

Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



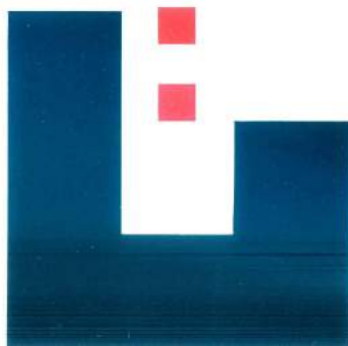
L'Evangelí i la crisi
de la modernitat

ANTONI BENTUÉ — PEDRO MAZA BAZÁN



(11)

1992



Q U A D E R N S

FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



L'Evangelí i la crisi
de la modernitat

ANTONI BENTUÉ — PEDRO MAZA BAZÁN



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

C/ Ríverdanyra, 3, baixos
08002 BARCELONA

Editorial Claret

L'article «Cultura moderna y Evangelio», d'Antoni Bentué, va aparèixer en castellà a la revista *Testimonio* (Santiago de Xile), núm. 103, setembre-octubre de 1987. Traducció de l'autor.

L'article «Para entender la postmodernidad», de Pedro Maza Bazán, va aparèixer en castellà a la revista *Estudio Agustiniano* (Valladolid), vol. XXIV, fasc. 2, maig-agost de 1984, amb l'amable autorització de la qual el reproduïm. Traducció d'Oriol Izquierdo.

Editorial Claret, S.A.
Roger de Llúria, 5 - 08010 Barcelona
Imprès a Imprimeix, S.A.
Eduard Maristany, 100 - Badalona
ISBN 84-7263-812-X
Dipòsit legal: B. 36.227-1992
Novembre 1992

ÍNDIX

<i>Presentació</i>	7
<i>Cultura moderna i Evangeli</i> per Antoni Bentué	9
<i>Per entendre la postmodernitat</i> per Pedro Maza Bazán	23

PRESENTACIÓ

L'Evangeli i la crisi de la modernitat presenta dos articles publicats originalment als anys vuitanta i que conserven la seva vigència. A «Cultura moderna i Evangeli», Antoni Bentué analitza la relació, en tants moments difícil per no dir simplement no resolta, entre l'Església i la modernitat, des dels orígens del procés d'innovació cultural fins a l'esforç conciliar i postconciliar. A «Per entendre la postmodernitat», Pedro Maza Bazán descriu la darrera etapa de la modernitat, la de la seva crisi, i a partir dels «novíssims» signes dels temps que hi observa qüestiona la posició de l'Església i des de la fe. Aquest Quadern recull, així, dos esforços per situar-se críticament, alhora sense autosatisfacció i sense fatalisme, davant un present de crisi, de fragmentació del sentit, de desorientació, de decadència, fins i tot; dos textos que haurien d'interpel·lar el lector sobre els tòpics que desperta aquest present i que és molt probable que hagi incorporat, inconscientment, a la seva visió de la realitat.

CULTURA MODERNA I EVANGELI

Antoni Bentué

Introducció

La constitució *Gaudium et Spes* defineix la cultura, en un sentit general, com «tot allò amb què l'home afina i desenvolupa les seves innombrables qualitats espirituals i corporals; procura dominar la terra amb el seu coneixement i el seu treball; fa més humana la vida social, tant en la família com en tota la societat civil, mitjançant el progrés dels costums i les institucions; finalment, a través del temps, expressa, comunica i conserva, en les seves obres, experiències espirituals i aspiracions per tal que siguin de profit a molts i fins i tot a tot el gènere humà» (núm. 53).

En aquesta descripció del concepte de cultura, el Concili projecta l'optimisme que el va caracteritzar en tota la seva anàlisi de la relació Església-món, en part afavorit pel context històric d'eufòria que es vivia els anys 60. Però l'accent optimista de la concepció de la cultura de *Gaudium et Spes* no evita l'ambigüitat que, com a obra humana que és, comporta. Per això una anàlisi lúcida de l'home i de la seva cultura permet copsar-hi el «conjunt de valors que l'animen i d'antivalors que l'afebleixen» (Doc. de Puebla, núm. 38). Així, en la cultura hi ha aspectes que toquen la veritat de l'home i d'altres que encobreixen aquesta veritat, comunicant a la cultura una càrrega d'hipocresia o «camuflatge».

Heus aquí, doncs, la doble perspectiva en què se situa aquesta reflexió sobre la cultura moderna: la seva dimensió «hipòcrita» i la seva càrrega de veritat. Des d'aquest doble angle, així com des de la seva mútua relació, derivaran també alguns reptes per a l'evangelització.

Però una cultura sempre és fruit de processos històrics que l'han format i que, alhora, la condicionen. Per això intentaré comprendre la modernitat a partir del procés històric que l'ha feta possible.

I

Cultura pre-moderna i cultura moderna

1. Arrels de la modernitat

A Occident, la cosmovisió religiosa de la cristiandat assignava a Déu, els àngels i els sants, o també als dimonis, la conducció de l'univers, com a veritables poders causals ocults, que sovint es feien presents de manera extraordinària a través de miracles. D'altra banda, l'exercici de la racionalitat era considerat un procés deductiu idealista, d'acord amb la perspectiva platònica. Segons això, les idees eren una reminiscència parcial d'idees innates que l'esperit humà duia dins el seu ésser, condicionades pel cos. Com més s'alliberava l'esperit dels lligams corporals, més s'anava explicitant la veritat de les idees; fins que, amb la mort, s'arribava a la unió amb la Idea absoluta, de la qual les nostres idees parcials participaven de forma encarnada.

El segle XII va iniciar-se un procés de crisi per a aquestes cosmovisions; crisi que es va anar aguditzant, amb alts i baixos, fins a arribar a la cosmovisió moderna, i que troba el punt d'arrencada en la lectura de determinats clàssics greco-llatins, la visió dels quals va anar minant la perspectiva sacral pròpia de la cristiandat. Aquest moviment cultural, que va tenir com a seu principal la ciutat de París, s'anomena a vegades «renaixement francès»¹ i va ser innovador en tres direccions:

a. L'atenció al món

En primer lloc, la influència de pensadors com Euclides, Lucreci i Aristòtil va enfortir les tendències del pensament inductiu (positiu)

1. Vegeu M.D. CHENU: *La théologie au XII siècle*, París, Etudes de Philosophie Médiévale, vol. XL, 1957, p. 19-21.

més que no pas les del deductiu (idealista). Les idees deixen de ser considerades innates i deduïdes d'una Idea absoluta, i esdevenen gestades inductivament a partir de l'observació empírica de la naturalesa, per mitjà del procés d'abstracció. Això implica l'atenció al món concret en tota la seva multiplicitat. La veritat només serà possible a partir d'aquesta fidelitat a la realitat observada, que constitueix el criteri controlador de la idea correcta.² Reflecteixen les dificultats amb què topava aquesta innovació metodològica del pensament textos com el següent de Guillem de Conches, teòleg de l'escola de Chartres: «Ignorant les forces de la naturalesa, ells volen que nosaltres romanguem immersos en la seva ignorància; ens neguen el dret a la recerca i pretenen obligar-nos a restar així com troncs, en una creença sense intel·ligència.»³

La perspectiva inductivo-positivista es troba reflectida en Abelard, quan diu: «Hi ha una operació de Déu en la constitució del món en la qual la sola voluntat divina va tenir eficàcia en les coses creades de la naturalesa [...]; però pensem aquesta força de la natura de tal manera que aquella constitució o preparació original va ser suficient per tal de fer qualsevol cosa, sense necessitat de miracles.»⁴

b. Valoració de les realitats mundanes

Una segona innovació, derivada de l'anterior, va en la línia de la valoració de les realitats mundanes. S'alimenta de la lectura apassionada dels cantors de la vida, com Ovidi o Virgili. La cultura, per poder ser cristiana, ja no se sent obligada a «fugir» del món i refugiar-se en la interioritat austera, sinó que s'obre a la contemplació i a la fruïció de les boneses del món. Aquesta tendència es pot veure expressada fins i tot en el pas de l'art romànic (introvertit) a l'art gòtic, a través dels *vitraux* per on el món penetra dins les catedrals, amb tota la se-

2. Trobem aquesta perspectiva, gairebé com un «positivisme» precoç, ja en Lucreci, quan diu: «El terror i les tenebres de l'ànim han de ser superats no pas gràcies als raigs solars o a la claror del dia, sinó per mitjà de l'observació racional de la naturalesa. I ho aconseguirem quan tindrem el convenciment que no hi ha cap realitat que s'esdevingui per una intervenció divina a partir del no-res. Així, doncs, un cop convençuts d'això, copsarem millor l'objecte de la nostra anàlisi; és a dir, per quines causes es produeixen les coses observades, sense que hàgim de recórrer a intervencions divines» (*De rerum natura*, llibre I).

