

quaderns

www.fespinal.com

**QUAN EL NIHILISME  
DESPULLA LA FRATERNITAT**  
La lluita per la justícia  
en una cultura nihilista



166

Jose I. González Faus

# QUAN EL NIHILISME DESPULLA LA FRATERNITAT

## LA LLUITA PER LA JUSTÍCIA EN UNA CULTURA NIHILISTA

José Ignacio González Faus, s.j.

1. DEL NIHILISME METAFÍSIC A LA BANALITAT DEL MAL.	
LA NOSTRA TRAJECTÒRIA .....	3
1.1. El malson d'un món orfe .....	4
1.2. Del malson a la realitat. Tres possibles reaccions: Marx, Sartre, Dostoievski .....	4
1.3. La clarividència de Nietzsche .....	5
1.4. Analgèsics contra Nietzsche .....	6
1.5. Balanç .....	7
2. LA NOSTRA SITUACIÓ: UN NIHILISME DESCAFEÏNAT .....	9
2.1. La «cultura de l'oblit» (J.B.Metz) o l'Alzheimer social .....	11
2.2. La utilització egoista i selectiva dels holocaustos .....	12
2.3. L'enderrocament dels sants .....	13
2.4. <i>La modernitat líquida</i> i <i>La banalitat del mal</i> .....	14
2.5. «La raó instrumental» .....	16
2.6. L'imperatiu de la felicitat .....	16
2.7. Conclusió .....	18
3. LA LLUITA PER LA JUSTÍCIA EN TEMPS DE NIHILISME .....	20
3.1. Una cultura de la <i>memoria passionis</i> .....	20
3.2. Víctimes sí, victimismes no .....	22
3.3. Recuperar testimonis .....	23
3.4. La seriositat de l'autèntic mal .....	24
3.5. Crítica de la raó fragmentària .....	25
3.6. Sentit enfront de felicitat .....	26
CONCLUSIÓ .....	28
NOTES .....	29
QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ .....	32

Com és possible que el veritable goig sigui tan escàs en una civilització com la nostra, que d'altra banda, ha elevat la humanitat molt per sobre del que podien esperar i pressentir les generacions que ens van precedir? No hem superat mil i mil vegades en nosaltres el vell Adam? No som potser més semblants a Déu que a ell? No sent l'orella gràcies al fil telefònic, els sons que s'emeten des dels continents més llunyans? No contempla l'ull gràcies al telescopi, l'univers de miríades d'estrelles i, amb ajuda del microscopi, tot el cosmos d'una gota d'aigua? No venç la nostra veu l'espai i el temps en un segon? No es burla de l'eternitat, gravada en la placa d'un fonògraf? No ens transporta amb seguretat l'avió a través d'un cel vedat als mortals durant mil·lennis i mil·lennis? Per què doncs aquestes conquestes tècniques no apaivaguen i satisfan el nostre jo més íntim? Per què, tot i aquest tu a tu amb Déu, l'ànima humana no sent el veritable goig de la victòria, sinó únicament el sentiment aixafador de què no fem altra cosa que ser prestataris d'aquests esplendors, de què no som res més que "deus postissos"? Quina és l'arrel d'aquesta malaltia de l'ànima?

Stefan ZWEIF, *Sigmund Freud. La curación por el espíritu*,  
Barcelona, Acantilado, 2006, cap. 8.

**José Ignacio González Faus, s.j.** és responsable de l'Àrea Teològica de Cristianisme i Justícia

INTERNET: [www.fespinal.com](http://www.fespinal.com) • Dibuix de la portada: Roger Torres i Aguiló • Imprès en paper i cartulina ecològics • Edita CRISTIANISME I JUSTÍCIA • R. de Llúria, 13 - 08010 Barcelona • tel: 93 317 23 38 • fax: 93 317 10 94 • [info@fespinal.com](mailto:info@fespinal.com) • Imprimeix: Edicions Rondas S.L. • ISSN: 0214-6509 • ISBN: 84-9730-236-2 • Dipòsit legal: B-43.997-09 • Març, 2010.

La Fundació Lluís Espinal li comunica que les seves dades procedeixen del nostre arxiu històric pertanyent al nostre fitxer de nom BDGACIJ inscrit amb el còdi 2061280639. Per exercitar els drets d'accés, rectificació cancel·lació i oposició poden dirigir-se al carrer Roger de Llúria, 13 de Barcelona.

# 1. DEL NIHILISME METAFÍSIC A LA BANALITAT DEL MAL. LA NOSTRA TRAJECTÒRIA

---

Un món asfixiant perquè Déu se n'ha anat i aquest buit no l'ha omplert l'home.  
(Reyes MATE, «Cuando el inocente es declarado culpable»,  
dins AAVV, *Europa y el cristianismo*, Barcelona, Anthropos, 2009, pàg. 90).

La raó moderna, postmetafísica, no acabarà de comprendre's a si mateixa  
fins que no s'entengui en la seva relació amb la religió.  
(J. HABERMAS, *Entre naturalismo y religión*, Barcelona, Paidós, 2006, pàg. 116).

L'única religió veritable és aquesta: socórrer les víctimes i mantenir-se allunyat  
de l'egoisme que estructura aquest món cruel.  
(cf. Carta de Jaume 1, 27).

La tesi fonamental d'aquesta primera part, més aviat filosòfica, és que el nihilisme occidental que veurem en aquestes pàgines, i que caracteritzaré com a nihilisme *light* o descafeïnat, és un fenomen derivat del cristianisme com a procés històric i d'una història a la qual es concedeix entitat, autonomia i sentit.

Crec que no és concebible aquest nihilisme nostre en les altres religions. En les religions d'Orient (i tot i que el mateix Nietzsche considerés el budisme com a nihilista), per exemple, el fet de negar tota entitat a la història podria semblar una font de nihilisme, però no ho és en la mesura que actuen al marge de la història. L'islam sembla, en canvi, una religió més bolcada a la història, però li falta autonomia respecte a ella i la seva concepció teocràtica impedeix

qualsevol mena de nihilisme. Només és en la tradició judeocristiana —amb una religiositat també girada vers la història, amb una història dotada d'entitat, cridada a créixer i progressar i submergida en el marc d'una promesa— on pot nàixer el nihilisme de què tractarem.

En efecte: el cristianisme, per dir-ho d'alguna manera, «obre els ulls» o el desig del món occidental (progrés, valors de llibertat i fraternitat...), dessacralitza el món donant entitat a la realitat i a la

història, i posant aquesta en mans de l'home, formulant —ja des del segle II— que els humans hem estat creats «per a créixer i progressar» (Sant Irineu). Per això, hi ha qui, des de fora del cristianisme, l'ha qualificat com «la religió del final de la religió»<sup>1</sup>.

Ara bé: la promesa cristiana no sembla complir-se, o no és ben digerida. I acaba provocant una sensació semblant al suplici de Tàntal: sempre amb la gota d'aigua que calmaria la seva set a tocar dels llavis, però sense aconseguir-la mai.

Això és, doncs, el que intentaré mostrar: que el nostre nihilisme és post-cristià i postmodern. Vegem-ho breument a través d'alguns textos<sup>2</sup>:

### 1.1. El malson d'un món orfe

El primer text és el cèlebre somni de l'alemany Jean Paul: «Discurs del Crist mort des de la volta del món sobre el fet que no hi ha Déu». El text, d'innegable cromatisme romàntic, descriu una aparició de Crist —«figura noble amb rostre d'un immens dolor»— sobre una església sacsejada per un terratrèmol. Tots els presents pregunten: «Crist, existeix un Déu?». «No existeix», és la resposta, i prossegueix: «vaig caminar per mons, vaig entrar dins els sols i vaig recórrer volant tots els deserts del cel. Però no hi ha cap Déu... Som tots orfes, vosaltres i jo; no tenim cap pare». Crist recorda el temps en què va estar sobre la terra quan «encara era feliç, encara tenia el meu Pare infinit i encara aixecava alegre la mirada sobre els turons». Com a resultat d'aquesta resposta, «l'ombra de tots els difunts va ser

sacsejada per un ensurt... i cadascú es va trobar separat dels altres».

L'autor presenta el seu desencant com «un somni», com un malson. Per això, en despertar, «la meva ànima plorava de goig per poder adorar encara Déu». No és cert que siguem orfes i que, per això, «cada u es trobi separat dels altres». Però el recurs al somni va ser només una excusa de Jean Paul per a poder publicar el text. La realitat és que el somni actua més aviat com una profecia que es va complint i que provoca diverses reaccions.

### 1.2. Del malson a la realitat. Tres possibles reaccions: Marx, Sartre, Dostoievski

a) Per al jove Marx no es tracta d'un malson sinó d'una bona notícia: l'absència de Déu desemboca en la doctrina que «l'home és l'ésser suprem per a l'home» i, en conseqüència, en l'imperatiu categòric de tirar per terra totes aquelles relacions de poder que esclavitzaven l'ésser humà.

b) Un segle més tard (i després de passar per Nietzsche) un altre Jean Paul, aquest francès (Sartre), llegirà la profecia del seu homònim alemany com una *mala notícia*: perquè l'home és l'ésser que projecta ser Déu... Però la idea de Déu és contradictòria i ens perdem inútilment: «l'home és una passió inútil». D'aquesta passió inútil no serà gens estrany que en sorgeixi la coneguda definició de Sartre, molt propera a la sensació d'«estar separats» que descriu el primer text: «l'infern són els altres».

c) Entre ambdós, i amb un cert aire no de profecia sinó de fantasia, i potser fins i tot, la més inversemblant, F. Dostoievski fa imaginar a un dels seus personatges el següent: «en quedar sols com desitjaven..., en restar orfes, el primer que farien els homes és abraçar-se estretament els uns amb els altres... i tot el gran excedent de l'antic amor a Aquell que és la immortalitat, s'enca-minaria vers la naturalesa, el món, i l'home... Com s'afanyarien a estimar, llavors, els homes per apagar la tristesa del seu cor!».

### 1.3. La clarividència de Nietzsche

Encara que és anterior a Sartre mereix un apartat especial perquè és el més significatiu de tots.

Abans voldria assenyalar una ambigüitat de Nietzsche: es va declarar «el primer nihilista d'Europa». Però crec que la paraula en ell té dos sentits, que de retop poden ajudar a entendre l'ambigüitat i la dialèctica del nostre nihilisme que veurem en la segona part.

Per un costat, Nietzsche denuncia tota la història de l'Occident platonocristià com a pur nihilisme: ja que no fa més que negar la realitat i la vida en nom d'una idea irreal; i per a aquesta negació es val del ressentiment i l'enveja dels dèbils. D'aquí ve l'enemistat de Nietzsche amb la compassió i les seves proclames de destruir els febles que impedeixen viure: és el crit del déu grec «Dionís contra el Crucificat». Resulta paradoxal que fos un acte de compassió envers un animal maltractat per un cotxer, el que desencadenés en el filòsof la darrera

crisi, la que el portà a un psiquiàtric del qual ja no va sortir més. Però potser, des de la seva pròpia òptica, aquell no seria un acte de compassió, sinó de bon gust, d'estètica, als quals Nietzsche era particularment sensible. En qualsevol cas, el que acabo d'exposar seria una *acusació* de nihilisme més que una *professió de fe* nihilista.

