

A PROPÒSIT DE LA PRESENCIA DE GOETHE EN LA PEDAGOGIA DE PERE VERGÉS

Quan ens apropem a les arrels ideològiques del pensament de Pere Vergés es constata la influència que exerciren sobre la seva persona tres autors ben significatius, a saber, Johann Wolfgang Goethe, Joan Maragall i Eugeni d'Ors. Cert, del conjunt de la seva biblioteca es desprèn una inequívoca ascendència goethiana que no estranya si considerem que, tant Maragall com d'Ors, mostraren una especial predilecció per la figura de Goethe que, per altra banda, sempre ha gaudit d'un gran favor a la Catalunya contemporània. Cal fer notar que la impressió general és que si bé la presència de Goethe a casa nostra és cronològicament anterior al Noucentisme, «el cert és que a Vergés li arribà en el moment en què el nostre país obre, de bat a bat, les finestres al món de fora».¹

Efectivament, si Maragall traduí bona part de l'obra goethiana, no és menys veritat que Eugeni d'Ors —a més d'elaborar un estudi introductori al *Faust*—² manifestà mantes vegades l'atracció per la figura del poeta alemany, fins al punt de constituir una espècie d'*alter ego* tal com demostra la circumstància que es presentés, l'any 1947, en un ball de màscares disfressat de Goethe.³ Més enllà de la facècia, hom pot comprendre la significació d'aquest fet en tractar-se precisament d'algú que —com d'Ors— proclamava la necessitat d'aixecar les anècdotes a la condició d'autèntiques categories.

Ben mirat, historiadors com Madariaga s'han adonat d'aquesta fenomenologia en afirmar que «Cataluña es griega; griega por esa acepción

1. Robert VERGÉS I CADANET, «Arrels ideològiques de Pere Vergés», a *Centenari de Pere Vergés 1896-1996*, Barcelona, Edicions 62, 1996, p. 16.

2. Johann Wolfgang GOETHE, *Fausto*, traducció de J. Roviralta Borrell, estudi preliminar d'Eugeni d'Ors, Barcelona, Èxito, 1951.

3. En relació amb la influència de Goethe sobre d'Ors, vegeu Enric JARDÍ, *Eugeni d'Ors: Obra i vida*, Barcelona, Quaderns Crema, 1990, p. 33-34.

clásica que surge de una compresión más literaria que histórica del carácter helénico; griega, no como Esquilo, sino como Goethe».⁴ Quelcom semblant va detectar Joan Roura-Parella que, des de l'exili americà, constata en una carta adreçada a Agustí Bartra que a Castella —diferentment del que succeeix a Catalunya— no hi ha goethians.

Altrament, la influència de Goethe —detectable, si més no, des de primera hora—⁵ es perllongà durant els anys de la Segona República tal com confirma l'elaboració de l'antologia que la Generalitat dedicà, l'any 1932, a les escoles de Catalunya i en què es posava de relleu que «no s'ha tractat de descobrir, ni tan sols d'acostar, a Catalunya un geni remot, sinó més aviat de retrobar-lo, operant, dins l'esperit mateix de la nostra Renaixença».⁶ Val a dir que els compiladors de l'antologia eren conscients que calia «proposar a l'educand models i textos sempre per damunt del nivell en el qual realment i actualment es troba». Es volia que els alumnes ascendissin —i que al capdavant, metamorfosessin la seva incipient personalitat— a través dels viaranyes de la literatura goethiana. En traslladar l'obra goethiana —poemes, màximes, fragments teatrals, etc.— a les escoles, es pretenia desenvolupar un autèntic procés iniciàtic perquè, encara que l'ànima de Goethe podria ésser un caos, tota la seva voluntat s'aplicà a fer-ne sortir un veritable ordre. La declaració d'intencions que Carles Riba situà com a presentació de l'*Antologia* és ben explícita: «Vol constituir una iniciació als que deixen ja d'ésser infants i comencen a reflexionar sobre ells mateixos, poden treure'n un profit. Un jove no ha de proposar-se ésser ni viure ni escriure igual que Goethe ni que ningú. Però ha de contemplar com els grans homes han realitzat llur destí, han complert llur missió; i, assajant en ell mateix llurs principis i experiències, desenvolupar la seva personalitat original».

Creiem provat, doncs, que la influència de Goethe ha estat una cons-

4. Salvador de MADARIAGA, *España: Ensayo de historia contemporánea*, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, p. 145.

5. Una cronologia extensa sobre la recepció de Goethe es pot trobar a Udo RUSKER, *Goethe in der Hispanischen Welt*, Stuttgart, Verlagsbuchhandlung, 1957, en especial p. 200-224. Pel que fa a Catalunya: M. MONTOLIU, «La influencia de Goethe en la literatura catalana», *La Revista*, Barcelona, 1932 i, més recentment, l'epíleg de Jordi Llovet a l'edició del *Faust*, publicada per Edicions Proa l'any 1982, amb traducció i pròleg de Josep Lleornart, en commemoració del 150è aniversari de la mort de J. W. Goethe.

6. *J. W. Goethe: Antologia que la Generalitat dedica a les Escoles de Catalunya*, Barcelona, 1932, p. 9-10. S'ha d'afegir que aquesta *Antologia* fou reeditada, l'any 1982, pel Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya en ocasió del 150è aniversari de la mort de l'insigne polígraf alemany.

tant en la nostra història més recent: un mestre de la paraula viva com Joan Maragall, noucentistes com Eugeni d'Ors, Josep Lleonart i Pere Vergés i, fins i tot, els educadors de l'època republicana —i aquí Joaquim Xirau ocupa un paper rellevant—⁷ palesaren aquesta estima i afecte per Goethe, l'intel·lectual-buròcrata, l'escriptor-governant, el filòsof-místic que, a més de creure en la immortalitat de l'ànima i morir demanant més llum, es preocupà per unir i conjuminar la infinitud de l'univers. Talment fa la impressió que la temptació ha planat repetidament damunt la nostra història més recent: convertir Catalunya en una rèplica d'aquella plàcida i burgesa Weimar tan ben descrita en les converses d'Eckermann amb Goethe.

