

RELLEU

REVISTA TRIMESTRAL DE PENSAMENT I CULTURA

Humilitat

TERCERA ÈPOCA - OCTUBRE/DESEMBRE 2011

110



03 **Humilitat**

EDITORIAL

04 **El catecisme. Un sermó de Nadal**

JOSEP MARIA BALLARÍN

10 **Pàtria: Realitat i Somni. Reflexions a partir
d'un viatge a Polònia**

AGUSTÍ D'ARANA

18 **Entrevista a Rémi Brague**

GIANNI VALENTE

24 **Les virtuts de la renaixença**

JOAQUIM FERRER

26 **Salvats en esperança**

JOSEP HEREU

34 **Notícia de llibres**

39 **Notícia de cinema**



REVISTA RELLEU

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

REDACCIÓ I SUBSCRIPCIONS: Fundació Rellu. C/Aragó 287 3r 2a B, 08009 Barcelona ¶ TEL.: 93 488 09 00. FAX: 93 215 87 68
WEB: www.relleu.cat ¶ CORREU ELECTRÒNIC: relleu@relleu.net ¶ DISSENY: Jordi Matosas i Eloi Gimeno ¶ MAQUETACIÓ: Jordi Matosas ¶ FOTOGRAFIA PÀG. 14: Marc Campà ¶ IMPRESSIÓ: Grupo Gráfico ¶ ISSN: 1579-0231

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



HUMILITAT

EDITORIAL

Tot està molt malament i tothom sap exactament el perquè. Quan hom escolta o llegeix l'exèrcit de tertulians o columnistes, entesos de tota mena, més o menys estirats, i savis, més o menys oficials d'oficialitats diverses, no pot menys que demanar: com és que tant de talent no ha pogut evitar tanta desgràcia? Res va prou bé i tothom sap què cal fer. Enfront de queixes que traspuen sempre insatisfacció i receptes sempre formulades amb prepotència caldria, potser, gosar parlar alguna vegada de la bondat de les situacions

bàsiques i desitjar humilitat en la formulació de rectificacions,
diagnòstics i propostes?

Qui gosa parlar de la humilitat? Potser uns quants llibres d'autoajuda i les restes de la tradició ascètica de les religions. I tot i això caldrà no ferir pas l'autoestima de ningú, ni mostrar res que pugui rebaixar valoracions positives de l'aventura humana com a tal.

La humilitat és la veritat: la de la bondat a reconèixer i agrair,
la de febleses que són primerament en cada cas nostres.



EL CATECISME. UN SERMÓ DE NADAL

JOSEP MARIA BALLARÍN



Capellà i Escriptor

L'Evangelí no té preu.
Tan se me'n dona qui l'hagi escrit
i com s'hagi fet: és allà i el podem viure.
I es resumeix en tres coses:
el Magníficat de la Mare de Déu,
les Benaurances, el Pare Nostre.

Transcripció a càrrec de Jordi de Nadal del sermó fet a la Missa de Nadal de l'any 2010 al local del Grup d'Estudis Nacionalistes.

Us vull explicar el catecisme. Primer, heu de saber que, com diu Max Scheller, hi ha un saber comú, un saber científic i un saber de salvació – és el saber poètic. Hem volgut explicar el món des del saber científic i hem arribat a la conclusió que és un misto que s'encén sol. Encara que no sigui de sentit comú. I deixem de banda el saber poètic, deixem de banda la poesia de la teologia –perquè la teologia només és de debò quan és poètica, perquè Déu és poètic. Justament, no entenem Déu perquè Ell té una dimensió immensament poètica i en canvi nosaltres no passem de fer rodolins.

Per això, la història de la Creació, tal i com la llegim al Gènesi, és molt més veritable que no pas com ens l'expliquen els científics –per aquesta explicació, ja en tenim prou amb Anaxàgores. La Creació és un gest de generositat de Déu, que no volia quedar-se amb el ventre ple i es va treure de dins el món. És com fer el pessebre, que té una funció: és la mida de l'home. Tots els que som pessebristes, tenim Sant Josep escarbotat, perquè ens fa de mida. A Déu no li venia d'uns quants segles: va fer el món, i amb el temps, va trobar qui li faria de mida, aleshores va crear l'home.

El Gènesi diu una cosa molt maca: que Déu va fer el món divertint-s'hi, per dir-ho d'una manera vulgar. Hi trobava gust, el mateix gust que tens quan fas un pessebre. Va sortint, va sortint. I al final, a la creació del món, hi va haver una cova.

Nadal. Què és? És una cosa incomprendible, però pel Mediterrani és normal. El Mediterrani estava acostumat a tractar déus a patades, que corrien per aquí i per allà. Podien acceptar que Déu es fes home. I així tenim aquesta definició de Déu: Déu és un senyor tan poètic i tan sonat, que és capaç de fer-se home.

A més a més, hi ha el misteri del Déu Pare, Fill i Esperit Sant. Tres Persones. La persona és una cosa indestructible per ella mateixa. És una cosa creada a semblança de Déu, perquè així va ser quan Déu la va crear. Aquí hi ha el punt fonamental de tota teo-

logia: tot allò que hi ha de bo en mi mateix, en Déu és infinit: la capacitat de tenir amics, la vostra capacitat d'escoltar-me, de tenir paciència, la gresca que farem per Nadal a les nostres cases; tot això és a semblança de Déu. Així hi ha tres Persones, que són una cosa en elles mateixes, però que s'estimen tant, que fan una sola cosa. Aquí hi ha la història central de caritat, també nosaltres, quan estem junts, intencionalment reproduir això mateix.

Déu s'ha fet home. De la mateixa manera que hem de fer una interpretació poètica de la creació del món, hem de fer una interpretació poètica del Nadal. Ara hi ha aquesta pregunta, què hi feia que la Mare de Déu fos verge? Ningú de nosaltres ha triat la seva mare –i jo haig de dir que vaig tenir molta sort. Però Déu es fa fer la seva mare a mida. Ell ho podia fer. La va fer no només sense pecat, sinó plena de gràcia, que és bastant més gros. La va preparar. Però si hi penseu, veureu que en el moment que l'àngel marxa i ella ja ha concebut, la Mare de Déu estava condemnada a mort. Ella i Sant Josep estaven promesos, però segons la llei jueva, ja tenia les mateixes obligacions que els casats. Quan Sant Josep va descobrir que ella estava embarassada sense que ell hi hagués tingut part, tenia l'obligació de denunciar-la perquè l'apedreguessin. De manera que Jesús va venir perquè va haver-hi un senyor que va saltar-se la llei.

Així va venir la gran festa del Nadal. Déu es va fer home i fixeu-vos si ho va fer ben fet, que es va fer un infant. Si hagués estat més científic, ens hauria clavat un profeta sortit d'enmig de bardisses i prou. Però va voler que fos un nen, que està carregat de poesia. Tot l'espectacle de Nadal és una cosa absolutament poètica, tan poètica que ha de ser veritat. És l'anunci dels àngels als homes que tenen la bona voluntat de Déu (així és la traducció literal de l'arameu).

També hi havia els pastors, que són una colla d'arregats, al mig de terra dura. Nostre Senyor va néixer als confins del desert perquè era el seu lloc. Ell era l'Home que venia del desert, del desert de Déu, que és l'infinit.

I també hi ha la història dels tres reis. No eren astrònoms. Si ho haguessin sigut, haurien torbat la marxa de l'estrella i s'haguessin quedat a casa,

fent matemàtiques. Eren astròlegs, que creien en els misteris de les estrelles. Per això, quan van veure una estrella diferent, la van seguir. De vegades, la fe consisteix a pensar que tu tens una estrella diferent, i que la segueixes, encara que hakis de passar per on hakis de passar i encara que hi hagi molta gent que no la veuen.

Va haver-hi els seus regals d'or, encens i mirra. I penseu-hi, l'endemà van haver de fúmer el camp, perquè Herodes els volia pelar –són els sants innocents. L'ofrena dels reis era absolutament inútil: la Mare de Déu i Sant Josep no podien guardar l'or, pel pes; de l'encens, no estaven pas per glorificar-se els uns als altres, i per la mirra, encara estaven vius. De manera que tots tres van quedar a la cova.

I així van anar i tornar d'Egipte. Déu era Déu, però havia de fer l'aprenentatge de ser home. D'això no n'aprèn ni a l'escola dels rabins ni a la Universitat, sinó en una fusteria –una fusteria en què feia “remendos”, no pas grans coses. Per això Jesucrist parla com un home de fuster.

A mi, aquests trenta anys de Nostre Senyor, m'entendreixen. Quan es va perdre per la caravana i va acabar al Temple, els mestres de la Llei només van poder dir allò de “aquest noi promet molt” i res més. Ell després se'n va tornar al poble. Amb sa Mare sola i la veïna que se'n devia riure.

Després ve la predicació. Què és Jesús predicant? Això vosaltres només ho podeu saber d'oïdes, jo m'hi trobo cada diumenge. L'Evangeli no té preu. Tant se me'n dóna qui l'hagi escrit i com s'hagi fet: és allà i el podem viure. I es resumeix en tres coses: primer, el Magníficat de la Mare de Déu; segon, les Benaurances; tercer, el Pare Nostre. I no m'allargo més.

Ve aleshores una cosa que costa d'entendre: la Redempció. A totes les cultures, fora de la musulmana, hi ha sacrificis. Que és que la vida porta sang i vessar sang és un senyal de reverència i adoració a Déu. Déu Pare, així, va fer molt més que acceptar sacrificis: va sacrificar el Fill. I aquí m'aturo.

El cristianisme es va escampar. Què passa amb el cristianisme? És molt senzill, ho diu Sant Pau: torna a passar la història d'Abraham i de Moisès. Abraam surt d'Ur de Caldea i ja era prop de Terra Santa, quan Déu el va cridar i li va posar de nom Abraham

– ningú explica per què el canvi, però era més maco. Entre Abraham i Déu hi ha la relació de la promesa: Déu i Abraham eren amics i entre amics no es fan papers, perquè hi ha confiança. Quan Déu li va manar de matar el fill, l'home estava disposat. No us estranyeu, això un home egipci ho faria, si Déu li surt de cara. Naturalment, crec que Abraham pensava que una cosa o altra passaria, que tot plegat no podia ser tan ximple. I va sortir un xai. I Déu va ser fidel a Abraham.

El poble va créixer, va fugir a Egipte i va tornar pel Sinai. Desert i desert. I cada dia mannà, i guatlles, i guatlles i mannà i només si picaven en una pedra, per pur miracle, podien beure. Moisès va pujar al Sinai, va baixar amb les taules de la Llei, en veure el vedell, es va enrabiar i va trencar-les. I aleshores va haver de fer la feina dels que s'enrabien: tornar a pujar al Sinai a buscar les taules noves. Déu ja no es fiava del poble. Era massa gran, perillava i per això els va donar la llei.

Hi ha dues maneres d'entendre el cristianisme: des de la fe d'Abraham o des de la Llei de Moisès. D'aquí neix la història dialèctica de l'Església, el que passa quan la moral es menja la teologia i quan el Dret Canònic es menja la moral. En el món de la fe d'Abraham, del cristianisme en queden les tres coses que us deia: el Magníficat, les Benaurances i el Pare Nostre.

I què és això? Abans hem de parlar del pecat original, que me l'he deixat. El pecat original no és la poma, és el sereu ser com Déu, que és el que diu el dimoni. Perquè nosaltres no portem un rei al cos, nosaltres portem un déu al cos –que és per allà per on ens foradem. Doncs bé, Jesucrist no va venir a treure el pecat original. Segons els ortodoxos, el pecat original ens va deixar castigats. Segons els protestants, començant per Luter, el pecat original ens va deixar podrits del tot –entendreu que va sortir Freud. Els catòlics creiem que l'home va quedar neulat. Fotudet. Però encara capaç de caminar. I és a aquest home que Déu hi va parlar.

Una de les maneres de voler ser com Déu és capgirar les benaurances. Només cal llegir el diari: el que compta és el regeix, el que arriba a dalt, el que aixafa els de sota. I resulta que Déu ha vingut a dir-

nos que fóssim com uns nens. Oi que de petits posàvem el cap entre les cames i vàiem el món del revés? Doncs és això. Ho diu Chesterton: quan Sant Pere va fer el gest humil de ser crucificat cap per avall, va rebre el do de Déu de veure el món tal i com és: les estrelles com flors, els núvols com muntanyes i tots els homes penjant cap per avall de la misericòrdia de Déu.

L’Evangeli ens demana que ens posem cap per avall. Quan tot el nostre món està muntat al contrari: sobre reeixir, sobre triomfar. Quan, voleu que us digui, la primera condició de ser capellà és no voler ser bisbe.

Així arribem al misteri de la mort i la Resurrecció. Que és fonamental, per allò que diu Sant Pau: “moro cada dia i ressuscito cada dia”. A les nostres pregàries ho diem cada nit: “així com ara m’adormo, que ressusciti demà”. La vida humana és un continu de mort i de resurrecció.

Ara us he de parlar de l’Església. Naturalment, l’Església té molt mala fama. Us parlaré sense embuts: l’Església del segle XX va tenir un autòcrata, que era Pius XII, que deia que no necessitava consellers, sinó executors. Un home que anava tan sol no podia ser. Va sortir després un home que va ser una estrella, va ser Joan XXIII. Que només va fer una cosa: somriure. Després va venir Pau VI que, pobret, va tenir la feina (un sant baró, cagadubtes, massa savi), de posar en marxa el Concili. Aleshores va venir Joan Pau II i el Concili se n’ha anat a fer punyetes –potser s’ha ensorrat sol. Però hi ha hagut una marxa enrere: allò que eren esperances, s’han quedat buides. A més ens va clavar Catalunya alguns bisbes que Déu n’hi do –no tots, però.

Hi ha un refús instintiu a l’Església. No us parlaré de Benet XVI, perquè és el Papa –i a callar i llestos, perquè hi ha tres persones de les quals no en parlaré mai. Són els meus tres superiors a l’Església: el meu rector, el meu bisbe i el meu Papa. Bé, del rector sí, perquè en faig lloances. Però Joan Pau II, és clar, era polonès. Us ho explicaré d’aquesta manera: per nosaltres, treure’ns la sotana, encara que fos d’una manera esbojarrada, va ser un signe de llibertat. A Polònia, portar sotana era un signe de llibertat. A més a més, Joan Pau II no era medi-

terrani. No ens podia entendre, als catalans. Però alabat sia Déu!

Ho torno a dir. Està molt de moda bescantar el Papa i bescantar a l’Església. Però jo us ho haig de dir: si jo hagués entrat en una multinacional, me n’haurien tret al cap d’un any. Perquè, a més, des que tinc ús de raó, sabia que faria un ofici que seria independent. I he anat a parar a l’Església, amb la censura, i els pecats, i la contralt i tot plegat. I, m’ho deixeu dir clar? A dintre de l’Església hi he fotut el que he volgut. Ara, això sí, tinc carnet de boig no perillós. Costa una mica d’aconseguir, però ja està. La més democràtica i respectuosa de les instituci-

“L’Evangeli ens demana que ens posem cap per avall. Quan tot el nostre món està muntat al contrari: sobre reeixir, sobre triomfar.”

ons creades és la Santa Mare Església, que sembla carregada de punyetes. I us parlo per experiència.