Però, en un altre sentit, la percepció del que significa la mort de Déu, que potser ningú no ha copsat com ell i ha estat capaç de suportar com ell, el porta a afirmar una altra forma de nihilisme que es reflecteix en el seu mut estremiment davant l'etern retorn de tot el real. Nietzsche creu que tots els ateïsmes anteriors a ell segueixen sent deutors d'allò que han negat i, davant d'ells, recordarà que Zaratustra «estima aquells que no necessiten buscar una raó per a morir i sacrificar-se, més enllà de les estrelles, i s'immolen a la terra». El seu programa de recreació de tots els valors, és en realitat una decisió de crear-los «del no-res»: perquè no hi ha un nord al qual referir-nos, ni un indicador de la direcció vers on ens hem de moure, sense saber si anem cap a un costat o cap a l'altre, cap endavant o cap enrere.

Es comprèn que la terrible força d'aquest programa acabi per portar-lo a la bogeria.

I això és el que ve a dir el celebèrrim text de *La Gaia ciència*: «tots nosaltres som els seus assassins [de Déu]. Però, com ho hem fet? Com hem pogut beure'ns el mar? Qui ens donà l'esponja per a esborrar l'horitzó sencer? ... És que no avancem sense parar? Endarrere, de costat, endavant, en totes les direccions? Hi ha encara un dalt i un baix?

... No errem com un no-res sense fi? No sentim l'alè de l'espai buit? ... No hauríem d'esdevenir déus nosaltres mateixos, per semblar-ne dignes?».

L'insuportable de la seva proposta fa que Nietzsche hagi influït més per l'altra forma de nihilisme que per aquesta. I parlo de proposta insuportable perquè ell, en tota la seva obra posterior, va fustigar tots aquells que trivialitzaven l'acte de matar Déu. Això explicarà, com he dit, l'elevada ambigüitat del nostre nihilisme: el seu caràcter *light*, suavitzat, que a vegades he qualificat com a «nietzshianisme per al poble» (parodiant la seva designació ja clàssica del cristianisme com a «platonisme per al poble»).

I, passant del segle XIX a la segona meitat del XX, els dos textos que segueixen ens permeten enllaçar l'autèntic Nietzsche amb la seva herència en el nostre nihilisme *light*. Vegem-ho.

#### 1.4. Analgèsics contra Nietzsche

a) En el seu llibret *Qué es ser agnóstico*, Tierno Galván no afirma ni nega Déu, ni tan sols confessa que ignora la resposta a la pregunta sobre la seva existència: simplement no li interessa la pregunta, ja que l'home pot sentir-se perfectament instal·lat en la finitud. «Ser agnòstic és no enyorar Déu» i «creure en la utopia del món». La nostra insatisfacció amb el món «no és mai insatisfacció que procedeix del món com a finitud, sinó com a resultat de la manipulació per l'home».

Tot i desentendre's de la pregunta sobre Déu, Tierno dóna com a cert que «el finit és l'únic que hi ha», però això

ens interessa menys ara. El que és decisiu en l'excalcalde de Madrid és l'opció per l'arranjament de la finitud, per a poder-s'hi instal·lar plenament: ser agnòstic implica ser revolucionari, i «els revolucionaris viuen la satisfacció de la finitud com a sacrifici i esforç» (opció a la qual nosaltres ja hem renunciat, excepte en el camp de la tecnologia).

Es comprèn que Tierno consideri malaltissa la proclama i el programa de Nietzsche, perquè en el fons, enyora Déu després d'haver-lo matat<sup>3</sup>.

b) Pocs anys després apareixia *L'era del buit*, de G. Lipovetsky, a qui tornarem a trobar en la part següent. Encara que aquesta menció del buit semblaria emparentar-lo amb la proclama del boig de Nietzsche, aquest autor ja no entra en disquisicions filosòfiques i s'oposa al profund axioma nietzschia: «és millor qualsevol sentit que cap». Ara ja no necessitem creure això, però això hem renunciat a la recreació dels valors i a la construcció del superhome: «El desert postmodern està tan allunyat del nihilisme universal passiu i de la seva delectació en la inanitat universal, com del nihilisme actiu i la seva autodestrucció... *L'alegre novetat és que Déu ha mort*, les grans finalitats s'apaguen, però a tothom tant se li'n fot... La necessitat de sentit ha estat escombrada..., com si el capitalisme hagués de fer indiferents els homes com ho ha fet amb les coses... Penseu el que vulgueu de la TV, però connecteu-la».

Com podem veure, el francès coincideix amb Tierno en la plena instal·lació en la finitud, però se n'aparta totalment pel que fa a l'opció per transformar el

món finit que implicava «sacrifici i esforç». Per a què sacrificar-se? «Avui Narcís s'allibera embolcallat en amplificadors, protegit per auriculars autosuficients». En Tierno Galván encara dominava una lògica socialista; Lipovetski viu una lògica capitalista en què la pregunta pel sentit queda substituïda pel consum.

Ambdues reaccions tampoc no són definitives; en la història no hi ha res que ho sigui. En la part següent introduïrem un text de Mario Benedetti, dur i lúcid, que, sense referir-se als dos textos citats en aquest apartat, podria valer com a resposta a aquesta darrera etapa del nostre recorregut.

Abans, però, potser convindrà fer unes reflexions sobre tot aquest procés.

## 1.5. Balanç

El procés descrit és com el fracàs o la caiguda d'un avió, però vista «des del cel» de les altures intel·lectuals. En la part següent intentarem veure-ho a un nivell més «arran de terra»: més humans, més històrics, més pràctics... Però primer proposaré unes conclusions que ens facilitin la transició.

a) En el concepte genèric de religió, Déu acostuma a funcionar com a garant d'un «ordre establert». Però el cristianisme, amb les seves melodies de «Regnat de Déu» i «pecat del món» ajuda a descobrir la nostra situació com a «desordre imperant». I, en això, la Modernitat seguirà el cristianisme. La fe cristiana i darrere seu (o contra seu) la Modernitat, introdueixen la idea de progrés històric, davant d'allò que

Mounier anomenava «el desordre establert». La sensació de conflictivitat davant els ordres vigents (justificats d'una manera religiosa o política) enllaça la Modernitat amb Jesús de Natzaret, pel seu anunci del Regnat de Déu davant la infidelitat del poble. De fet, i encara que amb un retard vergonyós (com acostuma a succeir en la jerarquia de l'Església catòlica), Joan Pau II va proclamar que aquell crit de la Revolució Francesa («Llibertat, igualtat, fraternitat») és profundament i plenament cristià.

b) Però ni el progrés ni la plena instal·lació en la finitud no semblen haver vingut, ni amb Déu ni sense ell. En el transcurs de la nostra història «moderna» va apareixent la sensació que Déu tampoc no se sosté en la revolució: contra Déu o amb Déu, la revolució sembla haver-se anat revelant com a impossible, o decebedora en els seus resultats (a Rússia, a la Xina, a Cuba, o a Nicaragua...). Tan decebedora com resultaria la nostra situació actual per a un Condorcet o per a qualsevol altre dels profetes de la Il·lustració<sup>4</sup>. I ara ja no són textos de filòsofs sinó experiències històriques les que estem llegint.

c) Doncs bé: a l'Església primera era fàcil percebre un contrast entre l'expectativa («Senyor, és ara quan establiràs el teu Regne?») i la paciència («No us toca a vosaltres saber ni decidir això», Ac 1,6.7). En canvi, amb la Modernitat, pel fet de no tenir ja més que la terra, es trenca aquest llaç antitètic i l'expectativa creu que ja ha arribat aquest «ara». I quan aquesta expectativa es vegi decebuda no tindrà més sortida que el des-



engany en lloc de la paciència. Dece-  
buda perquè «el desordre imperant»  
segueix avançant —tot i les promeses  
del progrés— amb la seva triple ame-  
naça cada vegada més gran i més se-

riosa: la nuclear, l'ecològica o la deses-  
peració de la fam.

I des d'aquest difús estat d'ànim, po-  
dem analitzar ràpidament la nostra hora  
actual.

## 2. LA NOSTRA SITUACIÓ: UN NIHILISME DESCAFEÏNAT

---

El penediment s'ha convertit en una indústria lucrativa... Polítics, intel·lectuals, politòlegs, economistes i sobretot algun oportunista concorren al confessionari de l'Imperi, o a alguna de les seves parròquies de moda... Reneguen allí del seu passat solidari, de la seva tasca per causes justes, del seu fàstic per la tortura. El món consumista els rep amb els braços oberts i, de passada, els roba la cartera. Tot i això, els privilegiats del canibalisme econòmic mai no els admetran verdaderament entre els seus; ... en el mercat de la deslleialtat, el penediment no és la més fiable de les garanties.

(Mario BENEDETTI, *El País*, 25-II-1994)

Aquest text de Mario Benedetti marca la reacció contra l'actual nihilisme del nostre Occident. Diu a Tierno Galván que l'opció per canviar la finitud ha acabat duent-nos «al confessionari de l'Imperi». I coincideix amb Lipovetsky (oposant-s'hi) en el paper assignat al sistema capitalista en el nostre procés: aquell «canibalisme econòmic» ha acabat sent el port al qual ens ha dut la trajectòria postnietzschiana.

L'Holocaust, els Gulags i la Segona Guerra Mundial tenen molta relació amb la sensació de frustració davant d'una suposada promesa històrica. Pocs anys després de la guerra mundial, es va publicar una cèlebre novel·la (*L'hora 25*, de C. V. Gheorghiu), que pot ser un dels primers senyals d'aquesta desesperança: l'hora 25 és l'hora en què ja «no ens podrà salvar ni un messies»<sup>5</sup>.

Però abans d'aquesta hora, convindria conèixer les dures acusacions fetes al nostre progrés per una de les ments

més lúcides i més honestes del segle passat: W. Benjamin, per a qui el progrés se'ns ha convertit en «el camí del retorn a la barbàrie». I abans d'ell pararesment també a la fina observació d'una altra ment privilegiada: la jueva francesa Simone Weil<sup>6</sup>. Coneixent-los tots dos no estranya la ironia del gran biblista Lohfink: el nostre progrés no ha estat que els homes deixem de menjar-nos els uns als altres, sinó que ens mengem els uns als altres amb ganivet, amb forquilla i tovalló... I finalment,

l'observació cruel de T. Adorno que Auschwitz no va ser un «accident» en el nostre sistema, sinó «una conseqüència d'ell».

I bé: què succeeix en religions girades vers la història quan arriba la crisi d'aquesta? O es manté l'atenció en la història, i aleshores sorgeix la temptació nihilista, o s'abandona el gir a la història, i aleshores brolla la temptació de la gnosi. Faré una ràpida observació sobre la gnosi per a després passar al nihilisme, que és el que ens hem proposat analitzar.