El deixant de la *Bildung* goethiana

Encara que el nom de Goethe no és freqüent en els manuals d'història de la pedagogia, no hi ha cap mena de dubte sobre l'empremta que ha deixat en l'educació contemporània tal com demostra el gran nombre d'iniciatives dutes a terme l'any 1932 en ocasió del centenari de la seva mort.⁸ És, precisament, per això, que abans de referir-nos a la influència que Goethe ha exercit a Catalunya, aprofundirem en la dimensió pedagògica de la seva obra. En aquest sentit, s'ha de dir que Goethe és un continuador conseqüent de la filosofia de la Il·lustració en concedir «una extraordinària importància a la direcció conscient del desenvolupament humà, a l'educació».⁹

D'entrada, escau mencionar que la *Bildung* goethiana respon a un dels trets fonamentals de la nova sensibilitat romàntica, això és, l'educació d'un *jo* que no es troba satisfet amb la cosmovisió físicomatemàtica instaurada pel mecanicisme newtonià. Tanmateix, aquesta cosmovisió s'adiu amb una teoria de la naturalesa, unitària i vitalista, articulada al voltant de l'evolució orgànica. Tal com el mateix Goethe assenyala, el terme *Bildung* (formació) designa en alemany tant allò que s'ha produït com el que roman en vies d'esdevenir-se: l'impuls de formació (de *Bil-*

7. Vegeu, per exemple, Joaquim XIRAU, «La concepció del mundo de Goethe», *Revista de Pedagogia*, XI, núm. 124 (abril de 1932), p. 157-163.

8. A més de l'*Antologia* que la Generalitat va publicar per a les escoles, s'ha de significar l'aparició de la versió castellana de l'obra de Rudolf LEHMAN, *Goethe y el problema de la educación individual*, Madrid, Espasa-Calpe, 1932.

9. G. LUKACS, *Goethe i el seu temps*, Barcelona, Edicions 62, 1967, p. 63.

dung), juntament amb el de metamorfosi, és inherent a qualsevol ésser orgànic.

Enfront de l'escissió kantiana entre fenòmen i noumen, Goethe reclama la unitat d'una vida que s'esmuny de les pretensions reduccionistes d'una concepció científica hereva d'aquell plantejament racionalista i geomètric de la *scienza nuova* dels segles XVII i XVIII. La *Naturphilosophie* goethiana es presenta com una concepció biocèntrica que reconcilia l'home amb la naturalesa. Hereu de la filosofia de Spinoza, Shaftesbury i Rosseau, la vida és una totalitat, una globalitat: matèria i esperit es troben en aquell moviment infinit de la vida que només l'acció pot unificar.

Sovint es considera Goethe —igual que Lessing— com un dels grans educadors de la humanitat. Cert, hom copsa de seguida les afinitats existents entre el *Nathan* de Lessing i la professió de fe, humanitària i tolerant, que Goethe fa en la descripció d'aquella utòpica província pedagògica d'«Els anys de fadrinatge» de Meister que infonen, per altra part, a la seva *Bildung* una perspectiva inequívocament social i comunitària. En qualsevol cas, és clar que Goethe aposta per la unitat de creences religioses —de la religió ètnica, de la religió filosòfica i de la religió cristiana— segons la formulació del credo: el primer article és ètnic perquè afecta tots els pobles; el segon és cristià, perquè comprèn els que sofreixen i glorifiquen Déu, mentre que el tercer article presenta una comunitat espiritual de tots els homes bons i savis.¹⁰

Com a corollari d'aquest plantejament, Goethe postula un cristianisme il·lustrat, basat en l'amor i en una devoció pietista de profundes arrels luteranes. Així es desprèn de la darrera conversa amb Eckermann mantinguda el diumenge 11 de març de 1832: «Aleshores deixarà també d'existir aquesta lamentable profusió de sectes protestants, i per això desapareixeran també l'odi i l'enemistat entre pare i fill, entre germà i germana. Puix que, tan bon punt haguem arribat a comprendre i a incorporar en nosaltres la pura doctrina i l'amor de Crist tal com són en realitat, els homes ens sentirem verament grans i lliures, i ben poc ens preocuparan les petites divergències que pugui manifestar el culte extern. D'aquesta guisa, poc a poc anirem passant d'un cristianisme de paraula i fe a un cristianisme de pensament i acció».¹¹

10. Sobre la qüestió religiosa a Goethe, vegeu Gottlieb SÖHNGEN, *El cristianismo de Goethe*, Madrid, Taurus, 1959.

11. J. P. ECKERMANN, *Converses amb Goethe en els darrers anys de la seva vida*, Barcelona, Columna, 1994, p. 696.

Segons aquesta concepció religiosa, que gira al voltant d'una *pietas* teòrica i pràctica, sorgeix un sentit universalista que entronca, no gens menys, amb la tradició dels ideals d'humanitat (*Humänitätsidee*) tal com apareix en el poema «Límits de la humanitat» («*Grenzen der Menschheit*»). En efecte, la metàfora de l'argolla i de la cadena serveix per explicar l'evolució metamòrfica de les successives generacions que constitueixen el gènere humà:

Un petit cercol
limita la nostra vida,
i moltes generacions
s'arreglaren sense parar
en la cadena infinita
de llur existència.¹²

Tanmateix, urgeix precisar que per Goethe l'impuls formatiu no només té una dimensió biològica sinó també pedagògica. Encara que hi ha destacats antecedents en obres com el *Telèmac* de Feneló o l'*Agathó* de Wieland, és normal considerar Goethe el fundador —amb el cicle que constitueixen el *Werther* i els tres relats del Meister, iniciació teatral, anys d'aprenentatge i anys de fadrinatge— d'un nou gènere literari: la *Bildungsroman*, això és, la novel·la educativa.¹³ De fet, Goethe propugna una educació entesa justament com la reconciliació (*Versöhnung*) entre l'individu i el món. Si l'heroi romàntic del *Werther* és incapaç d'assumir les dificultats de l'existència, els anys d'aprenentatge (*Lehrjahre*) de Meister presenten el món com una escola que, a través de diferents etapes, enforma una personalitat que acaba per assumir —després d'una intensa passió teatral— els perfils i els aspectes d'una vida burgesa.