Vosaltres també ho sabeu. Us posaré un exemple. A Gòsol, a la vetlla de Nadal, han de sortir a fora per escalfar-se –a dins de l’Església encara hi fa més fred. A mi em deixen fer la missa en una sala, pel fred. I quan li van preguntar al meu rector com era possible, ell va contestar: “No ho he dit a ningú”. Perquè, un rector que cuida onze parròquies i compleix amb totes, pot fer el que vulgui. M’explico?

Déu us faci la gràcia de creu que va fer l’Església perquè no tenia més remei. Una vegada vaig sentir un bisbe que remugava del pecat original. Li vaig dir que no rondinés, sense pecat original, no seria bisbe. Déu va veure que l’home estava afeblit i va haver d’inventar una jerarquia. Que, dintre de tot, ha fet totes les bestieses que vulgueu, però ha surat.

Boccaccio té una història molt divertida d'un jueu que es vol batejar, a Gènova. I li diu al capellà: "Vull anar a Roma". El capellà li diu que ara, que no cal –en el temps del Boccaccio, ja podeu comptar com anaven els papes. Però ell hi va, i quan tornar, el capellà li pregunta com ha anat. Li respon: "Ja m'he batejat. Si aquella colla de bèsties anaven sobre l'Església, vol dir que Déu l'aguanta". D'altra banda, va sortir el Papa Borgia. És a dir, l'Esperit Sant no s'ha compromès que surti el millor Papa, sinó que s'ha compromès que l'Església s'aguantí encara que surti el Papa Borja.

Avui en dia l'Església està en un moment de defallença. Som tristos, ens vénen quatre gats a missa i tot plegat. I les misses a penes s'aguanten. Però deixeu-me dir-vos una cosa: aneu a missa si podeu, perquè si Nostre Senyor l'aguanta, també la podeu aguantar vosaltres. Sabeu què ens passa a l'Església? Estem massa sèrios. Al Concili Vaticà li falta sentit

Per això sembla que els cristians siguem una colla de ximplers. Doncs, gràcies a Déu. Mireu, no hem de ser ni Cruzado de Cristo Rey, anant a bufetades, ni acollonits, que ens espanti de creure. Tenim la fe que tenim, fem Nadal i el dimoni, que estossegui. I que Déu ens doni la gràcia de somriure.

I acabo amb els Pastorets. Sabeu quin és el misatge dels Pastorets, que és una meravella? Que els pastors se'n poden fotre del dimoni. Poden fer ballar el dimoni: això només és catòlic, eh? Els pastorets només poden ser catòlics i mediterranis, com el pessebre.

De manera, que Bon Nadal!

“Hi ha dues maneres d'entendre el cristianisme: des de la fe d'Abraham o des de la Llei de Moisès.”

de l'humor –el que tenia Joan XXIII.

Ara a més hi ha un problema gros: com passareu la vostra fe a la canalla? Benet XVI ho ha dit: sou al 1930. La República era anticatòlica, però no era anticristiana. Tant l'Azaña com el Companys van morir amb els sagraments. I homes com l'Heribert Barrera, tant pare com fill, són dels més decents del país. M'hauria sabut greu que l'Heribert Barrera s'hagués convertit: havia d'entrar al cel així. I fotre's un susto de ca l'ample.

Però avui en dia, la gloriosa cultura no és anticatòlica, és anticristiana. Un exemple és el cas de la Sagrada Família: els arquitectes volien que s'ensorrés. Perquè això del túnel no és casualitat, a Madrid els encantaria que desaparegués la Sagrada Família –així els japonesos anirien cap allà.

REVISTA RELLEU

RELLEU VOL DIR EL GRUIX QUE TÉ UNA
COSA, I EL FET QUE UNS SEGUEIXIN LA
TASCA FETA PELS ALTRES

—
EUROPA ÉS EL MARC DE LA NOSTRA NACIÓ
DE CIUTADANS I CIUTADANES LLIURES

—
LLENGUA CATALANA, VOLEM LA PLENITUD
NACIONAL DELS PAÏSOS DE
LLENGUA CATALANA

—
LA NOSTRA REALITAT HA DE SER SERVIDA
MÉS QUE ELS NOSTRES NEGUITS

—
ESTUDI I TEMPS PER A ORIENTAR EL SENTIT
DE LES NOSTRES ACCIONS

—
UNITAT BÀSICA DE TOTS ELS CIUTADANS
CADA COP QUE FA FALTA

Si ja estàs subscrit/a a la revista RELLEU, pots
subscriure-hi un amic o amiga. Si reps la revista
i encara no hi estàs subscrit, en aquest número
trobaràs una butlleta per fer-ho. (pàg. 23)



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

PÀTRIA: REALITAT I SOMNI

REFLEXIONS A PARTIR D'UN VIATGE
A POLÒNIA

AGUSTÍ D'ARANA



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

Els habitants de la ciutat
o de la comunitat política, sempre
entre la pàtria real i la somiada,
es troben permanentment en
la necessitat d'enfortir la real per
apropar-la a la somiada.

Per poc que coneguem les vicissituds de la seva història, tendim a pensar en Polònia com la nació màrtir. Màrtir en episodis del passat que han conduït en el present a un estat-nació sòlidament constituït. Com més dramàtics són aquells episodis més ens fan pensar en el caràcter sorprenent del resultat. Això –aquest caràcter sorprenent– probablement es podria atribuir a qualsevol nació, ja que el naixement de la primera consciència d'un "nosaltres" polític és cosa que sempre queda dintre d'una esfera més aviat misteriosa. Subratllem, però, que en el cas de Polònia aquest "nosaltres" s'ha mantingut fins avui, malgrat estar rodejada de grans potències i això en un territori –les planures de l'Europa central– molt mancat de fronteres naturals. Mirar els mapes de les fronteres de Polònia al llarg dels segles dona la sensació d'una gran plasticitat. Com si un conjunt d'amebes anessin canviant de forma i de grandària amb el temps fins arribar al cas que alguna fos enterament engolida per una altra o per d'altres. De fet les fronteres poloneses han canviat molt al llarg del temps, encara que de moment semblen haver assolit una estabilitat tardana. Polònia té avui frontera amb Alemanya, la República Txeca, Eslovàquia, Ucraïna, Bielorrússia i Lituània

Un moment remarcable: a les acaballes de la Gran Guerra els polonesos van recuperar l'Estat que havien perdut a finals del segle XVIII. Llavors els territoris de Polònia havien quedat repartits, com a conseqüència d'una d'aquestes combinacions tan europees, entre Prússia, Àustria i Rússia. Durant el segle XIX hi va haver diverses insurreccions, totes elles infructuoses, però les circumstàncies creades per la guerra de 1914-1918 donaren una nova oportunitat als polonesos, ja que Alemanya i Àustria havien estat vençudes i Rússia fortament debilitada per la guerra i la revolució, encara que va fer falta una guerra addicional, la de 1920 entre Polònia i Rússia, en què Polònia va assolir una aclaparadora victòria, per ajustar les fronteres.

Un segon moment remarcable, també pels atzars de la guerra: l'any 1945, un cop acabada la Segona Guerra Mundial, Estats Units, Gran Bretanya i la Unió Soviètica van dibuixar les noves fronteres de Polònia. El país va perdre unes dues cinquenes

parts del seu territori, que van passar a mans soviètiques. Al mateix temps va guanyar amplis territoris a l'oest, a costa d'Alemanya. Això va portar també una excepcional reordenació de la població: els alemanys que ara es trobaven en territori polonès van ser desplaçats. En total, uns sis milions de persones si comptem els que van fugir de l'exèrcit roig i els que van ser expulsats pels polonesos en una operació de neteja ètnica equiparable a la que els alemanys van fer en envair Polònia. Per omplir el buit deixat pels alemanys expulsats varen ser recol·locats dos milions de colons procedents de la Polònia central i un milió i mig procedents dels territoris annexionats per la Unió Soviètica. Per d'altra banda, l'important minoria jueva (uns dos milions el 1921) va ser víctima de l'holocaust en la seva pràctica totalitat. A l'est, el desplaçament de les fronteres va suposar que la minoria ucraïnesa, uns cinc milions de persones clarament no polonesos i amb projectes d'independència, va quedar fora de Polònia, mentre que els polonesos d'aquesta zona van ser desplaçats, com hem dit, cap a la novament delimitada Polònia.

En resum, els atzars de la guerra i dels pactes posteriors entre els vencedors van crear una Polònia uniformement polonesa en termes de llengua i religió i amb una consciència nacional que s'anava incrementant des del segle anterior sota la dominació de Prússia, Rússia i Àustria. Era quelcom que estava molt lluny de la situació anterior a la Segona Guerra Mundial, quan dintre de les fronteres poloneses hi havia grans minories alemanyes, jueves i ucraïneses.

És per això que si bé és cert que Polònia és una nació màrtir, també ho és que és mimada per la història. Els conflictes europeus, que han dibuixat amb sang tantes fronteres, han fet patir Polònia i els polonesos, però finalment l'han ajudada a assolir una situació satisfactòria, al contrari del que passa amb nacions que, també embolicades en conflictes europeus, han quedat en situació de dependència.

El nou període de la seva història el va iniciar Polònia sota el pes d'un govern comunista a les ordres de Moscou, però amb dos grans regals que la seva combativitat i els atzars de la guerra li havien fet: un Estat propi, que va continuar existint després

de la guerra encara que fos sota la tutela soviètica, i una notable cohesió interior per religió, llengua, història i sentiment nacional.

En l'última etapa de la seva història, Polònia va saber fabricar un arma insospitada i que va resultar summament efectiva per lluitar contra l'opressió del règim polític prosoviètic. Mentre, sota l'ocupació nazi, el país organitzava la resistència més potent d'Europa que va protagonitzar la insurrecció de Varsòvia de l'any 1945, un tal Karol Wojtyła va escollir iniciar els seus estudis sacerdotals en lloc d'agafar el fusell com tants de polonesos van fer. La capacitat, la sort, la providència o tot alhora van ajudar de nou Polònia. L'any 1978 Wojtyła va ser elegit papa amb el nom de Joan Pau II i va resultar que es va allunyar bastant de la prudència vaticana amb un compromís molt fort amb la llibertat polonesa.

Els fets varen ser essencialment aquests: el nomenament de Wojtyła, llavors cardenal de Cracòvia, com a Papa va ser el 16 d'octubre de 1978. Vuit mesos després, el 10 de juny de 1978, va viatjar per primera vegada a Polònia enmig d'un entusiasme general. No hi ha dubte que la mera presència d'un papa polonès havia de donar ànims a la població, tant més quan que va fer freqüents esments dels drets humans i nacionals envoltats per una crida de significat tan ambigu com efectiu: "No tingueu por". L'any 1980 les vagues es van multiplicar després que el govern apugés lleugerament el preu de la carn. El 17 d'agost es va crear un comitè de vaga presidit per Lech Walesa. Arribats aquí, les autoritats van haver d'admetre la principal petició dels vaguistes: l'autorització dels sindicats lliures. Es va crear Solidaritat, el sindicat més famós, i amb raó, dels temps moderns. Pel novembre ja comptava amb vuit milions d'afiliats. Tothom tenia al cap la mateixa cosa: entrarien a Polònia els tancs soviètics, com havia succeït en el passat a Hongria i a Txecoslovàquia? La probabilitat que entressin era alta, atès que l'organització autoritària de la Unió Soviètica i dels països satèl·lits era incompatible amb les demandes dels treballadors polonesos.

Què estava fent, per tant, el Papa? En realitat, una crida a la rebel·lió i a una rebel·lió clarament

perillosa. Com pot ser que el Papa animés, des de la seva posició de poderosíssima autoritat moral, a una rebel·lió que, a més, podia acabar en vessament de sang? Solament em ve al cap una explicació: era profundament polonès, nacionalista polonès. També a això cal atribuir, probablement, la seva abundant doctrina sobre la importància moral de les cultures minoritàries i sobre els drets de les nacions. A la catedral de Cracòvia hi ha la tomba del bisbe Stanislaw Krasnowozski, que lluità contra els russos al segle XVIII. Un taüt negre està situat a mitja altura de la paret, amb la tapa oberta. N' emergeix una àguila també negra, amb una corona d'or i esgrimint una espasa. Wojtyła va ser-ne un continuador.

Els tancs no van entrar i el procés iniciat per Solidaritat va continuar i el 1989, abans de la caiguda del mur de Berlín, es van fer eleccions lliures. Tal vegada el factor essencial que va permetre aquesta evolució va ser la nova orientació de la Unió Soviètica, on un comunista convençut, Gorbaxov, va creure en la possibilitat d'una certa obertura del sistema, la qual cosa el va portar a la seva destrucció. Això no treu, però, que va ser una victòria polonesa impulsada simultàniament per la seva història, el seu nacionalisme, el seu afany de llibertat, la seva religió, la seva valentia i per la decisió i la habilitat de les persones que varen ser al front dels esdeveniments. Va ser una victòria de les coses antigues –la nació– i de les coses vigents, la democràcia, contra un imperi corromput i desprestigiat per posar-se al costat d'Europa, que és el seu món i que esperava la seva arribada. Quelcom rodó, tan rodó com pot ser un esdeveniment històric.

Els polonesos se senten orgullosos del que han assolit i és lògic que se'n sentin. Si ens imaginem un personatge nacionalista i un altre que sigui de idees estatalistes, tal vegada tots dos poden sentir-se orgullosos, ja que ambdós estan interessats en la cohesió de la comunitat política, encara que vegin els fonaments de tal cohesió en coses diferents. Els nacionalistes donen importància a la història comuna dels pobles, a la llengua compartida, a les tradicions i també al paper de l'Estat, de les lleis i, en general, de les institucions polítiques. Els estatalistes, en canvi, subratllen l'Estat i les lleis, que consideren els

factors principals de l'estructuració de la comunitat política. En el cas de Polònia tenim els factors que els nacionalistes subratllen i també un estat democràtic que satisfà les condicions dels estatalsistes.

Malgrat tot, és possible que l'estatalista teòric que ens estem imaginant no se senti satisfet. Per què, si la situació òptima sembla la polonesa i la d'altres comunitats polítiques on coincideixen nació i estat? Perquè per tres raons els estatalsistes critiquen genèricament el nacionalisme: per la seva potencial agressivitat, pel factor de divisió i de desordre que pot ser el nacionalisme d'una part del territori d'un estat existent si aspira a tenir les seves pròpies institucions polítiques i per la impossibilitat del nacionalisme en societats pluriculturals.

De fet, pels estatalsistes el programa ideal és fer una neteja de nacionalismes en els estats-nació existents, sigui del nacionalisme de la nació dominant, sigui del nacionalisme d'una nació dominada. Això

cionalistes espanyols els que han aixecat la causa del patriotisme constitucional per tal de dir que ells no són nacionalistes i que sí que ho són algunes comunitats perifèriques i retrògrades. Un episodi de guerra cultural-política.