3. *Philosophia mundi*, I, 22 (PL 177, 56).

4. *Expositio in Hexameron. De secunda die* (PL 178, 746).

va lluminosa policromia. No és casual que un dels centres de reflexió teològica innovadora més importants en el segle XII sigui precisament l'escola de Chartres, on es va construir una catedral que constitueix una mostra excel·lent d'aquest nou esperit extrovertit.

c. Les arrels de la innovació democràtica

Finalment, en el camp sòcio-polític hi ha una tercera innovació, nodrida sobretot per la lectura de la *Política* d'Aristòtil. Aquesta visió marca més un concepte de poder derivat del bé comú que no pas un de vingut verticalment de Déu, fins i tot a costa del bé comú. En aquesta lectura aristotèlica es troben les arrels «subversives» d'una visió i una estructuració del món que topaven amb els esperits conservadors i mantenidors de la situació sòcio-política heretada del passat.⁵

d. Racionalitat discursiva i autonomia mundana

En totes aquestes innovacions podem reconèixer les dues característiques bàsiques de la modernitat cultural: la racionalitat discursiva i l'afirmació d'autonomia mundana. Ambdues estan interrelacionades, ja que l'exercici de la racionalitat parteix de l'observació del món com un «continu» a partir del qual, precisament, la raó descobreix la coherència autònoma del procés causa-efecte. Això tant pel que fa als processos de la naturalesa (ciències naturals) com als processos psicosocials (ciències humanes).

Aquesta nova perspectiva cultural va determinar, en els segles XII i XIII, la nova adequació de la reflexió teològica per part de grans teòrics, com sant Anselm i sant Tomàs d'Aquino. En la línia d'aquesta innovació teològica, es comprèn el sentit de l'aforisme «intellectus fidei» o «fides quaerens intellectum» com a expressió de l'exercici de la racionalitat discursiva, que implica confrontar les afirmacions creients

5. En aquest sentit és interessant el desenllaç que Umberto Eco dóna a la seva novel·la *El nom de la rosa*, en atribuir la culpa de tots els assassinats a l'intent desesperat de l'ancià monjo ex-bibliotecari d'evitar que la lectura d'Aristòtil destrueixi, atesa la seva «mundanitat inductiva», els valors cristians idealistes. La mateixa percepció pot trobar-se en el film *Z* de Costa Gavras, quan, després de produir-se el cop militar dels coronels grecs, un dels autors prohibits és precisament Aristòtil.

amb les evidències culturals assumides per la raó humana. En sant Tomàs, particularment, la perspectiva inductiva del coneixement determinarà la importància que té, en la seva reflexió, la «teologia negativa», donada per la seva consciència del problema del llenguatge teològic: ¿com podríem parlar adequadament de Déu, essent així que totes les nostres idees són extretes, per inducció, de l'experiència mundana? Aquesta consciència del problema hermenèutic dóna a l'obra de sant Tomàs la profunda envergadura d'una teologia basada en l'*analogia* i no en la univocitat del llenguatge sobre Déu. Així, respecta l'autonomia del món i la seva pròpia racionalitat salvant el sentit raonable de la fe en Déu com a *transcendència* real i no pas com a simple «sobrenaturalesa». Déu implica diferència *qualitativa* i no solament distància *quantitativa* respecte del món.

2. Crisi luterana de la modernitat i acriticitat catòlica pre-moderna

Tot i que sovint la reforma luterana es presenta com l'inici del període històric modern perquè va suposar la ruptura definitiva de l'estat de «cristiandat» presidit pel papat, els dos trets característics de la modernitat –racionalitat discursiva i autonomia– no són assumits per Luter. Al contrari, la seva comprensió de la fe tendeix a tancar el creient dins una certa a-racionalitat mundana que, de passada, dóna al món un significat d'autonomia inconsistent i, per tant, mancat d'autonomia real. En aquest sentit, la reforma luterana representa una crisi de la modernitat, insinuada ja en les línies renaixentistes del segle XII endavant. El rebuig de Luter del pensament aristotèlic-tomista i el seu retorn a la perspectiva platònic-agustiniana és prou significatiu.⁶ En Luter, la raó tendeix a ser substituïda pel *sentiment*. Això fa que la fe luterana sigui menys capaç d'encarnar-se realment en la racionalitat cultural de la modernitat i que més aviat tendeixi a *juxtaposar* fe i cultura, sempre amb una possible «esquizofrènia» dualista; o bé a rebutjar la cultura com a no integrable dins la perspectiva creient.

6. Una mostra d'aquest canvi en el pensament és visible en aquest fragment d'una carta seva: «La nostra teologia i sant Agustí avancen pròsperament i regnen en la nostra universitat, amb l'auxili de Déu; Aristòtil es va esfondrant a poc a poc cap a la seva ruïna, que serà eterna» (citat per GARCÍA-VILLOSLADA: *Martín Lutero*, Madrid, BAC, 1973, vol. I, p. 217).

D'aquesta manera la racionalitat queda marginada de la fe, pel seu caràcter mundà, i la fe s'empara únicament del sentiment a-racional. Aquesta ruptura portarà a la possibilitat d'un món cultural «protestant-viscut, per un costat, amb la racionalitat i l'eficiència pròpies de l'autonomia mundana (el món fred i calculat del diner o *business*) i, per l'altre, amb la *intimitat sentimental* de l'experiència creient, aliena al món socio-polític, l'eficiència del qual és només «signe» de l'autenticitat d'aquella.⁷

La ruptura amb la modernitat, inherent a la reforma luterana, explica les formes concretes que pren el protestantisme actual en alguns països llatinoamericans o en els moviments evangèlics nord-americans, en els quals la «mundanitat» econòmica i política es troba juxtaposada a l'intimisme religiós sentimental, sense que l'un repercuteixi realment en l'altre de manera racionalment integrada.⁸

El caràcter de ruptura entre fe i racionalitat va determinar que la racionalitat fes el seu propi curs, salvant el *sentiment creient* en alguns casos (Kant i el protestantisme liberal fideïsta ulterior de F.D. Strauss o R. Bultmann), o bé que la racionalitat acabés optant per la simple *autonomia mundana*, deixant fora el sentiment creient (Feuerbach). En aquest segon cas, el protestantisme va vincular-se a la racionalitat i l'autonomia pròpies de la modernitat; a costa, però, de la seva substància creient. En aquest sentit, el protestantisme està vinculat a l'origen de l'ateisme característic de la modernitat.

Per la seva banda, la contrareforma catòlica va mantenir i va aguditzar les línies renaixentistes de racionalitat i de valoració del món; però en una forma de positivisme teològic acrític sense el correctiu que aportava la teologia negativa tan profundament elaborada per sant Tomàs. Això va dur el catolicisme posttridentí a una mena d'«eufòria teològica» que pretenia tractar Déu i el «món diví» de manera gairebé unívoca al fet mundà, amb les seves realitats de poder, de confort i de riquesa. El barroc representa un bon exponent d'aquesta eufòria, i també la teologia posttridentina profundament antropomòr-

7. Aquesta relació només extrínseca entre fe i eficiència mundana ha estat mostrada magistralment pel clàssic de Max WEBER: *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*, Barcelona, Edicions 62, 1983.

8. Vegeu, sobre la funcionalitat psico-sociològica del protestantisme popular a Xile, Christian LALIVE D'EPINAY: *El refugio de las masas. Estudio psicosociológico del pentecostalismo chileno*, Santiago de Xile, Ed. Universitaria, 1970.

fica, on Déu, els sants i els àngels, o també l'infern i el purgatori, resulten quasi extensions «sobrenaturals» del nostre món natural. En aquest context, l'Església catòlica va tendir a confondre altra vegada el seu misteri amb la realitat social i política en la qual s'encarnava, amb el risc de convertir-se en una nova «cristiandat» a escala menor (donada la pèrdua dels països protestants), però intentant ampliar-se amb la projecció cap al nou món acabat de descobrir. Així, la racionalitat i l'autonomia modernes quedaven «sacralitzades», o més aviat traïdes. La gràcia assumia la natura, però totes dues es confonien fins a l'extrem que la gràcia es mundanitzava i el món perdia la seva racionalitat realment autònoma.