En aquesta línia de configuració de la pròpia personalitat, l'original vocació teatral del Meister adolescent es transmuta i transforma fins a assolir una maduresa confirmada pel seu ingrés en la Societat de la Torre. Ben mirat, Meister és obligat a aprendre progressivament —com al capdavant féu el mateix Goethe— fins a apaivagar el seu original estat d'ànim

12. *Poesia alemanya: Antologia del segle XVI al XIX*. A cura de Feli Formosa, Barcelona, Edicions 62, 1984, p. 124.

13. Per a una bona aproximació al vessant pedagògic de la novel·lística de Goethe, vegeu Eduard AZNAR ANGLÈS, «Goethe novelista», a *J.W. Goethe en els seus millors escrits*, Barcelona, Miquel Arimany, 1982, p. 51-70.

propi d'un *Stürmer*, bo i assumint abdicacions i renúncies. No per atzar, Goethe va insistir repetidament en la conveniència dels renunciaments en la configuració de la personalitat individual. Posades així les coses, és lògic que Meister —després de renunciar i abandonar la primigènia vocació romàntica d'actor— opti en «Els anys de fadrinatge» per un ofici especialitzat, per bé que asserenat i burgès, com el de cirurgia.

Ve a tomb reportar que, en el *Faust*, Goethe havia proclamat —bo i partint de l'Evangelí de Joan— que, en un principi, era l'acció. En aquesta línia discursiva, el *Lógos* (el Verb) s'ha transformat en una acció que, a manera d'impuls, mou eternament totes les coses vives i, per tant, l'home. La vida humana és activitat i transformació. A la pregunta ¿com et pots conèixer tu mateix?, Goethe respon «Mai per la contemplació, sinó per l'activitat».¹⁴ És lícit indicar, doncs, que només a través d'aquesta acció pràctica es pot salvar l'home: la lluita és l'essència humana. Des d'aquesta perspectiva s'albira una pedagogia de l'esforç i del treball constant que, a través d'una acció continuada, es perfila com un combat agonístic ple de sofriments i de renúncies. Tant és així, que el mateix Goethe encapçala la seva obra *Dichtung und Wahrheit* (*Poesia i veritat*) —on explica la història autobiogràfica de la seva pròpia formació— amb el següent aforisme: «l'home que no sofreix, no s'educa».

En qualsevol cas, és evident que Goethe va atribuir a la idea de metamorfosi una potència creadora que incidí sobre la seva concepció pedagògica. Convé anotar que el biocentrisme goethià situa la vida com a eix central del quefer humà: la força vital originària es manifesta en l'evolució dels individus i de les espècies. Atès que la naturalesa és el regne de les formes vives, la missió pedagògica de Goethe es perfila com una empresa formativa —com un ideal de formació, això és, de *Bildung*— que cerca les formes palpitants d'una naturalesa viva. El seu pensament no s'adequa, per tant, a les coordenades i exigències d'un món fisico-matemàtic escindit sinó a una cosmovisió biològica i naturalista fins al punt que, a voltes, ha estat presentat —com féu Rudolf Steiner— com el Kepler i el Copèrnic del món orgànic. Breument: la força vital promou l'evolució dels individus i de les espècies.

Enlloc se'ns presenta tan palesament aquesta exigència vital com l'imperatiu d'ésser allò que hom ja és. Ben al revés del que succeeix amb la idea kantiana del deure absolut, Goethe proclama la convenièn-

14. Johann Wolfgang GOETHE, «Màximes i reflexions», a *J.W. Goethe en els seus millors escrits*, Barcelona, Miquel Arimany, 1982.

cia d'una educació entesa justament com a formació autodisciplinada, és a dir, com a desenvolupament de la pròpia individualitat. El motor de l'educació no rau tant fora de l'home com en el si de la pròpia personalitat, és a dir, en el propi interior. El perfeccionament de l'individu consisteix en una empresa autoeducativa que postula, en última instància, la configuració individual. Goethe es fa ressò de les paraules de Píndar: «sigues allò que has de ser». És lògic, doncs, que Meister manifesti la seva voluntat de formar-se a si mateix: «tal i com sóc, aquest ha estat obscurament ja des que era jove el meu desig i el meu propòsit».¹⁵ Com veiem, l'acció s'ha de convertir en una acció conscient, una acció interna, no externa, guiada per una voluntat d'aconseguir un caràcter elevat i valorable, un esperit burgès que cal que assumi el propi destí.