La gnosi (la salvació per un coneixement esotèric revelat només a uns privilegiats) va sorgir ja com a gran temptació del cristianisme primitiu, davant de la no arribada de la resurrecció final<sup>7</sup>. I —com assenyala amb raó José Antonio Marina—, malgrat haver combatut decididament la gnosi, el cristianisme occidental va quedar seriosament desfigurat com una forma de gnosi. Posaré dos exemples d'això, aclarint abans que no es tracta de negar la importància del coneixement, sinó d'afirmar la salvació pel coneixement.

a) Un exemple d'aquesta gnosi el tenim en la manera de plantejar el tema de Déu: en el camp exclusivament racional, el problema de Déu, s'ha de plantejar més com a pregunta ineludible de la nostra raó que com a certesa o demostració elaborada. Aquest plantejament va quedar bloquejat en el cristianisme occidental: i no solament per resistències de la jerarquia eclesial, sinó per la implantació del cristianisme en la cultura i la filosofia gregues, i per la progressiva assimilació del Déu anunciat per Jesús amb el Déu deduït

per Plató o Aristòtil. Fins que la recuperació de la història i la promesa històrica per la Modernitat es va anar fent progressivament al marge, o en contra, del cristianisme que n'havia estat la matriu.

b) Un altre exemple el poden donar algunes de les més recents ofertes de salvació dins el cristianisme, que sorgeixen revestides d'un cert to esotèric o fins i tot místic: gairebé totes tenen en comú una fugida de la història cap a una certa forma de gnosi. Si bé la interioritat és indispensable per a afrontar amb garanties la duresa de la història, no s'hauria d'acabar convertint en una fugida de la història: la fe acaba esdevenint aleshores una espècie de mercat de sabers o de recursos humans espirituals, però ja no és una entrega confiada de la totalitat del propi ésser.

O sigui: després del desengany que apuntàvem a la part anterior («ens ha fallat el Déu del cel i la terra») ha vingut el desengany que apuntava no fa gaire J. Ramoneda: després del cel ens ha fallat la terra. I sense cel ni terra, a on hem d'apuntar?

O amb altres paraules més filosòfiques que arriben a la mateixa conclusió: l'insuportable nihilisme teòric nietzschian, que ens força a definir-nos i a comprometre'ns arriscadament (tant com la fe en Déu), ja no sembla que el pugui substituir la tranquil·la instal·lació en la finitud propugnada per Tierno Galván. Aquest autor, en el seu posicionament en contra de Nietzsche, havia endevinat l'aspecte insuportable del seu nihilisme, capaç de dur-nos a un psiquiàtric, i creia que el compromís

amb la terra ens alliberaria d'aquella amenaça. Però avui sembla mostrar-se com a impossible fins i tot aquella condició ineludible que posava Tierno Galván per a instal·lar-nos plenament en el món: l'entrega per a arranjar la finitud. En llenguatge castís, dona la sensació que la nostra finitud «no hi ha déu que l'arregli». I el pitjor és que tampoc no sembla haver-hi home que la pugui arreglar.

Cal proclamar aleshores allò de «mort Déu, mort l'home»? Hi ha dues respostes fonamentalistes a aquesta pregunta que crec que hem de defugir. Una de positiva que s'acostuma a fer servir després com a apologetica religiosa; i una altra de negativa que vol seguir creient en l'home, malgrat tot, i que de vegades apareix en el voluntarisme d'alguns vells marxistes. Però també hi ha una *no resposta* còmoda, que defuig la pregunta per a poder seguir sent ateu o, millor, una resposta a l'estil de Pilat, que, en comptes de respondre, es limita a preguntar: què és l'home?<sup>8</sup>.

I ara arriba el moment d'establir la tesi d'aquest capítol: jo sospito que *aquesta resposta elusiva és la que es respira en tota la nostra cultura ambiental, configurada avui no pels grans autors o grans mestres, sinó pels imperatius categòrics de l'economia, i pels mitjans de comunicació de masses, que són els seus servidors secrets i segurs*<sup>9</sup>.

Per això, el nostre d'avui és un nihilisme pràctic i tàcit que no es formula, ni es professa, ni es defensa, però que actua com a *pressupòsit latent* d'unes conductes i unes formes de vida. Aquest nihilisme descafeïnat no s'amagarà de

proclamar, de tant en tant, grans victòries tecnològiques que ens ajudin a allò que A. Camus proposava resignadament com a solució de la vida: «imaginar Sísif feliç»<sup>10</sup>. Però, a l'hora de la veritat i del compromís decidíu, aquest nihilisme tornarà a respondre com Pilat: què és la veritat?, o, què és l'home? I és aquesta actitud la que he qualificat com a nihilisme *light*.

Dedicarem aquesta segona part a apuntar alguns exemples d'això, que semblen típics de la nostra hora actual.

## 2.1. La «cultura de l'oblit» (J.B. Metz) o l'Alzheimer social

No em sembla exagerat dir que Auschwitz (i tot el que aquesta paraula comporta) pot ser un dels grans arguments en pro d'un nihilisme radical. L'única manera de combatre'l seria haver pres seriosament el balanç que T. Adorno va assignar a aquella pàgina impresentable de la nostra història: «l'imperatiu categòric que no es torni a repetir mai més». De totes maneres, el món posterior a la *Shoa* continua farcit de petits holocaustos, elevats per un dia a ser material de primera pàgina, i poc després oblidats per a donar pas a nous titulars. El resultat pot ser més o menys aquest: un dels supervivents més significatius del camp de concentració, l'italià Primo Levi, viu els quaranta anys següents a la guerra mundial dedicat a donar testimoni d'Auschwitz, i —segons la versió més comuna— el 1987 acaba suïcidant-se per la decepció davant la indiferència del món de la postguerra davant d'Auschwitz. Levi va poder suportar l'Holocaust; però no va

ser capaç de suportar que l'oblidéssim ni que hi restéssim indiferents.

J. B. Metz ha parlat repetides vegades de la nostra societat occidental com a propagadora d'una còmoda «cultura de l'oblit». Que potser no voldrà oblidar quan busca reivindicacions *personals*; però que gira full de seguida quan es tracta d'allò que Metz qualifica com a *memoria passionis*: el record constant de les creus de què està sembrada la nostra humanitat (i, per a un cristià, el seu entroncament amb la passió de Crist).

De la cultura de l'oblit es passa a la desmemòria. De manera que la nostra societat occidental pot ser qualificada com «la societat amb Alzheimer»: no em refereixo amb aquesta designació a una malaltia *personal*, ben trista (i que potser un dia aconseguirem combatre), sinó a un diagnòstic *social*. Una societat que *només viu instants inconnexos* i que com la persona amb Alzheimer no pateix o pateix només a l'inici del procés quan s'adona que perd, però no després, quan ja ha perdut del tot la memòria. Els que pateixen són els que des de fora s'adonen de com la malaltia va erosionant tota capacitat humana de comunicació. Perquè el preu d'aquesta manca de patiment és precisament la pèrdua total del seu caràcter de persona, la incapacitat per a reconèixer la seva identitat present i passada. No en va el salmista qualificava la mort com «el país de l'oblit» (Sl 87,13).

Seríem, doncs, en bona part de la cultura actual, davant d'un nihilisme *indolor* (germà de l'«ètica indolora» de Lipovetsky?). Aquest analgèsic funciona semblantment al que es practica

tan sovint en el maneig de la informàtica: «Eliminar?, sí; està segur que desitja esborrar definitivament l'arxiu?, sí». I endavant.

## 2.2. La utilització egoista i selectiva dels holocaustos

Sense deixar la monstrositat d'Auschwitz, un altre supervivent de la *Shoa*, el gran escriptor Elie Wiesel va afirmar que a Auschwitz no havia mort el judaisme, sinó el cristianisme. Podríem comentar, amb una d'aquelles clàssiques distincions escolàstiques: no va morir, més aviat, un cert cristianisme? Concedit (tot i que, paradoxalment, aquell cristianisme mort segueixi present, malauradament, en molts sectors de l'alta societat). Però el que el meu estimat Wiesel no s'atreveix a proclamar és que, en l'actual Estat d'Israel, qui està morint no és el poble palestí sinó el judaisme (“un cert judaisme”, caldria matissar amb la distinció anterior). L'Estat (més que el poble) d'Israel, en usar l'Holocaust com a eximent dels seus crims, comet el mateix pecat d'aquell cristianisme que va usar el Calvari i la Creu com a eximent del seu antijudaisme.

I no cito això per criticar Wiesel, sinó perquè ens pot servir de mirall. Perquè és un altre autor jueu qui ha escrit: «l'Estat jueu va intentar utilitzar els records tràgics com a record de la seva legitimitat política, com a salconduit per a totes les seves actuacions polítiques, passades i futures, i, sobretot, com a pagament per avançat de totes les injustícies que poguéu cometre»<sup>11</sup>.

D'altra banda hi ha una paradoxa destacada: els que més radicalment

neguen Déu després de l'Holocaust són els que no hi eren: en canvi, molts dels qui el van viure creien i van pregar. Podrem no comprendre i criticar aquesta incoherència. Però també haurem de reconèixer que la fe admirable d'aquells supervivents de la *Shoa* té el risc de considerar després l'Estat d'Israel com el capítol final del llibre de Job (que gairebé amb tota seguretat és un afegit posterior!); com el premi al qual es té dret després de tant patiment. Per això voldria apuntar, de nou, que aquella era la mateixa temptació dels primers cristians que veieren en la destrucció del Temple per part de Roma la reivindicació de Jesús per part de Déu. Però Déu no es reivindica destruint sinó ressuscitant. I nosaltres hem de preguntar: no es deu això al fet que es defuig l'altra pregunta urgent: no ja on era Déu, sinó *on era l'home* a Auschwitz; o *com parlar de l'home* després d'Auschwitz?

### 2.3. L'enderrocament dels "sants"

Un altre tret típic del nostre nihilisme *light*, el qualificaria com la necessitat de no tenir "sants": santa Teresa no va ser una dona amb unes experiències que ens fan preguntar-nos sobre Déu; el que tenia, simplement, eren orgasmes que ella no sabia reconèixer ni qualificar. Jutgem així, amb absoluta seguretat, fets de fa cinc-cents anys i sense haver-nos-hi apropat treballosament i amb neutralitat.

Fa poc he llegit el llibre de J. Cercas sobre el 23 F<sup>12</sup>. A més d'estar ben escrit, sorprèn perquè no hi trobem ni una sola bona intenció en tota la història de la

nostra transició democràtica. Si hi hagué actes que podrien semblar generosos, benintencionats i èticament valorables, en realitat eren fruit d'egoïsmes més o menys mesquins i d'afanys de poder polític; i això tant en Suárez, com en Carrillo o en el rei. En tot cas, si hi ha algú mogut per una generosa intenció altruista resulta que és... el coronel Tejero (amb la qual cosa s'envia un missatge clar i tàcit al lector sobre els perills de *tota* generositat). I això no es deu a una intenció expressa de l'autor, sinó a una mentalitat epocal de la qual el nostre autor participa sense saber-ho.