3. Crisi moderna de la modernitat

La consciència d'autonomia en els processos de la naturalesa ha estat aprofundida gràcies a l'avenç modern de les ciències positives, que permeten comprendre racionalment tot allò que s'esdevé en l'univers com un procés de causa-efecte determinat *naturalment*, sense interferència de causes «sobrenaturals». Aquesta comprensió científico-positiva de la realitat ha permès també l'elaboració tècnica, que aplica els coneixements científics de la naturalesa buscant-ne el domini progressiu, no només mitjançant la *intel·ligència*, sinó gràcies a l'*acció* tècnica que permet influir en la naturalesa, ara compresa racionalment a través de les ciències. Els resultats sorprenents d'aquesta racionalitat científico-tècnica, com a actitud de l'home modern davant la natura, van portar, durant el segle XIX i el començament del XX, a l'absolutització d'aquesta perspectiva com l'única possible que permetria la comprensió de la totalitat de l'univers. Així, l'*ésser* quedava reduït als processos de causa-efecte empíricament verificables. Aquesta postura filosòfica «absolutitzadora» de l'*ésser* empíric ha estat anomenada «positivista». I ha marcat grans clàssics del pensament modern, com Comte, Freud i Marx; o, més recentment, Lévy-Strauss, Bertrand Russell o Von Hayek.

a. La fenomenologia

Però la mateixa racionalitat autònoma que havia permès a l'home modern alliberar-se dels «tutelatges» dogmàtics vinculats a la fe religio-

sa i, per això mateix, a l'Església, va conduir certs pensadors a detectar, en el pensament positivista absolutitzador, una «ideologia» que reduïa l'ésser al seu nivell empíric, dominat tan magistralment per les ciències empíriques. És així com va sorgir el pensament fenomenològic modern, iniciat per Edmund Husserl. La seva racionalitat consisteix a tornar a la realitat íntegrament assumida per la consciència en tota l'envergadura amb què se li presenta. I la consciència no només copsa la pregunta que la realitat planteja sobre les *causes* determinants dels fenòmens observats en la natura (consciència científica), sinó que, abans que tot, percep la qüestió més bàsica sobre el *sentit* d'aquesta realitat observada en els seus processos autònoms. La consciència de la pregunta sobre el sentit du, alhora, a copsar el risc radical de l'absurd de tots els processos observats, tot i ser perfectament compresos i manipulats gràcies a les ciències i a la tècnica. Tot pot resultar, en definitiva, mancat de sentit. Aquesta consciència, però, permet alhora redescobrir l'autèntic lloc de la perspectiva creient i planteja un nou punt de referència per al diàleg entre fe i modernitat.

b. Modernitat i interessos manipuladors

Un altre aspecte de la crisi de la modernitat rau precisament en els resultats paradoxals de l'aplicació tècnica de les descobertes científiques. La racionalitat autònoma ha amenaçat aquesta mateixa autonomia fins al punt de poder-la deixar reduïda al no-res. La racionalitat positiva, en comptes de permetre construir autònomament un univers més habitable i més humà, ha anat produint formes de manipulació i d'opressió tècnica tan agudes que fan dubtar del valor de la cultura moderna. La consciència ecològica actual comporta, de vegades, una certa desvalorització de la modernitat i, alhora, una càrrega romàntica d'enyorança del passat pre-tècnic. Els sistemes científico-tècnics permeten que uns pocs dominin l'univers i imposin, gràcies als mitjans d'educació formal i de comunicació de masses, el suposat valor de la superioritat cultural d'aquests sistemes. Tot i això, creix la consciència que aquests sistemes determinen situacions socials i polítiques d'opressió d'uns *a costa* de la marginació de la majoria dels altres. Tot plegat mostra l'ambigüïtat de la cultura moderna. Recentment es va poder experimentar aquest sentiment arran de la guerra del Golf Pèrsic, amb l'exhibició sense precedents de poder tècnic, per un costat, i alhora amb la terrible sensació de suïcidi ecològic i humà que la ma-

teixa exhibició comportava, tant més com més gran era l'eufòria estadística amb què les «cultures» occidentals aplaudien aquella cursa diabòlica.

Aquesta ambigüitat de l'autonomia científico-tècnica pròpia del positivisme va provocar, ja després de les guerres europees, el sentiment de l'absurd tràgic en bona part del cinema, la novel·la i la filosofia contemporània, els quals reflecteixen no tant el «valor» de la modernitat científica com la seva radical inconsistència.⁹

II Evangeli i modernitat

1. La consciència del desafiament

L'Església va travessar un llarg període d'incertesa pel que fa a l'actitud que havia de prendre davant la racionalitat i l'autonomia pròpies de la modernitat. L'encíclica *Quanta cura* de Pius IX va marcar una posició de trencament fins al punt que el «Syllabus», al final de l'encíclica, acaba amb un profund refús: «Si algú digués que el Romà Pontífex pot o ha de reconciliar-se i transigir amb el progrés, amb el liberalisme i amb la civilització moderna, sigui anatema» (núm. 80; Dz 1780). Malgrat tot, la cultura moderna «liberal» va anar seguint el seu camí i aquests desafiaments van penetrar dins l'Església. A començament d'aquest segle els qüestionaments que la racionalitat científica moderna plantejava a la fe van determinar algunes vies exegetiques i teològiques de recerca que poguessin assumir seriosament les noves evidències culturals. Així van néixer els intents exegetics del P. Lagrange o d'A. Loisy, i també la recerca d'una reflexió filosòfica de la fe catòlica, capaç d'integrar la racionalitat moderna (Le Roy, Blondel, Laberthonnière).¹⁰

Però aquests esforços pioners van topiar amb la manca de com-

9. Penso, per exemple, en les pel·lícules de Bergman o en l'escola italiana (Fellini, Pasolini, Antonioni), en novel·les com *El timbal de llautina* o en l'obra de Beckett.

10. Vegeu l'anàlisi feta per Emile POULAT: *La crisi modernista (història, dogma y crítica)*, Madrid, Taurus, 1974.

prensió, per part de l'autoritat de l'Església, del problema al qual pretenien donar resposta.¹¹ Tot i això, els intents de diàleg amb les ciències modernes van continuar, per part d'alguns creients, en forma de concordismes més o menys bons entre fe i ciència.¹²

El sofriment que aquesta tensió entre fe i cultura moderna va provocar en moltes persones creients, i també no creients, va donar fruit més tard. L'any 1943, l'encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pius XII va marcar l'inici de l'exegesi catòlica moderna assumida oficialment per l'Església. La racionalitat crítica va obtenir el vist-i-plau en la reflexió creient, i alhora es va donar, de passada, un notable reconeixement a la difícil tasca exegètica pionera dels «esforços d'aquests operaris valents del Senyor, que han de ser jutjats no solament amb justícia i equanimitat, sinó també amb gran caritat, i han d'estar molt allunyats d'aquell poc prudent esperit que considera que cal rebutjar tot allò que és nou pel sol fet de ser-ho o, almenys, que s'ha de tenir per sospitós». Després, el text acaba: «Queden, per tant, moltes i molt greus qüestions en l'examen i l'exposició de les quals pot i ha d'exercitar-se lliurement l'enginy i l'agudesa dels intèrprets catòlics» (núm. 25).

Aquesta actitud francament oberta al diàleg, per contrast amb les posicions antimodernes anteriors, va madurar i es va aprofundir en el context del Concili Vaticà II. I això no per pur oportunisme, sinó per la consciència creixent de la raó de ser de l'Església i de l'Evangelí: que tot home pugui ser salvat, ja que Déu no ha enviat el seu Fill per condemnar el món sinó per salvar-lo.

La consciència missionera de l'Església li va permetre, per tant, evitar l'enclaustrament creient, aliè als processos culturals del món. Aquesta consciència va fer possible que l'Església anés descobrint, en els nous esdeveniments culturals que s'anaven gestant, la possible presència indicativa de l'Esperit que interpel·lava l'Església a discernir-hi allò que li havia de permetre comprendre i explicitar millor avui el significat de determinats aspectes de l'Evangelí. Va ser així com va anar creixent l'*atenció* respectuosa de l'Església pel que fa als esdeve-

11. L'encíclica *Pacendi* de Pius X, publicada el 1907, que condemnava l'anomenar «modernisme», va provocar, per un costat, la ruptura del diàleg iniciat amb la racionalitat científica moderna i, per l'altre, va obligar al silenci o a la inhibició molts dels millors exegetes i teòlegs catòlics.

12. Un dels millors intents de diàleg en la línia de mostrar la concordança entre fe i ciència és l'obra de Teilhard de Chardin sobre la relació entre fe i evolucionisme.

niments culturals nous de la modernitat, on copsava uns possibles *signes dels temps*. L'encíclica *Pacem in Terris* de Joan XXIII marca una fita nova en aquesta atenció a la història. Des d'un principi assenyala ja aquesta obertura d'esperit cap a la modernitat: «El progrés de les ciències i els invents de la tècnica manifesten l'ordre meravellós que regna en els éssers vius i en les forces de la natura, al mateix temps que la grandesa de l'home que descobreix aquest ordre (ciència) i crea els mitjans aptes (tècnica) per apropiari-se d'aquestes forces i sotmetre-les al seu servei» (núm. 2).