Sense forçar els fets, s'observa diàfanament la fórmula goethiana: evolució de la individualitat fins a transformar-se en una autèntia personalitat que, d'acord amb el gir clàssic experimentat per Goethe a conseqüència del viatge a Itàlia, haurà d'ésser harmònicament configurada. És prou eloqüent que el segon Goethe —d'acord amb els principis establerts per Winckelmann en la seva *Història de l'art*— identifica l'esperit grec amb la idea de *kalogathia*, és a dir, amb una concepció equilibrada —basada en la bellesa i en la bondat— de l'educació. A conseqüència del que diem, Meister abandona l'amor imperfecte de Mariana per trobar en el personatge de la canongessa el model d'una bella ànima (*schöne Seele*) que recorda, no gemesmenys, els postulats pedagògics de Schiller. També la figura d'Helena —a la segona part del *Faust*— simbolitza l'exaltació estètica de l'ideal clàssic de bellesa que, al cap i a la fi, coincideix amb bona part dels valors estètics del Noucentisme que promogueren igualment una idealització de l'ideal femení —una mena d'*eon*, segons la filosofia orsiana— representat per la Teresa, la Ben Plantada.

Presència de Goethe a Catalunya

Sembla evident que el pensament goethià fou introduït a Catalunya a través de les traduccions i versions fetes per Joan Maragall. Eugenio Trías, en la seva monografia sobre Goethe, declara que només Maragall

15. Johann Wolfgang GOETHE, *Anyes d'aprenentatge de Wilhelm Meister*, Barcelona, Edicions 62, 1985, p. 219.

fou capaç d'entendre'l «recorriendo, a través de largos años de andanzas y aprendizaje, una experiencia interior paralela».¹⁶ En prendre cura del sentit de l'obra maragalliana, Trías insisteix en la dimensió burgesa i en la por a la revolució que manifesten ambdós autors. Sigui el que vulgui, el cert és que les relacions entre Goethe i Maragall han estat estudiades a bastament.¹⁷

A gratcient, s'ha de dir que el poeta manifestà contra la inveterada francofília de la nostra intel·lectualitat el gust pel nord enllà, és a dir, per tot allò que procedia de l'altra riba del Rin.¹⁸ De fet, poc després de les victòries militars prussianes a Sedan i Sadowa hom acceptà la superioritat del model cultural i pedagògic alemany. El mateix Maragall ho indica en un article publicat l'any 1905 en assenyalar l'orientació que calia donar a l'acció —terme de clares ressonàncies goethianes— política del catalanisme: «Hay una tarea fundamental que hacer: nuestra cultura. Escuelas, cátedras, investigación científica, métodos europeos: somos todavía un pueblo de ignorancia y de pereza intelectual, y esa tarea corrompe toda acción y hace vano todo esfuerzo... ¿Cómo han crecido modernamente los pueblos que hoy son de mayor grandeza? Por una intensa cultura: la instrucción, la educación los ha levantado, ¿qué digo?, han resucitado a alguno de ellos, y hasta se puede decir que la cultura crea pueblos. ¡Alemania! Ya sabéis quién ha hecho el Imperio: el maestro de escuela».¹⁹

No hi ha dubte possible: Maragall és un dels esperits més germanòfils de la Catalunya contemporània. Enmig d'un ambient de crisi que afectava la pròpia identitat llatina, Maragall fixa l'atenció en la cultura germànica. Sabem que a partir de 1882 aprèn alemany i que aviat comença la tasca com a traductor. Ben al revés del que va succeir a Madrid —on primer Krause, a través de la Institución Libre de Enseñanza, i després Natorp, mercès a l'adscripció neokantiana del jove Ortega— domi-

16. Eugenio TRÍAS, *Conocer Goethe y su obra*, Barcelona, DOPESA, 1980, p. 24. Sobre les arrels germàniques de Maragall, vegeu, del mateix autor, *El pensamiento de Joan Maragall: La crisi espiritual de Maragall el 1907*. Traducció i pròleg de Jordi Maragall i Noble, Barcelona, Edicions 62, 1982.

17. Jaume TUR, *Maragall i Goethe: Les traduccions del Faust*, Barcelona, Universitat de Barcelona, Departament de Filologia Catalana, 1974. També, per la seva significació, Josep Maria de SUCRE, *Joan Maragall*, Barcelona, Llibreria Nacional Catalana, 1921, en especial, p. 61-64.

18. Lluís QUINTANA TRÍAS, *La veu misteriosa: La teoria literària de Joan Maragall*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996, en especial, p. 283-291.

19. Joan MARAGALL, «Nuestra acción» (3-X-1905), a *Obras completas: Obra castellana*, Barcelona, Selecta, 1960, vol. II, p. 702.

naren el panorama de la filosofia de l'educació, s'ha d'insistir en el fet que la germanofilia catalana —tot i l'ascendència krausista del pensament de Maragall— es resol en clau goethiana.

Més que un retorn als neokantians —i per tant, a Natorp— Maragall proposa una actualització de Goethe, la qual cosa —bo i l'empremta spinozista i krausista del pensament maragallià— no és més que una aposta a favor de l'acció i, per tant, del futur i de l'esdevenidor. Maragall, que no tenia, igual que Goethe, cap preocupació per les qüestions materials, va presentar-lo l'any 1899 com l'educador perpetu: «No un inflamador de muchedumbres que canta la libertad dentro de un partido político como Víctor Hugo o Lamartine, por ejemplo, o un poeta a la moda de una época como Byron, sino un educador perpetuo que abarca la totalidad de la vida y tiene constatemente los ojos abiertos y fijos en la lontananza hacia donde la Humanidad avanza».²⁰

També d'Ors —que satiritzà el goethianisme de Maragall en considerar el poeta com una mena de representant consular a Barcelona— palesà aquesta atracció per la figura de Goethe. Molt fàcilment, però, hom també detecta ressonàncies goethianes en l'obra orsiana tal com demostra el fet que Goethe —a banda de ser citat repetidament i constantment en el *Glossari*— es converteix en una de les seves fonts clàssiques: «Tinc, per a guia i servei meus, dues famílies de clàssics. L'una formada pels grans models de la universalitat, Leonardo, Leibniz o Goethe. L'altra, pels grans doctors de la concisió, Horaci, La Rochefoucauld o Aloysius Bertrand».²¹ Però encara hi ha més coses a dir perquè, per d'Ors, «Goethe és la mida justa d'allò que és lícit ambicionar. Més enllà ja no hi ha cap èxit».²²

