

QUADERNS
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



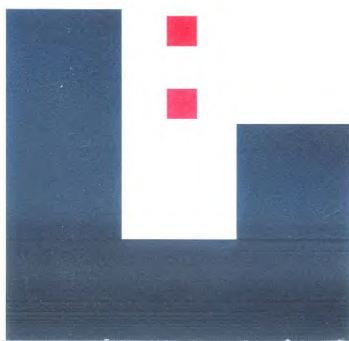
La sort de la cultura en la societat tecnològica

LLUÍS DUCH — JOSÉ MARÍA MARDONES



(39)

1998



Q U A D E R N S
FUNDACIÓ JOAN MARAGALL



La sort de la cultura

en la societat tecnològica

LLUÍS DUCH – JOSÉ MARÍA MARDONES



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA
C/ València, 244, 2n.
08007 BARCELONA

Editorial Claret

Luís Duch, (Barcelona, 1936) és monjo de Montserrat i doctor en teologia per la universitat de Tübingen. Professor de fenomenologia de la religió de l'Abadia de Montserrat i dels Instituts de Teologia de Manresa i Tarragona. Algunes de les seves publicacions són *Religió i món modern* (1984), *Temps de tardor: entre modernitat i postmodernitat* (1990), i una introducció a la logomítica en dos volums, *Mite i cultura* (1995) i *Mite i interpretació* (1996).

José María Mardones (Agüera de Montija, Burgos, 1943) és doctor en sociologia i teologia. Ha estat professor de les universitats de Deusto i del País Basc. Des de 1986 és investigador en filosofia política i de la religió a l'Institut de Filosofia del CSIC, a Madrid. És autor, entre d'altres, de *Razón comunicativa y teoría crítica* (1985), *Capitalismo y religión: la religión política neoconservadora* (1991), *Análisis de la sociedad y fe cristiana* (1995), i ha fet d'editor de *Nuevos movimientos sociales* (1996).

Advertiment: Els dos articles inclosos en aquest número dels *Quaderns* van ser presentats, en forma de conferència, al VIII Simposi de la Fundació Joan Maragall que, sota el títol de "La sort de la cultura en la societat tecnològica", va tenir lloc a Barcelona del 2 al 5 de desembre de 1996.

Edició: Marc Dueñas

Primera edició: febrer de 1998

Editorial Claret, S.A.
Roger de Llúria, 5 – 08010 Barcelona
Imprès a Edim
Badajoz, 145-147 – 08018 Barcelona
ISBN: 84-8297-233-2
Dipòsit Legal: B.5.972-1998

ÍNDIX

LLUÍS DUCH

<i>La cultura en la societat tecnològica</i>	5
1. Introducció	5
2. Alguns trets característics de l'hora actual	7
3. La cultura de la societat tecnològica	14
4. Conclusió	25
5. Bibliografia	26

JOSÉ MARÍA MARDONES

<i>La transcendència en la societat tecnològica</i>	28
1. La marxa evolutiva de la tecnologia i la simbolització de la transcendència	29
2. La confrontació amb la transcendència en la societat tecnològica	30
3. La societat científicotècnica i la recreació de la transcendència	37
4. Cap a la religió del futur	42

LA CULTURA EN LA SOCIETAT TECNOLÒGICA

1. INTRODUCCIÓ

No hi ha dubte que la cultura que impera en una determinada societat manté una estreta relació amb allò que, en un moment determinat, és la societat de referència, amb allò que produeix, amb allò que els qui hi pertanyen somien, anhelan, temen. Parlar de la cultura en la societat tecnològica significa primer de tot parlar de la societat actual, tot suposant que en ella la tecnologia constitueix un aspecte no sols important, sinó fins i tot determinant de la mateixa, quasi una mena de principi fonamental en funció del qual es defineix gairebé tot allò que, ara mateix, són els membres d'aquesta societat i, sobretot, allò que desitjarien arribar a ser. La tecnologia, doncs, no és un aspecte marginal o merament funcional de la societat actual, sinó que es tracta, més aviat, del model i de la ideologia concrets en funció dels quals acostuma a organitzar-se el conjunt del pensament, dels comportaments i, molt sovint també, fins i tot els sentiments dels nostres coetanis. Podríem dir que la «lògica» de la tecnologia ha esdevingut *la* lògica del conjunt dels comportaments i de les aspiracions d'un nombre quasi majoritari dels homes i de les dones del nostre temps. La conseqüència d'aquesta situació és que vivim en plena Tecnòpoli, per emprar una expressió de Neil Postman.

