribar i assolir el coneixement. En aquesta direcció, el món ideal actua amb una força atractiva sobre els joves que se senten atrets per un procés d'ascens, a través d'una dial·lectica, que fa abandonar el món de la materialitat per apropar-se a aquesta esfera ideal, on romanen les idees reguladores (Bondat, Veritat, Unitat i Bellesa) que històricament han donat sentit a la cultura occidental. Així, l'amor és, per Plató, l'aspiració a la Bellesa eterna.

En suma, aquesta atracció –aquest Eros– posseeix una dimensió inequívocament intel·lectual, és a dir, freda i racional en quedar-se només amb les essències abstractes. No per atzar al damunt de l'entrada de l'Acadèmia platònica hi figurava aquell lema segons el qual no hi podia ingressar ningú que desconegués la geometria. Tal vegada els grecs desconeixen la realitat de la intimitat personal des del moment que van afaïçonar un món d'exterioritats. Pels grecs les coses cerquen la seva perfecció ideal i l'amor és justament aquesta aspiració a

⁵⁸ ARENAS I VIVES, Daniel. «És Eros un déu? (Introducció a *El Convit* de Plató)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. 8 (1996), pàg. 17-33.

la perfecció. Per consegüent, va haver d'arribar el cristianisme per tal de trobar una pedagogia amorosa que –més enllà del seu deixant racional– assolís una dimensió íntima i personal que prové de Déu. Fou així com l'*eros* platònic va esdevenir *caritas* i àgape, és a dir, un amor que a través de Crist arriba a tothom: l'amor humà no és una conseqüència d'aspirar a Déu –com diria Plató–, sinó que és una gràcia divina i una donació gratuïta de manera que l'únic que cal fer és adoptar una actitud de submissió davant el regal de l'amor. Tothom sap que les paraules gregues *jaris* (gràcia) i *caritas* (amor) participen de la mateixa arrel. Així, doncs, l'amor cristià no és una força ascensional sinó que ve de dalt, perquè Déu ens estima i així ens ha fet descobrir la realitat de la intimitat, de la persona, de la plenitud personal que només l'amor pot afaïçonar.

En realitat, l'amor universal de Déu va suposar en el món antic un misatge revolucionari que mai ningú no s'hagués pogut imaginar: la supressió dels prejudicis, costums i mentalitats que marginen persones. Si a l'Antic Testament l'amor diví es manifesta en el poble d'Israel –«amb un amor etern t'estimo; per això, m'he mantingut bondadós per a tu», diu Javhè (Jr 31, 3)–, la novetat cristiana comporta la universalització de l'amor que gratuïtament arriba a tothom perquè –ara més que mai– Déu és amor, realitat que s'expressa amb més d'una manera: *Deus dilectio est, Deus caritas est*. La primera epístola de Joan ho deixa ben clar: «Hem vist clarament l'amor que Déu ens té quan ha enviat al món el seu Fill únic, perquè visquem gràcies a ell. L'amor és això: no som nosaltres qui ens hem avançat a estimar Déu; ell ha estat el primer d'estimar-nos, tant, que ha enviat el seu Fill com a víctima propiciatòria pels nostres pecats» (1 Jo 4: 9-10).

Segons el missatge evangèlic no som nosaltres qui estimem Déu, sinó que la primacia és d'ell, que ha enviat el seu Fill com a remissió dels nostres pecats. En conseqüència, cal que ens estimem perquè l'amor ve de Déu, i tot aquell qui estima ha nascut de Déu i coneix Déu. Si Déu ens estima i per això ens envia el seu Fill, nosaltres hem d'estimar-nos mútuament i recíprocament. D'aquí sorgeix l'àgape o comunió cristiana presidida per l'amor. Certament que a partir del Nou Evangeli –la nova aliança de l'amor– ningú no queda exclòs de l'amor de Déu, malgrat que aquesta promesa d'amor universal contrasta –i fins i tot constitueix un escàndol– amb la marxa de la història que se'ns mostra com a lloc de sofriment i patiment, de malaltia i mort.