Però els trets de la modernitat assumits principalment com a signes dels temps en aquesta encíclica, toquen més aviat la dimensió social i política de la racionalitat autònoma: la consciència de la pròpia *dignitat i igualtat per part de les classes treballadores* (núm. 40), per part de la *dona* (núm. 41) i per part dels *pobles dependents* (núm. 42-44).

La *Gaudium et Spes* va aprofundir encara més en aquesta línia d'atenció als moviments històrics de la modernitat, tot donant-li explícitament un status teològic: «El poble de Déu, mogut per la fe que l'impulsa a creure que aquell qui el condueix és l'Esperit del Senyor, que omple l'univers, procura discernir en els esdeveniments, exigències i desigs, dels quals participa conjuntament amb els seus contemporanis, els signes veritables de la presència o dels plans de Déu. [...] El Concili es proposa, abans que tot, judicar, sota aquesta llum, els valors que avui gaudeixen de més gran consideració i vincular-los novament amb la seva font divina» (núm. 11).

I els valors destacats són també, principalment, els que tenen relació amb la racionalitat autònoma dels moviments socials d'igualtat i de llibertat: «L'Església proclama els drets de l'home i reconeix i valora moltíssim el dinamisme de l'època actual, que està promovent pertot arreu tals drets» (núm. 41).

La consciència de l'escàndol que en el passat podia haver significat l'actitud d'alguns creients aliens a aquesta atenció històrica, de cara a una autèntica fraternitat humana, va portar el Concili a fer una notable confessió de culpabilitat: «En l'origen de l'ateisme hi poden tenir part no pas petita els mateixos creients, pel fet que amb el descuit de la seva educació religiosa, o amb l'exposició inadequada de la doctrina, o fins i tot amb els defectes de la seva vida religiosa, moral i social, han ocultat més que no pas revelat el rostre autèntic de Déu i de la religió» (núm. 19).

Aquesta consciència afavoreix l'interès per l'atenció a la història com a exigència creient de recerca de fidelitat a l'Esperit. I porta el Concili a descobrir la necessitat de l'adaptació constant de la Paraula a les diverses situacions culturals que l'evolució autònoma del món va determinant; atès que «l'Esperit de Déu, que amb admirable Providència condueix el curs dels temps i renova la faç de la terra, no és aliè a aquesta evolució» (núm. 26). És per això que «aquesta adaptació de la predicació de la Paraula revelada ha de ser mantinguda com a llei de tota evangelització» (núm. 44).

Pau VI va donar a aquesta *llei* l'impuls més significatiu amb l'*Evangelii Nuntiandi*, carta magna de l'evangelització de les cultures. A l'Amèrica llatina, l'Església de Medellín i de Puebla també agafen com a punt de partida *veure* la realitat del món que les envolta i la cultura ambiental moderna del continent, per detectar-hi els signes dels temps. Un dels principals, assenyalats i assumits per Puebla, és la consciència creixent de la dignitat del poble (Puebla, núm. 18), que porta a un «clam cada cop més tumultuós i impressionant. És el crit d'un poble que pateix i que demana justícia, llibertat, respecte als drets fonamentals de l'home i dels pobles» (núm. 87).¹³

L'atenció a aquest fenomen, que marca la cultura llatinoamericana actual de manera dramàtica, així com la seva profunda ambigüitat, constitueix el punt de partida de l'elaboració magisterial i teològica sobre l'alliberament en l'Església del continent. En aquest sentit, resulta notable que les dues darreres instruccions vaticanes sobre l'alliberament assumeixin aquesta profunda inquietud social com a primera afirmació d'ambdós documents. El primer diu: «La poderosa i gairebé irresistible aspiració dels pobles vers un alliberament constitueix un dels principals signes dels temps que l'Església ha de discernir i d'interpretar a la llum de l'Evangelí» (I, 1). I la segona instrucció comença així el primer capítol: «Així, la recerca de la llibertat i l'aspiració a l'alliberament, que es troben entre els principals signes dels temps del món contemporani, tenen la seva primera arrel en l'herència del cristianisme.» I el text fa a continuació una afirmació notable: «Això és veritat, fins i tot quan aquella recerca i aspiració encarnen formes aberrants que s'oposen a la visió cristiana de l'home i el seu destí» (núm. 5).

13. Vegeu Medellín, *Pobresa e Iglesia*, núm. 2, i també Puebla, núm. 88 i 89.

Per tant, malgrat l'ambigüitat d'allò que s'ha pogut «veure», l'Esperit pot ser present en els esdeveniments, que així interpel·len la nostra fidelitat que cerca ser lúcida.

2. Modernitat i fidelitat a l'Esperit

L'atenció als nous esdeveniments culturals permet a l'Església descobrir-hi la interpel·lació de l'Esperit, tant en la línia d'assumir els seus valors com en la de denunciar-ne els antivalors. El criteri de discerniment d'allò que és assumible i d'allò que és criticable, en una lectura teològica de la història, es troba en l'experiència de l'Esperit que va animar Jesús i que roman present en la seva Església. Un Esperit que s'identifica amb la *gratuitat* de l'amor, que transforma la realitat de l'home traient-lo del seu tancament egocèntric, amb pretensió autosuficient i, com a tal, marginadora dels altres, per tal d'obrir-lo a la fraternitat i al servei.

L'autonomia i la racionalitat, que són pròpies de la modernitat, constitueixen assoliments de l'home que poden ajudar-lo a créixer en la consciència de responsabilitat en la seva acció mundana, i també el poden ajudar a exercir el seu amor amb una eficiència insospitada. Tal com ho expressa *Gaudium et Spes*: «L'espera d'una terra nova no ha de disminuir, sinó que més aviat l'ha de fomentar, la preocupació de perfeccionar aquesta terra [...]. Per això, tot i que cal distingir acuradament el progrés temporal i el creixement del Regne de Crist, en tant que pot contribuir a ordenar millor la societat humana aquell primer interessa en gran mesura el Regne de Déu» (núm. 39).

Però, si bé és cert que la cultura moderna constitueix, per un costat, un procés d'humanització, gràcies al qual l'ésser humà va descobrint millor la veritat del món i, per això mateix, li permet situar-s'hi amb més eficàcia, per l'altra banda també pot convertir-se en un esforç pel qual pretengui *autofonamentar-se*, elaborant sistemes de «camuflatge» subtil que permetin fer-se la il·lusió de fonamentació autònoma («ser com Déu»).

Aquests sistemes de «camuflatge» són sobretot tres: *confort, poder i riquesa*. La pretensió que l'existència humana val més com «més bé t'ho passes», com «més poder tens» i com «més posseeixes». Aquests criteris «concupiscents» (1 Jn 2,16) duen l'home a realitzar els instints egocèntrics de supervivència a través del mecanisme cultural «hipòcri-

ta», com una «via llarga» de realització del desig egocèntric.¹⁴ Aquest possible contingut egocèntric de la cultura, encobert amb bones raons altruistes, li confereix la seva ambigüitat. A l'Occident, els criteris culturals de desenvolupament o subdesenvolupament han estat elaborats d'acord, precisament, amb el grau de confort, de poder i de riquesa dels diversos grups humans. I si, per tal d'assegurar millor el poder d'una minoria, cal marginalitzar-ne molts d'altres de l'accés als béns «culturals», aquells intentaràn justificar «culturalment» la seva pròpia autonomia «desenvolupada» a costa de la marginació de la majoria (Puebla, núm. 30).

La consciència d'aquesta «hipocresia» en les dimensions socials de la cultura occidental planteja els principals reptes a l'Evangeli, en la mateixa mesura que la cultura occidental pretén arrelar-hi des del seu inici mateix.

En aquest sentit, es tracta d'una cultura «pecadora» (en «pecat social», segons la nomenclatura de Puebla). I la interpel·lació de l'Esperit constitueix, per això mateix, una crida a la *conversió de la cultura*. No en el sentit regressiu de tornar a etapes culturals pre-modernes, atès que el mateix Esperit és present en els nous esdeveniments interpel·lant l'Església perquè els assumeixi, com a lloc teològic (*signes dels temps*) de la fidelitat a l'Esperit; sinó en el sentit d'orientar aquests nous assoliments i aquestes noves perspectives en la línia de l'autèntica gratuïtat, que constitueix el sentit profund de tot allò antic i nou, atès que Déu és Esperit de gratuïtat i allà on hi ha aquest Esperit hi ha Déu i el seu Regne. La vivència de la gratuïtat com a motivació pràctica de la vida és, per tant, l'única cosa que permet a la cultura moderna fer l'experiència del Regne i, d'aquesta manera, trobar el seu sentit profund possible, que la salva.