No admet cap mena de dubte que llibres com *Werther*, *Meister i Faust*, i sobretot les converses de Goethe amb Eckermann, són presents en l'univers intel·lectual i conceptual orsià. En realitat, la filosofia orsiana és, per essència, dialègic.²³ En efecte, el dialègic orsià —tret característic tant del seu pensament com de la seva expressió literària— més que dependre de la tradició socràtica ho fa del pensament goethià. Sense negar altres in-

20. Joan MARAGALL, «Goethe», (16-VIII-1899), a *Obres completes: Obra castellana*, Barcelona, Selecta, 1960, p. 109.

21. Eugeni d'ORS, *La vall de Josafat*. Edició i estudi per Josep Murgades, Barcelona, Quaderns Crema, 1987, p. 98.

22. Eugeni d'ORS, *La vall de Josafat*. Edició i estudi per Josep Murgades, Barcelona, Quaderns Crema, 1987, p. 163.

23. Carlos d'ORS, «El diàleg en Eugenio d'Ors», a Eugenio d'ORS, *Diálogos*, Madrid, Taurus, 1981, p. 27-31.

fluències —com la de Fichte o Dewey—²⁴ sobre la filosofia orsiana, s'ha de dir que d'Ors, igual que Goethe, abomina del monòleg, més encara si considerem que la filosofia orsiana —tal com va constatar a *Religio est libertas*— és dialèctica per exigències d'un dualisme que rebutja la identitat entre l'ésser i el pensar. Per defugir d'aquest monisme recorre al diàleg goethià de manera que, abans d'iniciar la publicació del *Glosari* l'any 1906, havia traduït les converses de Goethe en els darrers anys de la seva vida dedicades, especialment, a la joventut universitària catalana.²⁵

Es pot dir que una de les passions orsianes fou el diàleg amb els estudiants, tal com palesa el fet que fos a la Residencia de Estudiantes de Madrid on va exposar alguns dels textos nuclears de la seva filosofia: *De la amistad y del diálogo* (1914), *Aprendizaje y heroísmo* (1915) i *Grandeza y servidumbre de la inteligencia* (1919). Justament fou en el primer d'aquests treballs on d'Ors deixà constància de l'admiració per les converses de Goethe amb Eckermann que, per altra banda, no foren imaginàries, sinó reals: «Podemos hoy creer, al repasar superficialmente la colección, que el maestro monologaba en ellos, exponiendo doctrina, glosando intimidad de alma o narrando anécdota. Pero hay que tener en cuenta que el texto en que solemos leer estas *Conversaciones* no es el prístino y auténtico. Los editores, y sobre todo los traductores, han creído, por común, poder suprimir o abreviar extremadamente la parte de Eckermann en las mismas».²⁶

No sorprèn, doncs, que d'Ors arribi a identificar Josep Lleontart — traductor de Goethe al català— amb la figura paradigmàtica de Miquel Àngel. Àdhuc, d'Ors emprà la figura de Goethe per tal de justificar, davant la crisi de la gran guerra, la seva proposta a favor del Manifest dels Amics de la unitat moral d'Europa. No en va la darrera glossa de les *Lletres a Tina*, escrita «l'última nit de 1914» i publicada a *La Veu de Catalunya* el 2 de gener de 1915, va reproduir els versos finals de *Hermann i Dorotea*:

24. A més de la col·lecció de gloses «Dewey i Fichte» publicades a la tardor de 1915, es pot veure el pròleg d'Octavi Fullat a l'edició de textos orsians compilada sota el títol de *L'home que treballa i juga*, Vic, Eumo, 1988. També, i en relació amb la pedagogia orsiana, és del tot imprescindible la tesi doctoral de Miquel TRESSERRAS I MAJÓ, *El mestratge de Xènius*, Universitat Ramon Llull, 1994.

25. «Converses de Goethe en els darrers anys de la seva vida», *Universitat Catalana*, I, 1904. També a *Papers anteriors al Glosari*, edició de Jordi Castellanos, Barcelona, Quaderns Crema, 1994, p. 455-462.

26. Eugenio d'ORS, «De la amistad y del diálogo», a *Diálogos*, Madrid, Taurus, 1981, p. 50. En relació amb aquest punt, vegeu la glossa «Notes sobre el diàleg i sobre la incapacitat per al diàleg», a *L'home que treballa i juga*, Vic, Eumo, 1988, p. 185-188.

Si cadascú pensava com jo, prest veuríem
 Contra la força alçar-se la Força i tots fruitíem de pau.²⁷

Fins a quin punt Goethe va influir en el Noucentisme és una qüestió destacada que en opinió de Jordi Llovet ens porta a superar el reduccionisme dialèctic entre el Romanticisme i classicisme. Actualment sembla exagerat mantenir —sense cap altra consideració més— l'assimilació entre Modernisme i Romanticisme, així com l'equivalència entre Noucentisme i classicisme. No esdevé, doncs, gens sorprenent el judici de Llovet quan apunta que «entre Modernisme i Noucentisme hi corre una dialèctica estètica molt complexa, i que en cap cas no podem creure, a hores d'ara, en dues estètiques diametralment oposades».²⁸