A la vista del que hem dit, es dibuixen dos tipus d'amor ben diferenciats, amb dimensions pedagògiques específiques: l'amor centrípet i racional de l'*eros* de la paidéia grega i l'amor centrífug i personal de la pedagogia cristiana, que exalta el valor del proïsme. Si el primer amor s'articula al voltant del jo

i, per tant, de l'egoisme, el segon amor –el que correspon a l'àgape o *caritas* cristiana– ho centralitza tot en el proïsme de manera que l'alteritat genera el sentiment de compartir desinteressadament a través d'una fusió entre els que s'estimen. Mentre que l'*eros* és un *daimon* que posa els homes en contacte amb els déus gràcies als graus d'ascensió de l'amor, la *charitas* cristiana prové de Déu. Per sorprendent que això pugui ser, és ben bé el que succeeix. L'amor de Déu –prosegueix Xirau– és l'amor fonamental perquè no és un motor immòbil, sinó plenitud amorosa: amor és vida, vida suprema i creadora. Per la seva part, Josep Ferrater Mora –que havia estat deixeble de Joaquim Xirau– escriu: «L'amor no havia existit a Grècia sinó com a aspiració de la realitat inferior envers la superior; es tractava d'un esforç per aproximar-se a la realitat superior, la qual, justament per ser-ho, no tenia cap necessitat d'agitar-se, de moure's. La cosa suprema era, en rigor, immòbil, i el seu "moviment" era, en el cas més favorable, l'"atracció"». ⁵⁹

Amb el cristianisme canvia el sentit i, així, on abans tot era ascens, ara s'imposa el descens. Cert, pel cristià l'amor és una abundància espiritual que Déu derrama sobre els homes. «Es abundancia espiritual que se desborda y, al salir del recinto, pletórico, crea. Por esta razón el amor platónico iba de abajo arriba. La plenitud espiritual que el amor cristiano supone, al desbordarse, descende y se dirige de arriba abajo». ⁶⁰

Si el món antic –d'acord amb l'estructura de l'ordre còsmic que Plató va reflectir en el *Timeu*, on va recórrer al demiürg per a la creació del món– s'ha construït a través de plans, superfícies i cossos, el món modern –que assumeix els principis de la tradició cristiana– constitueix una comunitat d'esperits personals. Això vol dir que els antics miraven el món des de fora. Aquest enfocament xoca amb la posició dels moderns que –a partir del cristianisme– van situar el centre neuràlgic de les coses en la interioritat, tal com palesa la filosofia d'Agustí: *in interiore homine habitat veritas*. Així, doncs, no és cap casualitat –argumenta Xirau– que el cristianisme hagi descobert el món de la vida interior i instaurat una moral arrelada en l'amor, cosa que els antics van desconèixer.

Mercès a aquesta nova lògica, es va abandonar l'*areté* clàssica (l'ideal de l'excel·lència personal, amb una forta càrrega ètica i estètica) per una nova concepció de la virtut, segons la qual la perfecció no és una ascensió dialèctica, sinó plenitud i recolliment interior que, gràcies a l'amor, es desborda vers el proïsme. D'aquí

⁵⁹ FERRATER MORA, Josep. «Digressió sobre Hel·lenisme i Cristianisme (Història espiritual d'una crisi)», *op. cit.*, pàg. 68-141 (la cita correspon a la pàg. 91).

⁶⁰ XIRAU, Joaquim. «Charitas», *Obras Completas, 1. Escritos fundamentales, op. cit.*, pàg. 343.

ve el sentit salvador i redemptor de l'amor cristià, que correspon a un Logos que s'ha fet carn, que s'ha encarnat en Crist, fill de Déu. «Dios se hace hombre y es escándalo para los hombres, porque vierte su amor redentor precisamente sobre aquello que para los hombres es lo más bajo. El amor de Dios encarnado en la persona de su hijo desciende sobre aquello que está más cerca de la pérdida y lo salva por su sola presencia».⁶¹