14. Sobre això, vegeu Antoni BENTUÉ: *Món dels homes, salvació de Déu*, PAM, 1982.

PER ENTENDRE LA POSTMODERNITAT

Pedro Maza Bazán

La postmodernitat és l'expressió d'una consciència fragmentària, del sincretisme de les visions. Dels sistemes unitaris s'ha passat a una sensibilitat del particularisme, la disseminació i el dissentiment.

Postmodernitat vol dir inhibició respecte dels afers públics. Ja ningú no inverteix afecte en els grans sistemes ideològics. El jove es replega entre els seus iguals i s'abalteix en l'alcohol d'una cultura de litrones. Tots els estereotips sobre la nostra cultura apunten a una evasió de la realitat. No només ja ningú espera poder interpretar el món, sinó que tampoc s'espera poder-lo transformar: Prometeu va deixar-se devorar les entranyes per una empresa sense sentit. Per això tot canvi històric radical cap a la justícia apareix com un cercle quadrat històric. Al capdavall, tenim l'experiència d'un món dur, sòrdid, envoltat de «divines paraules», que no és acceptat però que ningú espera poder canviar. Mor el mite del canvi social i el desengany fa forat en els valors. L'ètica del «tot s'hi val» s'instal·la en els cors. La postmodernitat és un estat d'ànim, el resultat d'un desengany: el món és una vall de llàgrimes, però no hi ha cap altra pàtria. Només queda el «petit plaer».

La joventut postmoderna

El consumisme, amb la seva luxúria dels objectes, produeix tipus cada vegada més narcisistes. El narcís viu obsessionat per la seva

imatge, preocupat per ell mateix.¹ Per a ell viure vol dir sentir sensacions, com més fortes millor. Obligada a una adolescència forçosa prolongada per l'atur i la durada dels estudis, la joventut experimenta una moratòria en l'assumpció de responsabilitats.² És la joventut guapa dels nostres dies. Joves ucrònics, sense futur (el senten amenaçat), sense memòria.

El tipus pur de narcís és el passota, ésser meliquista i descompromès, perquè el passota passarà de tot tret, és clar, d'ell mateix. Com que no hi ha futur, la salvació té lloc en el present, és instantània i es produeix en l'acceleració de les experiències (addicció als km/h, l'estéreo, la droga). Si ens esperem ens farem vells. És el lema.³

La postmodernitat filosòfica

La postmodernitat no és només una manera de viure. També és una manera de pensar. La modernitat va prometre que una raó lliure engendraria una societat lliure. Els postmoderns veuen les diferències entre les promeses i la realitat. La crítica romàntica a la racionalitat il·lustrada és un antecedent: la desraó de les finalitats, la recerca del que és excepcional, el predomini d'allò instintiu i efímer, l'exaltació del subjecte i l'estètica, etc. La crítica a la modernitat es concreta en els punts següents:⁴

a) *Desencís de la raó*. La raó no és un mirall de la realitat. Marx ja va advertir que el coneixement ofereix la imatge interessada i parcial dels detentors del poder. Per a Nietzsche, rere els conceptes hi fan niu l'ànsia de poder i el ressentiment. «Desconfia de quien te dice: ten cuidado, sólo busca que no escapes a su lado», canta J. Sabina. Freud ens remet a l'inconscient on les raons són la disculpa dels nostres desigs, les nostres pors i els nostres rebuigs. Heidegger troba que en el pensament occidental hi ha una tendència a l'objectivització, el càlcul i el raciocini que oblidava altres dimensions de la realitat. Wittgenstein

1. A. de MIGUEL: *Los narcisos*, Barcelona, Kairós, 1979.

2. A. MONCADA: *La adolescencia forzada*, Barcelona, Dopesa, 1979.

3. C. DÍAZ: *¿Es grande ser joven?*, Madrid, Encuentro, 1980.

4. J.M. MARDONES: *Postmodernidad y cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1988.

ens mostra la raó atrapada en la xarxa del llenguatge vinculat a la història i a l'estil de vida del col·lectiu humà. La raó humana pensa a través d'aquest llenguatge. Es genera un socratismes pessimista que coneix massa les misèries de la raó.

b) *L'acceptació de la pèrdua de fonament.* La raó no pot establir, sense esdevenir sospitosa d'encobriment, cap punt fix on ancorar el vaixell de la reflexió. Això torbava els moderns (Descartes i la seva recerca del que és clar i distint). El postmodern no plora la pèrdua de seguretat. S'albira un temps d'indeterminació.

c) *El rebuig dels grans relats.*⁵ Si no hi ha possibilitat de fonamentar les nostres visions de la realitat en terra ferma, ¿què són les grans visions filosòfiques, polítiques i religioses típiques de la modernitat? Segons Lyotard, són grans relats, narracions que intenten donar coherència i sentit a la nostra experiència de la vida i a la col·lectivitat humana. No poden tenir pretensions d'objectivitat, són pures narracions. A més a més, s'ha de mostrar la seva perillositat; rere seu s'amaga un uniformisme totalitari. Els grans relats o metarelats fascinen per la seva oferta de sentit i de salvació. Però aquests grans relats emancipadors han justificat la barbàrie, des del marxisme fins al cristianisme. Rere seu hi ha la legitimació del terror, l'eliminació de les diferències i la imposició militar, mecànica o espiritual de l'uniformisme. La postmodernitat consisteix molt essencialment en la increença en els metarelats, en l'oposició als uniformismes disciplinadors. S'ha de viure en l'heterogeneïtat. L'ètica només pot ser provisional i temptativa.⁶

d) *El final de la història.* En renunciar als grans relats renunciem també al sentit de la història (adéu als mites de progrés, emancipació i salvació). Però això no suposa una tragèdia, sinó que és justament l'ocasió de realitzar-se. Vivim una immediatesa erràtica, l'era de la simulació i l'èxtasi de la comunicació.

e) *L'esteticització general de la vida com a política.* La raó passa a ser un instrument de fruïció, no-objectivant. Es perd un concepte fort de raó. Per als postmoderns això suposa una visió de la riquesa de la vida. Però abandonar allò universal és perillós, ens deixa indefensos davant el poder (Habermas) i fa derivar la postmodernitat cap al neoconservadorisme.

5. J.F. LYOTARD: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.

6. V. CAMPS: *La imaginación ética*, Barcelona, Seix Barral, 1983.

No es pot oblidar la importància que el marxisme ha tingut en aquest procés. A través seu, la modernitat va confondre la solidaritat amb el mite mil·lenarista del cel a la terra. La postmodernitat no nega les anàlisis marxistes, sinó les seves solucions, les promeses incomplertes. Marx va voler eludir la travessa del desert disfressant els seus ideals de ciència i va fer perdre fonament a l'ètica. Però després que aquesta maniobra ha quedat en evidència, ¿per què hauriem de ser generosos?, es pregunten els postmoderns, que inauguren així una nova etapa de la nostra cultura cridant: Marx ha mort, visca Rambo!

Arrels socials de la postmodernitat

a) *Centralitat de l'economia.*⁷ De la pèrdua de centralitat de la religió se n'ha beneficiat l'economia. Aleshores, la raó ha escorat cap al que és instrumental i funcional.

b) *Un món burocratitzat.*⁸ L'ingent desenvolupament industrial i econòmic necessitava organització, també l'aparell administratiu de l'Estat. La burocràcia respon a una lògica de dominació i jerarquització. Es tracta d'una eliminació tangencial de la democràcia en mans dels especialistes, d'una difusió del que és estàndard i uniforme. Davant seu, la postmodernitat representa una reacció a la penetració del sistema. L'apatia és una manera de resistir per retraïment. Però aquest abandó de responsabilitat deteriora greument l'ambient humà.

c) *Un món de cosmovisions fragmentades.* Davant la raó instrumental es descobreix que la raó té diverses dimensions: científica, ètico-política, estètica, etc. Es diferencien causant un pluralisme de racionalitats i sabers. Ja no hi ha «raó». La postmodernitat és reticència davant la raó com a posseïdora d'un saber fort. No són ateus humanistes sinó nihilistes positius que no es miren tràgicament l'existència sense absolut. La realitat desfundada és una ocasió per escollir i donar valor a les coses.