La primera crítica dels estatalsistes als nacionalistes apunta a l'agressivitat de les nacions. La seva existència, realment, sembla òbvia si es mira una mica la història d'Europa: França, Alemanya, Anglaterra, pertot arreu imperialismes; el 1914, una guerra alegrement sustentada inicialment pel nacionalisme dels pobles. I a més, la retòrica de les banderes i del morir per la pàtria. Indubtable agressivitat històricament constatada. Però, és que existeix algun subjecte humà, individual o col·lectiu, de qui es pugui extirpar l'agressivitat? No ha existit l'agressivitat dels imperis i de les tribus? Encara que fos possible un Estat unit solament pels avantatges d'unes lleis que preservessin la llibertat i fessin pos-

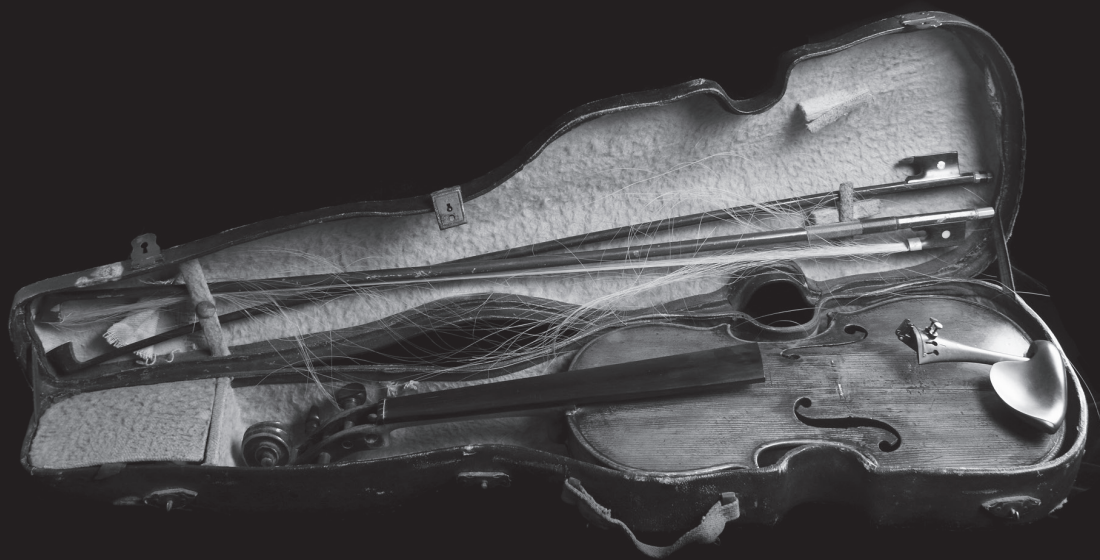
“La primera crítica dels estatalsistes als nacionalistes apunta a l'agressivitat de les nacions. La seva existència, realment, sembla òbvia si es mira una mica la història d'Europa: França, Alemanya, Anglaterra, per tot arreu imperialismes”

és especialment clar en el estatalsisme recentment aparegut a Alemanya i que està estretament relacionat amb la por al seu propi passat. La qüestió seria deixar de banda la història, la llengua, les tradicions, com a factors d'unitat i tenir solament present la possessió de la ciutadania d'un estat democràtic, el que suposa gaudir de llibertat en el marc de les lleis. Per resumir, queden oblidats els herois i neix la veneració de la constitució. Aquí s'hauria de fonamentar la cohesió de les comunitats polítiques. A l'Estat espanyol hi ha hagut una certa importació d'aquest patriotisme constitucional però amb una finalitat completament específica. Han estat els na-

sible la prosperitat de la comunitat política, creiem realment que quedaria assegurat el caràcter pacífic d'aquesta comunitat? ¿N'estem formulant simplement l'esperança que els homes siguin finalment raonables i capaços d'acords? S'aconseguiria això per la sola extirpació del nacionalisme?

La segona crítica de l'estatalisme al nacionalisme es refereix a la divisió i al desordre que pot aportar si afecta una part del territori d'un Estat ja constituït. Com sembla que el progrés històric ha anat de la tribu a l'Estat, qualsevol divisió d'aquest sembla un retrocés i un retrocés òbviament injustificat a ulls de l'estatalista que, per definició, no

“Va ser una victòria de les coses antigues –la nació– i de les coses vigents, la democràcia, contra un imperi corromput i desprestigiât per posar-se al costat d’Europa.”



creu en les raons del nacionalista. La coses són diferents si es creu que les comunitats polítiques es basen en un subjecte històric i cultural que existeix prèviament a l'Estat. El nacionalista sosté que les institucions polítiques han d'ajustar-se a aquests subjectes preexistents.

L'última crítica estatalista al nacionalisme és: com es pot fonamentar la cohesió de la comunitat política en la història, la cultura i les tradicions en societats multiculturals? En aquestes cal justament fer abstracció de tot això i recolzar-se en el factor comú a tots els pobles que conviuen en una mateixa unitat política, és a dir, en les lleis que garanteixen la convivència i la llibertat sota la constitució. No estem formulant de nou una esperança, solament una esperança que els fets són lluny de confirmar com a camí polític viable? El cert és que els estats-nació han tingut i tenen una història llarga i, en termes completament generals, les comunitats polítiques fonamentades en una identitat prelegal compartida semblen més aviat la norma. Com se'n sortiran, els estatalistes? Aconseguiran fonamentar comunitats polítiques sense nacionalisme? De moment critiquen el nacionalisme on aquest és completament actiu, com és el cas d'Alemanya i Espanya. Però això és molt fàcil i no té res a veure amb una substitució del factor nacional pel factor estatal.

Però tornem a l'orgull dels polonesos. En realitat els personatges estatalistes que ens imaginem –no sé si veritablement existeixen a Polònia– no poden, per tot el que hem dit, estar satisfets. Poden estar-ho els nacionalistes? Hem dit que sí, però pensant-ho millor, tal vegada el panorama té algunes ombres. No té quelcom d'artificial, de forçada, una unitat nacional que es fonamenta, en part, en l'expulsió fora del territori de milions de persones de tradicions no poloneses? No és solament un problema polonès, ja ho hem vist. Apunta a una de les debilitats de les nacions en general. I si tinguéssim un coneixement proper de la vida polonesa en trobaríem, probablement, moltes més.

Perquè, en realitat, quan estan satisfets els nacionalistes? Nacionalisme, patriotisme o amor a la pàtria, ciutat veritablement pròpia, unitat. Quan s'omplen d'un contingut suficient aquestes parau-

les? L'amor a la pàtria real és una cosa i l'amor a la pàtria imaginada, volguda o intuïda n'és una altra. Probablement no és possible l'un sense l'altre. Probablement té tanta força l'un com l'altre. O tal vegada té encara més força l'amor a la pàtria intuïda perquè representa la necessitat humana de pronunciar amb veritat un “nosaltres” consistent. Els habitants de la ciutat o de la comunitat política, sempre entre la pàtria real i la somiada, es troben permanentment en la necessitat d'enfortir la real per apropar-la a la somiada.

Això fa pensar en la bíblica història de Babel que, segons sembla, explica les vicissituds d'un poble que vol enfortir la seva identitat. És el cas que després del diluvi els descendents de Noè es varen multiplicar: “Tota la terra es servia d'una mateixa llengua i d'unes mateixes paraules”. Podríem interpretar: tots es consideraven un mateix “nosaltres”, una nació, una unitat. Tots coincidien en el que era just i en el que era injust, en el que estava bé i en el que estava malament, en el que era valuós i en el que no ho era. Per això, un cop establerts a la terra de Senaar van poder tenir un propòsit comú. Primer, adquirir habilitats tècniques: “es digueren els uns als altres: fem maons i coguem-los al foc”. Així que “el maó els serví de pedra i l'asfalt de morter”. Un cop apreses aquestes tècniques se'ls va acudir aquest propòsit: “Edifiquem-nos una ciutat i una torre el cim de la qual arribi fins al cel, i fem-nos un nom a fi que no ens dispersem per tota la terra”.

Què significa en aquest cas, en el cas d'una col·lectivitat, “fer-se un nom”? De primer, que aquest nom sigui universalment acceptat, que no hi hagi cap membre de la comunitat que ho rebutgi, que tothom ho accepti sota la mateixa interpretació, amb la mateixa força i el mateix orgull. Significa que el conjunt de membres d'una comunitat formin una unitat, perquè si no la formen llavors no se'ls pot designar amb un mateix nom, farà falta més d'un nom. Amb el nom únic volen evitar “dispersar-se per tota la terra”. La pèrdua d'unitat és la dispersió, aquí esmentada amb una dimensió espacial –“per tota la terra”– però que pot contenir la dispersió de criteris, de valors, de lleialtats, d'ambicions.

I com volen aconseguir fer-se un nom?: “Edi-

fiquem-nos una ciutat i una torre el cim de la qual arribi fins al cel”. Això sembla significar que volen portar molt enllà les tècniques de construcció que han après, fins a una afirmació potent –una ciutat i un gratacel– de la seva pròpia capacitat i fonamentar la seva autoconsciència en la satisfacció i l’orgull de tenir-la. La cosa també es podria dir així: la unitat de la comunitat política està lligada a la història comuna –tots són fills de Noè–, a la cultura i a la llengua –tots parlen la mateixa–, a l’arrelament en un territori –no es volen dispersar– però també a l’aplicació hàbil de tècniques que li donin potència econòmica i militar.

Ara bé; aquesta cerca de potència per part de la comunitat política sembla humanament necessària i convenient, però, què li sembla a Jahvè? Ell, ens diu el Gènesi, “baixà per veure la ciutat i la torre que edificaven els homes”. Llavors Jahvè es digué a si mateix: “Tots ells formen un sol poble i parlen una mateixa llengua”. És a dir: la nissaga de Noè havia aconseguit el que s’havia proposat. Formaven una unitat, cadascú complia amb el seu paper i així prosperaven d’allò més bé. És el que el mateix Jahvè veu: “Si comencen amb aquesta empresa, cap projecte ja no els serà impossible”. Això sembla coincidir amb el que sempre s’ha afirmat i que sembla obvi, que la unitat dels pobles els dona força, capacitat per anar endavant, al contrari que les divisions internes que debiliten i, en el límit, porten a l’autodestrucció de la comunitat política.

Sembla que a Jahvè li hauria de semblar bé el camí emprès per la nissaga de Noè. Però no és el cas. Diu: “Baixem i confonguem–los aquí mateix el llenguatge perquè no s’entenguin entre ells. I així ho va fer: els va dispersar i van cessar d’edificar la ciutat, que per això fou anomenada Babel (de l’arrel hebrea babal, confondre), perquè allà Jahvè va confondre el llenguatge de tota la terra”.

Per què el confon? És Jahvè contrari als esforços dels homes? Per tal com la torre que construïen volien que arribés fins al cel? Els hebreus distingien el cel físic, que formava una unitat amb la terra, del cel com a habitatge de Déu. Que la nissaga de Noè volgués construir una torre que arribés fins al cel no pot tenir un significat directament físic que

seria absurd, però sí que pot estar relacionat amb el que significava el cel físic: una construcció sòlida, lluminosa, amb un ordre d’una magnífica regularitat, harmònica. Que la nissaga de Noè volgués arribar al cel amb la seva torre pot voler dir que volien crear una comunitat política, per resumir, sòlida, suficient i harmònica, que volien anul·lar la distància entre nació real i nació somiada. Això significaria sobretot que seria una ciutat suficient per a l’home, on s’assolirien les seves finalitats, on es complirien les seves aspiracions. El “nosaltres” seria complet, compacte, i Déu no hi faria cap falta perquè serien els esforços dels homes els que crearien la nova ciutat.

Però tornem al principi: la història babèlica comença per un “nosaltres” fort, però no suficientment fort: és cert que des del principi “parlen una mateixa llengua”, però també és cert que volen construir la ciutat i el gratacel per “fer-se un nom” i evitar dispersar-se per tota la terra, és a dir, volen enfortir-se més. La intervenció de Jahvè porta la història al seu començament: de nou el “nosaltres” dèbil, però ara més intensament dèbil: “els va dispersar i van cessar d’edificar la ciutat”, allà (a Babel) “Jhavè va confondre el llenguatge de tota la terra”. En realitat els allibera dels riscos dels seus propòsits impossibles.

Anem a raure a la circularitat permanent: la debilitat del “nosaltres” o la distància entre la pàtria real i la pàtria somiada, el desig d’enfortir-la, l’oblit de Déu i el desig d’apropiació de les determinacions del cel, el desenvolupament de projectes ambiciosos (ciutat física, gratacel), el retorn a la debilitat del “nosaltres” (dispersió per tota la terra).

Aquesta circularitat té un nucli essencial: sembla que la nostàlgia del cel ens fa desitjar una pàtria terrenal i que aquesta pàtria terrenal alimenta la nostàlgia de la pàtria celestial. Aquí dintre es desenvolupen les lluites històriques.

COL·LECCIÓ REALITAT I TENSIONS



barcelonesa d'edicions

DARRERS TÍTOLS COEDITATS AMB PÒRTIC

L'HOME DISLOCAT

Nicolas Grimaldi

L'ALTRA VIA DE LA SUBJECTIVITAT

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

Yves Charles Zarka

LES GANES D'APRENDRE

*Lectures, reflexions i experiències
d'un mestre*

Jordi Galí i Herrera

TEOLOGIA POLÍTICA DE PAU

Schmitt, Benjamin, Nietzsche, Freud

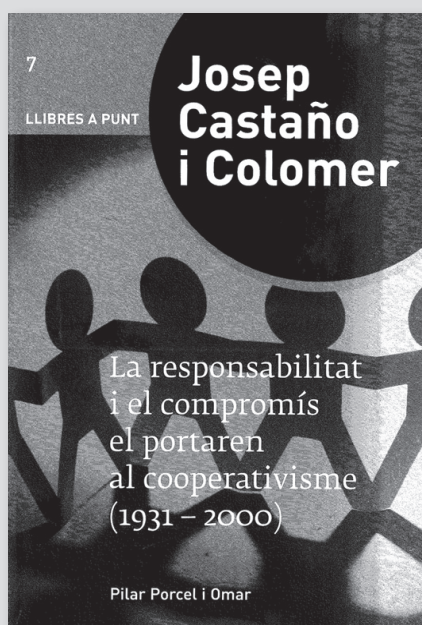
Jacob Taubes

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



LA REVISTA RELLEU

— RECOMANA —



JOSEP CASTAÑO I COLOMER

Pilar Porcel i Omar

LLIBRES A PUNT

Josep Castaño i Colomer (1931-2000) ha estat una d'aquelles persones que amb esforç i tenacitat han fet una tasca silenciosa però eficaç. Una d'aquelles persones que han viscut una vida plena al servei dels altres. Una vida que val la pena de conèixer perquè Catalunya ha tirat endavant gràcies a persones com ell.

www.impulsalacciosocial.org

ENTREVISTA

A RÉMI BRAGUE



per GIANNI VALENTE



Aquesta entrevista penjada a la web de “30 giorni” és una traducció al català de la publicació francesa de l'esmentada web. Rémi Brague, a qui des de Barcelonesa d'Edicions li vàrem publicar el seu llibre *Europa. La via romana* ens és un pensador proper. Ens ha semblat que aquesta entrevista podria servir per donar a conèixer l'autor i el seu pensament sobre un tema del qual a casa nostra no se'n parla amb la claredat i coneixement que ell ho fa.