Si l'amor hel·lènic aspira sempre al món de les idees, l'amor cristià es dirigeix al nucli de la persona, a través de la misericòrdia. Aquí ressonen les paraules de l'Evangelí, el missatge paulí que assenyala que res no és més gran que l'amor (1 C 13), les reflexions de sant Agustí i els comentaris de Pascal en el sentit que tots posen de manifest –d'una manera o altra– que Déu es troba a l'interior de l'home.⁶² «Este cambio profundísimo en las perspectivas y en los horizontes de la realidad impregna la totalidad de la cultura occidental a partir del Cristianismo. Las cuestiones “objetivas” devienen cuestiones “personales”. Al diálogo sustituye la comunión. Y toda verdadera purificación es confesión».⁶³

Hem passat, doncs, del déu-immòbil al Déu-amor sense modificar essencialment –escriu Xirau– el sentit del logos hel·lènic. Si el logos pagà té un sentit endreçador, que organitza el món, el Logos cristià –en encarnar-se en el Verb del Fill de Déu– s'ha fet amor, *charitas*. «El amor cristiano no es hijo de la pobreza y de la riqueza. No tiene nada que ver con la pobreza. Es plena riqueza. La única auténtica riqueza. No es un demonio, sino la esencia de Dios. Hijo exclusivo de la plenitud y de la abundancia, se identifica con la plenitud suprema que se encuentra en la divinidad».⁶⁴

Naturalment l'ordre de l'amor del cristianisme troba un punt de referència en el pensament de sant Agustí, pel qual la virtut no és més que l'ordre de l'amor, és a dir, un *ordo amoris* (*La Ciutat de Déu*, xv, 22). En realitat, s'ha fet famosa l'expressió d'Agustí «ama et fac quod vis», és a dir, «estima i fes el que vulguis»,

⁶¹ Ibídem, pàg. 344.

⁶² Dels *Pensaments* de Pascal, en reproduïm els tres següents: «El corazón tiene su orden; el espíritu tiene el suyo, que procede por principio y demostración. El corazón tiene otro. No se prueba que se deba ser amado exponiendo por orden las causas del amor; eso sería ridículo. J.-C., San Pablo, tienen el orden de la caridad, no el del espíritu, pues querían humillar, no instruir. San Agustín lo mismo. Este orden consiste principalmente en la digresión sobre cada punto que tenga relación con el fin, para demostrarlo siempre» (núm. 298); «El corazón tiene razones que la razón no conoce; se ve en mil cosas» (núm. 423); «Es el corazón el que siente a Dios y no la razón. He ahí lo que es la fe. Dios sensible al corazón, no a la razón» (núm. 424). PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Madrid: Alianza Editorial, 1981, pàg. 105 i pàg. 131.

⁶³ XIRAU, Joaquim. «Charitas», *Obras Completas, 1. Escritos fundamentales, op. cit.*, pàg. 345.

⁶⁴ Ibídem, pàg. 342.

que Xirau reproduceix en diferents llocs de la seva obra. No cal sorprendre-se'n, perquè el que va escriure sant Agustí va ser el següent: «dilige, et quod vis fac», que generalment es tradueix com «estima i fes el que vulguis». L'expressió apareix en l'*Exposició de l'Epístola de Sant Joan als Partos*, i es completa de la manera següent: «Oye, pues, de una vez un breve precepto: Ama y haz lo que quieras. Si callas, clamas, corrige, perdonas; calla, clama, corrige, perdona movido por la caridad. Dentro está la raíz de la caridad; no puede brotar de ella mal alguno».⁶⁵

Segons Agustí existeix un «amor Dei» i un «amor saeculi», és a dir, un amor diví i un amor humà, i així s'estableix un dur combat contra la carn, el dimoni i el món. Per sant Agustí, l'amor –*dilectio*– constitueix l'atribut diví més significatiu, i de la mateixa manera que Déu ens estima, nosaltres hem d'estimar el proïsme perquè la perfecció de l'amor consisteix a estimar els enemics. « ¿En qué consiste la perfección del amor? En amar a los enemigos y amarlos mirando a que se conviertan en hermanos. Nuestro amor, en efecto, no debe ser carnal».⁶⁶ Sota la influència agustiniana, Joaquim Xirau escriu: «El auténtico amor rechaza toda concupiscencia terrestre y nos eleva, por una ascensión gradual, por la muerte progresiva y deliberada de todo afán y todo deseo particular, a la esfera luminosa en la cual, mediante la renuncia a toda felicidad terrena, alcanzamos la verdadera y auténtica beatitud».⁶⁷