En aquest sentit volem fer veure que, tot i la passió d'Eugeni d'Ors per la figura de Goethe, el seu dualisme dialèctic fa que resti amatent tant al Romanticisme de Schiller com al classicisme de Goethe. Qualsevol atansament a la seva obra, demostra que per Xènius ambdós autors ofereixen aspectes positius i rellevants. Per bé que davant d'un Schiller romàntic s'aixeca la personalitat de Goethe que pel «seu sentit de la continuïtat, de la calma, el seu respecte a la fórmula, la seva cura constant de la serenitat i la perfecció ha esdevingut, completament, el nostre contemporani»,²⁹ no és menys veritat que d'Ors assumeix aquesta doble tradició en exclamar contundentment: «Llueixi la llum d'ambdós astres alhora en el firmament ideal! L'un assenyalarà el camí del guerrer. L'altre, el nord del pensador. O, millor encara, i sempre que es pugui, tots dos guiaran alhora tot home. Que tot home ha d'ésser alhora en una part guerrer, en l'altra part pensador. D'ésser guerrer i no pensador, ne vindrà baixesa. D'ésser pensador, i no guerrer, infàmia».³⁰

No obstant el que acabem de llegir, la identificació de d'Ors amb Goethe roman fora de tota sospita. No tenim, doncs, cap inconvenient a declarar que Goethe, juntament amb Sòcrates, Erasme i Rabelais, fou un dels autors que més va incidir sobre la filosofia orsiana. No endebades el

27. Eugeni d'ORS, *Lletres a Tina*, Barcelona, Quaderns Crema, 1993, p. 262.

28. Jordi LLOVET, «Epíleg», a l'edició del *Faust*, traducció i pròleg de Josep Lleonart, reeditada l'any 1982 per Edicions Proa en commemoració del 150è aniversari de la mort de J. W. Goethe, p. 478. Aquest estudi amb el títol d'«El Faust de Goethe en català», també es troba a *J. W. Goethe en els seus millors escrits*, Barcelona, Miquel Arimany, 1982, p. 173-192.

29. Eugeni d'ORS, *Obra catalana completa: Glosari 1906-1910*, Barcelona, Selecta, 1950, p. 1498.

30. Eugeni d'ORS, *Glosari 1915*. Edició a cura de Josep Murgades, Barcelona, Quaderns Crema, 1990, p. 83.

mateix d'Ors va considerar que «Goethe és el millor mestre que hi ha hagut perquè va perfeccionar-se contínuament».³¹ Igualment, d'Ors reconeix, en una de les gloses de *La vall de Josafat*, que «voldríem *parlar* com Demòstenes, *escriure* com Bocaccio, *pintar* com Leonardo, *saber* com Leibniz, *tenir*, com Napoleó, un ample imperi, o un jardí botànic, com Ruelbeck... Voldríem *ésser* Goethe».³² De tal faisó que d'Ors va romandre —per sempre més— fidel a la figura de Goethe puix, en una de les seves darreres conferències intitulada justament «Si Goethe fos filòsof», «aseria amb èmfasi que hom havia comès una gran injustícia amb el poeta alemany en no concedir-li la significació que té com a filòsof».³³

Ve a tomb reportar que d'Ors va canalitzar a través dels seus pseudònims (Xènius, Octavi de Romeu, el Guaita, etc.) aquesta vocació per representar altres papers.³⁴ Sembla raonable sospitar que d'Ors necessitava Goethe, de la mateixa manera que aquest precisava Eckermann. Si més no, resulta curiós l'ordre de les gloses que d'Ors va publicar entre l'onze i el quinze de maig de 1918 i que s'integren en el volum *La vall de Josafat*. Després de referir-se a Zenó d'Elea i de manifestar que potser Zenó no està massa lluny de Sòcrates —al cap i a la fi ambdós foren pensadors dialèctics—, publica sengles gloses dedicades a Goethe i Eckermann. La de Goethe, el dia 15 en l'edició de *La Veu de Catalunya* del matí, la d'Eckermann en l'edició del vespre del mateix dia. El fet d'aparèixer en una mateixa jornada tampoc és una simple coincidència: d'Ors, després d'anunciar al matí que vol ser Goethe, recull idees anteriors —«Goethe era un home de diàleg, no de monòleg; que és com dir home de pensament científic, no de pensament dogmàtic»— per concloure que si Eckermann no hagués existit, Goethe hauria degut inventar-lo». Ben mirat, d'Ors per defugir de l'interiorment solitari socràtic, s'empara en l'esperit científic, i per tant dialògic, goethià.

Molt probablement, la mateixa bipolaritat de Goethe —l'existència d'un Goethe romàntic i un altre de clàssic— ha fet que sovint es destaqués la influència goethiana en la nostra història més recent. Tant més quant Josep Maria de Sagarra va assenyalar que la part activa de l'obra de Maragall

31. Carme MONTANER, «La sistematització filosòfica de la pedagogia», a *Quaderns d'Estudi*, núm. 1 (1915), p. 25-32.

32. Eugeni d'ORS, *La vall de Josafat*, Barcelona, Quaderns Crema, 1987, p. 87.

33. Eusebi COLOMER, «Aproximació a Eugeni d'Ors», *Enrahonar*, núm. 7-8 (1984), p. 45.

34. Guillermo DÍAZ-PLAJA, *El combate por la luz (La hazaña intelectual de Eugenio d'Ors)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p. 33.

agafa els vint anys compresos entre 1890 i 1910 en què «Catalunya necessita passar de l'anarquia sentimental a una certa consciència d'estructuració i d'ordre».³⁵ S'ha d'afegir que Maragall experimenta la seva passió pel món hellènic a través de l'obra goethiana. De manera que «Maragall va descobrir Goethe i de passada s'anà descobrint a si mateix; va estructurar i va ordenar la seva obra, va construir artísticament la seva personalitat».³⁶ Amb tot, Maragall es distancia un xic de Goethe en adonar-se justament de l'excessiu del racionalisme goethià tal com manifesta en una carta dirigida a Josep Pijoan el 15 de juny de 1904: «Molt he estimat i admiro encara a Goethe; pero cada dia sento més la tara racionalista de tota la seva obra, i de quina manera exterior ell i els companys dels segle XVIII tractaren el seu art. D'això últim, me'n va fer adonar molt aquella correspondència entre Goethe i Schiller que vostè em donà a llegir ara fa dos anys».³⁷