A Rémi Brague, professor de filosofia àrab a la Sorbona i a la Universitat Ludwig-Maximilian de Munic, sempre li ha agradat, en els seus textos, de tractar les paraules amb imaginació. Però no podia preveure que uns dels seus neologismes genials, amagat entre les pàgines d'una obra escrita ja fa dotze anys, arribés a expressar amb una exactitud tan sorprenent la relació entre la fe cristiana i la civilització occidental, una relació que és objecte de debat intens a l'interior de la mateixa Església. El seu llibre "Europa. La via romana" –traduït a quinze llengües, avui pràcticament un clàssic– va ser escrit el 1992 per tal de documentar, des d'un angle original i modern, la contribució de Roma i la "romanitat" a la florida de la civilització europea. Però entre aquestes pàgines, com de passada, Brague va introduir la distinció entre cristians i "cristianistes".

"La civilització de l'Europa cristiana ha estat construïda per persones que no tenien per objectiu construir una «civilització cristiana». De fet, la devem a persones que creien en Crist, i no pas en el cristianisme." *www.30giorni.it; n. 10 | 2004*

SENYOR BRAGUE, COMENCEM PER AQUÍ: AFIRMEU QUE ELS CRISTIANS SÓN LES PERSONES QUE CREUEN EN CRIST, MENTRE QUE ELS "CRISTIANISTES", PER CONTRA, SÓN ELS QUE EXALTEN I DEFENSEN EL CRISTIANISME, LA CIVILITZACIÓ CRISTIANA.

La paraula "cristianista" no és molt agradable. Però no em sap greu d'haver-la plantejat. Per començar, perquè em sembla divertit. I també perquè obliga a pensar que es vol realment. Aquells que defensen el valor del cristianisme i els seu paper positiu en la història em són molt més propers que aquells que el neguen. No els vull pas desanimar. M'agradaria que a França fossin més nombrosos. Però no pas perquè siguin "aliats objectius", sinó perquè simplement diuen la veritat. Per tant, moltes gràcies als "cristianistes". Amb tot, voldria recordar-los que els cristianisme no s'interessa per a si mateix. S'interessa pel Crist. És més, Crist mateix no s'interessava pel si mateix. S'interessava per Déu, al qual anomenava de manera única "Pare"; i per l'home, al qual va proposar un nou accés a Déu.

PODEM AFIRMAR QUE EN EL SI D'UNA DETERMINADA REIVINDICACIÓ IDEOLÒGICA I CULTURAL DEL CRISTIANISME, HI VEIEM REAPARÈIXER UNA APROXIMACIÓ QUE JA S'HAVIA MANIFESTAT EN TEMPS DE L'ACTION FRANÇAISE?

L'Action Française, després de la primera guerra, va atreure cristians autèntics i intel·ligents. Com Bernanos, per exemple. Però la intenció profunda del moviment era purament nacionalista. França havia de ser afaiçonada per l'Església. Per tant, es proclamaven catòlics perquè pretenien ser cent per cent francesos. El seu principal pensador, Charles Maurras, era deixeble d'Auguste Comte; admirava la claredat grega i l'ordre romà. Es declarava ateu, però catòlic. Per ell, l'Església era una garantia contra "el verí jueu de l'Evangeli". En el fons, era idolatria de la pitjor espècie: posava Déu al servei del culte de si mateix. Que es tractés de l'individu o de la nació, no canvia res de res. I a l'ídol cal sempre sacrificar-li allò de més viu, com la joventut europea, massacrada a Verdun i més enllà.

HI HA QUI RETREU A L'ESGLÉSIA DE SOSTENIR AMB MASSA FEBLESA DETERMINADES VERITATS. QUINA ÉS LA IMATGE DE L'ESGLÉSIA QUE ELS PLAU?

Per aquest tipus de persones, l'Església ha de "defensar determinats valors", i mai no ha transigir respecte de les regles morals. Però realment les segueixen, ells mateixos? No sempre. Volen una organització amb una línia ferma, amb un Número i ben definit. Al capdavall, em pregunto si no serà que somien una Església segons el model del Partit Comunista de la Unió Soviètica.

TAMBÉ ES DISCUTEIX MOLT SOBRE LES ARRELS CRISTIANES D'EUROPA I, EN TERMES MÉS GENERALS, DE LA CIVILITZACIÓ OCCIDENTAL. QUÈ EN PENSEU DE LA MANERA COM S'AFRONTA AQUEST LLIGAM?

El cristianisme no té res d'occidental. Va venir de l'Orient. Els nostres avantpassats van esdevenir cris-

tians, van adoptar una religió que els era estrangera al començament. Arrels? Quina imatge tan curiosa. Per què cal considerar-se una planta? En l'argot francès “plantar-se” (*se planter*) vol dir equivocar-se, fer una bestiesa. Si sigui com sigui es volen arrels, diguem amb Plató: som arbres plantats a l'inrevés, les nostres arrels no es troben a la terra, sinó al cel. Estem arrelats a allò que, com el cel, està per tot arreu i resta inaprehensible, escapa a tota apropiació. No es pot pas plantar una bandera en un núvol.

I també som animals mòbils. El cristianisme no es dirigeix només als europeus. És missioner. Creu que tot home té el dret d'escoltar el missatge cristià, que tot home mereix convertir-se en cristià.

EN ELS VOSTRES ESTUDIS I ELS VOSTRES LLIBRES HEU DESCRIT EL LLIGAM INNEGABLE ENTRE EL CRISTIANISME I LA CIVILITZACIÓ EUROPEA. COM ES VA ESTABLIR AQUEST LLIGAM?

La civilització de l'Europa cristiana va ser construïda per persones que no tenien per tot objectiu construir una “civilització cristiana”. La devem a persones que creien en Crist i no en el cristianisme. Pensem en el papa Gregori el Gran. Allò que va crear –per exemple, el cant gregorià– ha desafiat el pas dels segles. El Crist no va venir per aixecar una civilització, sinó per salvar els homes de totes les civilitzacions. El que anomenem “civilització cristiana” no és res més que el conjunt d'efectes col·laterals que la fe en Crist va exercir sobre les civilitzacions que es trobava pel camí. Quan es creu en la Seva resurrecció, i en la de qualsevol home en Ell, tot es veu d'una altra manera, i s'actua en conseqüència, en tots els camps. Cal molt temps per adonar-se'n, i també per fer-ho realitat en els fets. És per això que segurament ens trobem a penes als inicis del cristianisme.

PER DESCRIBRE EL CAMÍ DE LA CIVILITZACIÓ EUROPEA, HEU UTILITZAT UNA EXPRESSIÓ ORIGINAL, LA DE “SECUNDARIETAT”. COM L'ENTENEU?

Potser és una expressió maldestra, però no en te-



nia cap de millor. En el meu llibre, la complemento amb altres expressions, com ara la de “cultura d’inserció” –per oposició a les “cultures de digestió”. Senzillament, volia dir que el Nou Testament ve després de l’Antic Testament, i els romans després dels grecs. No només pel que fa al temps, sinó també en el sentit que els que venien després es sentien dependents en relació amb aquells que els havien precedit, els quals constituïen un model. Els romans va fer coses bones i coses dolentes, com totes les civilitzacions. Però cal reconèixer-los que es van saber culturalment inferiors en relació als grecs, i que van comprendre que la seva tasca històrica era també difondre una cultura que no era pas la seva. Ho he deixat escrit: ser “secundari” significa saber que allò que es transmet no prové d’un mateix, i constitueix una possessió difícil, fràgil i provisional. Entre altres coses, això implica que cap construcció històrica no té res de definitiva, sempre s’ha de revisar, corregir, reformar.

D’ALTRA BANDA, DE TANT EN TANT ES DENUNCIA L’“ESTIL DE VIDA OBSCÈ” D’OCCIDENT I ES PLANTEGEN LES VERITATS CRISTIANES COM L’ANTÍDOT DEL NILILISME I DEL RELATIVISME QUE EMMALALTEIX OCCIDENT. QUÈ EN PENSEU, D’AQUESTS RAONAMENTS?

Són raonaments que tenen una part de veritat. Si fossin totalment falsos, no interessarien a ningú. És cert que estem malalts. Podem anomenar els símptomes més alarmants “relativisme” i “nihilisme”. Certament, tenen una part positiva: fan impossible la intolerància. No es pot pas morir, ni matar per allò en què es creu relativament, o potser gens ni mica. El problema és que el nihilisme tampoc deixa viure. Rousseau ha jo va veure: l’ateisme no mata els homes, sinó que els impedeix de néixer. No hi ha cap necessitat de cristianisme per combatre el relativisme i el nihilisme. En el fons, no hi ha pas necessitat de combatre’ls: es destrueixen tots sols, com una planta parasitària que acaba per ofegar l’arbre del qual viu, i finalment el segueix en la mort. El cristianisme, antídoto contra aquests verins? Jo plantejaria dues qüestions, una de principi, l’altra purament pragmàtica.

US PODEU EXPLICAR?

Per començar, tenim dret de convertir la fe en un instrument? Em pregunto fins i tot si podem parlar de cristianisme. El sufix pot entendre’s, equivocadament, com la designació d’una teoria, igual que la resta de paraules en “-isme”: liberalisme, marxisme, etc. Sant Agustí diu en algun lloc: allò que hi ha de cristià en els cristians, és Crist. Ser cristià és estar en contacte amb una persona. I no es pot transformar una persona en un instrument.

La segona qüestió és ben simple: utilitzar com un instrument és possible, factible? Realment funciona? Diria que sí. Però no pas com ho fan deter-

“La fe no produeix efectes més que allí on resta com a fe i no pas càlcul.”

minats fonamentalistes americans, els quals quantifiquen els efectes positius de la religió sobre la productivitat dels mànagers! També ho he deixat escrit: la fe no produeix efectes més que allí on resta com a fe i no pas càlcul.

EN EL DEBAT SOBRE LES ARRELS D’EUROPA, QUÈ ÉS EL QUE US VA SORPRENDRE?

En la discussió sobre la menció a les arrels cristianes d’Europa, tenia ganes de treure’m de sobre tant els “cristianistes” com els seus adversaris. Comencem pels seus adversaris. Jo els hauria dit: si volem fer història, aleshores cal dir les coses pel seu nom, i deixar clar que les dues religions que han marcat Europa són els judaisme i el cristianisme, i cap d’altra. Per què cal acostumar-se amb parlar d’“herència religiosa i humanista”? Un professor d’història no en tindria prou amb una resposta com aquesta i, en vermell, escriuria al marge: “massa imprecís, cal



“Els romans es van saber culturalment inferiors, en relació als grecs, i van comprendre que la seva tasca històrica era difondre una cultura que no era la seva.”

concretar-ho?”. El que em molesta és l’esperit que manifesta, és a dir, el desig típicament ideològic de negar la realitat i de reescriure el passat. I negar la realitat porta necessàriament a destruir-la. Ara bé, als “cristianistes”, també els diria: no és pas perquè el passat ha sigut com ha sigut, que el futur s’hi hagi d’assemblar forçosament. I sobretot, no s’hi assemblarà si ara actuem amb ànim de donar forma al futur. El futur no bé pas tot sol, es fa a partir de l’acció dels homes. El que cal plantejar-se és si la nostra civilització encara té el desig de viure i actuar. I si, en lloc d’encerclar-lo amb tota mena de muralles,

no valdria més la pena de reinjectar-li aquest desig. Per fer-ho, cal pouar a la font mateixa de la vida, la Vida eterna.

SANT AGUSTÍ RESPONIA A AQUELLS QUE LI PREGUNTÀVEM PERQUÈ EL JESÚS RESSUSCITAT NO S’HAVIA MANIFESTAT ALS SEUS ENEMIGS, DE MANERA QUE ANUL·LÉS QUALSEVOL DUBTE SOBRE LA VERITAT DE LA RESURRECCIÓ, QUE PER JESÚS “ERA MÉS IMPORTANT ENSENYAR HUMILITAT ALS SEUS AMICS QUE NO PAS DESAFIAR ALS SEUS ENEMIGS AMB LA VERITAT”. QUÈ DIRIA

AVUI SANT AGUSTÍ A TOTS AQUELLS QUE PARLEN DEL TESTIMONIATGE CRISTIÀ COM D'UN DESAFIAMENT?

No ens equivoquem sobre el que vol el Déu cristià. No és pas el que nosaltres voldríem. El que Ell vol no és pas aniquilar els seus enemics, i encara menys enviar-los a l'infern. Al contrari, vol deslliurar-los d'allò que els converteix en els Seus enemics, és a dir, una imatge falsa d'Ell mateix: la del tirà al qual cal sotmetre's. El Crist crucificat i sostingut a la creu presenta l'invers exacte d'aquest monstre. Déu és llibertat. Per tant, Ell no s'interessa per res més que no sigui la nostra llibertat. Cerca com cuidar-se'n, i això vol dir que comença per respectar-la. Per Déu, el problema és construir un dispositiu que permeti a

l'home guarir la seva llibertat ferida, i escollir lliurement la vida, contra totes les altres temptacions de mort que porta en si mateix. Els teòlegs anomenen aquest dispositiu l'"economia de la salvació". Les Aliances, l'Església, els sacraments, en formen part. El paper de les civilitzacions és indispensable, però no és el mateix. I els seus mitjans són del tot diferents: han d'exercir una pressió, física o social. La fe ha d'exercir una atracció cap a la llibertat, per la sola majestat del seu objecte. Per a la nostra època, caldria rellegir el que els Papes van dir als emperadors d'Occident, al voltant de la Reforma gregoriana, al segle XI: no teniu al vostre càrrec la salvació de les ànimes, acontenteu-vos amb fer tan bé com pugueu la vostra feina, fer que regni la pau.



BUTLLETA DE SUBSCRIPCIÓ A LA REVISTA RELLEU

SUBSCRIPCIÓ ANUAL (4 NÚM.): 24€

Desitjo rebre periòdicament la revista RELLEU a partir del núm.
Fotocopieu o retalleu aquesta butlleta i trameteu-la a:

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



Nom
Cognoms
Adreça
Telèfon
CP-Població

Domiciliació de rebuts en banc o caixa.

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

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

Codi Compte Client (CCC)

entitat oficina control número del compte

Data

Signatura del titular del compte o la llibreta

LES VIRTUTS DE LA RENAIXENÇA

JOAQUIM FERRER

Polític i Historiador

En cada etapa de la història d'un poble, els seus components actuen amb uns paràmetres característics que originen determinades formes de vida, fixen prioritats que cristal·litzen en obres més o menys importants segons hagin estat els elements que els conformaven. És així com constatem que en períodes de desorientació, de passivitat o confusió, els resultats són magres, mentre que quan la nació està penetrada per objectius clars i importants abunden les transformacions positives. Així doncs, la tria dels objectius profunds d'un poble són l'element que posteriorment explica la seva decadència o renaixença.