Un exemple semblant el tenim en l'últim llibre sobre Alfonso Comín, que prefereixo no citar: l'autor ja diu que no pretén fer hagiografia, cosa que està molt bé perquè Alfonso va ser un home amb molts defectes. Però el que sorprèn no és això, sinó que són les conductes més nobles i compromeses de Comín, les que hi són presentades com a mesquinament mogudes per afanys i càlculs de poder futur...

La tesi latent a tots aquests exemples és: *tot acte que sembla generós i desinteressat és en realitat egoista*: busca poder, admiració o rentar-se d'alguna culpa que no agrada. *Res més*. Absolutament res més. No es tracta que l'ego pugui tacar o enterbolir sempre el millor de nosaltres: es tracta més aviat que l'únic que existeix és el nostre ego i res més. Al revés que *La Pesta*, de Camus, són llibres que semblen escrits per a testimoniar que en l'home no hi ha res digne d'admiració<sup>13</sup> (com a màxim, l'únic digne d'admiració serà l'«honestat» de qui escriu allò, que està per damunt no tan sols de totes les ha-

giografies, sinó també de totes les mesquineses, afanys de poder i protagonismes que denuncia). Ja no es tracta, doncs, que hi hagi en nosaltres un ego que taca tot el que és noble: es tracta que només existeix l'ego i res de noble.

#### **2.4. La modernitat líquida i La banalitat del mal**

*La modernitat líquida* és una obra molt recomanable de Z. Bauman. La utilitzo aquí com a paradigma d'una sèrie d'obres que ara mateix evocaré; però també perquè el que he anomenat en la part anterior nihilisme *light*, es podria qualificar també com a nihilisme líquid. Es tracta d'una realitat sense solidesa ni consistència, acomodable, mal-leable: «aquest continu i irrecuperable canvi de posició», com escriu Bauman a la primera pàgina de la seva obra.

Sense temps aquí per a anàlisis més detallades, em limitaré a un joc de títols d'obres importants, que em semblen significatius.

Del tan llegit Lipovetsky crida l'atenció l'evolució dels seus títols: de *L'era del buit*, el 1983, passem a *L'imperi de l'efímer* (1987), i aquest acaba duent-nos a *El crepuscle del deure* (1992). El buit del primer títol pot al·ludir a la nostra sensació de nihilisme desencantat<sup>14</sup> que era el punt de partida de la meua reflexió. Aquest buit es fa suportable mitjançant l'entrega a l'efímer: la segona obra de Lipovetsky està dedicada a la moda. Però l'efímer no és únicament la moda<sup>15</sup>. L'imperi de l'efímer pot arrencar dels nostres mateixos orígens moderns, quan Voltaire escrivia (a *Le Mondain*) que «res no és més ne-

cessari que el superflu». I la prova que aquell imperi de l'efímer no es limita només a la moda la tenim —només és un exemple més— en l'expressió que un locutor de ràdio va cridar i repetir fins a l'esgotament, quan Messi va marcar el segon gol del Barça a la final de la lliga europea: «orgasme sideral, orgasme sideral!». Sideral? A aquella mateixa hora morien de fam milers d'éssers humans, molts d'ells nens. A la mateixa hora persistien el càncer i la sida, i un pobre aturat andalús, empès per la desesperació, es decidia a atracar un local de jocs del qual va sortir destrossat i mort pels mateixos clients. *Sideral ja no significa més que particular*. L'únic còsmic que hi ha és la meua petita satisfacció<sup>16</sup>. I s'entén aleshores que aquest pendent ens porti al «crepuscle del deure», que també es converteix en «líquid», mal-leable i acomodable, com veiem en els més públics dels nostres fòrums: la política i l'economia<sup>17</sup>.

La total absència d'ètica i de responsabilitat social acaba fent-nos suportable el nihilisme. I això sembla reflectir l'estrany títol de l'últim Lipovetsky: *La felicitat paradoxal*<sup>18</sup>. Paradoxal perquè l'autor es nega a proclamar que existeixi cap nihilisme avui dia, gràcies a la nostra «societat d'hiperconsum» i al «mercat de l'ànima»<sup>19</sup>.

Però l'expressió més seriosa d'aquesta paradoxa crec que la tenim en el famós títol de Hannah Arendt: *La banalitat del mal*, dedicat al judici d'Eichmann a Jerusalem<sup>20</sup>. Segons l'autora, és davant d'aquesta banalitat que «les paraules i el pensament se senten impotents» (pàg. 382) i aquesta és la se-

va terrible lliçó. L'autora subratlla que Eichmann no va ser l'únic, i que n'hi va haver molts així: «*terriblement normals*» (pàg. 412), i que «ni tan sols amb la millor voluntat no es pot atribuir a Eichmann cap diabòlica profunditat» (pàg. 434): perquè aleshores encara tindríem un nord o un horitzó davant del qual mesurar aquesta profunditat. Potser podríem parlar d'alguna cosa així als inicis, quan Himmler deia: «esperem de vosaltres que sigueu *sobrehumana-ment inhumans*» (pàg. 160); però després, com comentarà l'autora, succeeix que «tan aviat com un delictes fa la primera aparició en la història, la seva repetició es més probable que la primera aparició» (pàg. 412) i, en aquesta repetició, el mal es va estructurant i es va tornant cada vegada més anònim i més invisible. El que fa possible aquesta banalització del mal és, per a Arendt, «la interdependència entre la irreflexió i la maldat... tal allunyament de la realitat i tal irreflexió poden fer més mal que tots els mals instints potser inherents a la naturalesa humana» (pàgs. 434-435). Des d'aquesta interconnexió, fins i tot el terme clàssic de genocidi esdevé excessiu: en realitat només es tractava de «matances *administratives*» (pàg. 435): una expressió que jo percebo com a molt propera a la de «danys col·laterals», a la qual ja ens ha acostumat el nostre sistema econòmic.

I de la pertinència de les reflexions d'Arendt en pot donar testimoni un altre dels nostres èxits literaris que no m'atreveixo a recomanar, i del qual J. Semprún va declarar que era el llibre més atroç que havia llegit mai. Em re-

fereixo a *Les benignes* de Jonathan Littell. No és aquest el lloc, ni sóc jo qui, per a discutir l'exactitud històrica de la novel·la (que novament transcorre a l'Alemanya de Hitler i a l'època de l'Holocaust i de la guerra mundial). Tampoc no tinc autoritat per a comentar el valor literari de l'obra, ni la inversemblança (o recurs hàbil) que l'autor pugui trobar-se en tots els fronts i moments del nazisme i de la guerra. Crec que n'hi hauria prou amb recomanar el pròleg de l'obra. Una obra en la qual repetides diarrees i disenteries són descrites amb la mateixa detenció i detallisme amb què qualsevol novel·la clàssica hauria intentat descriure un paisatge esplendorós. I en la qual el protagonista assassina l'amic (que havia vingut a salvar-lo), amb la mateixa naturalitat amb què li hauria donat la mà. Com deia Nietzsche en el famós text citat a la primera part, fa la sensació que hem esborrat el cel amb una esponja o hem després la terra de la cadena del seu sol, i ara no sabem si hi ha un a dalt i un a baix. Simplement, les coses són així. La merda té tanta entitat i tanta naturalitat com el paisatge, i disparar a l'amic és un fet tan natural com abraçar-lo. Això és tot el que hi ha, i el protagonista de l'obra queda absolt. Perquè l'altre tret significatiu de la novel·la de Littell és el títol: *Les benignes* és una tragèdia d'Eurípides en la qual les fúries de la venjança (les *Erínies* o «innombrables») canvien de nom i es converteixen en benèvols (*Eumènides*, títol de la tragèdia<sup>21</sup>), perquè la justícia deixava de ser el lloc mecànic de l'«ull per ull» o de la justificació del mal gratuït, per a convertir-se en veredicte de la raó. Així



en Eurípides. Però ara, en la reedició de Littell, la benvolença deixa de ser la justícia des de la raó per a convertir-se en justificació del mal, gratuït i banal a la vegada, sense que tampoc es tracti d'una «diabòlica profunditat» o de ser «sobrehumanament inhumans», com deia H. Arendt sobre Eichmann. Això és el que fan les Eumènides en l'obra de Littell.

Per això he emparentat el títol de Littell amb el de l'obra de Hannah Arendt sobre el judici d'Eichmann a Jerusalem: banalitat del mal. Aquesta és la forma del nostre nihilisme *light*.

## 2.5. «La raó instrumental»

Aquí seré més breu perquè és un punt ja molt conegut i analitzat. Només apuntaré que a l'arrel de tot aquest procés hi pot haver una expressió molt més antiga que van encunyar els dos autors de *La dialèctica de la Il·lustració*, sobretot M. Horkheimer. Em refereixo a la *raó instrumental*, com l'única forma de raó i com l'única raó universal que existeix. La deessa raó, erigida per la Modernitat en veritable religió universal, ha resultat que només sap ser universal a l'hora de dilucidar com es fan les coses, però no a l'hora de dilucidar per què fer-les i quines coses cal fer. En el camp dels *coms*, la raó pot produir èxits enlluernadors, però també atrocitats estremidores. I el problema és que la raó no es pot donar a si mateixa un per-a-què: o se'n pot donar una infinitat. El «per a què» només el dóna alguna forma de fe, la qual és fe *en valors* (perquè aquests només s'afirmen de manera creient). El sistema capitalista —sobretot en la seva

versió més salvatge— resulta un exemple eximi d'aquesta reducció de la raó a l'instrumental: si alguna cosa dóna més beneficis això és el que cal fer (encara que sigui deslocalitzant, pagant salaris injustos... fins a arribar a l'enginyeria sorprenent de l'estafa de Madoff). I l'expressió d'aquesta raó només instrumental és l'argument tòpic davant de qualsevol consideració d'humanitat: «aquestes no són *raons* econòmiques».

És inevitable evocar aquí el títol del cèlebre quadre de Goya: *El somni de la raó produeix monstres*.

## 2.6. L'imperatiu de la felicitat

Si una de les arrels del nostre procés cap al nihilisme *light* pot estar en la raó instrumental, la seva meta última, ara com ara, la declara el subtítol de l'altra obra d'èxit de Pascal Bruckner: *El deure de ser feliç*. L'últim graó del procés descrit és que això és el que ens fa feliços; estem obligats a ser feliços així i a proclamar-ho ben alt... (d'altra manera no funcionaria el nostre sistema econòmic.) Així es produeix aquesta paradoxa que la mateixa societat que no accepta cap obligació imposada des de fora, imposa tàcitament l'obligació de ser feliços (o de dir i fer veure que ho som). És un altre aspecte del que Lipovetsky anomenava «felicitat paradoxal».

Segons Lucía Ramón, aquesta cultura del *Homo felix* és «la ideologia del capitalisme de consum» i «el que queda dels discursos utòpics de la modernitat i la seva fe optimista en el progrés», en la qual «el discurs profètic ha quedat arraconat per la consagració del present

hedonista que transmeten les mitologies festives dels objectes i les diversions»<sup>22</sup>. Segons Pascal Bruckner, el «dret a la felicitat» s'hi ha transformat en un «imperatiu eufòric» que crea vergonya o malestar entre els qui se'n senten exclosos. I Lucía Ramón comenta: «en aquesta època en la qual regna la “felicitat despòtica”, els individus ja no es limiten a ser dissortats, ara se senten culpables per no sentir-se bé. Comença a sorgir una nova classe de marginació: la dels que pateixen, els realment exclosos i desposseïts, que són identificats com a *fracassats*»<sup>23</sup>.