Potser no sigui balder remarcar que l'*ordo amoris* del cristianisme ha interessat els filòsofs i, de retruc, els pedagogs. En aquest punt, paga la pena recordar el llibre de Max Scheler, l'original del qual data de 1916 però que no es va publicar fins cinc anys després de la mort del seu autor, esdevinguda el 1928. «Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*».⁶⁸ Amb Scheler s'obria una nova disciplina, l'axiologia o ciència dels valors, que va reportar un revulsiu per al món pedagògic, especialment per al moviment de l'escola nova, en moment de pregona crisi existencial i axiològica. «Es, por tanto, el *ordo amoris* el núcleo del orden del mundo como orden divino. En este orden del mundo se halla también el hombre. Se halla en él como el más libre de los servidores de Dios y el más digno de servirle, y solamente en cuanto tal puede

⁶⁵ SAN AGUSTÍN. «Exposición de la Epístola de San Juan a los Partos», *Obras de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, [BAC, núm. 187], 1959, pàg. 304, 1a ed. Un detallat tractament d'aquesta qüestió, que assaja fins i tot una traducció d'aquest text, es pot trobar a: FLOREZ, Ramiro. «Reflexiones sobre el "ordo amoris"», *Revista Agustiniana de Espiritualidad*, III (1962), pàg. 137-168.

⁶⁶ SAN AGUSTÍN. «Homilias sobre la primera Carta de San Juan a los Partos», *Obras de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, [BAC, núm. 187], 2003, pàg. 508, 2a ed.

⁶⁷ XIRAU, Joaquín. «Amor y mundo», *Obras Completas, I. Escritos fundamentales, op. cit.*, pàg. 138.

⁶⁸ SCHELER, Max. *Ordo amoris*. Madrid: Caparrós Editores, 1996, pàg. 45.

ser llamado también señor de la creación».⁶⁹ Tal volta, existeix en l'univers de Scheler –aparentment càdric– una construcció ordenada que busca l'essència autèntica de les coses i que culmina en els valors religiosos, més encara si tenim en compte que el seu objectiu últim és salvar l'esperit que ha de donar sentit a la vida humana. La conclusió de tot aquest procés és evident: per Scheler l'amor és la font principal per descobrir els valors que havien estat capgirats pel nihilisme de Nietzsche, el gran inquisidor del cristianisme.⁷⁰

Després de la transmutació dels valors proposada por Nietzsche, i gràcies a la influència de Scheler –que veia en l'amor la força capaç de descobrir els valors–, es va recuperar la temàtica amorosa en un context favorable a l'estudi de la filosofia platònica i a l'enfocament paulí de l'amor cristià. Així, entre les rengles luteranes cal esmentar el nom d'Anders Nygren, que el 1930 publicava la primera part d'*Eros i àgape* en llengua sueca i alemanya. Certament, es fa difícil de resumir en poques línies la tesi que Nygren va desenvolupar, un clàssic que a l'Estat espanyol es coneix parcialment, atès que només se n'ha traduït la primera part.⁷¹ Entre l'*eros* i l'àgape existeix un punt de trobada, atès que mentre l'*eros* constitueix una via ascendent vinculada a l'amor grec que significa desig i aspiració perquè tendeix a allò que ens atreu, l'àgape representa una via descendent, que recorda a la gràcia (*jaris*), paraula emparentada –com hem vist abans– amb *caritas*. Si l'*eros* és una espècie d'afirmació d'un mateix, l'àgape designa l'amor de Déu. Per consegüent, Déu és àgape, és a dir, amor. Gràcies a aquest doble moviment –ascendent i descendent– s'estableix una gradació de l'amor que va de menys a més: amor a si mateix, amor al proïsme, amor a Déu, amor diví.