Justament aquesta bona tria es la que es produí a Catalunya a mitjan segle XIX quan una acció de poetes i historiadors anaren fixant com a prioritari recuperar per a la llengua catalana i la seva literatura la normalitat del seu ús en tots els gèneres i l'ambició d'aconseguir la màxima projecció en la nostra societat i en la palestra universal. Aviat foren coneguts com a partidaris d'una Renaixença, de moment, lingüística i literària, però que al llarg dels anys aniria proposant-se d'altres objectius fins arribar a la conclusió que calia idèntica ambició en els camps econòmic, social, espiritual i polític. Havia nascut el que la història de Catalunya asseynala com la Renaixença, gran impuls que sacsejà el nostre poble i el va empènyer al que en aquestes ratlles qualifiquem com "les virtuts de la Renaixença", tot recordant com escrivia Juvenal que "la virtut és la sola i autèntica noblesa".

LA VIRTUT DE LA RENAIXENÇA I LA SEVA APLICACIÓ

Quina fou la principal virtut d'aquella Renaixença capaç de mobilitzar les energies dels catalans a la meitat del segle XIX i posteriorment al XX?

La Renaixença fixà com a objectiu ser capaçs de tornar a la plenitud nacional que s'havia manifestat amb claredat durant la primera etapa de la nostra història des de la naixença al segle X fins a mitjan segle XV quan fórem un poble capaç de construir-se territorialment, de crear les institucions i les lleis necessàries, de forjar una llengua i d'expressar-s'hi en tots els gèneres i de conformar unes formes de vida a través d'una determinada espiritualitat i del tarannà d'aquest poble.

La gent —escriptors i historiadors— de la primera generació de la Renaixença fixaren la primera de les virtuts d'aquell moviment a aconseguir recuperar la màxima normalitat en l'ús de la llengua catalana en la pràctica literària i en el coneixement de la història pròpia. Llengua i història foren els primers objectius expressats amb aquesta virtut de la Renaixença d'aconseguir la màxima presència social, la màxima qualitat i la màxima normalitat.

Aquesta virtut de la Renaixença es produïa després dels segles de la Decadència (mitjan segle XV fins al 1714) i després també de més d'un segle de Dependència (a partir del 1714), era, doncs, el retrobament amb una virtut que havia estat primer oblidada i després prohibida i perseguida.

Així doncs, la primera de les virtuts que fàcilment trobem en la Renaixença des de la primera meitat del segle XIX és el retorn de l'ambició de grans objectius, de moment fixats en el camp de les lletres i de la història, elements que forgen en qualsevol època la personalitat nacional d'un poble.

Aquesta primera virtut de la Renaixença ha estat sempre present en el descabdellament de les seves potencialitats. En la segona meitat del segle XIX es manifestà amb la mateixa ambició en el camp econòmic i polític en bastir una estructura industrial i fixar les característiques de l'acció política tot rebutjant el sucursalisme.

El procés continuà i en les primeres dècades

del segle XX la Renaixença aconseguí avançar en la maduració de la llengua –Verdaguer Guimerà, Maragall–, en la seva ordenació –Fabra–, en les estructures industrials, en les institucions d’auto-govern –Mancomunitat (1914-1924) i Estatut d’Autonomia (1931-1939)– i en la vitalitat espiritual –Torras i Bages, Cardó, Manyà–, així mateix penetrà en l’àmbit escolar i l’ampli associacionisme. En el camp estrictament social la maduració també existí però fou pertorbada per crisis violentes que endarreriren la seva incorporació.

La Renaixença seguí sempre proposant als catalans la virtut d’un esforç d’arrelament conscient, per a tot el poble, amb les eines de la modernitat.

Un gran fracàs sacsejà la trajectòria de la Renaixença malgrat la virtut cívica que sempre havia prioritzat. L’any 1936 l’esclat del que seria conegut com la Guerra d’Espanya (1936-1939) significà a Catalunya una fractura interna que dividí i destruí l’empenta manifestada durant tot un segle i que culminà el 1939 amb la imposició de la Dictadura franquista, que durant quaranta anys perseguí obsessivament tot el que representava la Renaixença.

Malgrat aquest greu trontoll, la Renaixença mostrà la capacitat de renovar-se, refer la unitat interna dels catalans i reprendre la seva trajectòria encara que fos en les circumstàncies més difícils.

La virtut més preuada de la Renaixença que no és altra que la voluntat i la capacitat de prioritzar objectius que reforcin el sentit de poble seguí manifestant-se i en el tombant de la segona meitat del segle XX recuperà possibilitats per a l’acció en la mesura que s’anava fent evident l’esgotament de la dictadura.

En arribar al que pot qualificar-se com la quarta etapa de la història de Catalunya, la que s’inicià l’any 1975 amb el restabliment de la democràcia i l’autonomia i que fou coneguda com la de Reconstrucció Nacional, la virtut que vertebrava la Renaixença es manifestà en tots els camps amb resultats notables en alguns i en d’altres amb errors i limitacions imposades.

Ja en el segle XXI la societat catalana en les seves preocupacions, projectes i realitzacions, sovint no es refereix a la Renaixença, però és evident

que aspira a l’ideal que l’originà des del primer dia, que no és altra que aconseguir que les energies d’aquest poble creïn actituds, reforcin voluntats per seguir avançant, tot aprofitant les experiències obtingudes.

LES LLIÇONS QUE OFEREIX LA RENAIXENÇA

Arribats a aquest punt, crec que és d’interès recordar quines són algunes de les més importants lliçons del llarg camí seguit per la Renaixença per insistir i reforçar els encerts i evitar-ne els errors.

Una primera lliçó que la Renaixença ens ensenyà i ens proposa és la d’evitar la resignació davant els obstacles, per importants que aquests siguin. Una segona lliçó ens diu que les nostres energies no podem utilitzar-les només en benefici propi, cal destinar-ne una part, amb generositat, a la societat. La tercera experiència ens diu que la cohesió social és una condició indispensable per avançar i que la debilitat en altres èpoques en aquest nivell ha estat l’origen de la fallida general. Una quarta lliçó, fruit també de les experiències que com a poble hem recorregut, és la que ens diu que la persona necessita com a components que forgen la seva personalitat una dimensió viva espiritual que és la que contribueix a donar sentit a la formació intel·lectual i tècnica, recordem el que diu *El Petit Príncep*: “Només hi veiem bé amb el cor. Tot el que és essencial és invisible als ulls”. Finalment, una cinquena lliçó ens ofereix la virtut que inspirà la Renaixença, cada persona té els seus camps d’actuació propis, quotidians, però l’òptica amb la que ens hem de moure és àmplia, general, res no ens és aliè, res del que ateny el nostre poble ens és estrany, ben al contrari, tot cal seguir-ho amb atenció i, en la mesura de les forces, possibilitats i responsabilitats, respondre-hi amb generositat.

SALVATS EN ESPERANÇA

Carta encíclica de Benet XVI

JOSEP HEREU

Filòsof i professor

La segona carta encíclica de Benet XVI és una reflexió sobre l'esperança cristiana. Tot i que una mica més breu que la primera, s'hi manté el mateix estil de presentació. Aquí em limitaré a comentar els aspectes que em semblen més rellevants.

Ja de bon començament, Benet XVI afirma que “el cristianisme no és només una bona notícia, una comunicació de continguts desconeguts fins aquell moment”, ressaltant la dimensió intrínsecament pràctica del missatge cristià, que no és només informatiu, sinó performatiu, segons l'expressió que ha encunyat la filosofia del llenguatge actual. En altres termes, “l'evangeli no és només una comunicació de coses que es poden saber, sinó una comunicació que comporta fets i canvia la vida”. L'esperança cristiana, per tant, ens ha de fer viure “d'una altra manera”. Aquesta és la conclusió a què arribarà al final de l'encíclica, però que ja s'enuncia al començament.

La fe, per Benet XVI, és sobretot esperança, una esperança que en el Nou Testament i en l'Església primitiva era fe en la vida eterna. Ho és també per a nosaltres?, es pregunta Benet XVI. Volem viure també nosaltres eternament?. La seva anàlisi, en aquest punt, reflecteix una gran lucidesa en fer-se ressò de la contradicció existencial que representa per a l'home contemporani la seva actitud en relació amb la mort i amb l'esperança: “Potser moltes persones rebutgen avui la fe simplement perquè la vida eterna no els sembla una cosa desitjable. No volen de cap manera la vida eterna, sinó la present, i per a això, la fe en la vida eterna els sembla més aviat un obstacle. Continuar vivint sempre, sense fi, sembla més aviat

una condemna que no pas un do. Per una banda, es voldria ajornar la mort el més possible, però viure sempre, sense un terme, seria avorrit i al final insuportable”. Aquestes paraules reflecteixen, en efecte, l'actitud de molts contemporanis nostres i hi ressona, encara que no es digui explícitament, el pensament de molts autors de la nostra modernitat; d'una manera especial hi ressona el pensament de Schopenhauer sobre el desig i el tedi en la seva obra *El món com a voluntat i com a representació*.

Ara bé, l'esperança de l'home modern no prové de la fe, “sinó de la correlació a penes descoberta entre ciència i praxi”. La fe queda desplaçada al nivell de les realitats exclusivament privades i ultramundanes, alhora que resulta d'alguna manera irrellevant per al món. El model sobre el que es basa l'home modern per a fonamentar la seva esperança és el que va proposar Francis Bacon al segle XVII, segons el qual l'esperança rep també una nova forma: fe en el progrés. Segons Bacon, els descobriments i les invencions a penes iniciades són només un començament; gràcies a la sinèrgia entre ciència i praxi vindran descobriments totalment nous, sorgirà un món totalment nou, el regne de l'home. És cert que en el segle XVIII no va faltar la fe en el progrés com una nova forma de l'esperança humana i es va continuar considerant la raó i la llibertat com l'estrella-guia que s'havia de seguir en el camí de l'esperança. Cal preguntar-se, però, què significa realment progrés? Què és el que promet i què és el que no promet? Ja en el segle XIX hi havia una crítica a la fe en el progrés. En el segle XX, Theodor W. Adorno va expressar de manera dràstica la incertesa de la fe en el progrés subratllant-ne les seves ambigüitats. El progrés, indubtablement, ofereix noves possibilitats per al bé, però també obre possibilitats abismals per al mal, possibilitats que abans no existien. Tots nosaltres hem estat testimonis de com el progrés, en mans equivocades, pot convertir-se, i de fet s'ha convertit, en un progrés terrible en el mal. Si el progrés tècnic no es correspon amb un progrés en la formació ètica de l'home, amb el creixement de l'home interior, no és un progrés sinó una amenaça per a l'home i per al món.

Al mateix temps, hi ha dues categories que ocupen cada cop més el centre de la idea de progrés:

raó i llibertat. El progrés és sobretot un progrés del domini creixent de la raó, i aquesta raó és considerada òbviament un poder del bé i per al bé. El progrés és la superació de totes les dependències, és progrés cap a la llibertat perfecta. En efecte, s'espera el regne de la raó com la nova condició de la humanitat que arriba a ser totalment lliure. La raó i la llibertat semblen garantir per si mateixes, en virtut de la seva bondat intrínseca, una nova comunitat humana perfecta. Ambdós conceptes porten en si mateixos, doncs, un potencial revolucionari d'enorme força explosiva.

Benet XVI es fixa, més endavant, en les dues etapes essencials de la concreció política d'aquella esperança, ja que les considera “de gran importància per al camí de l'esperança cristiana, per la seva comprensió i la seva persistència”. En primer lloc, la Revolució Francesa com “l'intent d'instaurar el domini de la raó i de la llibertat de manera políticament real”. La fascinació que van exercir sobre l'Europa il·lustrada aquests esdeveniments va anar seguida d'una “reflexió nova sobre la raó i la llibertat”, tal com ho mostren dos escrits significatius d'Immanuel Kant: *La victòria del principi bo sobre el dolent i la constitució del regne de Déu sobre la terra* (1792) i *El final de totes les coses* (1795). En la primera obra, el regne de Déu rep una nova definició i assumeix també una nova presència: arriba allà on la fe eclesialística és superada i substituïda per la fe religiosa, és a dir, per la simple fe racional. En la segona apareix una imatge diferent: Kant pren en consideració la possibilitat que, juntament amb el final natural de totes les coses, se'n produeixi també un de contrari a la naturalesa, pervers.

La segona etapa ve marcada per l'avanç, cada cop més ràpid, del desenvolupament tècnic i la industrialització, que van crear molt aviat una situació social completament nova: la classe dels treballadors de la indústria i l'anomenat proletariat industrial, les terribles condicions de vida de la qual va il·lustrar de manera esglaiadora Friedrich Engels el 1845. S'imposava un canvi, un canvi que suposaria la conclusió i l'abatiment de tota l'estructura de la societat burgesa. Després de la revolució burgesa de 1789 havia arribat l'hora d'una nova revolució, la

proletària: el progrés no podia avançar simplement de manera lineal a petits passos. Feia falta el salt revolucionari. Karl Marx va recollir aquesta crida del moment i va mirar de canalitzar aquest nou i, com ell pensava, definitiu gran pas de la història cap a la salvació, cap allò que Kant havia qualificat com el regne de Déu. En haver desaparegut la veritat del més enllà, es tractaria ara d'establir la veritat del més ençà. La crítica del cel es transforma en crítica de la terra; la crítica de la teologia en la crítica de la política. El progrés cap al millor, cap al món definitivament bo, ja no ve simplement de la ciència, sinó de la política; d'una política pensada científicament, que sap reconèixer l'estructura de la història i de la societat, i d'aquesta manera indica el camí cap a la revolució, cap al canvi de totes les coses. Marx va descriure la situació del seu temps i va il·lustrar amb gran capacitat analítica els camins cap a la revolució, i no sols teòricament: amb el partit comunista, nascut del manifest de 1848, va donar inici també concretament a la revolució. La seva promesa va fascinar i fascina encara avui novament.

Però amb la seva victòria es va posar de manifest també l'error fonamental de Marx. Suposava simplement que, amb l'expropiació de la classe dominant, amb la caiguda del poder polític i amb la socialització dels mitjans de producció, s'establiria la Nova Jerusalem. Llavors s'anul·larien, en efecte, totes les contradiccions, i per fi l'home i el món hi veurien clar en si mateixos: tot pertanyeria a tots i tots voldrien el millor per a uns i altres. L'error de Marx és un error de fons. Havia oblidat que l'home és sempre home. Havia oblidat l'home i havia oblidat la seva llibertat. Havia oblidat que la llibertat és sempre llibertat, fins i tot per al mal. Va creure que, un cop solucionada l'economia, tot quedaria solucionat. El seu veritable error és el materialisme: en efecte, l'home no és només el producte de condicions econòmiques i no és possible guarir-lo només des de fora, creant condicions econòmiques favorables.