És important de ressaltar que la presència del deixant goethià a Catalunya no és només una qüestió literària, sinó també una opció cultural i, per tant, pedagògica. En efecte, davant la crisi del paradigma pedagògic herbartià basat en la instrucció, la pedagogia catalana sortí a la recerca d'un model teòric capaç de donar sentit a les experiències educatives del moviment de renovació impulsat des de l'avantguarda noucentista. Conseqüentment, el fet que d'Ors divulgues des del seminari de filosofia el neoidealisme pedagògic de Gentile no és cap atzar. Ben al contrari, puix la pedagogia catalana no es va trobar mai del tot satisfeta amb aquella *ciència de l'educació* de Bain i Demoor per excessivament positivista, ni tampoc amb la pedagogia normativa neokantiana introduïda a Espanya per Ortega i Gasset i els seus deixebles. Dit altrament: no es pot dubtar de l'existència, a Catalunya, d'un fil conductor que tendeix a enfocar la pedagogia com a ciència de l'esperit, és a dir, que presenta l'educació com a empresa formativa i espiritualitzadora. D'aquí que Goethe, Schiller, Dilthey i Spranger exerciren —entre 1890 i 1939— una pregona influència, malauradament i sovintment oblidada, sobre la nostra pedagogia.³⁸

35. Josep Maria de SAGARRA, a *Obres completes de Joan Maragall*, vol. IV: *Traduccions de Goethe*, Barcelona, Sala Parés Llibreria, 1930, p. 4.

36. Josep Maria de SAGARRA, a *Obres completes de Joan Maragall*, vol. IV: *Traduccions de Goethe*, Barcelona, Sala Parés Llibreria, 1930, p. 11.

37. Joan MARAGALL, *Obres completes: Epistolari*, vol III. Amb un pròleg d'Eugeni d'ORS, Barcelona, Sala Parés Llibreria, 1936, p. 79-80.

38. Aquesta influència es palesa en l'acció del Seminari de pedagogia de la Universitat de Barcelona i, molt especialment, en l'obra de Joan ROURA-PARELLA. Vegeu d'aquest autor, la seva tesi doctoral, defensada a Barcelona l'any 1937 i publicada a l'exili mexicà: *Educación y ciencia*, Mèxic, La Casa de España en México, 1940.

El goethianisme pedagògic de Pere Vergés

És sabut que Vergés ingressà al Seminari de filosofia que dirigia Eugeni d'Ors a la primavera de l'any 1917, dedicat en aquella ocasió al tema de «La història i la història de la cultura». A través de la influència de Maragall i de les lliçons orsianes, Vergés es familiaritzà —molt probablement— amb la literatura goethiana que, per altra banda, sempre ocupà un lloc preferent en la seva biblioteca particular que era presidida per un retrat del pensador alemany. Sobre aquest punt, el seu fill Robert ha escrit: «És raonable pensar que d'una part el fascinava el seu impuls vital, el seu romanticisme, el sentit fàustic de l'home enfront del destí, però de l'altra i, cada vegada més, el Goethe de l'Alemanya il·lustrada i científica del país de Weimar i dels filòsofs de la Raó, és a dir, el sentiment emmarcat pel pensament».³⁹

Sembla clar, doncs, que ultra possibles influències i connexions es pot detectar en l'obra de Vergés la presència d'un deixant goethià i, tanmateix, schillerià. És ben palès que darrera de la pedagogia de Vergés hi ha un inequívoc sentit lúdic, atès que en la millor de les tradicions orsianes, Vergés presenta el treball del mestre com un joc. Amb tot, s'ha de recordar que el mateix d'Ors no estava massa conforme a traduir el terme alemany *Spiel* que emprà Schiller per *joc*, sinó per *esport*. En aquest sentit, podem dir que la pedagogia de Vergés s'afigura com una pedagogia de l'acció que utilitza l'educació física i l'esport com a element formatiu.

És clar que la seva filosofia de l'educació —en reclamar el protagonisme d'un vitalisme basat en l'acció— així ho palesa: «l'escola ha de ser vida; vida és acció que és exigència, voluntat». No hi ha dubte possible: a l'Escola del Mar tot girava, teorèticament i pràcticament, al voltant del concepte de *vida* que, d'aquesta manera, es perfila com allò més nuclear que cal fomentar i conrear. Tenint en compte aquesta actitud és lògic que Vergés presentés el treball escolar —en especial, allò relacionat amb l'expressió lingüística— com una manifestació vital: a l'Escola del Mar no hi havia lloc per a les coses mortes, mancades d'esperit i de vida. No en va, tampoc, el mestre es va referir constantment a la vàlua de la *vida social* i de la *vida intel·lectual* com a eixos vertebradors de la seva praxi educativa.

39. Robert VERGÉS I CADANET, «Arrels ideològiques de Pere Vergés», a *Centenari Pere Vergés 1896-1996*, Barcelona, Edicions 62, 1996, p. 16-17.

En conseqüència i de conformitat amb els plantejaments maragallians, Vergés va vindicar el cultiu d'una paraula viva, tal com tematitza en el seu poema «La nova amiga»:

Esper la paraula viva
 del teu parlar confident
 la mirada que s'afina
 i es veu clar el que se sent.