Tot seguit cal afegir, però, que és un fet a bastament comprovat que les societats de tots els temps s'han vist confrontades amb la tecnologia de cada temps com a quelcom d'ambigu, és a dir, com un conjunt d'idees i d'artefactes que modificava radicalment les formes de vida que fins aleshores havien estat vàlides en una determinada societat. Pensem, per exemple, com en l'Edat Mitjana la invenció del rellotge mecànic va proporcionar un nou concepte del temps en discontinuïtat amb l'anterior, o com la impremta de tipus mòbils va atacar molt profundament l'e-

pistemologia de la tradició oral, o com el telescopi va posar en qüestió algunes de les «bases físiques» de la teologia judeocristiana.

Crec que limitar-se a fer una descripció asèptica, suposant que això fos possible, de la cultura tecnològica dels nostres dies resulta radicalment insuficient per als propòsits que s'han marcat els organitzadors d'aquestes jornades. Estic plenament convençut que no sols la cultura tecnològica dels nostres dies, sinó senzillament la *vida* s'han de situar en el nostre context, en aquest marc europeu i català de finals de segle; un final de segle que, a la meua manera d'entendre, té molt d'un «final d'un món»; un món que a molts de nosaltres ens havia esdevingut proper, familiar, malgrat les seves innegables conseqüències, senzillament perquè era *el nostre món*. Desitjaria que aquesta afirmació no fos entesa de cap manera com la nostàlgica presa de posició d'algú que se situa en l'òrbita de la coneguda, rotunda i, cal afegir, poc cristiana afirmació de Jorge Manrique: «porque a nuestro parescer, cualquiera tiempo pasado fue mejor».

Situar la cultura tecnològica actual en el marc que li és propi ha de començar per establir que, pràcticament des de la finalització de la primera guerra mundial (1918), Europa ocupa un lloc *marginal* en la gran aventura humana, científica, cultural, econòmica i, probablement també, religiosa de l'actual humanitat. Aquesta situació contrasta d'una manera molt forta amb el lloc central i determinant per a la resta del món que havia detingut el pensament, la cultura, la religió i les formes de dominació del nostre Continent pràcticament del segle XIII ençà. Cal recordar, però, que alguns dels pensadors i dels escriptors més audaços de la darrerria del segle passat i del començament del nostre (Nietzsche, Beaudelaire, Mallarmé, Musil, Rilke, Thomas Mann, Unamuno, etc.), des de posicions ideològiques i caracterològiques molt diverses, ja havien anunciat, sovint en la forma d'una mena de «somni diürn», la *de-funció* d'Europa com a centre neuràlgic de la humanitat. Això havia de comportar que la cultura europea, des de la tecnologia fins a la religió, des de la política fins als sistemes de la moda, aniria esdevenint cada vegada més una realitat apendicular i marginal en el concert mundial. La *dependència* ideològica, tecnològica, cultural i, en alguns aspectes, fins i tot religiosa ha esdevingut un dels perfils més acusats de l'existència dels europeus en totes llurs manifestacions i realitzacions. Aquesta innegable realitat implica que només des de la nostra concreta situació d'europeus actuals és comprensible no allò que pot ser la cultura tecnològica «en si», que no es

res més que una «idea» pràcticament sense contingut, sinó la cultura tecnològica tal com és, aquí i ara, imaginada, desitjada i, sobretot, consumida pels habitants del Vell Continent.