En el fons, i per mitjà de l'àgape, l'amor (*caritas*) assoleix una dimensió de comunió que afecta, directament, la comunitat. Aquí rau la força de l'àgape que articula una consciència amorosa entre els diferents membres de la comunitat. Per tant, la pedagogia cristiana, a banda de promoure el personalisme, tot afavorint el procés de personalització, ha de ser comunitària, sense arribar a ser sociologista i, encara menys, comunista. El cristià sap ben bé quines són les qualitats de la persona que estima: «El qui estima és pacient, és bondadós;

⁶⁹ Ibídem, pàg. 45.

⁷⁰ Antonio Pintor Ramos va posar de manifest que els tres tipus d'amor (vital, psíquic i espiritual) en concordança amb tres substrats distints (cos orgànic, jo i persona), donen lloc a tres aspiracions axiològiques: valors vitals, espirituals i religiosos. PINTOR RAMOS, ANTONIO. *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1978.

⁷¹ NYGREN, ANDERS. *Eros y àgape: la noción cristiana del amor y sus transformaciones*. Barcelona: Sagitario, 1969.

el qui estima no té enveja, no és presumit ni orgullós, no és groller ni egoïsta, no s'irrita ni es venja, no s'alegra de les farses, sinó de la veritat; ho suporta tot, confia sempre i no perd mai l'esperança ni la paciència» (1 C 13: 4-6).⁷²

Es tracta d'un amor, si es vol, social, que parteix de la interpretació paulina i que troba un esclat educatiu en la pedagogia de Pestalozzi, que es va amaran del principi de la fraternitat, un dels eixos del trilema de la Revolució Francesa. Amb la secularització de la modernitat, aquell amor de la caritat cristiana esdevé fraternitat universal, segons el lema jacobí que proclama, al costat de la llibertat i la igualtat, la necessitat d'aconseguir una societat més fraterna, segons va proclamar Lessing en *L'educació del gènere humà* (1780). Des d'aquest punt de vista, la Il·lustració va difondre la filantropia –l'amor al gènere humà– com un dels seus béns més preuats. A més, es pot recordar que la pedagogia va néixer a les darreries del segle XVIII en un ambient romàntic, com el que palesa Rousseau en la redacció d'*Emili* (1762). Altrament, els seus hereus –per exemple, Pestalozzi– faran de l'amor –i especialment, de l'amor de la mare vers els seus fills com a manifestació de l'amor diví– l'eix central d'una nova educació que s'apropa a la infància amb la perspectiva d'una consciència amorosa o raó cordial que vol superar etapes anteriors basades en la por i el càstig, és a dir, en la minoria d'edat de la humanitat.

L'altri –fins i tot en un món secular com el que va brostar de la Revolució Francesa– assoleix els trets d'un germà, d'una ciutadania fraternal, que s'inspira en el llegat cristià. L'àgape no és més que el reflex del missatge de Crist que ens ensenya –tal com recorda l'Evangeli– que ens estimem els uns als altres. En última instància, les religions de la humanitat (Krause, Comte, Natorp) procedeixen a una secularització d'aquest amor, d'aquesta àgape cristiana. No debades, Luc Ferry –que fou ministre d'educació de l'Estat francès– en la seva interpretació del cristianisme ha palesat l'aportació cristiana al trilema revolucionari (llibertat, igualtat i fraternitat), que configura el naixement de la idea moderna d'humanitat.⁷³

És per això que la pedagogia social –que troba en Pestalozzi un inequívoc precedent– es pot considerar un desenvolupament d'aquest amor universal, destil·lat de qualsevol connotació transcendent, des del moment que posa l'amor al proïsme com a premissa prèvia per a l'acció educativa. No deixa de ser significatiu que el teòleg luterà Dietrich Bonhoeffer, partidari d'un cristianisme sense

⁷² KIEFFER, René. *Le primat de l'amour. Commentaire épistémologique de 1 Corinthiens 13*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1975.