La raó, per a Benet XVI, és el gran do de Déu a l'home, i la victòria sobre la irracionalitat és també un objectiu de la fe cristiana. Però, quan domina realment la raó? Potser quan s'ha apartat de Déu? Quan s'ha fet cega per a Déu? La raó del poder i del

fer és ja tota la raó? Si el progrés, per a ser progrés, necessita el creixement moral de la humanitat, llavors la raó del poder i del fer ha de ser integrada amb la mateixa urgència mitjançant l'obertura de la raó a les forces salvadores de la fe, al discerniment entre el bé i el mal. Només d'aquesta manera es converteix en una raó realment humana. Només es torna humana si és capaç d'indicar el camí a la voluntat, i això només ho pot fer si mira més enllà d'ella mateixa. En cas contrari, la situació de l'home es converteix en una amenaça per a si mateix i per a la creació. Per això, parlant de llibertat, s'ha de recordar que la llibertat humana requereix que concorrin diverses llibertats. Però això no es pot aconseguir si no està determinat per un criteri de mesura comú i intrínsec, que és fonament i meta de la nostra llibertat. Diguem-ho de manera molt senzilla: l'home necessita Déu; altrament queda sense esperança. Per tant, no hi ha dubte que un regne de Déu instaurat sense Déu –un regne, doncs, només de l'home– desemboca inevitablement en “el final pervers” de totes les coses descrit per Kant: ho hem vist i ho continuem veient una vegada i una altra. Però tampoc no hi ha dubte que perquè Déu entri realment en les coses humanes no n'hi ha prou que nosaltres pensem en ell, sinó que cal que ell mateix vingui al nostre encontre i ens parli. Per això la raó necessita la fe per arribar a ser totalment ella mateixa: raó i fe es necessiten mútuament per a realitzar la seva vertadera naturalesa i missió.

La influència agustiniana en el pensament de Benet XVI és evident, un pensament d'una gran importància històrica, però que pot dificultar el diàleg amb el pensament modern. Ni la religió ni la fe, en efecte, no formen part de l'esfera pública de l'home modern, però no per això han desaparegut de la seva vida. Es troben en un altre registre. I d'altra banda, la fe no pot deixar d'anunciar el contingut del seu missatge. Com fer-se entendre i escoltar? Aquest és el repte que ha d'afrontar el cristianisme i la religió avui, i no estic segur que l'estigui afrontant de manera adequada.

Segons Benet XVI, per abordar correctament el tema de l'esperança cristiana és necessària una autocrítica de l'edat moderna en diàleg amb el cris-

tianisme i amb la seva concepció de l'esperança. En aquest diàleg, els cristians, en el context dels seus coneixements i experiències, han d'aprendre també novament en què consisteix realment la seva esperança, què han d'oferir al món i què és, per contra, el que no li poden oferir.

La pregunta sobre què podem esperar és, al mateix temps, una pregunta sobre el que no podem esperar. En primer lloc, assenyala Benet XVI, cal constatar que un progrés acumulatiu només és possible des d'un punt de vista material. Aquí trobem clarament una continuïtat del progrés cap a un domini cada cop més gran de la natura. En canvi, en l'àmbit de la consciència ètica i de la decisió moral, no hi ha una possibilitat semblant d'increment, pel simple fet que la llibertat de l'ésser humà és sempre nova i ha de prendre sempre de nou les seves decisions. La llibertat pressuposa que, en les decisions fonamentals, cada home, o cada generació, tingui un nou inici. És veritat que les noves generacions poden construir a partir dels coneixements i experiències dels qui els han precedit, així com aprofitar-se del tresor moral de tota la humanitat. Però també el poden rebutjar. El que està dient Benet XVI és que, en l'àmbit de l'ètica i de les decisions humanes, la idea de progrés no s'imposa de manera automàtica, sinó que depèn, en cada cas, de la nostra llibertat. Podem ser humans, però també inhumans, malgrat els avenços de la ciència i de la tècnica. D'aquí se'n deriven, segons ell, dues conseqüències:

L'estat recte de les coses humanes, el benestar moral del món, mai no pot garantir-se només a través d'estructures, per molt vàlides que siguin. Aquestes estructures, importants i necessàries, no poden ni han de deixar al marge la llibertat de l'home, ja que les bones estructures ajuden però, per si mateixes, no basten.

Ja que l'home continua sent sempre lliure i la seva llibertat és també sempre fràgil, mai no existirà en aquest món el regne del bé definitivament consolidat. Qui promet un món millor que ha de durar irrevocablement per sempre, fa una falsa promesa, perquè ignora la llibertat humana. La llibertat ha de ser conquerida per al bé una vegada i una altra. La lliure adhesió al bé mai no existeix simplement per si mateixa.

Francis Bacon i els seus seguidors es van equivocar, segons Benet XVI, en considerar que l'home seria redimit per mitjà de la ciència. Aquesta mena d'esperança és falç. La ciència pot contribuir molt a la humanització del món i de la humanitat. Però també pot destruir l'home i el món si no està orientada per forces externes a ella mateixa. No és la ciència el que redimeix l'home, segons Benet XVI, sinó l'amor. Quan un experimenta un gran amor en la seva vida, es tracta d'un moment de redempció que dona un nou sentit a la seva existència. Però molt aviat s'adona també que l'amor que se li ha donat, per ell mateix, no soluciona el problema de la seva vida. És un amor fràgil. Pot ser destruït per la

l'esperança: la pregària, l'obrar i el sofriment, i el Judici final.

Benet XVI assenyala que la nostra vida es veu abocada molt aviat a quedar sense esperança si no més podem esperar allò que en cada moment ens poden oferir les autoritats polítiques i econòmiques. Encara que aparentment ja no tinguem res més per esperar en la nostra vida o en el nostre moment històric, la nostra esperança no s'ha acabat. Malgrat totes les frustracions, tenim l'esperança que la meua vida personal i la història en el seu conjunt estan custodiades pel poder indestructible de l'Amor, gràcies al qual tenen per a ell sentit i importància; només una esperança així pot en aquest cas donar

“L'error de Marx és el materialisme: l'home no és només el producte de condicions econòmiques i no és possible guarir-lo només des de fora.”

mort. L'ésser humà necessita un amor incondicionat. Si hi ha aquest amor absolut amb la seva certesa absoluta, llavors l'home és redimit, passi el que passi en el seu cas particular.

En aquest sentit, segons Benet XVI, és veritat que qui no coneix Déu, encara que tingui moltes esperances, en el fons està sense esperança, sense la gran esperança que conté tota la vida. Qui ha estat tocat per l'amor comença a intuir què és el que seria pròpiament vida. Comença a intuir què vol dir la paraula esperança: de la fe se n'espera vida eterna, la vida veritable que, totalment i sense amenaces, és senzillament vida en tota la seva plenitud. La vida en el seu vertader sentit no la té només per a ell mateix, ni tampoc només per ell mateix: és una relació. Som éssers relacionals, i la relació no és, per a l'ésser humà, un accident, sinó que forma part de la seva substància. I tota vida és relació amb qui és la font de la vida. Si estem en relació amb aquell que no mor, que és la Vida mateixa i l'Amor mateix, llavors estem en la vida. Llavors “vivim”.

En la darrera part de l'encíclica, Benet XVI assenyala tres llocs d'aprenentatge per a l'exercici de

encara ànims per actuar i continuar. Certament, no “podem construir” el regne de Déu amb les nostres forces; el que construïm és sempre “regne de l'home” amb tots els límits propis de la naturalesa humana. El regne de Déu és un do i constitueix la resposta a l'esperança. No podem –per emprar la terminologia clàssica– “merèixer” el cel amb les nostres obres, perquè el cel és sempre més del que mereixem, de la mateixa manera que ser estimats mai no és quelcom “merescut”, sinó que sempre és un do. Això no obstant, fins i tot sent plenament conscients de la “plusvàlua” del cel, continua sent sempre veritat que el nostre obrar no és indiferent davant Déu i, per tant, tampoc no és indiferent per al desplegament de la història. Podem obrir-nos nosaltres mateixos i obrir el món perquè hi entri Déu: la veritat, l'amor i el bé. Podem alliberar la nostra vida i el món de les intoxicacions i contaminacions que podrien destruir el present i el futur. Això continua tenint sentit encara que en aparença no tinguem èxit o ens vegem impotents davant la superioritat de forces hostils. Així, d'una banda, del nostre obrar brolla esperança per a nosaltres i

per als altres; però al mateix temps, el que ens dóna ànims i orienta la nostra activitat, tant en els moments bons com en els dolents, és la gran esperança fundada en les promeses de Déu.

Igual que l'obrar, també el sofriment forma part de l'existència humana. Aquest es deriva, d'una banda, de la nostra finitud, i, d'una altra, de la nostra gran quantitat de culpes acumulades al llarg de la història, i creix de manera imparabile també en el present. Convé certament fer tot el que es pugui per a disminuir el sofriment; impedir en la mesura que es pugui el patiment dels innocents; alleujar els dolors i ajudar a superar les malalties psíquiques. Tots aquests són deures tant de la justícia com de l'amor i formen part de les exigències fonamentals de l'existència cristiana i de tota vida realment humana. És cert que hem de fer tot el que es pugui per superar el patiment, però extirpar-lo del món per complet no és a les nostres mans, simplement perquè no podem desprendre'ns de la nostra llibertat, i perquè cap de nosaltres no és capaç d'eliminar el poder del mal, de la culpa, que —ho veiem— és una font contínua de patiment.

La grandesa de la humanitat està determinada sobretot per la seva relació amb el sofriment i amb el qui sofreix. Això és vàlid tant per a l'individu com per a la societat. Una societat que no aconsegueix acceptar els qui pateixen i no és capaç de contribuir mitjançant la compassió a fer que el patiment sigui compartit i suportat també interiorment, és una societat cruel i inhumana. Al seu torn, la societat no pot acceptar els qui pateixen i donar-los suport en la seva malaltia si els individus mateixos no són capaços de fer-ho i, en definitiva, l'individu no pot acceptar el patiment de l'altre si no aconsegueix trobar personalment en el sofriment un sentit, un camí de purificació i maduració, un camí d'esperança. En efecte, acceptar l'altre que pateix significa assumir d'alguna forma el seu patiment, de manera que aquest arribi a ser també meu. Però precisament perquè ara s'ha convertit en patiment compartit, en el qual s'esdevé la presència d'un altre, aquest sofriment queda traspassat per la llum de l'amor. Perquè, en definitiva, quan el meu benestar, la meua incolumitat, és més important que la veritat i la justí-

cia, llavors preval el domini del més fort, i regnen la violència i la mentida. La veritat i la justícia han d'estar per sobre de la meua comoditat i incolumitat física; si no, la meua vida es converteix en mentida. I també el sí a l'amor és font de sofriment, perquè l'amor exigeix sempre noves renúncies del meu jo, en les quals em deixo modelar i ferir.

Patir amb l'altre, pels altres; patir per amor de la veritat i de la justícia; patir a causa de l'amor i a fi de convertir-se en una persona que estima realment, són elements fonamentals d'humanitat, la pèrdua de la qual destruiria l'home mateix. Però un cop més

“La qüestió de la justícia és l'argument essencial o, en tot cas, l'argument més fort a favor de la fe en la vida eterna.”

sorgeix la pregunta: en som capaços? Tan important és l'altre perquè, per ell, jo em converteixi en una persona que pateix? Tan important és per a mi la veritat per compensar el patiment? Tan gran és la promesa de l'amor que justifiqui el do de mi mateix? En la història de la humanitat, la fe cristiana té precisament el mèrit d'haver suscitat en l'home, de manera nova i més profunda, la capacitat d'aquestes maneres de patir que són decisives per a la seva humanitat. La fe cristiana ens ha ensenyat que veritat, justícia i amor no són simplement ideals, sinó realitats d'enorme densitat. L'home té un valor tan gran per a Déu que es va fer home per poder com-patir ell mateix amb l'home, de manera molt real, en carn i sang, com ens ho manifesta el relat de la Passió de Jesús. Per això, en cada pena humana hi ha entrat un que comparteix el sofrir i el patir; d'aquí es difon en cada patiment la con-solatio, el consol de l'amor participat de Déu, i així apareix l'estrella de l'esperança. Certament, en les nostres penes i proves menors necessitem també sempre les nostres grans

o petites esperances: una visita afable, el guariment de les ferides internes i externes, la solució positiva d'una crisi, etc. Però en les proves veritablement greus, en les quals he de prendre la decisió definitiva d'anteposar la veritat al benestar, a la carrera, a la possessió, és necessària la veritable certesa, la gran esperança de què hem parlat.

En l'època moderna, la idea del Judici final s'ha esvaït: la fe cristiana s'entén i orienta sobretot cap a la salvació personal de l'ànima; la reflexió sobre la història universal, en canvi, està dominada en gran part per la idea de progrés. Però el contingut fonamental de l'espera del Judici no és pas que simplement hagi desaparegut, sinó que ara assumeix una forma totalment diferent. L'ateisme dels segles XIX i XX, per les seves arrels i finalitat, és un moralisme, una protesta contra les injustícies del món i de la història universal. Un món en què hi ha tanta injustícia, tant de patiment dels innocents i tant de cinisme del poder, no pot ser obra d'un déu bo. El Déu que tingués la responsabilitat d'un món així no seria un Déu just i menys encara un Déu bo. Cal contestar aquest Déu precisament en nom de la moral. I ja que no hi ha un Déu que creï justícia, sembla que ara és l'home mateix qui està cridat a establir-la. Ara bé, si davant el sofriment d'aquest món és comprensible la protesta contra Déu, la pretensió que la humanitat pugui i hagi de fer el que cap Déu no fa ni és capaç de fer, és presumptuosament i intrínsecament falsa. Si d'aquesta premissa se n'han derivat les més grans crueltats i violacions de la justícia, no és fruit de la casualitat, sinó que es fonamenta en la falsedat intrínseca d'aquesta pretensió. Un món que ha de crear la seva justícia per si mateix és un món sense esperança. Ningú ni res no respon del patiment dels segles. Ningú ni res no garanteix que el cinisme del poder no continuï manflejant en el món. Així, els grans pensadors de l'escola de Frankfurt, Max Horkheimer i Theodor W. Adorno, han criticat tant l'ateisme com el teisme.

El creient, però, no pot arribar fins a l'extrem d'haver-se de detenir, com voldrien Horkheimer i Adorno, en el no a ambdues tesis, el teisme i l'ateisme. Déu mateix s'ha donat una imatge: el Crist que s'ha fet home. En ell, el Crucificat, es porta a l'ex-

trem la negació de les falses imatges de Déu. Ara Déu revela el seu rostre precisament en la figura de qui pateix i comparteix la condició de l'home abandonat per Déu, agafant-la ell mateix. Aquest innocent que pateix s'ha convertit en esperança-certesa: Déu existeix, i Déu sap crear la justícia d'una manera que nosaltres no som capaços de concebre i que, això no obstant, podem intuir en la fe. Per això la fe en el Judici final és per damunt de tot i sobretot esperança, aquesta esperança la necessitat de la qual s'ha fet evident precisament en les convulsions dels últims segles. Estic convençut que la qüestió de la justícia és l'argument essencial o, en tot cas, l'argument més fort a favor de la fe en la vida eterna. La necessitat merament individual d'una satisfacció plena que se'ns nega en aquesta vida, de la immortalitat de l'ànima que esperem, és certament un motiu important per creure que l'home estigui fet per a l'eternitat; però només en relació amb el reconeixement que la injustícia de la història no pot ser l'última paraula en absolut, arriba a ser plenament convincent la necessitat del retorn de Crist i de la vida nova.