7. M. WEBER: *Economía y sociedad*, Mèxic, FCE, 1964.

8. S. del CAMPO (ed.): *Tratado de sociología*, vol. II, Cf. l'article de J. RODRÍGUEZ ARAMBERRI, «Organización».

Postmodernitat i cristianisme⁹

La postmodernitat canvia el discurs del món sobre l'Església. Abans era atacada per infidel a la utopia. Ara es diu que l'Església no té utopia. D'aquesta manera la postmodernitat es justifica ella mateixa en la pròpia falta d'alè utòpic. Per això ja només es creu en la mena de vida que genera les paraules d'una praxi que faci realitat la veritat, i «la veritat, Pilat, és posar-se de la banda del pobre» (Mounier). S'ha acabat la història, però era la història dels vencedors, la història de les gran paraules escrita pels qui en fruien. Ara, rere aquesta història apareix la veritat, el sofriment, la fam, la víctima. I tot perquè la tasca fonamental d'Occident ha estat transformar el valor d'ús en valor de canvi i aquesta operació caracteritza tota desvaloració. En l'accepció nietzscheano-heideggeriana el nihilisme consisteix en la transformació del valor d'ús en valor de canvi. És la reducció dels altres a la condició de mercaderia. Per a la postmodernitat la generositat és inútil, ningú no ha de morir per ningú, ni que perquè nosaltres no hàgim de morir gens altres morin del tot. L'Església ja no ha de ser companya de viatge, com ho va haver de ser críticament durant la modernitat, sinó alternativa. Per això ha de retrobar la utopia viscuda, és a dir, l'Evangeli. Si aquest és declarat inviable per a la vida pública eclesial, la postmodernitat haurà guanyat la batalla.

A més a més, ens avisa sobre la necessitat d'una purificació de tot concepte de Déu. L'Església no pot tenir una teoria forta de Déu. La teologia és un pensament feble que ronda l'absolut. Però, perillósament, la postmodernitat tendeix a fer del cristianisme una religió light, un esteticisme gustatiu.

El cert és que la crítica postmoderna ha estat inoportuna per a l'Església, que amb prou feines havia comprès la modernitat i ara ha de canviar d'interlocutor. Davant aquesta cultura de la desgana, l'Església ha de ser veu dels pobres, ha de parlar des del revers de la història, ha de ser una crida persistent a la solidaritat.

9. J.J. GONZÁLEZ FAUS: *La interpretación de las iglesias latinoamericanas*, Madrid, F. Santa María, 1988.

Increença i modernitat

És important assenyalar algunes institucions socials que tenen l'origen en la modernitat i que són fortament configuradores de la consciència dels individus, per determinar quina mena de pensament generen (la pràctica social determina el coneixement).

1. *El sistema de producció industrial.* Ha produït una colonització de la vida per les dimensions instrumentals. Creador de l'homo faber. Té lloc un transvasament de mentalitat des del camp del domini de la natura al de les relacions interpersonals. Weber va expressar aquesta idea comparant la raó teleològica (es busca un fi valorant els mitjans més adients i tenint en compte les conseqüències, els fins esdevenen alhora mitjans per a d'altres fins) amb la raó axiològica (el fi és imposat per les creences, no són vàlids tots els mitjans i no es tenen en compte les conseqüències). Aquest segon model de racionalitat correspon a la religió.¹⁰ La fascinació per la ciència porta a una visió plana de la realitat. El món de les creences es privatitza sota el domini del politeisme. La natura ja no és trasbalsada de divinitat, la llar misteriosa que ens acull i alimenta. Sobre ella s'exerceix un domini i una explotació, la racionalitat del qual acaba essent traslladada al domini interpersonal, com els ecologistes havien advertit: «Tal com es tracta la naturalesa s'acaba tractant els homes.»¹¹

2. *El mercat ideològic.* Una pluralitat de cosmovisions competeixen per la salvació de l'home. La democràcia és una renúncia a la unanimitat social i un reconeixement que s'ha de conviure amb el dubte. En caure el monopoli de la cosmovisió cristiana, el relativisme i l'escepticisme s'aniran imposant, com també la inseguretat psicològica. Els cristians es converteixen en una minoria cognitiva, la plausibilitat social de la fe minva i per tant també la seva rellevància.¹² Com ho ha fet notar Berger, això ens situa en un encreuament; per fer-se més rellevants s'ha de negociar més la pròpia identitat. En tot cas, assistim a un clar procés d'invisibilització de la religió, com més va més reclosa en el privat.¹³

10. M. WEBER, *op. cit.*

11. Th. ROSZAK: *Persona/planeta*, Barcelona, Kairós, 1985.

12. P. BERGER: *Rumor de àngeles*, Barcelona, Herder, 1975.

13. LUCKMANN: *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973.

3. *El retorn de la religiositat.* Es tracta d'un retorn del que ha estat reprimat, però té lloc d'una manera trivialitzada: sectes, horòscops, ovinis. És un politeisme postcristià.¹⁴ El neoconservadorisme intenta recompondre el capitalisme recuperant una ètica puritana. Aquesta manera de recuperar la transcendència no es preocupa d'analitzar la injustícia del sistema. També els nous moviments socials (pacifisme, ecologisme), en reformar postures ètiques traient-les de la reclusió en el privat, creen una situació propícia a l'adveniment de la religiositat.

La modernitat ens força a viure la fe a la intempèrie, sense aixoplucs socials (davant Déu com si Déu no existís). Però cal recordar, novament i sobretot, que qualsevol defensa que no sigui la dels dèbils provoca l'arribada de la amoralitat.

La societat de consum

El consum és una altra institució social heretada de la modernitat, i té tanta importància que mereix ser tractada àmpliament, ja que és darrere molts dels fenòmens socials esmentats.

L'economia clàssica va estudiar la producció, però no el consum, donant per fet el comportament racional del consumidor, que distribueix els seus ingressos segons les necessitats per millorar el benestar. Els gustos i les necessitats no havien de ser explicats per la ciència econòmica malgrat la seva incidència en el procés productiu. L'economia formal destaca la sobirania de l'individu, que a través dels seus actes de compra determina què s'ha de produir i en quina quantitat.¹⁵

Aviat van començar les crítiques contra el caràcter manipulador de la publicitat, crítiques que van pecar de psicologistes. Veblen va dur a terme el primer intent modern d'estudiar el comportament del consumidor. El consum de la classe més alta marca la pauta de la resta. Les pautes de consum són normes socials per a l'estatus corresponent. Per tant, la possessió i la utilització d'objectes és viscuda com a

14. J.M. MARDONES: *Modernidad y cristianismo*.

15. S. del CAMPO, *op. cit.* Cf. l'article de M. NAVARRO LÓPEZ, «Economía».

signe de classe. Aquestes anàlisis acabaven amb la idea de la sobirania del consumidor. Però el gran estudiós postmodern del consum és J. Baudrillard, que seguiré en aquesta exposició. L'antropologia induïda en l'individu, que llegeix la seva vida a la llum d'un codi econòmic, constitueix el punt de partida en l'estudi de l'«ésser» dels nostres contemporanis.¹⁶

1. *El consum com a ambient.* El consum és una evidència que ens envolta: no estem envoltats pròpiament per altres homes sinó per objectes. Els grans magatzems són l'exponent del consum com a ambient. S'hi dóna la desaparició del diner líquid, signe de la fecalitat de la vida real, i d'aquesta manera som conduïts a un món irreal, càlid, on el bé produït es presenta com un «do» entregat. Aquests objectes ordenats en sèries ens portaran sempre a comprar el que és al límit de les nostres possibilitats econòmiques. De la mateixa manera que el nen-llop es convertia en llop en haver viscut amb llops des dels primers moments de la vida, nosaltres «esdevenim» funcionals entre els objectes amb què vivim.

2. *El consum com a mite.*¹⁷ Consumir és participar d'un pensament màgic: la creença en el poder dels signes. Les petites satisfaccions consumides constitueixen pràctiques d'exorcisme a través de les quals creiem que podem captar el benestar total, la felicitat. Els beneficis de la producció no són viscuts com a produïts sinó com a miracles. Els béns de consum es proposen com un poder captat, no com a productes treballats. La mercaderia és dispensada per una instància mitològica benèfica: la tècnica, el progrés. Però a través del consum, de la TV, no captem la realitat sinó els signes conjurats de la realitat. L'opulència no és sinó acumulació dels «signes» de la felicitat amb l'esperança d'apropiar-se així de la Felicitat. Aquesta Felicitat és rere el viatge a les Canàries o les sals de bany com a instància mítica a què apel·lar. Per això cal que la Felicitat esdevingui quantificable, mesurable a través dels objectes i els signes de confort en l'eficàcia dels quals, vet aquí la màgia, es creu.