En aquests últims anys, amb molta freqüència i potser amb una bona dosi de realisme, s'ha parlat de la crisi global de la modernitat occidental. Però potser d'allò que resulta més adequat de parlar és de la crisi de l'ús concret de la raó que ha fet la moderna «tecnociència», que ha tingut com a conseqüència, amb les excepcions de rigor, una comprensió i una praxi merament *instrumentals i utilitaristes* de l'exercici de l'«ofici d'home» o de «dona». La instrumentalització de la raó significa que, en àmplies zones de l'existència humana, «la racionalitat dels mitjans substitueix la racionalitat orientada vers les finalitats» (Touraine). De tota manera crec que cal no exagerar el poder de la tecnociència en la societat moderna. No hi ha dubte que ocupa un lloc de primeríssima importància, però hom no hauria d'oblidar que, a més de l'organització tecnocràtica, hi ha molts altres factors, sovint més subterranis que no pas visibles a plena llum, que cal tenir en compte com són, per exemple, l'auge dels nacionalismes, l'activa presència de diverses «mafies» econòmiques, religioses i culturals, l'impacte dels feminismes, els corrents fonamentalitzadors, l'àmplia presència de les «Organitzacions No-Governamentals», el desvetllament de la consciència ecològica i dels comunitarismes, etc. En relació a la tecnocràcia com a mode específic de ser del món modern, allò que probablement resulta d'una importància més decisiva és que totes les altres circumstàncies, ja es tracti de règims progressistes o reaccionaris, d'àmbits culturals o esportius, de relacions socials o pedagògiques, d'agències de premsa o de disseny, han de recórrer a la lògica de la tècnica per a formular i expandir llurs missatges i llurs propostes. La funcionalitat tècnica, en definitiva, ha esdevingut el *medi* imprescindible i, al mateix temps, inexorable d'això que per comoditat anomenem «vida moderna».

2. ALGUNS TRETS CARACTERÍSTICS DE L'HORA ACTUAL

El moment present pot ser descrit i avaluat des de perspectives molt diverses. En qualsevol cas, però, la biografia del qui fa la descripció, amb les seves premisses i amb els seus prejudicis, serà un factor determinant del diagnòstic de l'hora actual i del possible pronòstic

per al futur. Dic això no sols per curar-me en salut, sinó sobretot per posar en relleu que hi ha moltes possibles descripcions d'allò que ara mateix està esdevenint-se en la nostra societat. És possible fins i tot que els qui pertanyen a una determinada generació, per exemple, la que va viure el canvi de la dictadura a la democràcia, es plantegin tot plegat d'una manera bastant diferent de com ho fan les generacions més joves, que no van viure aquella situació i que, fins i tot, estan disposades a portar a terme una «reescriptura» o una «acomodació» de la història. D'entrada voldria deixar ben clar que els homes i les dones d'avui són tan crèdules com la majoria de les persones de l'Edat Mitjana. Aleshores, les persones creien d'una manera il·limitada en tot allò que se'ls deia a l'església, ara hom acostuma a creure a ulls clucs en l'autoritat de la ciència o, potser pitjor, en l'autoritat d'allò que uns divulgadors qualssevol, sovint amb uns «interessos creats» ben concrets, entenen per «ciència».

Encara voldria afegir un tret que em sembla que és molt típic de l'actual cultura de casa nostra. Em refereixo a l'impacte (que caldria analitzar amb molta cura i amb molt respecte) del que podríem anomenar «cultura ex» en tot allò que es pensa, es fa i se sent a l'hora actual. Amb això estic referint-me a la incidència en els diversos àmbits culturals, religiosos, socials i polítics del nostre país dels exmilitants, excapellans, exsindicalistes, exreligiosos, etc. Es tracta, en definitiva, de la presència en quasi tots els sectors de la vida pública d'homes i de dones que, per raons molt diverses i que no seré pas jo el qui en faci un judici moral, han abandonat unes determinades formes de vida (sovint, caracteritzada d'una manera molt decisiva per la *militància*), una determinada visió del món, un trajecte vital, unes fidelitats molt concretes i han adoptat unes altres perspectives (sovint, naturalment no sempre, marcades amb una forta empremta *gnòstica*) per a exercir l'ofici d'home o de dona.