El que és característic de tota societat teocràtica (que els exclosos ho són només per la seva culpa, per càstig de Déu) es reformula d'una manera laica però igualment radical en la teocràcia del mercat i el consum. Al nihilisme líquid i a la banalitat del mal els correspon també una banalització de la felicitat. Banal perquè, segons Bruckner, el deure de la felicitat «suposa una perversió de la idea més bella que hi ha: la possibilitat concedida a cadascú de ser amo del seu destí i de millorar la seva existència»<sup>24</sup>. Cosa que és així perquè: «el gran misteri de la felicitat és que no es redueix als components que en permeten o en frenen l'aparició: per molt que els reunim en un conjunt òptim, la felicitat els sobrepassa tots, no es deixa delimitar ni definir i es desintegra, com l'ala d'una papallona, quan creiem tenir-la a la mà. Però, sobretot, la vida té l'estructura d'una promesa, no d'un programa»<sup>25</sup>.

Contra el «deure» de ser feliç, Pascal Bruckner fa una apologia de la vella saviesa de *saber viure*, que consisteix

precisament a convertir la felicitat en una realitat secundària amb relació a altres béns com la llibertat, l'amor, l'amistat, i posar a primer terme certes actituds i activitats davant de la vida: com desitjar, descobrir i estimar. El secret d'una bona vida estaria en el fet de «burlar-se de la felicitat»... «en considerar-la secundària sempre o en qualsevol part, ja que només arriba a propòsit d'una altra cosa». Perquè «no hi ha res que pugui rivalitzar amb la irrupció en la nostra vida d'un esdeveniment o d'un ésser que ens devasta i ens encanta. Sempre hi ha massa per a desitjar, per a descobrir, per a estimar. I sortim d'escena sense haver tastat el festí»<sup>26</sup>.

Com es veu, aquestes consideracions no queden lluny del que va profetitzar A. Huxley en una novel·la ja vellíssima, mil vegades reeditada i més que coneguda, que en la traducció catalana es titulava precisament *Un món feliç*<sup>27</sup>. Quan «el salvatge» que aterra casualment en aquell món reclama la seva preferència per viure perillosament, els alts directius li responen que és millor viure còmodament. I davant la resposta del salvatge («Jo no vull confort. Jo vull Déu, vull la poesia, vull el veritable perill, vull la llibertat, vull la bondat, vull el pecat...»), «La seva Forceria» li respon: «en resum, vostè reclama el dret a ser desgraciat».

El nihilisme descafeïnat que he intentat presentar i que crec que ens caracteritza, sembla haver nascut a Occident d'aquella por de «ser desgraciat». Però aquesta mateixa por l'ha portat a la inconseqüència de no afrontar el risc i la seriositat del nihilisme. I així, després de la total relativització de tot

autèntic absolut, relativitza també el seu propi nihilisme, que es limita a ser un nihilisme còmode.

\* \* \*

Un ràpid resum abans de tancar aquesta part: la nostra cultura ambiental, domesticada per l'esquer consumista, no té valor, per una banda, per a afrontar honestament i decidida la qüestió del nihilisme. Però, per l'altra, prefereix refugiar-s'hi com a excusa per no assumir els compromisos de millorar una terra i un gènere humà greument amenaçats. Com es veu, sembla que hem passat de la constatació resignada de Camus: «l'únic que queda és imaginar Sísif feliç», a l'obligació i a l'imperatiu, no ja d'imaginar sinó de *proclamar* que Sísif és efectivament feliç, enormement feliç. Potser és l'única manera de no reconèixer que el rei del progrés humà «va nu». Això és el que duu un home impenitentment optimista com Lipovetsky a preguntar-se: i si el camí emprès per la civilització tecnològica fos un fatal carreró sense sortida? I si el culte a l'*Homo felix* fos la nostra dissort més gran?<sup>28</sup>

## 2.7. Conclusió

Malgrat totes aquestes pinzellades no sóc pessimista ni de bon tros; i això per dues raons.

a) El món bíblic coneix un tipus de literatura que acostuma a anomenar-se apocalíptica, i aquest nom ens evoca una mentalitat catastrofista o tremendista. Però els especialistes en el gènere

aclareixen que la literatura apocalíptica no és necessàriament pessimista: de vegades perquè les seves pintures no diuen que allò hagi de passar necessàriament, sinó que pot passar i, per això, ho anticipen per poder-ho evitar. I altres vegades, quan la realitat descrita ja és realment dura, la literatura apocalíptica pretén dir, en pintar-la, que, malgrat tot, «Déu és el Senyor de la història». D'aquest segon gènere tenim com a exemple gairebé tot el llibre neotestamentari de l'Apocalipsi<sup>29</sup>. I del primer gènere tenim com a exemple els discursos del final de la vida de Jesús (per exemple en el capítol 13 de l'evangeli de Marc), que tampoc no són una profecia fatal sinó un toc d'alerta. Doncs bé: jo m'he limitat a fer un avís. I, a més a més, sóc cristià.

b) En segon lloc, sé que no he descrit tota la nostra realitat, sinó només aquella part (tan important) que és la cultura i l'educació que avui respirem en l'entorn mediàtic. La nostra realitat és molt més polimorfa, tot i que crec que el que he descrit aquí té prou força i consistència. Però, a més a més, segueixo creient, amb T. Adorno, que «els éssers humans acostumen a ser millors que la seva cultura» (almenys alguns d'ells). La meua presentació ha volgut ser, sobretot, no una valoració global, sinó tan sols una descripció parcial. I això que he descrit és el que he anomenat nihilisme *light* o nihilisme líquid. O el que el meu col·lega J. Rovira Belloso va qualificar ja fa uns quants anys com «el no-res amb puntes».

Per tant, del que he exposat no n'hauria de sorgir la impressió avui dia habi-

tual que «no hi ha res a fer». Com a mínim, cal ser conscients del perill conservador d'aquell "nihilisme de saló". A part, cal conèixer i vitaminar totes les cèl·lules no nihilistes de la nostra cul-

tura. I finalment, cal saber que la clau per a la lluita humana no resideix en l'èxit que tindrem, sinó a fer el que hem de fer.

Amb aquests tres principis passem al capítol següent.

### 3. LA LLUITA PER LA JUSTÍCIA EN TEMPS DE NIHILISME

---

No es tracta ara d'enumerar totes les pràctiques possibles, moltes de les quals s'estan posant en joc, tot i que per part de grups minoritaris. Només es tracta de dibuixar alguns trets que configuren una mentalitat o una cultura, en contraposició als que hem vist en la part anterior.

#### 3.1. Una cultura de *memoria passionis*

Davant la cultura de l'oblit, i davant l'axioma «nietzschia que només es pot ser feliç oblidant», J. B. Metz ha reivindicat la necessitat d'una «raó anamnètica»<sup>30</sup>. Prenent-li l'expressió hi faré un parell de reflexions.

a) L'excusa fàcil de la cultura consumista de l'oblit, davant d'allò que pot tenir caràcter d'advertiment, és que es tracta d'un “accident” minoritari, sense caràcter de símptoma. L'Holocaust només va ser un accident en la marxa

cap al progrés. I avui, el fenomen estremidor de menors que agredeixen físicament els seus pares (denunciat fa poc pel fiscal general de l'Estat), és un accident minoritari, tot i que s'hagi doblat en un any. El creixement de votants a partits feixistes en països de llarga tradició democràtica és un altre accident minoritari, i les trenta mil persones que moren de fam cada dia són només un accident digne d'oblit...

Davant d'aquestes respostes evasives, val la pena evocar el consell d'Ignacio Ellacuría (ara que celebrem els vint anys del seu martiri). Ellacuría

va proposar per a la nostra societat la imatge de l'«anàlisi de femtes». Sens dubte (i per fortuna) les femtes encara són en la nostra vida quelcom momentani i absolutament secundari. De tota manera, en analitzar-les es poden descobrir serioses malalties que afecten i que poden amenaçar greument tot l'organisme: hemorràgies internes, amebes... Això fa que tots els exemples que acabem de posar, i molts altres que s'hi podrien afegir (com ara el terrorisme o el drama de les pasteres) puguin tenir un clar caràcter de *síntoma* que ens obligui no sols a alleugerir-ne els efectes sinó a analitzar-ne les causes i a posar-hi remei.

Però això és, precisament, el que ens neguem a fer, perquè distorsiona el ritme de consum i passatemps que sembla ser l'única meta de la nostra vida, per a la cultura del nihilisme *light*. Apagar la televisió davant d'algunes imatges dels noticiaris (menys de les que haurien de ser!) perquè no les podem suportar, és una reacció psicològicament comprensible, però es converteix en una complicitat tàcita: ja que precisament aquesta insuportabilitat de la imatge és el que ens hauria de conscienciar del caràcter absolutament intolerable no d'unes imatges, sinó de moltes realitats del nostre entorn. I això és el que ens hauria d'esperonar a lluitar. És aquella mateixa hipocresia que bategava en la societat franquista, on l'imperatiu moralista d'evitar la paraula 'puta', servia com a justificació per a poder-nos oblidar de la injustícia de la prostitució. O la que avui dia posem en joc amb una atenció (comprensible) als morts per accidents de trànsit, però

desmesurada si la comparem amb l'atenció que posem sobre els accidents laborals o els morts a causa de la fam. I contra això segon hi podem lluitar tant com contra el primer. Però ens manca aquell valor que va tenir Francesc d'Assís per a apropar-se al leprós que li feia fàstic i abraçar-lo. Aquest gest va canviar la seva sensibilitat i la seva vida.

b) Des d'un punt de vista cristià, aquesta cultura de l'oblit ve a ser la traducció laica d'allò que Pau qualificava com «debilitar la creu de Crist». La creu revela primàriament que els cristians adorem «un Déu delinqüent» (S. Weil). I allà on l'Amor amb majúscula resulta delinqüent hi ha molt a corregir i a reformar. Això és el que J. B. Metz qualifica —amb una expressió ja tòpica— com a «*memoria passionis*». Malauradament, la institució eclesial ha utilitzat massa vegades la creu del Mestre no com un avís de la seva inevitable conflictivitat en una societat que adora el vedell d'or, o Mammon (el déu incompatible amb el Déu de Jesús), sinó com un recurs per a imposar càrregues desmesurades que reforcen el poder clerical.

Aquest mal ús de la creu des d'un punt de vista creient té la seva versió laica en la reserva de la memòria només per a aquells mals dels quals (amb raó o sense, que això ara no importa) creiem haver estat víctimes nosaltres: «Perdono, però no oblidó» és un tòpic que estem massa acostumats a sentir i que, tot i que pot tenir un sentit correcte (perdono, però aprenc), emmascara massa vegades un desig tàctic de venjança en què el càstig no s'infligeix per a re-

dempeçió i correcció del malfactor, sinó per a satisfacció de la víctima.