⁷³ FERRY, Luc. *Apprendre a vivre, op. cit.*, pàg. 95-103.

religió, quan es trobava reclòs a la presó de la Gestapo a Berlín, al començament de l'any 1945, poques setmanes abans que fos penjat a la forca, va demanar als seus pares les obres de Pestalozzi i Natorp, en concret la *Pedagogia social*.⁷⁴

Amb aquest bagatge a l'esquena, ens hem de referir de nou a Joaquim Xirau, que reclama la formació d'una consciència amorosa que prové de l'amor cristià i que, gràcies a la plenitud de l'esperit que enriqueix la vida interior, aconseguix la fusió amorosa que permet sortir d'un mateix i vèncer la tendència ego-cèntrica. «Vida es fe y esperanza, entrega incondicional, orientación, sentido. Y la fe y la esperanza sólo alientan en el movimiento amoroso».⁷⁵

Tot plegat ens convida a remarcar —una vegada més— les característiques de l'amor que ens proposa Xirau a *Amor y mundo*. L'amor no és passió, sinó acció, és a dir, iniciativa i activitat. Per consegüent, significa lliurament i obertura vers altri, amb el benentès que cal evitar caure en el parany de la rancúnia i de l'egoisme. Ens trobem, doncs, davant d'una lògica amorosa, una espècie d'*analogia amoris* que il·lumina totes les coses amb una perspectiva amorosa, sense odi ni ressentiment. «El amor es, por tanto, claridad y luz. Ilumina en el ser amado sus recónditas perfecciones y percibe en unidad el volumen de sus valores actuales y virtuales. Amor es iluminación, contemplación y estimación de las excelencias de un ser, atracción y tendencia vehemente a compartirlas y gozarlas, decisión y anhelo de llevarlas a su más alto grado de perfección».⁷⁶

Gràcies a l'amor, tots els camins són clars, totes les perspectives lluminoses: les coses canvien fonamentalment segons que es trobin davant del focus de la consciència amorosa o de la consciència rancuniosa. «Ante la mirada rencorosa o indiferente, lo superior se pone al servicio de lo inferior y por este mero hecho queda aniquilado».⁷⁷ Doncs bé, l'amor confereix a la vida humana l'impuls dinàmic de la dialèctica ascendent i creadora que ens eleva fins als valors més sublims, per bé que no hi ha una jerarquia fixa ni predeterminada dels valors. A més, l'amor s'afaiçona a manera de condició de possibilitat de l'axiologia. «La conciencia amorosa ordena y jerarquiza los valores implícitos en la percepción de las cosas. El amor ilumina los valores y es juez y señor. Por él llegamos a conocerlos y a estimarlos. Sin amor no hay valor».⁷⁸

⁷⁴ BONHOEFFER, Dietrich. *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sigueme, 1983, pàg. 280-281 [Editades per Eberhard Bethge. Versió espanyola de José J. Alemany].

⁷⁵ XIRAU, Joaquim. «Amor y mundo», *Obras Completas, 1. Escritos fundamentales, op. cit.*, pàg. 193.

⁷⁶ *Ibidem*, pàg. 204.

⁷⁷ *Ibidem*, pàg. 209.

⁷⁸ *Ibidem*, pàg. 221.

En funció d'aquesta pedagogia de la consciència amorosa, que beu en les fonts de la paidèia cristiana, Xirau assaja una filosofia de l'educació que s'allunya –per igual– de la disciplina coercitiva (l'autoritarisme de l'escola tradicional) i de l'espontaneïtat d'ascendència rousseauiana que pregona un deixar fer, al marge de qualsevol intervencionisme. S'estableix, per tant, una relació pedagògica que es desprèn de l'actitud amorosa, gràcies a la qual el mestre enamora segons la força de l'*eros*, és a dir, de l'amor: «El maestro no puede ni debe amar. Su misión es más bien la contraria. No precisamente amar, sino enamorar, suscitar en el discípulo la atracción y el amor que promueven siempre las realidades superiores y conseguir, mediante ello, su elevación a valores cada día más altos. Maestro es, simplemente, quien por su simple presencia lleva tras sí los anhelos más puros de las personas que lo rodean».⁷⁹

Naturalment, el paper del mestre adquireix així una funció cabdal, en el sentit que si la causa exemplar és el Logos-Pedagog, la causa eficient rau en el paper del mestre que –en el cas de Xirau– ha de tenir la capacitat d'enamorar i, per tant, d'arrossegat els infants fins a allò més superior o, dit d'una altra manera, els valors més sublims. I això sense oblidar mai l'obligació d'amarar la consciència de l'infant amb la primacia de l'amor per tal de bastir una consciència amorosa capaç d'estimar allò més noble i ideal, que apunta vers l'esfera espiritual i religiosa. Aquí rau el nervi d'una axiologia pedagògica que –si més no– reflecteix l'*ordo amoris* que descansa en l'amor cristià. Sense amor, el món només té lloc per a l'egoisme, per a l'amor d'un mateix, per perseguir l'interès més proper i immediat, és a dir, tot allò que és epidèrmic i inferior.