Un món sense Déu és un món sense esperança. Només Déu pot crear justícia. I la fe ens dona aquesta certesa: ell ho fa. La imatge del Judici final no és en primer lloc una imatge terrorífica, sinó una imatge d'esperança; potser la imatge decisiva per a nosaltres de l'esperança. Més que una imatge que infon por, "és una imatge que exigeix la responsabilitat", diu Benet XVI. Déu és justícia i crea justícia. Aquest és el nostre consol i la nostra esperança. Però en la seva justícia hi ha també la gràcia. Ambdues –justícia i gràcia– han de ser vistes en la seva justa relació interior. La gràcia no exclou la justícia. No converteix la justícia en dret. No és un drap que ho esborra tot, de manera que tot el que s'ha fet a la terra acabi tenint sempre el mateix valor. Contra aquest tipus de cel i de gràcia ha protestat amb raó, per exemple, Dostoievski a la seva novel·la *Els germans Karamazov*. Al final els malvats, al banquet etern, no s'asseuran indistintament a la taula al costat de les víctimes, com si no hagués passat res. Benet XVI fa referència aquí al text de Plató que parla del judici de l'ànima, al que considera en gran part

vertader i profitós també per al cristià. També a la paràbola del ric Epuló i el pobre Llätzer Jesús ha presentat, com a advertència, la imatge d'una ànima similar, arruïnada per l'arrogància i l'opulència, que ha cavat ella mateixa una fossa infranquejable entre ell i el pobre: la fossa del seu lliurament als plaers materials, la fossa de l'oblit de l'altre i de la incapacitat d'estimar, que es transforma ara en una set ardent i ja insadollable.

L'opció de vida de l'home es fa definitiva amb la mort; la seva vida és davant del Jutge. La seva opció,

“La qüestió de la justícia és l'argument essencial o, en tot cas, l'argument més fort a favor de la fe en la vida eterna.”

que s'ha forjat en el transcurs de tota la vida, pot tenir diferents formes. Pot haver-hi persones que han destruït totalment en elles mateixes el desig de la veritat i la disponibilitat per a l'amor; persones en les quals tot s'ha convertit en mentida; persones que han viscut per a l'odi i que han trepitjat en elles mateixes l'amor. Aquesta és una perspectiva terrible, però en alguns casos de la nostra pròpia història podem distingir amb horror figures d'aquest tipus. En individus així ja res no tindria remei i la destrucció del bé seria irrevocable: això és el que s'indica amb la paraula infern. D'altra banda, pot haver-hi persones puríssimes, que s'han deixat impregnar completament per Déu i, per consegüent, estan totalment obertes al proïme; persones la comunió de les quals amb Déu orienta ja des d'ara tot el seu ser, i el seu caminar cap a Déu els porta només a culminar el que ja són.

Això no obsant, segons la nostra experiència, ni una cosa ni l'altra no són el cas normal de l'existència humana. En gran part dels homes queda en el més profund del seu ésser una última obertura


interior a la veritat, a l'amor, a Déu. Però en les opcions concretes de la vida, aquesta obertura s'ha entelat amb nous compromisos amb el mal; hi ha molta brutícia que va posant-se damunt de la pura, de la qual, però, queda la set, i, malgrat tot, rebrota un cop més des del fons de la immundícia i és present en l'ànima.

La trobada amb Crist és l'acte decisiu del Judici. Davant la seva mirada, tot falsedat es desfà. És la trobada amb ell el que, cremant-nos, ens transforma i ens allibera per arribar a ser veritablement nosaltres mateixos. En aquest moment, tot el que s'ha construït durant la vida pot manifestar-se com palla seca, vàcua fatxenderia, i enfonsar-se. Però en el dolor d'aquesta trobada, en la qual l'impur i malsà del nostre ser se'ns presenta amb tota claredat, hi ha la salvació. Així s'entén també amb tota claredat la compenetració entre justícia i gràcia: la nostra manera de viure no és irrellevant, però la nostra immundícia no ens embruta eternament, almenys si romanem orientats cap a Crist, cap a la veritat i l'amor. En el moment del Judici experimentem i acollim aquest predomini del seu amor sobre tot el mal en el món i en nosaltres. El Judici de Déu és esperança, tant perquè és justícia com perquè és gràcia. Si fos només gràcia, convertiria en irrellevant tot el que és terrenal. Si fos pura justícia, podria ser al final només un motiu de temor per a tots nosaltres.

El darrer apartat de l'encíclica és dedicat a parlar de la pregària pels difunts com a signe de l'amor. Que l'amor pugui arribar fins al més enllà, que sigui possible un donar i rebre recíproc, en el qual estem units els uns amb els altres amb vincles d'afecte més enllà del confí de la mort, ha estat una convicció fonamental del cristianisme de tots els segles i continua essent també avui una experiència consoladora. Les nostres existències estan en profunda comunió entre elles, entrellaçades les unes amb les altres a través de múltiples interaccions. Ningú no viu sol. Ningú no peca sol. Ningú no se salva sol. En la meua vida hi entra contínuament la dels altres: en el que penso, dic, m'ocupo o faig. I a la inversa, la meua vida entra en la vida dels altres, tant en el bé com en el mal. Així, la meua intercessió de cap manera no és quelcom aliè per a l'altre, quelcom extern, ni tan

sols després de la mort. Mai no és massa tard per a tocar el cor de l'altre, i mai no és inútil. Així s'aclareix encara més un element important del concepte cristià d'esperança. La nostra esperança és sempre i essencialment també esperança per als altres; no més així és realment esperança també per a mi. Com a cristians, mai no hauríem de preguntar-nos només com podem salvar-nos nosaltres mateixos, sinó que podem fer perquè d'altres se salvin i sorgeixi també per a ells l'estrella de l'esperança.

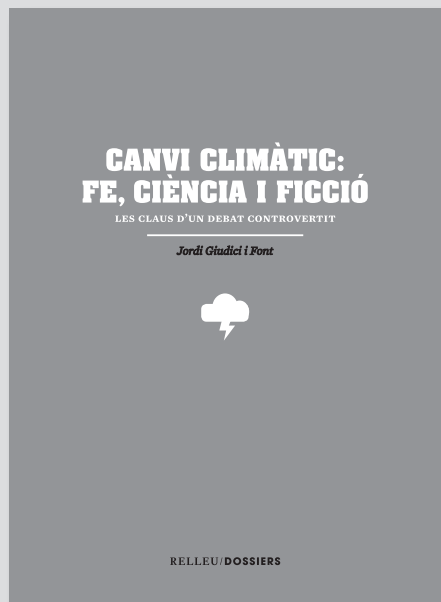
La vida és com un viatge pel mar de la història, sovint fosc i borrascós, un viatge en què escodriquem els astres que ens indiquen la ruta. Les veritables estrelles de la nostra vida són les persones que han sabut viure rectament. Elles són llums d'esperança. Jesucrist és certament la llum per antonomàsia, el sol que brilla sobre totes les tenebres de la història. Però per arribar fins a ell necessitem també llums properes, persones que donen llum reflectint la llum de Crist, oferint així orientació per a la nostra travessia. I qui millor que Maria podria ser per a nosaltres estrella d'esperança?

 La paraula llatina *consolatio*, “consolació”, ho expressa de manera molt bonica, suggerint un ser-amb en la soledat, que llavors ja no és soledat.



LA REVISTA RELLEU

— RECOMANA —



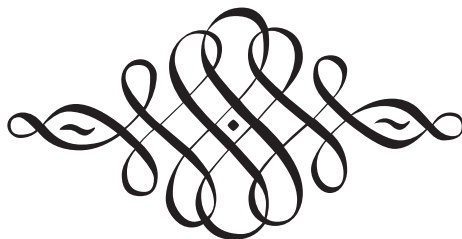
RELLEU / DOSSIERS

TEMES QUE INTERESSEN AVUI

El dossier *Canvi climàtic: fe, ciència i ficció* fa una anàlisi de l'estat actual del debat, reflectint els diferents punts de vista i examinant els respectius arguments. El seu missatge és inequívoc: entremig de tanta confusió, ha sorgit la necessitat de discernir entre allò que és ciència del que és una simple alteració interessada de la realitat.

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

NOTÍCIA DE LLIBRES



EL KITSCH

TOMÀS KULKA

Casimiro Libros, 2011

Què és el kitsch? La recent aparició del llibre titulat precisament així –*El kitsch*– i atribuït en portada a Tomàs Kulka, tot i que es tracta d'un recull de textos de diversos autors seleccionats i traduïts per Paul Laindom, ens

permet reflexionar sobre l'essència i els límits d'aquest curiós fenomen artístic, sempre controvertit i sistemàticament denigrat, que acostumem a denominar, amb més o menys punteria, amb aquest simpàtic i impertinent monosíl·lab.

L'origen del mot és, com sempre, dubtós. Sembla provenir d'un antic vocable alemany, “verkitschen”, que significa, aproximadament, vendre barat, amb urgència, a qualsevol preu per tal d'obtenir ràpidament diners. El diccionari de l'Institut d'Estudis Català el defineix com “producció artística on predomina l'efecte ràpid i previsible, la decoració amb pretensions, el sentimentalisme, la comercialitat i el mal gust”. El de la Real Acadèmia Española, per la seva banda, insisteix en el caràcter pretensions i passat de moda d'objectes artístics considerats de mal gust. En alemany actual es continua relacionant amb el mal gust, les mamarratxades, la cursileria i les manufactures de pacotilla.

És evident, però, que no tota

producció artística pretensiosa, cursi, passada de moda, de poca qualitat i de mal gust és digne de ser qualificada amb el nom de kitsch, a no ser que es faci servir com a simple insult, sense intenció de designar la pertinença a cap mena de categoria artística. Per tant, encara que hi hagi efectivament una certa unanimitat entre sociòlegs i experts en art a considerar el fenomen kitsch com una forma especial de desviació de l'art modern, potser convé tractar de delimitar més acuradament la seva identitat artística per tal de diferenciar-la d'altres manifestacions autodenominades artístiques (naïf, camp, friki, etc.), considerades també pels especialistes com a simples degradacions de l'art autèntic.

L'aparició del fenomen kitsch es produeix simultàniament a Europa i als Estats Units a mitjans del segle XIX coincidint amb els profunds canvis socials que en aquells moments esdevenen en el món, com són la revolució industrial, la difusió massiva de tradicions culturals, la consolidació de moltes seqüeles del

Romanticisme, la proliferació d'avenços científics, l'aparició de noves classes socials, l'explosió sobtada de la cultura de masses i, ja dins del segle XX, l'esclat enlluernador i universal dels nous mitjans de comunicació.

De bon principi, les obres denominades kitsch van tenir un gran atractiu popular i, al mateix temps, un fort rebuig per part de les elits cultivades. Molt ràpidament, emperò, van mostrar una virtut sorprenent i inesperada que seria fonamental per la supervivència del moviment: era un tipus d'art que podia competir comercialment sense problemes amb l'art anomenat de qualitat.

L'art de qualitat i el bon gust havien estat durant segles íntimament associats a una classe social molt determinada i eren universalment considerats signes indiscutibles de distinció i prestigi. Amb els trasbalsaments socials i mentals de finals del segle XIX, el bon gust i la vivència estètica van ser ràpidament reivindicats pels nous estaments socials que en aquells moments feien la seva aparició a l'escenari del gran teatre del món.

El fenomen kitsch va estar sustentat, des del seu inici, sobre el desig dels nous coprotagonistes de la història d'obtenir, mitjançant el consum d'art, un status social similar al de la classe immediatament superior. Vist des d'aquest punt de vista, estariem davant d'una nova varietat de l'esnobisme; és a dir, d'una manifestació més del desig d'aparentar ser, com diu Tomàs Kulka. Tant

l'esnob com l'home kitsch viuen, tots dos, immersos en el món de la simulació estètica i extremadament pendents de l'efecte que la seva presència i la seva imatge causen en els altres.

En aquest període històric, el paper social de l'art i el del propi artista patiran un canvi molt important. El terme kitsch, en el fons, no és altra cosa que l'expressió espontània i sintetitzada de la nova i violenta tensió entre el bon gust dels cercles propers al poder i el mal gust de la nova societat emergent. Expressa el profund menyspreu de les elits cultes i refinades –artistes, marxants, crítics i rics consumidors– pel gust innoble i potiner de la incipient societat de masses. Amb un sol mot, curt, instantani com un esquix, els crítics condensaven tota la seva indignació per la invasió insolent, per part de les hordes incultes i infames, del seu jardí privat per representar parodies indecoroses de vivències estètiques sublimes fins aquells moments reservades als membres exclusius del club.

El terme kitsch deixava entreveure el drama existencial dels antics creadors artístics en sentir-se fortament temptats a crear, promocionar i comercialitzar productes assimilables a la nova tendència dirigits a un nou mercat massiu i en ebullició. L'obsessió de molts artistes per ser acceptats i aclamats per un públic al qual menyspreaven profundament va provocar una nova psicopatologia artísticoeconòmica que arriba fins el

nostres dies. El kitsch imposava l'obligació de realitzar no un bon treball, sinó un treball adaptat a les necessitats, és a dir, un treball que causés un cert impacte en el públic i que generés un gran èxit comercial immediat.

El kitsch va començar probablement en tallers foscos, humits i reivindicatius, però ràpidament va passar a la fàbrica i d'aquí a la indústria de la devoció religiosa, del souvenir, del regal inútil, dels objectes encantadors, dels complements per la llar, etc. La seva influència va resultar ràpidament àmplia i indiscutible; i el seu èxit comercial, descomunal.

Els productes kitsch faciliten la ràpida identificació del públic a causa de la càrrega emocional que sempre els acompanya. Encara avui els productes que habitualment es qualifiquen de kitsch continuen parlant un llenguatge senzill, familiar, comprensible per a tots, establint una comunicació íntima, cordial i gens conflictiva amb els seus consumidors. Hi ha una tendresa típica del kitsch que arranca entre els seus addictes exclamacions espontànies del tipus: que maco, que bonic, que mono, que tendre.

El kitsch va néixer per donar pau. Mai ha pretès qüestionar el món exterior i encara menys el món interior dels seus clients, ni sorprendre'ls amb estirabots estranys o innovacions estilístiques de darrera generació. No busca desemmascarar contradiccions profundes ni proposar temàtiques d'última hora o

noves perspectives mentals. És deliberadament simple i rutinari. Transita tranquil·lament pel camp de la banalitat amable i superconeguda.

El kitsch vol, per sobre de tot, preservar les nostàlgies fonamentals de l'home: la casa, la família, la infantesa, la pàtria i la religió, que considera amenaçades permanentment per monstres estranys i mutables.