Però la *memoria passionis* és també, per al cristià, un memorial que el dolor i la injustícia no tenen l'última paraula en la nostra història perquè Déu va ressuscitar Jesús d'entre els morts, com a primícia del nostre triomf final que recapitula totes les víctimes, fins i tot les ja passades. Algunes de les pàgines més esperançades del Nou Testament han estat escrites en temps de persecució o per recordar-la<sup>31</sup>.

En conclusió: diu el refrany que només ens recordem de santa Bàrbara quan trona. Una bona cultura de la memòria sempre hauria de tenir presents tant santa Bàrbara (suposada patrona trona davant les tempestes), com el «germà sol que anuncia i obre el dia i és bell en la seva esplendor» (Francesc d'Assís), i que també existeix quan l'horitzó està ennuvolat. Hi ha coses que tenim dret a no oblidar, però n'hi ha d'altres que tenim el deure de no oblidar. Una Església mestra en humanitat s'hauria d'esforçar perquè aquesta cultura de la memòria fos una mica indefugible en totes les tasques educadores de la societat i de la família, i per a posar constantment "a sobre" les taules netes dels nostres milionaris, tota la brutícia que rodeja el nostre món.

### 3.2. Víctimes sí, victimismes no

El revers de l'anterior és una memòria que només es recorda del dolor *propi* i s'oblida del de l'altre: la memòria selectiva.

Sens dubte, la nostra percepció és inevitablement selectiva. La direcció vers

la qual s'orienta o selecciona la nostra ment, no depèn només d'uns objectius conscients i expressament pretesos, sinó també (i de vegades molt més!) d'una inconscient llei de gravetat del fet de conèixer, que està descrita en aquella frase de sant Agustí: *amor meus pondus meum* (el que estimo constitueix la meua energia cinètica).

I això es pot aplicar particularment en el cas de les víctimes. Precisament perquè el més sagrat és sempre el més corruptible, resulta sacríleg que el nostre interès per les víctimes s'orienti només a obtenir-ne algun benefici personal, alguna excusa per a descarregar la nostra adrenalina, o algun profit o benefici polític o econòmic.

Posem un únic exemple de l'Espanya d'avui: cristianament parlant és incomprendible que els qui durant els quaranta anys de dictadura van poder exhibir i canonitzar les seves pròpies víctimes (que ho van ser!), s'oposin ara a la llei de la memòria històrica, i busquin subterfugis jurídics per a denunciar el jutge Garzón quan intenta complir aquesta llei. Però, a la vegada, qui avui reivindica aquest dret i aquesta justícia respecte a les seves pròpies víctimes, hauria d'intentar constantment no buscar així l'afalac d'una *victòria pròpia* sobre els altres. Perquè, a la llarga, això només ens deixa la sensació que els homes no podem conviure perdonant-nos i que només vivim per destruir-nos els uns als altres. La qual cosa fomenta aquella sensació nihilista que no hi ha *res* a fer, i que és millor dedicar-se a consumir i a passar-ho bé.

Quin contrast amb aquella memòria de sant Joan Crisòstom quan explica

que sempre que veu alguna obra faraònica no deixa de pensar: «amb quantes llàgrimes es deu haver edificat, quants orfes es deuen haver quedat nus... quants obrers deuen haver estat estafats del seu jornal!» (PG 55, 517). Quan sortim de Barcelona amb l'AVE, qui recorda que almenys quatre persones van morir mentre el construïen i que gràcies a ells anem tan còmodes i tan ràpid nosaltres?

Recordeu-vos dels que ho estan passant malament: perquè vosaltres sou igual que ells, ve a dir la carta als Hebreus amb molta raó (cf. 13,3).

### 3.3. Recuperar testimonis

Respecte al que hem dit abans sobre l'enderrocament dels sants, i sense caure en hagiografies, podem fer ara, almenys des d'un punt de vista expressament cristià, un parell de consideracions importants.

a) En el Nou Testament, la Carta als Hebreus presenta als seus lectors una sèrie de models de la fe, dels quals s'han de destacar tres trets:

- els anomena «testimonis», perquè constitueixen com «un núvol» que ens embolcalla i ens orienta per a fixar els ulls en Aquell que és «autor i consumidor de la fe» (11,4ss i 12,2);
- diu expressament que aquest món «no n'era digne»;
- i, per a sorpresa nostra, no n'hi ha ni un que sigui cristià: no parla de Pere, de Joan o de Maria, sinó d'homes com Abraham, que van saber sortir del seu món, o de Moisès, que «va

preferir compartir la humiliació del seu poble a reclamar un marquesat del faraó». Això mostra que el seu valor desborda el marc del cristianisme explícit.

b) Aquests testimonis no eren gent d'una pasta diferent de la nostra, sinó del nostre mateix fang. Com escriu O. Clément a propòsit d'un gran testimoni del nostre segle: «si estímem i venerem la mare Maria Skobtosov no ho fem malgrat el seu desordre, les seves rareses i les seves passions, sinó a causa d'ells que la fan —entre tants morts piadosos i tants vius mel·liflus— extraordinàriament viva»<sup>32</sup>.

Des de feia segles, i en contrast amb aquests dos trets, l'hagiografia catòlica pràcticament ha oblidat el valor de testimonis en els seus sants, posant l'accent en el valor d'intercessors<sup>33</sup>. Això ha portat a poblar l'horitzó de l'hagiografia amb sants d'èpoques diferents de la nostra, i amb una imatgeria que al costat de les talles autèntiques, semblen sants «mel·liflus», covards, conservadors, que en comptes de lligar inseparablement com Jesús l'amor a Déu i al proïsme, posen l'amor a Déu en la defensa cega d'una institució eclesial reformable, i avui molt necessitada de reforma. Sants que no interpel·lin: aquesta és la qüestió. I, quan se surten d'aquest marc, no és difícil constatar el seu gran poder d'arrossegament, com és el cas del P. Hurtado a Xile.

Però no solament la institució catòlica. El nihilisme, o la superficialitat de la nostra cultura també són propensos a aquesta tergiversació. I així veiem el contrast entre la grandesa d'una Teresa



de Calcuta i la misèria de l'ús que el nostre món n'ha fet: se la glorifica perquè ens escombra els carrers de cadàvers produïts per nosaltres i ens treu els morts del damunt. Però si un amor com el seu pretén no tan sols ajudar a morir les nostres víctimes sinó ajudar-les a viure, aleshores li pengem de seguida les etiquetes desautoritzadores: demagog, populista... I, com que són de la nostra mateixa pasta humana, és probable que tinguin algun aspecte discutible que justifiqui aparentment la nostra desautorització.

De tota manera, com he dit altres vegades, tot el segle XX cristià era ple de testimonis impressionants, molts d'ells dones, uns quants d'ells conversos, altres màrtirs, quasi tots perseguits, que he enumerat en altres llocs, i que desbor-den l'àmbit de l'explícitament cristià. Figures com Gandhi o Nelson Mandela, Simone Weil o Etty Hillesum. Figures de les quals l'autor de la Carta als Hebreus probablement repetiria avui dia que el nostre món no n'era digne.

Hi ha aquí una tasca important per a contrapesar el buit testimonial d'una cultura teixida amb models de pas-sarel·la i amb herois esportistes o me-trosexuals, que perverteix el significat d'un títol tan bell com el de *Corazón corazón*, i que no suscita més desitjos que els de *Vull ser com Beckham*... En un món de desconfiança metafísica i de desconcert cosmovisional, les persones concretes i les vides reals segueixen tenint un destacat poder d'arrossegament i són potser l'únic antídoto capaç de sacsejar-nos per a sortir de la nostra indiferència. La qual cosa rima en conso-nant amb una coneguda paraula de

Jesús: en el Regne del cel no hi entraran els que diuen «Senyor, Senyor», sinó els que fan la voluntat del Pare...

### 3.4. La seriositat de l'autèntic mal

Els testimonis contrasten d'una manera impressionant amb la ja comentada banalitat del mal, que s'ha convertit en un tret nostre quotidià. Ara bé, anant a una de les arrels més innegables de les coses, i seguint els ensenyaments del Nou Testament («perquè l'amor al diner és l'arrel de tots els mals», 1Tm 6,10), no sembla possible escapar del nihilisme descrit si no ens proposem denunciar i fer visibles *tots els «Eichmanns» de la nostra cultura econòmica*: tots aquells genocides honrats servidors d'una suposada causa gran. Parlo conscientment de genocides perquè, si Eichmann va fer morir o va col·laborar en la mort de milers de jueus, el senyor Madoff es va permetre arruïnar tres milions d'éssers humans de tot el món, sense distinció de raça, ni d'origen, ni de fortuna, internant-los en el camp de la misèria i la desesperació. El tribunal que el va jutjar calculava el seu frau en uns 65.000 milions de dòlars<sup>34</sup>.

Nosaltres mateixos ens hem acostumat, com si fos la cosa més normal, a sentir parlar de banquers amb sous i indemnitzacions de milions de dòlars; i sabem que aquestes pràctiques han persistit enmig d'una enorme crisi econòmica mundial. Cinc mil banquers i directius van rebre més d'un milió de dòlars cada un el 2008, mentre les seves entitats es desplomaven; el banquer A. O. va rebre més de 33 milions a Merrill Lynch en un any de pèrdues sorprenents

de la Companyia i quan ja molts bancs eren sostinguts amb diners públics; a la Gran Bretanya, F. G., del Royal Bank of Scotland va obtenir una pensió anual de gairebé set-centes mil lliures precisament l'any en que la seva entitat va tenir les pèrdues més grans de tota la història empresarial britànica. Són només tres exemples entre una llista massa llarga i significativa: perquè a cap d'ells no se'ls va moure per aquest motiu ni una pestanya de la consciència. Només faltaria! Tot plegat per uns milions de no res...

Tot això fa inevitable recordar una frase moralitzant de Pius XII: el món modern «ha perdut el sentit del pecat». Perquè el que és tràgic és que molts d'aquests genocides econòmics no eren hipòcrites conscients que portaven una doble vida: eren més aviat, com el criminal nazi, gent persuadida de la «normalitat» de les seves formes de procedir. I avui dia segueixen considerant «normal» que els diners del poble acudissin a rescatar-los de l'abisme en el qual s'havien ficat. No van pensar aleshores que això era una forma de crim «socialista» (el més abominable per a ells), però, en canvi, consideren com un nefand socialisme que un bri del molt que els sobra a ells serveixi per a remeiar la vida dels miserables que ells han creat.

Potser sí: s'ha perdut el sentit del pecat. El pitjor és que moltes jerarquies eclesiàstiques que esgrimeixen aquesta frase, tampoc no semblen tenir gaire sentit d'on és el pecat: no se'ls ha escapat mai una sola paraula (ni tan sols en forma de citació evangèlica), que recordés com per a un milionari és més

diffícil salvar-se que enfilar una agulla amb una soga de barca<sup>35</sup>.