5. A TALL DE CLOENDA: LA NARRATIVA PEDAGÒGICA CRISTIANA

Sembla clar que en un treball d'aquestes característiques no hem pogut abastar tots els temes que van significar, des d'una perspectiva pedagògica, la novetats cristiana. Hem intentat assajar, dins de les nostres possibilitats, una hermenèutica que posa de manifest l'existència d'una tradició pedagògica sobre la base de la paidèia cristiana. A la llarga, aquesta narrativa educativa –síntesi d'elements sinàctics, evangèlics, grecs i romans– ha conformat una pedagogia perenne, que va rebre l'influx dels Pares de l'Església. No cal dir que sant Agustí i sant Tomàs d'Aquino –cadascun autor d'una obra titulada *De Magistro*– van repensar i vivificar aquesta paidèia cristiana, que es va perllongar durant l'edat mitjana a través

⁷⁹ Ibidem, pàg. 260.

de l'*Studium* i que, d'aquesta manera, perfila una via pedagògica que vincula la Paidéia clàssica i cristiana amb l'*Studium*, el qual, amb el pas del temps, va precipitar la irrupció de la *Ratio studiorum* dels jesuïtes, matriu també de l'Escola Pia de sant Josep de Calassanç.

En efecte, la pedagogia dels jesuïtes va servir d'inspiració per tal que sant Josep de Calassanç creés –a les darreries del segle XVI– l'Escola Pia sota el lema de *Pietas et Litterae*, principis ja presents en la *Ratio*, tal com es formula en les regles dels alumnes externs de la Companyia quan es tracta de la necessitat d'unir la instrucció a la pietat. «Els qui assisteixen als col·legis de la Companyia de Jesús per instruir-se han de saber que, amb l'ajut de Déu i en la mesura de les pròpies forces, se'ls procurarà formar en la pietat i altres virtuts no pas menys que en les arts liberals».⁸⁰ Amb el pas del temps, a aquests dos principis –*Pietas et Litterae*– es va afegir el concepte de *Scientiae*, cosa que va subratllar el caràcter sincrètic de la pedagogia perenne, que es caracteritza per afaïçonar, sobre les bases de la virtut (*Pietas*), una autèntica *Sapientia*, que entronca amb l'humanisme (*Litterae*) cristià del Renaixement i que –tal com va resumir Vives– aspira al fet que l'home pensi bé, parli bé i obri bé, en una síntesi que agombola els grans corrents de la nostra tradició cultural: la filosofia clàssica (Sòcrates), la retòrica grega (Isòcrates), la filologia llatina (Ciceró) i la virtut cristiana amb el seu *ordo amoris* (Crist), les quals considerades globalment forneixen la gran narrativa humanista de la via pedagògica europea que s'ha cultivat i conservat gràcies a l'estudi, una de les aportacions més significatives de la paidéia cristiana. «Cap límit no hem d'establir en la vida al desig de saber, que no ha de finir sinó amb la mort. Tres coses ha de meditar constantment l'home mentre visca: “de quina manera aprendrà més perfectament, de quina manera parlarà millor, de quina manera obrarà amb més rectitud”».⁸¹

En aquesta cloenda volem palesar la presència d'una línia de continuïtat en la tradició pedagògica cristiana, que des de la paidéia *Christi*, mitjançant l'*Studium* medieval i la *Ratio Studiorum* jesuítica, connecta el món antic amb la modernitat, a través del cristianisme que va identificar el Logos amb Déu. Fins i tot, el cristianisme reformat per Luter i Calví no va renunciar a la instrucció, ans al contrari, si tenim en compte que un dels punts bàsics de la religió reformada va ser l'accés directe a l'Evangeli. És sabut que Luter va donar l'any 1523 instruccions als magistrats de les ciutats alemanyes per tal que construïssin

⁸⁰ AA. VV. *Ratio Studiorum. L'ordenació dels estudis dels jesuïtes*. Vic: Eumo, 1999, pàg. 135.