Després d'haver assenyalat esquemàticament aquestes circumstàncies que em semblen molt importants i, en algunes ocasions, gairebé decisives, voldria ara esmentar molt breument els trets que, d'acord amb la meva opinió, qualifiquem la vida privada i pública dels ciutadans d'aquest país. El primer i més significatiu és la dificultat —sovint es tracta més aviat d'una veritable i tangible interrupció— que ara mateix experimenten les *transmissions* en el si de la nostra societat. En aquest sentit, les anomenades *estructures d'acollida* són l'objecte d'una fortíssima devaluació i encongiment, ja que, per regla general, no

porten a terme amb coherència i competència llur missió pròpia de «transportar» i de «contextualitzar» el passat a l'hora present per tal que es vagi obrint i configurant el futur. Aquestes estructures d'acollida són fonamentalment tres: la *codescendència* (família), la *coresidència* (ciutat, vida pública) i la *cotranscendència* (religió), i defineixen en el temps i en l'espai el camp del pensament, de l'acció i dels sentiments de l'ésser humà concret i dels grups socials en llur pelegrinatge per aquesta terra. A la meua manera d'entendre, el col·lapse i la devaluació actuals de les estructures d'acollida, que naturalment caldria presentar d'una manera molt més perfilada i concreta, constitueix el nucli decisiu de la crisi global dels nostres dies i constitueix, al mateix temps, el punt inicial dels seriosos conflictes que, ara mateix, afloren al bell mig de la nostra societat. La crítica situació de les estructures d'acollida té com a conseqüència que els *criteris* que fins ara, d'una manera molt decidida a partir de la darrereria del segle XIX, havien estat emprats en la nostra societat per a *orientar* i conferir consistència cultural, religiosa, econòmica i social als individus i a les col·lectius socials experimenten actualment no sols un fort descàndid, sinó sobretot una accentuada incapacitat per a portar a terme llur funció orientadora i crítica.

La fallida de les estructures d'acollida, concretada en llur incapacitat per a transmetre el passat en el present per tal que sigui possible el futur, provoca un fet de notables conseqüències en la nostra vida social, religiosa, cultural i política. Es tracta de la *provisionalitat* com a valor cabdal, com a perspectiva quasi única que serveix per a avaluar l'existència humana en totes les seves dimensions. La presència de la provisionalitat com a criteri decisiu per als modes contemporanis de vida pot percebre's en tots els àmbits de la vida actual no com a conseqüència de la manca de valors en la nostra societat, sinó, al contrari, a causa de l'oferta gegantina de valors en el hipermercat en què s'ha transformat la societat moderna. Des de la família (en Lluís Flaquer assenyalava no fa gaire que, als nostres dies, la família, potser millor la «parella», havia esdevingut un projecte «vital», però havia deixat de ser un projecte «vitalici») fins a la informàtica amb l'envelliment quasi abans de néixer dels aparells i dels programes, des de la fabricació de notícies fins a les constants mutacions de la moda, tot experimenta la incapacitat de *situar-se* amb unes certes garanties d'estabilitat en el marc de la nostra societat. En definitiva: la incessant complexificació dels sistemes i dels subsistemes socials comporta una frenètica acceleració del *tempo* vital, la qual, sobretot en les generacions més grans,

es troba a l'origen de la perplexitat, la frustració i l'angoixa de molts dels nostres coetanis. L'imperi de la provisionalitat en la cultura actual, un efecte de la qual és justament l'enorme incidència que té actualment la «tecnologia com a forma de vida», es concreta en l'incessant *pas al relatiu* que caracteritza l'hora present. No hi ha punts fermes en funció dels quals —per afirmació o per oposició— els individus i els grups humans concretin llur personalitat, perquè tot és mòbil i eludeix qualsevol mena de conceptualització una mica estable. Potser calgui afegir que amb la caiguda dels «murs» durant la tardor de 1989 s'ha diluït l'únic punt fix en relació amb el qual, per contrast, es definia i es tematitzava la ideologia occidental. Patrick Michel ha escrit que «l'esfondrament de la polaritat Est/Oest, que ha organitzat en darrer terme l'espai social, polític i cultural d'aquest darrer mig segle, ha fet desaparèixer, a l'Oest i també a l'Est, les referències immediates, les quals certament no permetien la constitució de les identitats col·lectives, però sí de situar-les». Ara, ens trobem, naturalment amb les excepcions de rigor, al bell mig d'una «cultura del relatiu i del canvi sense objecte», la qual, d'una manera molt generalitzada, acostuma a caracteritzar-se pel fet que no disposa de mots adients per a formular i per a donar resposta, en l'afirmació, en la negació o en el dubte, a les «qüestions fundacionals» de l'ésser humà. Es tracta d'aquelles qüestions referents a la *protologia* i a l'*escatologia*, que tradicionalment en la nostra cultura han estat els senyals més evidents de la grandesa de l'home com a ésser que, a partir de la ineludible base de la instintivitat que comparteix amb la resta dels animals, amb tot la superava i l'adaptava al temps i a l'espai que li tocava de viure.