En el camp de la decoració de la llar, per exemple, el fenomen kitsch es caracteritza per crear ambients molt acollidors. Els alemanys tenen la paraula 'gemütlich' –que ve de 'gemüt', que vol dir 'ànima'– que es considera el mot que millor expressa la qualitat pròpia dels ambients kitsch: confortables, cordials, càlids, recarregats, agradables, segurs, íntims i familiars.

Molta gent, emperò, detecta en l'art kitsch diversos aspectes que són, segons ells, negatius i retrògrads. Consideren que és un art tou i confitat; fossilitzat i empurpurinat; un art que fa olor de naftalina i que causa profunda tristesa.

No obstant, l'argument més important contra l'art kitsch és la seva tendència a basar-se sistemàticament en la imitació estilística d'un art anterior; és a dir, a copiar descaradament d'obres artístiques consolidades corresponents a períodes històrics passats. Però és evident que la còpia i la imitació no poden ser arguments en contra de cap manifestació artística, perquè ambdues han jugat un paper

positiu i fonamental en l'evolució de la història de l'art.

Antonio Gramsci –l'escriptor i polític italià– deia que l'art, per a ser concebut, precisa de la col·laboració de dos elements: el femení, que simbolitzaria aquí la tradició, la terra, la història, les normes i la tècnica acumulada al llarg dels segles; i l'element masculí, que, en aquesta metàfora purament instrumental, encarnaria la vida, el present, l'aire, el moviment, la imaginació i el talent individual.

La tradició tota sola condueix indefectiblement a l'academicisme i el taxidermisme; el talent, sense tècnica ni tradició, es perd sistemàticament en un guirigall genialoide, en una apoteosi final, intel·ligible i estèril de l'ego.

Si la vida fos una balancera infantil, per exemple, construïda simplement amb una travessa de fusta recolzada sobre un eix vertical en el seu punt central, el kitsch es comportaria com un nen grassonet i poruc que se situaria ràpidament cap a un dels extrems del gronxador i, sense aixecar els peus de terra, es quedaria quiet, estàtic, aferrat a la fusta amb les dues mans, amb el pes del passat i la llei de la gravetat a favor. L'avant-garde, en canvi, seria una nena àgil i intrèpida que trespàs ràpidament per la travessa fins a situar-se dalt de l'extrem oposat, amb els cabells al vent, somrient i el cap ple d'il·lusions, sense tocar de peus a terra, esperant inútilment que el seu company de joc aixequi el cul, salti sobre si mateix i

es deixi caure amb tota la força del seu talent per a catapultar-la cap a les estrelles.

El kitsch copia molt i crea poc. Està sotmès a la influència dogmàtica del passat i no fa cap esforç estètic per escapar; es deixa portar pacíficament pel corrent. Aquesta constant en el seu art li confereix un no sé què de tristesa i fosc, com si correspongués a una actitud vital mancada d'energia i d'atreviment. El kitsch no enriqueix mai l'objecte representat amb noves associacions mentals. Aquest no és el seu objectiu.

L'art considerat pels experts (no sempre amb unanimitat) com art de qualitat –el de Cezanne, Van Gogh i d'altres pintors impressionistes, per posar un exemple no excessivament conflictiu– aïlla una experiència humana –real, quotidiana i probablement viscuda per la majoria dels seus contemporanis– i la intensifica mitjançant la pròpia representació artística buscant enriquir la vivència i traslladar-la tímidament a l'espectador. En l'obra es representa simplement un tros de realitat, però, al mateix temps, se'n crea, gràcies a la cultura, l'esforç i el talent de l'artista, una de nova amb la seva pròpia bellesa i transcendència vinculades misteriosament a la primera.

El kitsch –insisteixen els seus crítics– és exageradament parasitari del seu referent. L'èxit popular de què gaudeix –diuen– no es deu als mèrits pròpiament artístics de la representació, sinó

directament als de l'objecte representat. A diferència del veritable art, en el kitsch el 'què' –és a dir, l'objecte, el tema– és molt més important que el 'com' –la forma, l'estil–. Allò que realment es valora en aquest art és el que significa o simbolitza l'objecte representat, no la pròpia representació artística, perquè és l'objecte, el tema –aïllat, immòbil i mitificat– el que està íntimament associat als valors individuals i comunitaris del públic kitsch.

L'art kitsch ni tracta de crear noves realitats ni pretén aportar nova llum sobre les coses d'aquest món. No ho fa i ni li interessa intentar-ho. Està en contra de qualsevol innovació i de qualsevol nova transcendència. El seu objectiu és justament el contrari; preservar el món de qualsevol novetat, de qualsevol canvi, de qualsevol incertesa.

Aquesta inclinació tant pronunciada del kitsch cap a la història passada sembla sustentada en el dogma que assegura l'existència d'un món històric que, si fos possible recuperar-lo, fóra infinitament preferible al present. D'aquí la seva profunda nostàlgia i la ferma voluntat de mantenir vius els valors tradicionals, sense indicar mai on cal situar aquest paradís perdut a partir del qual tot ha estat una fatal davallada i una total degradació.

El kitsch representaria, si aquestes consideracions fossin vàlides, una actitud espiritual conservadora i reaccionària, adoptada no per interessos econòmics o de classe, sinó pura i

simplement per por al canvi, per pànic a l'esdevenidor.

La seva missió última és enviar un missatge de tranquil·litat i seguretat als membres de la comunitat humana davant l'amenaça permanent de renovació i canvi, oferint petits refugis mentals per a protegir-se de les inclemències de la història.

La indústria manufacturera del kitsch apareix així, paradoxalment, com la solució més senzilla, pacífica i barata que han trobat les societats occidentals per aplacar aquestes pors i calmar aquestes nostàlgies.

Diu Norbert Elies que el kitsch és un dels símptomes més rellevants de l'estat espiritual de la societat moderna i postmoderna, una senyal de la tensió constant i universal entre forces conservadores i progressistes, la guerra d'un extrem contra l'altre, el kitsch contra l'avant-garde, la lluita permanent dels contraris entre sí. Però avui en dia les coses han canviat i el contrari de qualsevol contrari ja no és cap contrari, sinó simplement un misteri fet de mediocritat i bogeria.

Hegel deia que l'art és l'alegria més alta que l'home es brinda a si mateix, però ningú pot, excepte durant determinats intervals, viure en les altures. De fet, no hi ha ni hi ha hagut cap ésser humà –artista, asceta, heroi, sant o monstre– que no hagi gaudit i participat del maternal consol del kitsch.

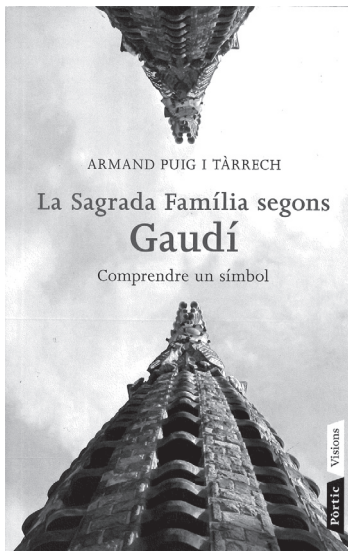
En un món com l'actual, on tot està contaminat de tot, el kitsch apareix com un virus que,

igual que els seus companys de laboratori, fa acte de presència per tot arreu, fins a l'extrem que els individus aparentment més rabiosament antikitsch són capaços de viure com a kitsch sense adonar-se'n inclús allò que no en té ni gota.

A la vista d'aquestes consideracions i de moltes altres argumentacions exposades en el llibre de referència, s'hauria de concloure que definir el kitsch com a sinònim d'art lleig, de mal gust, poc original i bleada resulta manifestament insuficient i molt poc precís i que potser seria convenient reservar el mot no tant per qualificar despectivament un pobre bibelot cursi i estàtic col·locat sobre una calaixera com per designar una determinada actitud espiritual amb moltes disfresses, estretament vinculada a les nostàlgies, les pors, les simulacions i els autoenganys, molt freqüentment adoptada conscientment o inconscientment per l'atrafegat, vanitós i poc exigent consumidor contemporani.

L'art, com la vida, exigeix, tant a l'artista com al consumidor, esforç i serietat.

Ferran Pauner



LA SAGRADA FAMÍLIA SEGONS GAUDÍ

ARMAND PUIG

Clàssics Història, 2009

Si alguna cosa podem destacar avui de Barcelona per sobre de moltes altres (Modernisme, Barça, Mediterrani, comerç, capital de Catalunya) segurament és l'associació amb la figura de Gaudí... i potser encara més que la figura de l'arquitecte, la seva obra més emblemàtica: la Sagrada Família.

La visita del Papa el novembre de 2010, i la retransmissió de la cerimònia de dedicació del temple que va fer TV3, així com la inauguració de l'exposició a Roma "Gaudí, la Sagrada Fa-

mília de Barcelona, art, ciència i espiritualitat" el passat 24 de novembre, són una confluència de factors que m'han decidit a parlar d'aquest bon llibre.

De la Sagrada Família i de Gaudí, se n'ha escrit a bastament ...i se n'escrirà. Però cal destacar aquesta obra ja que l'Armand Puig ha volgut anar al fons de la qüestió, i per tant de l'obra i del seu autor. Què ha volgut expressar Gaudí amb la Sagrada Família? D'on surt la inspiració a l'arquitecte? Fins a quin punt fe, art i ciència s'entrecreuen en aquesta obra?

Puig té molt present la doble vessant d'aquesta obra arquitectònica: la dimensió artística i la dimensió religiosa que la inspira. I això ho fa repasant de forma exhaustiva el sentit dels símbols de tots els elements del temple, a la vegada que poua, a través de persones que van ser properes a Gaudí, en la persona de l'arquitecte.

Cal agrair l'esforç de l'autor per divulgar i fer entenedor, sense perdre el rigor necessari, un edifici complex, una mentalitat molt especial, amb dues coses de difícil comprensió. Fa temps (així ho diu ell mateix) que cercava "d'escatir el sentit d'un pensament expressat en pedra", i diu haver descobert la grandesa de la síntesi gaudiniana. Però el que m'es l'ha corprès és "besllumar l'ànima d'un místic" a través de comprensió de la seva obra. Crec, per la manera en que s'expressa l'autor, que pot afirmar que "ha quedat travessat per una

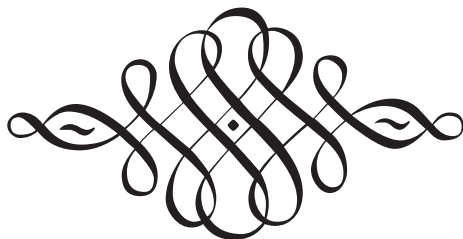
ferida que sols s'experimenta davant allò que és superior, una síntesi entre pedra i art, una verdadera travessa espiritual".

La riquesa de l'obra (la Sagrada Família) i del llibre de l'Armand Puig, fan que us recomani un exercici triple, i per aquest ordre: Visita, lectura i nova visita. Crec que es la millor manera d'enfrontar-nos a una de les obres d'arquitectura més visitades i potser ja poc controvertides de l'actualitat.

Personalment, entrar dins el món de Gaudí i en concret de la Sagrada Família m'ha produït un efecte "crida", que més endavant intentaré traduir en unes reflexions més extenses i personals, ja que encara queden aspectes al voltant d'aquesta obra amb molt interès i que ens haurien de permetre una lectura de la Sagrada Família d'una forma més poliédrica. Com a mostra d'aquesta multiplicitat de lectures i de l'interès que suscita aquesta obra acabo amb una frase del cardenal Gianfranco Ravasi (president del Pontifici Consell per a la Cultura) a propòsit del temple com "una criatura viva que expressa també un poble com Catalunya, que és fortament gloriós, orgullós de les seves arrels, de la història, de la llengua, de la cultura i també de l'espiritualitat, ja que, en efecte, en el seu interior viu, contínuament canviant, hi ha el testimoni d'una fe".

Amadeu Matosas

NOTÍCIA DE CINEMA



MELANCHOLIA

LARS VON TRIER

Dinamarca, 2011

Justine i Michael celebren la festa del seu casament a casa de la germana de la núvia i del seu marit. En el transcurs de la festa, el planeta *Melancholia* avança i amenaça de col·lisonar amb la Terra. El desenvolupament de la

festa i l'avenç del planeta transcorren en paral·lel, d'una manera que podria evocar qualsevol tragèdia de Shakespeare. El film de Lars von Trier s'emmarca en un gènere que podríem anomenar tràgic o apocalíptic, encara que avui dia se l'anomeni ciència ficció o drama. El gènere tràgic o apocalíptic es caracteritza per la presència d'un conjunt de catàstrofes naturals, que no són res més que l'anunci d'altres catàstrofes morals. Es tracta, doncs, d'un gènere narratiu que ens vol fer anar més enllà de la simple versemblança de les imatges literàries. Lars von Trier ho fa amb les imatges cinematogràfiques. El seu film parla, en efecte, d'una catàstrofe: l'extinció del planeta tal com l'experimenten quatre membres d'una família que viu en l'opulència. No és pas en clau ecològica o física, tanmateix, com s'ha de llegir la proposta de Lars von Trier, sinó en clau moral. L'experiència d'aquesta família s'ha d'extrapol·lar a la resta de la societat.

Per boca de Justine, la núvia, Lars von Trier ens diu que la Ter-

ra és dolenta, i que és per aquest motiu que el planeta *Melancholia* s'apropa per destruir-la. La maldat, tanmateix, no es refereix tant als grans mals que afecten el planeta com a les imperceptibles maldats quotidianes que erosionen la nostra condició humana, com la del director d'una companyia que comercialitza productes enganyosos per a nens fins a convertir-los en addictes. És aquesta amalgama de perversions instal·lades en la humanitat en forma de cobdícies i egoïsmes el que destrueix la humanitat, tal com diu E. Solé a *La Vanguardia*. Maldats diàries que pateixen amb resignació, potser sense identificar-les, milions de persones.

Melancholia, com indica el seu nom, representa a la vegada impotència i resignació enfront d'aquesta situació. Al final, el planeta col·lisiona contra la Terra com una mena de necessitat. La pregunta és: quina necessitat? La dels poderosos, que veuen els altres com a simples peces acoblades a favor seu? La dels "mercats", als quals no els



importa que les seves especulacions enfonsin països i portin a la misèria milers de persones?

Potser no ens quedi altre recurs que la reflexió lúcida, tal com ens la proposa Lars von Trier, per afrontar aquesta situació dehumanitzadora. *Melancholia* no aporta respostes, sinó preguntes. És el que ha de fer tot cinema de qualitat.

Josep Hereu

FITXA TÈCNICA

GUIÓ: Lars von Trier.

FOTOGRAFIA: Manuel Alberto Claro.

INTÈRPRETS: Kirsten Dunst, Charlotte Gainsbourg, Kiefer Sutherland, Charlotte Rampling, Alexander Skarsgård.

MÚSICA: Mikkel Maltha.

DURACIÓ: 136 min.





WWW.RELLEU.CAT