### 3.5. Crítica de la raó fragmentària

Kant ja va iniciar una crítica teòrica de la raó humana. Més tard, les decepcions concretes davant els límits de la nostra raó i davant la pretensió del jove Marx d'una universalitat intrínseca a la raó, enfront de la pretesa universalitat de la religió, han anat duent molts pensadors a postular altres formes de raó que es caracteritzen, en la seva varietat, per afegir un adjectiu al simple mot 'raó'. Així, sentim parlar de raó emocional (o intel·ligència emocional: Goleman), de raó dialogal (Habermas, Appel, Adela Cortina)... Són intents que pretenen que el do de la raó no es limiti a una part de nosaltres mateixos ni a una part dels éssers humans. Parlem molt d'integrar "ment i esperit", però potser seguim creient que la raó és "una part" de l'home. O parlem molt segurs del que em dicta la raó, sense preguntar-nos si això mateix és el que dicta a tots els altres.

La consciència d'aquestes limitacions és prometedora. I l'arrel de totes elles potser és un fet que, des de Freud i el mateix Marx, hauria de ser ja patrimoni adquirit de la humanitat: que per universals que siguin les seves pretensions, la raó humana és una raó *situada*. I situació implica sempre limitació: perquè, a més a més, no es tracta només d'una situació merament *local*<sup>36</sup>, sinó que la nostra raó és moguda pels nostres *interessos*. I, en aquest ser moguda, la neutralitat és una meta asimptòtica, mai totalment assolible<sup>37</sup>.

Hem après que la raó, les previsions d'universalitat de la qual són in-negables, ha d'arribar a ser universal, igual que cada ésser humà ha d'arribar a ser el que ja és. Però *universal implica necessàriament que inclou els exclosos*. Si no, no hi ha totalitat que hi valgui, ni hi ha catolicitat autèntica en el fet religiós.

I els exclosos són la gran lacra de la nostra història humana, sense que la justifiqui la còmoda excusa que ho són per culpa seva: una excusa que té molt més d'irracional que de veritablement racional. No hi ha res més racional que la cèlebre pregunta que, ja fa cinc-cents anys va dirigir el dominic Montesinos en un famós sermó pronunciat davant dels conqueridors, a l'Amèrica acabada de descobrir: «aquests, no són homes?». I si són veritablement homes, si són persones, no hi pot haver veritat ni coneixement autèntic que no arrenqui de l'interès per alliberar-los d'una esclavitud que (moltes vegades) els hem imposat nosaltres. Altrament, com continuava dient el sermó de Montesinos, no estarem raonant sinó somiant: «en tanta profunditat de son tan letàrgic adormits»...

Fins i tot els intents per l'anomenada raó dialogal fallen perquè incorren en una limitació semblant: no es dialoga en condicions d'igualtat total, i dialoguen només els poderosos: quan s'admet al diàleg els oprimits és només en condicions de desigualtat. El que succeeix amb els anomenats G8 i altres grups motors de l'economia és un exemple feridor: si els seus components estan convençuts que la seva visió de l'economia és totalment racional (= uni-

versal, per tant, com les matemàtiques) per què no admeten *tots* els altres en aquest diàleg? Per què l'únic fòrum universal que és l'ONU (i que va néixer amb aquesta intenció) ha quedat reduït a una instància inútil, i que a més a més, per si de cas, té bloquejada la pretesa universalitat pel dret de vet dels països més poderosos al Consell de Seguretat? La irracionalitat absoluta i cruel de la fabricació i comerç d'armes es torna clarament explicable sabent només que els cinc països amb dret a vet a l'ONU són precisament els exportadors d'armes més importants. I de Gadaffi se'n podran dir mil crítiques justes; però el gest de tirar a terra la Carta de les Nacions Unides durant l'última assemblea general, cal aplaudir-lo.

### 3.6. Sentit enfront de felicitat

Hi ha un curiós detall lingüístic en el qual convé fixar-se: la nostra cultura del nihilisme descafeïnat parla molt de *felicitat*, tot i que es tracti d'una felicitat compulsiva i paradoxal, com dèiem abans. Les religions de la terra, totes elles, no acostumen a parlar de felicitat, sinó que parlen de *pau*.

El detall és significatiu: la felicitat no pertany a aquesta dimensió nostra, ja que el cor humà és constitutivament inquiet, perquè vol més; o amenaçat, perquè té por de perdre el que té. Els èxtasis de benaurança són breus i no permanents, no tenen caràcter de benaurança sinó de «sagrament», és a dir: són senyals que podem continuar caminant cap a una realitat millor. Si no els entenem així corren fins i tot el perill de fer-nos tancar els ulls a l'entorn<sup>38</sup>.

La pau, en canvi, pot ser més consistent i més perdurable: ja que la pau brolla d'una experiència de sentit o d'harmonia entrellucada: com succeeix de vegades davant d'un d'aquells paisatges meravellosos on un sent que totes les peces estan al seu lloc i que totes combinen deliciosament entre elles. Aquesta sensació d'harmonia transmet el missatge implícit que hi ha un sentit global en tot, i que aquest sentit és un do gratuït.

Ara bé: no hi ha res que tingui més sentit en aquesta terra que lluitar per la fraternitat, la llibertat i el benestar universals. En aquesta lluita, o en la prossecució d'aquests ideals, la persona acaba percebent que, malgrat els esforços, les persecucions i els fracassos que la puguin acompanyar, és on ha de ser i contribueix a l'harmonia del món; i que la gratuïtat amb què es fa front a la lluita per la justícia, és com l'experiència de gratuïtat que brolla, per exemple, d'una percepció profunda de la bellesa. En canvi, la boja cursa cap a aquesta felicitat paradoxal, compulsiva i reduïda a l'hiperconsum, s'assembla a allò que ridiculitzava fa segles un autor bíblic com «córrer rere el vent»<sup>39</sup>. Córrer rere la fraternitat i la justícia pot realitzar un ésser humà i omplir una vida, fins i tot quan no es palpi el triomf. Córrer rere el vent és una empresa d'idiotes.

Potser per aquest motiu, dos dels grans filòsofs de la nostra història (de posicions ben oposades, d'altra banda) han insistit a subratllar una manca de realització humana que no hauríem d'oblidar. Em refereixo a Marx i a

Heidegger. Marx parlava d'"alienació" i de l'ésser humà com a alienat: segons ell, a causa de les dures i injustes condicions en què avui dia es treballa, l'home deixa de ser ell mateix i s'aliena. Heidegger, des d'una òptica més individual però més àmplia, parla de la caiguda en el "es": ningú no és realment *ell* mateix, sinó que tots diuen el que "es diu", fan el que "es fa", compren el que "es compra", vesteixen el que "es vesteix"... i són el que "s'és". Anys després d'aquesta constatació de Heidegger, la publicitat ha arribat fins i tot a apel·lar la necessitat que siguis tu mateix i *diferent*, per a col·locar a tots *el mateix* producte. I, davant de tal reclam, l'estupidesa establerta ja no té ni aquella capacitat de sospita típica i tòpica de la dona afectuosament afalagada: «això ho deus dir a totes»...

Si la recerca de la felicitat en l'hiperconsum ens rebaixa d'humans a xaiets, l'experiència de plenitud, de sentit i d'harmonia, tot i que només siguin parcialment entrevistos, ens pot omplir i capacitar per a trobar la benaurança no allà on la situa la cultura del capitalisme salvatge (o del «canibalisme econòmic» de M. Benedetti), sinó on la situava, paradoxalment, el profeta de Natzaret: *en la fam i la set de justícia que brollen de la misericòrdia*, amb tota la quantitat d'ecos i ressonàncies positius i negatius que desperta aquella doble actitud. És aquesta mena d'actituds que Jesús qualificava com «pescar homes»: treure la versió més ricament humana d'aquesta mar tèrbola d'inhumanitat que som tots.

## CONCLUSIÓ

---

Els camins proposats podran semblar vagues i imprecisos. Sens dubte es limiten més al camp de l'estratègia. I toca a cada situació, cada persona o comunitat, a cada moment, deliberar sobre les tàctiques o les orientacions millors per a recorre'ls. En aquest zel ens podrem equivocar més d'una vegada i, unes altres vegades, la realitat es quedarà per sota de les nostres aspiracions, perquè aquesta és una llei molt humana.

Però ja seria molt si reconeguéssim aquests objectius com a més humans, més plenificants i més donadors de sentit que l'hiperconsumisme compulsiu que ens acostumen a predicar des dels quatre punts cardinals. Potser aleshores el nostre descafeïnat nihilisme es trobaria superat en topar-se amb una realitat molt més real, més densa i més estimulante.

I per als cristians convindria recordar una cosa: cristianisme significa el mateix que messianisme. No es pot parlar de cristianisme sense parlar del Messies (= *christós*). Això aboca el cristianisme constantment a la lluita pel canvi històric. Però els Evangelis narren una escena en la qual Pere confessa que Jesús és el Messies, i aquesta confessió és rebutjada per Jesús, perquè Pere concep el messianisme «no com Déu sinó com els homes» (Mc 8,33). El messianisme segons Déu no és ni el triomf fàcil, ni una situació personal de benestar i comoditat; és ficar-se fins al fons en la lluita per a alliberar l'home de les esclavituds històriques, carregant les conseqüències d'aquell compromís, i sabent-hi trobar justícia (per a tots), pau (amb tots) i goig en l'Esperit Sant (Rm 14,17). El messianisme no és una meta (per moltes conquestes que puguem fer els homes) sinó un camí, en el qual el creient experimenta que «és Déu mateix qui acompanya el nostre fer camí».

1. Marcel GAUCHET, *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005.
2. Aquests textos es poden trobar més ampliats i comentats al capítol primer de la meua obra *Fe en Dios y construcción de la historia*, Madrid, Trotta, 1998, pàg. 15-38.
3. I encara que no en parla, Tierno Galván s'oposaria també a la reflexió d'A. Camus: «l'home és l'únic animal que es nega a ser allò que és». Llevat que l'entengués com a referida a la reconstrucció de la finitud.
4. Sempre m'han resultat significatives aquestes paraules tan segures del marquès de Condorcet (1743-1795), filòsof, matemàtic, historiador i polític actiu (parlamentari dels girondins), escrites, a més a més, quan estava amagat per por dels jacobins: «arribarà el moment en què el sol sobre la terra no il·luminarà més que els homes lliures que no reconeixen cap altre mestre que la seva raó; en què els tirans i els seus estúpids instruments ja no existiran més que per a plorar les seves víctimes o per a saber reconèixer i ofegar sota el pes de la raó els primers gèrmens de la superstició i la tirania, si és que gosessin reparèixer» (citació abreujada, la podeu veure més completa dins la meua obra *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander, 2000, Sal Terrae, 3a ed., pàg. 275).
5. La novel·la va ser portada al cine a la dècada dels anys seixanta.
6. «Ja no podem tenir la mateixa confiança ingènua en el progrés que la que tenien els nostres pares i els nostres avis» (*Escritos sobre la guerra*, València, Bromera, 1997, pàg. 70). I la raó d'això és que el nostre progrés no ha representat un creixement universal, sinó un sacrifici del present i el passat a un futur hipotètic.
7. Molts dels Evangelis anomenats apòcrifs es caracteritzen per un missatge gnòstic. I aquesta és una de les raons principals per la qual van ser rebutjats per l'Església.
8. En paral·lel amb la pregunta: què és la veritat?, amb la qual Pilat defuig seguir parlant amb Jesús quan aquest li explica per a què viu.
9. De manera que el vell adagi medieval que afirmava que la filosofia era *ancilla theologiae* —servidora de la teologia—, és substituït avui per un adagi semblant que erigeix la cultura dels media en *ancilla oeconomiae*.
10. L'antic mite de Sísif descrivia l'infern d'un personatge condemnat a aixecar una pedra pesada per un pendent costerut, amb la promesa que sortirà de l'infern quan aconseguixi dur la pedra al cim. Però una vegada i una altra, i sempre, quan sembla que està a punt d'arribar al cim, Sísif rellisca i li cau la pedra. I ha de tornar a començar pels segles dels segles.
11. Z. BAUMAN, *Modernidad y Holocausto*, Madrid, Sequitur, pàg. XI.
12. J. CERCAS, *Anatomia d'un instant*, Barcelona, Plaza&Janés, 2009.
13. A les últimes pàgines de *La Pesta*, A. Camus va apuntar que aquest llibre havia estat escrit per testimoniar que «en l'home hi ha més coses dignes d'admiració que de menyspreu».
14. Sobretot si recordem que, uns anys abans, Arthur Koestler havia publicat una novel·la que es va titular *L'època de l'anhel*. El pas de l'anhel al buit resulta expressiu.
15. He de confessar que em sorprèn molt que una estupidesa com les passarel·les pugui ocupar