⁸¹ VIVES, Joan Lluís. *Introducció a la saviesa*. Barcelona: Proa, Facultat de Teologia de Catalunya, Fundació Enciclopèdia Catalana, 1992, pàg. 64.

i mantinguessin escoles cristianes.⁸² Resulta així que Luter va promoure un sistema pedagògic popular i universal.⁸³ A la llarga el moviment de les esglésies reformades també va fer seu l'ideal de la paidéia cristiana i els valors de l'humanisme del Renaixement, que van cristal·litzar en la figura de Melanchton, que ha estat considerat l'iniciador del segon ensenyament humanístic o, dit d'una altra manera, el mestre d'Alemanya («Praeceptor Germaniae»⁸⁴).

Comptat i debatut, tampoc podem deixar de banda que l'estudi –que ha estat inherent a la narrativa pedagògica occidental– ha romàs al servei d'un ordre lògic i gramatical, que ha donat sentit a una manera de pensar racional. La postmodernitat ha qüestionat aquests principis més enllà del gir lingüístic i del gir hermenèutic. «La gramàtica és l'elevació a la consciència de la capacitat lingüística de l'home, la manera reflexiva d'ésser “dotat de *logos*”. Suprimir la gramàtica seria, doncs, acabar amb el que fa que un home sigui un home, precisament allò que el fa un animal metafísic».⁸⁵

La postmodernitat –després de la mort de Déu i de la secularització de la societat– ha desconstruït genealògicament l'aportació del cristianisme i, en conseqüència, ha sospitat de la seva paidéia. Així mateix, s'ha desconfiat del Logos diví i del logos gramatical. Finalment, fem-hi un afegitó. En dubtar de l'aportació històrica i cultural del cristianisme –i conseqüentment de la seva pedagogia– se'ns convida a renunciar a un dels tresors més preuats de la cultura europea: la seva via pedagògica, una via que troba en el cristianisme –ja sigui catòlic o luterà, romà o evangèlic, sense bandejar l'aportació anglicana– un dels seus elements més significatius. Amb independència de les creences de cadascú, sembla que negar a hores d'ara l'aportació pedagògica del cristianisme constitueix un error greu que pot esdevenir –si se'ns permet– tràgic per a la subsistència de l'humanisme i dels seus valors, avui atropellats per una raó tecnocientífica, pragmàtica i performativa que només busca l'èxit i l'eficàcia. En temps postmoderns sembla oportú, si més no, recordar-ho.

⁸² LUTER. *Obras. A los magistrados de todas las ciudades alemanas, para que construyan y mantengan escuelas cristianas*. Salamanca: Sígueme, 1977, pàg. 213-232, [Edició de Teófanos Egidio]. Altres textos de significat pedagògic es poden trobar en l'apartat «El maestro», del llibre següent: LUTERO, Martín. *Antología*. Barcelona: Ed. Pleroma, 1983, pàg. 65-110.

⁸³ MONTI, Emilio N. *Lutero: ayer y hoy. Lutero y la educación popular*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1984, pàg. 159-173.

⁸⁴ LABRADOR, Carmen. «Felipe Melanchton, iniciador de la segunda enseñanza», *Miscelánea Comillas*, 42 (1984), pàg. 17-36; RUPP, Horst. «Philipp Melanchton (1497-1560)», *Perspectivas*, xxvi, 3 (setembre 1996), pàg. 659-669; WENDEL, Hans Jürgen; BERNARD, Wolfgang (Hrsg.). *Melanchton uns das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts*. Rostock: Universität Rostock, 1997.

⁸⁵ BRAGUE, Rémi. *La infraestructura metafísica. Assaig sobre el fonament de la vida humana*. Barcelona: Cruïlla, Fundació Joan Maragall, 2010, pàg. 67.