3. *El consum com a simulació.* Els mèdia no ens envien al món, ens donen signes per consumir. Es pot definir la praxi del consum, la relació del consumidor amb la realitat, no com a interès o responsabi-

16. J. BAUDRILLARD: *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 1978.

17. J. BAUDRILLARD: *La société de consommation*, Paris, Denoel, 1970.

litat compromesa, sinó com a curiositat i desconeixement. El real és consumit a distància (condició del signe). Aquesta realitat dessubstancialitzada per la pantalla de TV obre la quotidianitat clausurada al simulacre del món. La quotidianitat representa l'esfera de la immanència. Però seria insuportable si els individus no es poguessin alimentar dels signes de la transcendència (política, social, cultural). Tenim necessitat d'obrir la nostra privacitat, si no a la realitat, almenys al seu simulacre. Aquesta funció és completa exemplarment per la TV, una mena de finestra invertida que dóna a la nostra habitació. Les imatges de l'exterioritat (sovint sòrdida) s'hi tornen íntimes, càlides, amb una escalfor perversa. D'aquesta manera es conjuren, convertides en espectacle. La desarticulació de la realitat en signes successius i equivalents es realitza a la pantalla a través de la transició d'imatges, des de la guerra o la fam del tercer món fins als anuncis de coca-cola o el music-hall. L'espectacle és contra el sentit. Més que mai el mitjà és el missatge (McLuhan). Els mitjans de comunicació de masses tenen la funció de neutralitzar el caràcter viscut, únic, del món, a canvi d'un món homogeni on els continguts s'assimilen entre ells. Les imatges de TV es tornen metallenguatge d'un món absent, Això és transparent quan observem que els fets significats per la imatge s'esgoten en la durada de l'absorció, en el seu consum. Publicitat i notícia constitueixen una mateixa substància visual, fònica i mítica; susciten la mateixa absorció i curiositat.

El consum realitza l'exclusió del món. Amb les estratègies del desig es desculpabilitza la passivitat que és en contradicció amb la moral moderna del compromís militant. Per resoldre el conflicte que aquesta moral planteja davant l'hedonisme consumista, es presenta la quietud de l'esfera privada com un valor amenaçat. És necessària la violència i la inhumanitat del món exterior perquè la quotidianitat busqui reforç en la seva seguretat. La fatalitat és suggerida per alimentar la banalitat. Ara, només una parella mítica desperta interès: la previsió meteorològica (obsessió pel que és solar) i els accidents de carretera (lletania de la mort). Els altres fets han desaparegut en la seva especificitat, atrapats per la discursivitat del mitjà de comunicació, el missatge de total insubstancialitat del qual descodifica inconscientment el teleespectador.

4. *El consum com a lògica de la diferenciació.* El consum és un procés de classificació i diferenciació social. Els objectes es consumeixen no per la seva utilitat funcional, sinó per la seva condició de sig-

nes de prestigi i status social. Consumir objectes és consumir diferències socials. Aquesta diferència consumida és seductora. Però precisament volent-nos diferenciar, personalitzar, ens alienem, ja que ens integrem a la sèrie. En efecte, les diferències són produïdes industrialment. El sistema elimina el contingut pròpiament diferenciador de cadascú, el seu «ésser», i hi posa la forma diferencial produïda i comercialitzable com a signe distintiu. Aquesta classificació dels individus segons capacitats adquisitives fa del consum un perfecte mitjà d'integració i control social, que substitueix amb avantatge qualsevol ideologia com a ritus jeràrquic.

5. *Gènesi ideològica de les necessitats*.¹⁸ Les necessitats són la coartada del consum. L'home consumeix perquè té necessitats. La postura psicologista no arriba en la seva anàlisi més enllà de la qüestió de la manipulació de la publicitat que indueix a un consum desmesurat. Però aquesta explicació no és suficient per fenòmens com la moda. El concepte de necessitat és ideològic, i s'ha d'interpretar com a funció induïda en els individus per la lògica del sistema. No com una força consumidora alliberada per la societat de l'abundor, sinó com una força productora exigida pel funcionament del mateix sistema. Només hi ha necessitats perquè el sistema les necessita. La satisfacció dels impulsos biològics esdevé una institució social. En el procés de satisfacció de les seves necessitats, que és quan es creen, la societat expressa a través de relacions simbòliques la seva estructura, la pròpia jerarquia. Les necessitats no apunten tant als objectes com als valors, i satisfer-les equival a adherir-se a aquests valors. El desig de prestigi i diferenciació social és la necessitat bàsica.

Contra tota aparença, la societat de consum no és una societat d'abundor, ja que produeix una pauperització psicològica. No és productora de béns sinó de privilegis, i per tant de penúria. Com més es consumeix, més lluny se sent el terme final que seria l'abundància. A les nostres societats diferenciades, tota cosa posseïda és relativitzada en relació a d'altres de la sèrie.

6. *La compulsió al gaudi i el narcisisme*. Per a l'home consumidor ha nascut una nova ètica: la de la compulsió al gaudi, que ha substituït la tradicional ètica del treball. El gaudi és, en aquest cas, el resultat de la mobilització de les capacitats adquisitives; «si no consumeix

18. J. BAUDRILLARD: *La gènesis ideològica de las necesidades*, Barcelona, Anagrama, 1976.

no té dret a ser feliç. El sistema industrial va ensinistrar la massa del segle XIX com a força de treball; avui l'ensinistra com a força de consum. Els temes de les despeses, el gaudi, el no-càlcul (compri avui, pagui demà), substitueixen la moral puritana de l'estalvi, el treball i el patrimoni. Però és només una aparença de revolució humana. Simplement, els nous valors són la mediació obligada de la reproducció del sistema. El narcisisme de l'individu en la societat de consum no és fruïció de la singularitat, és refracció de trets col·lectius. Es convida l'individu a gaudir d'ell mateix, a complaure's per complaure els altres. Sobre les dones s'exerceix especialment la invitació a la complaença per mitjà del mite de la «dona». Es ven «dona» a la dona. Creient que es pinta, que es perfuma, és a dir, que es crea, la dona es consumeix ella mateixa. La relació amb els altres i amb un mateix es torna consum. Tota relació espontània i natural basada en qualitats reals desapareix, substituïda per una relació mediatitzada per un sistema de signes. Si la dona es consumeix és que la seva relació amb ella mateixa està objectivada, alimentada per signes que constitueixen el model de feminitat, veritable objecte de consum. Ara, cadascú trobarà la seva personalitat en el compliment del model. També als joves se'ls farà consumir «jove». És l'alienació més gran, i la més gran ironia.

En una societat capitalista, l'estatus general de la propietat privada s'aplica igualment al cos i a la seva representació mental; el cos és capital i fetitxe. S'ha convertit en objecte d'un treball de sol·licitud que té l'aparença d'un alliberament. L'imperatiu de la bellesa que se li aplica consisteix a fer valer el cos a través del revestiment narcisista. Gràcies a això, el desig es torna demanda d'objectes. El cos esdevé el mite rector d'una ètica del consum, desperta valors irresponsables que orienten conductes de consum. L'alliberament del cos apareix aleshores com a clarament ambigu. Constituït en objecte sagrat substitueix l'ànima com a objecte de salvació. I aquesta exigeix una sol·licitud que pot ser repressiva, ja que passa per una reapropiació funcional del cos, és a dir, no segons finalitats autònomes sinó d'acord amb els objectius del capitalisme: per fer-lo fructificar. Se'l manipula com a patrimoni, significant de status, objecte d'inversió. El seu alliberament passa pels objectes: higiene, maquillatge, bronzejat, esport, salut, etc.: compri, i «vous serez bien dans votre peau».¹⁹ La higiene i tots els seus

19. J. BAUDRILLARD: *La société de consommation*, op. cit.

fantasmes, mantenir la línia, etc., fan del cos un objecte amenaçador que cal vigilar amb finalitats estètiques (funcionals). El cos i el sexe són consumits després que han estat dessubstancialitzats, alliberats del seu sentit profund i abstrets de la relació interpersonal.

7. *L'alienació*. El consum és viscut com a ideologia democràtica: «El consum té l'aparença de funció de les necessitats humanes i, per tant, de funció empírica universal. Sobre aquesta base fins i tot es podrà aventurar que té la funció de corregir les desigualtats socials d'una societat estratificada: davant la jerarquia de poder i de l'origen social, hi hauria la democràcia de l'oci, de l'autopista i del refrigerador. La lògica cultural de classe en la societat burgesa sempre s'ha fonamentat en la coartada democràtica dels universals. La religió va ser un universal. Els ideals humanistes de llibertat i igualtat van ser universals. Avui, l'universal adopta l'evidència absoluta del concret: són les necessitats humanes i els béns materials i culturals els que hi responen. És l'universal del consum.»²⁰ Rere aquesta coartada democràtica s'amaga la realitat que l'alienació és l'estructura mateixa de la societat de consum. Després que s'ha pactat amb l'ambient maternal i benèfic de la societat de l'abundor, l'individu serà abolit en la contemplació dels signes de status, rere l'aparador. La democràcia implantada per l'universal «consum» deixarà sempre intacta l'estructura de poder i decisió. La pobresa serà residual. En realitat el sistema ignora els continguts socials, només coneix les condicions de la pròpia supervivència.