En qualsevol cas, s'ha de dir que aquest vitalisme no implica un trencament entre el món de la ciència i l'àmbit de la vida, ans al contrari puix la *vida* ha de vivificar totes les coses, fins i tot una ciència que, sota l'espargell del positivisme, s'havia desvalorat fins a convertir-se en un científisme absolut i pedantesc. Enllà d'altres consideracions, s'ha de recordar que el mateix d'Ors havia denunciat —l'any 1910— les funestes seqüeles de l'escissió entre ciència i vida, tot oferint-nos una glossa en què ens parla nostàlgicament d'aquella antigor en la qual ambdues es trobaven fusionades: «En aquell temps ditxós la Vida i la Ciència foren tot u: i ho foren de gran i generosa sabor... Les coses s'esguerraren més tard. La Ciència caigué en la superstició d'ella mateixa, fins arribar a l'abjecció antivital del positivisme... Fins ara de poc, no havem comprés el mal que això ens ha dut. I, en voler posar-hi remei girem els ulls enyoradissos vers els vells mestres».⁴⁰

Fet i fet, d'Ors reivindica contra l'escissió de la filosofia kantiana entre la raó teòrica i la raó pràctica, la restauració d'un vitalisme que només es podia aconseguir a través de la recuperació d'uns antics mestres que havien de suplir l'absència de molts segles de tradició neoclàssica. En darrera instància, tot i que la primacia de la raó és indiscutible, calia integrar-la dins de l'esfera de la vida. A la vista del que diem, es pot establir un paralelisme entre el naturalisme goethià i l'atenció que Vergés mostra per les ciències naturals. En les converses amb Robert Saladrigas, Vergés recordava que «sempre he defensat i he aplicat la tesi segons la qual la criatura ha de conèixer la naturalesa no a través dels llibres, sinó mitjançant el contacte directe».⁴¹ Per altra part, en el *Libro de Evocaciones*, el mestre s'apropa al naturalisme goethià en deixar constància que la

40. Eugeni d'ORS, *Obra catalana Completa: Glosari 1906-1910*, Barcelona, Selecta, 1950, p. 1336.

41. Robert SALADRIGAS, *L'Escola del Mar i la renovació pedagògica a Catalunya: Converses amb Pere Vergés*, Barcelona, Edicions 62, 1973, p. 279.

natura, com nosaltres, sent, la qual cosa li permet defensar una pedagogia —o millor dit, una posició estètica relativa als problemes de l'educació— que «son los mismos que plantea la vida: a una incògnita, una actitud; a un hecho, una reacció; a una cuestió, un caso de *con-ciencia*».⁴² Endemés, n'hi ha prou amb significar el paper secundari que ocupa la matemàtica en l'Escola del Mar per adornar-se'n que Vergés s'allunya d'aquella classificació comteana de les ciències positives que confereix a la matemàtica la prioritat del saber amb la qual cosa s'allunya d'un intel·lectualisme eixorc i funest. De la mateixa manera que Goethe és el pedagog que agombola veritat i poesia, Vergés conjumina vida i llenguatge, vida i expressió, vida i paraula, en fi, una paraula —un *lógos*— que, al capdavall, es fa diàleg, és a dir, pensament dialèctic.

Si s'analitza amb deteniment la filosofia pedagògica de Goethe es detecten diverses sintonies entre el deixant pedagògic goethià i l'educació tal com l'entenia Pere Vergés. Alguns exemples els tenim en la iniciació teatral a través de les titelles, el gust per la literatura, o la passió per la biologia. No podem oblidar, tampoc, l'elaboració d'una teoria dels colors com a element organitzador de la vida social, la vocació per l'art, i especialment per la música. Encara que sempre són possibles les coincidències sense que hi hagi necessàriament una relació de causa-efecte, fa la impressió que hi ha altres aspectes que confirmen la presència d'elements goethians en la pedagogia de Vergés: l'existència d'una vida interior que permet que cada alumne segueixi una direcció justa, el desenvolupament d'una individualitat lliure que ha de configurar-se com una personalitat plena, el rebuig sistemàtic de qualsevol moral imposada des de l'exterior, la importància de la vivència personal, les relacions entre la vida i la literatura, el foment de la fantasia i la imaginació infantil, el desenvolupament d'una personalitat harmònica i equilibrada, l'atracció per la naturalesa i la seva força plàstica, l'observació del creixement de les plantes, l'atenció pels fenòmens meteorològics, la crítica a la instrucció llibresca, certes prevencions enfront de l'ensenyament de la matemàtica, etc.

I tot això, sense oblidar el rerefons burgès d'ambdós projectes. Si Goethe es troba històricament encamellat entre l'aristocràcia i la burgesia, Vergés proposa un sistema pedagògic —certament democràtic i plural— per una ciutat ideal que, al capdavall, respon a les pretensions d'aquell civilisme noucentista desitjós per consolidar un ordre social que

42. ESCUELA DEL MAR, *Libro de evocaciones 1922-1947*, Barcelona, Impremta Altés, 1947, p. 50.

pogués fer front a qualsevol temptació revolucionària. De la mateixa manera que Goethe va metamorfostrar el seu esperit a les envistes d'aquella Roma tan ben descrita en el seu *Viatge a Itàlia*, Vergés va proposar —sota la influència d'un goethianisme divulgat per Maragall i d'Ors— una pedagogia que transformés les simples individualitats en unes personalitats harmònicament configurades.

A l'hora de fer balanç podem dir que es volia bastir una ideal i utòpica Catalunya, plena de ressonàncies clàssiques i que, tal com palesa l'antologia que la Generalitat de Catalunya va dedicar, l'any 1932, a les escoles catalanes en ocasió del centenari de la mort de Goethe, aspirava a emular la Weimar goethiana. Malauradament la maltempsada de la Guerra Civil no només va abatre l'Escola del Mar de la Barceloneta, sinó també tot un seguit d'afanys per afaïçonar una Catalunya sota l'esguard de Goethe, l'educador perpetu.

CONRAD VILANOU
Universitat de Barcelona