- espai en tots els nostres informatius: sospito que no seria així si al darrere no hi hagués molts diners.
16. La qual és, a més, irracional i enganyosa: perquè a mi no m'engrandeix gens ni sacia la meua voluntat de poder el fet que una sèrie de nois ben pagats i ben entrenats aconseguixin guanyar un títol. Em podrà encantar la seva manera de jugar, però res més.
  17. Un detall fonamental en molts d'aquests casos de corrupció als quals assistim últimament.
  18. G. LIPOVETSKY, *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*, Barcelona, 2007.
  19. «La núvia, és tan maca com suggereix aquest bast pla fotogràfic? La immensa majoria es declara feliç, però, tot i això, la tristesa i la tensió, les depressions i l'anxietat formen un riu que creix d'una manera inquietant. La gent es declara majoritàriament feliç pensant que els altres no ho són. Mai no s'havien dedicat tants pares a satisfer els desitjos dels fills, entre els quals no hi havia hagut mai tantes conductes problemàtiques... ni tantes malalties mentals... Si el PIB s'ha multiplicat per dos des del 1975, la quantitat de parats s'ha multiplicat per quatre. Les nostres societats són cada vegada més riques, però un nombre creixent de persones viu en la precarietat i ha d'economitzar en totes les partides del pressupost, ja que la falta de diners s'ha tornat un problema cada vegada més peremptori. Ens curen cada vegada millor, però això no impedeix que l'individu s'estigui convertint en una mena d'hipocondríac crònic. Els cossos són lliures, però la infelicitat sexual persisteix. Les incitacions a l'hedonisme són pertot arreu: les inquietuds, les decepcions, les inseguretats socials i personals augmenten». I el balanç que l'autor treu de tota aquesta descripció depriment no és gens negatiu sinó: «Són aquests aspectes els que fan de la societat de l'hiperconsum la civilització de la *felicitat paradoxal*» (pàg. 12). L'hiperconsum — amb la insolidaritat en la qual es recolza — és el déu veritable que ens capacita per a carregar amb el dolor i la decepció de la història.
  20. Hanna ARENDT, *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen, 3a ed., 2000.
  21. La trama de la qual és més o menys aquesta: Clitemnestra, esposa d'Agàmemnon, havia assassinat el seu marit perquè aquest havia violat i mort la seva filla. Ara Orestes, fill de tots dos, assassina la seva mare com a venjança, però l'espiral de venjança es refrena perquè les deesses Erinies decideixen acudir a la raó a l'hora de jutjar.
  22. LIPOVETSKY, *La felicidad...*, pàg. 321.
  23. Lucía RAMÓN, *Teología y felicidad*. Inèdit fins al moment (serà publicat per la fundació SM).
  24. Pascal BRUCKNER, *La euforia perpétua. Sobre el deber de ser feliz*, Barcelona, Tusquets, 2008, pàg.18.
  25. BRUCKNER, *La euforia...*, pàg. 147-148.
  26. BRUCKNER, *La euforia...*, pàg. 216.
  27. L'original anglès parlava més aviat d'un «nou» món.
  28. LIPOVETSKY, *La felicidad...*, pàg. 322. Evidentment, aquest autor donarà una resposta negativa a les dues preguntes. Ell recull sempre les objeccions a les seves tesis, de vegades amb excel·lents formulacions (per exemple: consumim tres vegades més d'energia que fa quaranta anys, però no som pas tres vegades més feliços, pàg. 331), però després les desautoritza, o es mostra disposat a acceptar-les amb la condició que no toquin la seva santa trinitat: hiperindividualisme, hiperconsum i hipermercat.
  29. Em remeto al quadern de Cristianisme i Justícia, en què el teòleg X. ALEGRE comenta aquest llibre bíblic. *Resistència i esperança cristianes en un món injust*, Barcelona, gener 2010, núm. 165.
  30. En grec, *anamnesi* significa «memòria».
  31. Serveixin d'exemple tantes frases de l'Apocalipsi sobre la caiguda de la gran Babilònia (Roma), sobre la ciutat futura i el Senyor, que eixugarà totes les llàgrimes dels nostres ulls.
  32. Pròleg al llibre *El sacramento del hermano*, de Maria SKOBTOVOS (Salamanca, Sígueme, pàg. 15). La mare Maria, nascuda a l'antiga Unió Soviètica, va ser alcaldessa del seu poble, després fugí, es va dedicar a París a ajudar jueus perseguits i emigrants russos (revolucionant així la concepció del monacat en l'Església ortodoxa), fins que fou empresonada per les SS i morí al camp de concentració de

- Ravensbrück. Artista, impetuosa, desordenada, fumadora quasi empedreïda, tampoc no feia escarafalls d'un bon trago de vodka. O. Clément sembla al·ludir a tot això en el pròleg citat.
33. Segurament per una mala intel·lecció teològica d'allò que anomenem comunió dels sants —o «d'allò que és Sant»— que no podem desenvolupar ara.
  34. *Le Monde Diplomatique*, setembre de 2009, pàgs. 4 i 5.
  35. Vegeu Mc 10,25; com he dit altres vegades, aquesta traducció (també possible des de l'arameu) em sembla més probable que l'habitual del camell, a la qual la seva mateixa exagerada desproporció acaba traient força.
  36. Com és possible que una noia afganesa pugui considerar raonable l'ús de la burca? O que una noia occidental pugui considerar raonable els infinits piercings, depilacions i tatuatges amb què es tortura? En nom de la llibertat? No oblidem mai que tot allò que té suport i reconeixement de l'entorn se'ns pot convertir fàcilment en una pseudoevidència.
  37. *Coneixement i interès*, de H. Habermas, és el títol d'un dels llibres més importants del segle passat.
  38. Dos detalls: a) ningú no ha valorat menys els èxtasis místics que aquells que els van tenir: no eren per a ells l'essencial de la seva experiència de Déu, ni fins i tot quan intuïen que podrien ser un avançament de la vida futura en Déu. b) Per altra banda, sant Tomàs arriba a plantejar-se si *en tot acte* sexual (fins i tot entre esposos) no hi haurà algun desordre moral perquè la intensitat del plaer fa perdre a l'home la raó i el domini de si. I respon negativament, però a costa de vincular totalment l'acte sexual amb la reproducció: perquè com que aquesta és un bé per a l'espècie, la recerca d'aquest bé converteix l'acte en racional (ST 34, 1, c). És legítim pensar que aquesta opinió és una estupidesa, però acostuma a succeir que les estupideses dels genis (com passa amb Hegel) ensenyen alguna cosa: i això podria ser que la plenitud (la felicitat) de l'ésser humà no és simplement una alienació, sinó una alienació en la qual un es troba més en si mateix. Aquesta és la paradoxa de la benaurança humana; i una altra cosa és que Tomàs (i després d'ell la doctrina eclesiàstica fins al Vaticà II) no entreveïés que almenys un indici d'això es pot experimentar en una relació sexual amorosa i autèntica. Potser el seu celibat va traïr aquí sant Tomàs.
  39. Qohelet 1,14. La Bíblia de Jerusalem utilitza en la seva traducció castellana una expressió ben gràfica: *atrapar vientos*.



# QÜESTIONS PER A LA REFLEXIÓ

---

## 1. Amb quin d'aquests textos citats t'identifiques més?:

— Sobre una església sacsejada per un terratrèmol. Tots els presents pregunten: «Crist, existeix un Déu?». «No existeix», és la resposta, i prossegueix: «vaig caminar per móns, vaig entrar dins els sols i vaig recórrer volant tots els deserts del cel. Però no hi ha cap Déu... Som tots orfes, vosaltres i jo; no tenim cap pare».

— «Tots nosaltres som els seus assassins [de Déu]. Però, com ho hem fet? Qui ens donà l'esponja per a esborrar l'horitzó sencer? És que no avancem sense parar? Endarrere, de costat, endavant, en totes les direccions? No errem com un no-res sense fi? No sentim l'alè de l'espai buit?»

— Tierno Galván no afirma ni nega a Déu, no li interessa la pregunta: “Ser agnòstic és no enyorar Déu” i “Creure en la utopia del món”».

## 2. Què respondries als autors d'aquestes preguntes? Quines són les teves?

### 3. *L'era del buit... L'imperi de l'efímer... La banalitat del mal... El triomf de la raó instrumental... La nostra societat s'ha instal·lat en la cultura de l'oblit, no ens interessa res més que els instants inconnexos.*

— Com et sembla que influeix aquest nihilisme descafeïnat en les nostres vides? Pots posar exemples d'això i assenyalar algunes situacions actuals?

### 4. **Proposem rellegir el Quadern 113 titulat *Abjurar la Modernitat* i veure la relació entre la Modernitat naixent i l'actual nihilisme descafeïnat.**

— En quins punts coincideixen i en quins no? Aquella pols va dur aquest fangar?

### 5. **Afirmem que és possible la lluita per la justícia seguint els passos descrits: recuperar la memòria del dolor de les víctimes, ser més sensibles al dolor aliè que al propi, dur a les nostres vides els testimonis de la fe i la justícia, considerar la seriositat del mal en el món, apostar per una raó dialogal humana i donar sentit a la lluita per la igualtat, la fraternitat i la justícia.**

— Potser semblin vagues i imprecisos... potser ens toqui a tots deliberar sobre les tàctiques i orientacions millors per a recorre'ls... Podem assenyalar com concretar-los?

**Viure en temps d'incertesa no és fàcil, però podem comprometre'ns amb molts a lluitar perquè un altre món sigui possible... i creure –com afirma al final aquest Quadern– que és Déu mateix qui acompanya el nostre fer camí.**