L'alternativa és la consciència crítica

A la nostra societat els grups socials s'aglutinen al voltant de diversos interessos econòmics, des d'on generen les concepcions ideològiques que entelen, més que no aclareixen, el sentit de l'activitat que hi està vinculada. Podem dir que els anomenats cercles ideològics s'apoderen de la nostra consciència.²¹ En ells, les teories o com-

20. J. BAUDRILLARD: *Crítica de la economia política del signo*, Mèxic, Siglo XXI, 1974.

21. J.B. LIBANIO: *Formación de la conciencia crítica*, vol. II, Bogotà, Clar, 1980.

previsions de la vida neixen per justificar una praxi, que alhora genera aquestes comprensions que amaguen el seu veritable significat. ¿Com es pot qüestionar aquesta circularitat? ¿Com es pot captar el marc ideològic en què es mouen les nostres vides? Hi ha dos passos a fer:

a) *La sospita*. Ha de punxar-nos sobre la nostra teologia. Ens hem de preguntar si el que diem a les convivències, exercicis espirituals, etc., té les arrels en els interessos d'un grup social, si ho condiciona la nostra posició social. Per això cal tenir en compte que una teologia intimista que apel·li a la conversió dels cors perquè després les persones canviïn el món, no només és una teologia ingènua (la consciència i la realitat social són dos moments simultanis que no es poden deslligar), sinó que defensa els interessos del poder. La religió que no es considera política, és que fa la política del poder. Els interessos de classe mitjana impregnen el nostre pensament. Una teologia intimista fa el joc a la modernitat perquè sanciona la retirada a la privacitat. Déu es torna, gràcies a aquesta teologia, funcional per al sistema de consum, perquè recompon la interioritat ferida de la persona i li permet continuar funcionant.

b) *Experiència de la diferència*. És a dir, posar les persones en contacte amb noves experiències. No n'hi ha prou de col·locar la persona davant la injustícia, la tortura, etc.; cal dotar-la d'un nou marc teòric. Si no, les noves experiències s'encararan amb mentalitats antigues (assistencials). Fan falta teories divergents identificades amb els interessos dels pobres. La censura i la repressió són instruments eficaços en l'esforç per evitar sospites sobre pràctiques i teories dominants. La pedagogia de l'experiència mostra que són necessaris aspectes teòrics i aspectes pràctics (ni fets bruts ni pura teoria).

¿Per què ens tempta l'immobilisme? Veiem el que és nou com una amenaça. La nostra identitat és amenaçada per l'alteritat. Una manera d'afirmar-se és rebutjar l'oposat. El concepte tradicional de veritat, llei, norma, pretén captar la realitat tal com és, i per això no accepta la dissidència. Així s'exclou l'obertura a la diferència. Els mecanismes afectius tendeixen a preservar la pròpia consistència. Però la salvació és fora de mi, en l'obertura a l'altre. A la base de l'obertura hi ha l'amor.

No només els individus, també la societat disposa de mitjans per controlar la dissidència:

a) *La teràpia*. És una manera de disminuir la tensió provocada per la crisi d'identitat. Hi ha molts mecanismes terapèutics. Es tracta

de reforçar l'adhesió afectiva perquè tota actitud de dissidència sigui abandonada, i d'aquesta manera es mantingui l'esperit de la gent dintre les concepcions biogràfiques vigents. Pretén desanimar els enemics. Així, un gran instrument terapèutic és la TV, que aconsegueix mantenir els carrers buits i impregnar les converses dels valors que més convenen al sistema econòmic.

b) *El control social.* La vida religiosa és propensa als controls, ja que l'amenaça l'estil normal de viure. Hi ha mecanismes coercitius i punitius que castiguen el dissident d'una manera real o simbòlica: excomunió, pecat, etc.

c) *La temàtica de la conversa.* És bàsica per mantenir una consciència determinada. Cada grup crea un bagatge per a la conversa gràcies al qual els valors, les idees i les maneres de pensar circulen entre els seus membres. L'èxit dels grups cristians depèn de la seva capacitat de crear un repertori de temes cristians que alimentin la fe, o si no assumiran els valors dominants de la conversa normal. Molts joves abandonen la fe perquè no troben una temàtica cristiana de conversa. La força de la conversa depèn de com siguin de significatius els altres, que a les converses fan de ressò d'un univers de valors. Són els grups de referència els que subministren el bagatge per a la conversa. La conversa diària cara a cara és substituïda per les convivències, els grups, etc. Que cada vegada són més importants, en la mesura que els valors cristians ja no circulen per l'ambient.

Quan les teràpies preserven estructures injustes són alienants. Per al cristià, la temàtica de conversa ha de ser crítica. S'ha de neutralitzar els mecanismes terapèutics i de control social; aquesta tasca correspon a l'educador, que afavorirà les noves identitats biogràfiques dels seus educands, més properes al seu esperit de llibertat i justícia. Per al qui és educat, la pràctica lliure i autònoma és sovint insuportable, i per això crea mecanismes de defensa davant el canvi que dificulten l'assumpció d'una personalitat solidària (i no narcisista). Es tracta de mecanismes psicològics amb els quals l'home intenta defugir les condicions de la pròpia existència, dimitir del seu jo. Hi ha uns mecanismes de fugida socialment elaborats i que s'ofereixen com a resposta a les situacions de la vida. El desenvolupament humà suposa la progressiva possessió d'un mateix més enllà de tot estat de simbiosi. El mecanisme de fugida estableix la impossibilitat d'un procés d'individualització que acabi amb la creació d'una persona solidària. Per a la postmodernitat, la individualització hedonista és el nou procés de so-

cialització, que fa possible la creació d'un immens desert social i una anèmia total pel que fa a la compassió, origen de tot procés d'alliberament. L'autoinversió afectiva buida l'espai social i el deixa en mans del poder. Aquesta individualització, o procés d'atomització social radical que elimina tota constricció institucional, dissol tradicions i sistemes ideològics, provoca una deserció sense precedents del sagrat. La fragmentació del sentit i la pluralitat d'ofertes permet que cadascú compongui la seva vida a la carta, amb una total llibertat combinatòria. La personalització ha fracturat la societat disciplinària limitant l'individualisme hedonista. Entre els mecanismes de fugida més remarcables destaquen:

a) *L'autoritarisme*. S'estableix una relació simbiòtica per la qual s'incorporen al propi ésser les característiques poderoses de l'altre. El subjecte frueix d'una pseudoautonomia. Les fatalitats es racionalitzen com si fossin llei natural o voluntat divina. Hi ha una autoritat anònima especialment important en la democràcia: l'opinió pública, conseller màgic del qual es depèn en excés, una autoritat internalitzada que no permet el desenvolupament autònom.

b) *La destructivitat*. Això és, la fugida de la individualitat i de la llibertat mitjançant l'eliminació o la destrucció de l'altre. Es racionalitza com a deure, amor, patriotisme, etc.

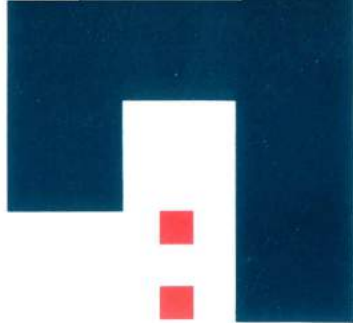
c) *El conformisme*. És la fugida de la personalitat a través de la plena adopció dels patrons socials establerts. Aquest és el mecanisme més comú entre les persones normals. L'autòmata no s'angoixa, perquè és com molts altres milers d'éssers.

Conclusió

Els signes dels temps són un periòdic de lectura obligada. Al nord, les noves tecnologies, el narcisisme, l'atur. Al sud, la fam, les armes, el deute, la indignació i, on hi ha forces, la insurrecció. A l'est, un Marx sense Bakunin va degenerar en Stalin. A l'oest, un Bakunin sense Marx va degenerar en Nietzsche.²² Tot això no és un fenomen

22. J.J. GONZÁLEZ FAUS, *op. cit.*

extern a l'Església. Els aires de postvaticانيتat que semblen colpejar-la presagien que es pot arribar a sancionar equivocadament la postmodernitat. Només la recuperació de la utopia evangèlica de la pau i la justícia, aliena a dualismes que acaben arraconant la religió en l'àmbit espiritual i personal, ens pot retornar a la nostra dimensió original com a profetes del Regne que no és d'aquest món, però que hi comença.



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA

Editorial Claret