Una altra conseqüència de la fallida de les estructures d'acollida en la nostra societat posseeix una relació directa amb a l'«eclipsi de l'home públic», per emprar el títol d'un llibre de Richard Sennet, publicat fa vint anys i que va passar quasi completament desapercebut, perquè aleshores, a casa nostra, imperava una «cultura de l'engatjament i de la militància», per emprar també uns mots omnipresents en aquell temps, sobretot en els ambients més o menys progressistes de l'època. A la meua manera d'entendre, l'eclipsi de l'home públic comporta un fortíssim descrèdit de les articulacions religioses, culturals, polítiques i socials que havien estat realitzades pels «sistemes» públics del nostre país, en concret, i a la resta del món occidental, d'una manera més general. És de tothom conegut el descrèdit que a l'hora present experimenten les «grans institucions» com poden ser, per exemple, les

esglésies, l'estat, la judicatura, l'escola i, d'una manera molt especial a causa de la seva profundíssima incidència en els individus, la família. Això no significa pas que els homes i les dones del moment present es desentenguin completament de llurs responsabilitats públiques, de llur activa presència en l'entrellat de les relacions socials. No hi ha cap mena de dubte que la vitalitat de les nombroses «Organitzacions No-Governamentals» (ONG), per exemple, constitueix un símptoma prou evident de la presència activa i eficaç dels nostres coetanis en les qüestions que afecten la convivència social, la salut dels febles, l'assistència dels malalts terminals, l'acompanyament dels ancians, les missions humanitàries al Tercer Món, etc. Joaquim García Roca ha escrit que «en la societat postindustrial, la producció ha perdut la força necessària per a configurar els "rols" socials i les expectatives personals. L'arribada d'una societat que ha superat la necessitat de la producció material ha convertit la producció física i material en una realitat secundària, tot emfasitzant en canvi les *activitats* vinculades als serveis personals». Tot seguit cal afegir, però, que, per regla general, es tracta d'una *presència individualista*, «a l'americana», en la forma de «comunitats càlides», per emprar la terminologia que Henri Desroche va forjar arran dels esdeveniments del maig de 1968. Ací fóra molt convenient entendre's llargament sobre l'abast del terme «individualisme», veure'n la seva enorme riquesa semàntica, comprovar que de les diverses menes d'individualisme se'n desprenen actituds molt diferents i quasi oposades entre si. Robert N. Bellah i els seus col·laboradors n'han fet unes anàlisis extraordinàriament interessants, les quals, encara que en concret es refereixen a l'actual situació dels Estats Units, crec que poden aplicar-se amb profit, almenys en part, a tot allò que ara mateix està esdevenint-se a casa nostra.

Voldria referir-me encara a un altre factor que, a la meua manera d'entendre, influencia decisivament sobre els comportaments dels nostres coetanis en llurs diverses formes de relació amb ells mateixos, amb els altres, amb la natura i amb Déu. Em refereixo a la gegantina *crisi gramatical* que afecta d'una manera molt profunda els diversos àmbits de la nostra societat, sobretot en la forma d'un profund i amplísim *desemparaulament*. Aquesta situació és la causa i, al seu torn, esdevé conseqüència de la pobresa lingüística i expressiva d'un nombre creixent d'homes i de dones del nostre temps. Aleshores, com a bastament ho posa en relleu l'experiència quotidiana, no hi ha mots per a les *grans qüestions*, és a dir, per a aquells interrogants que amb ra-

dicalitat es refereixen a tot allò que té alguna cosa que veure amb la vida i amb la mort, amb la desesperació i l'esperança, amb l'amor i l'odi, amb el cel i l'infern. Per dir-ho d'una manera molt genèrica: amb molta freqüència, la *protologia* i l'*escatologia*, com a signatures màximament representatives de la humanitat de l'home, romanen inexpressades, marginades i ignorades, la qual cosa implica que per a molts són totalment inexistents. A l'hora present, per regla general, les afirmacions, les negacions o els dubtes no s'estableixen com en el passat per mitjà d'interrogants, de dubtes, d'intuïcions, d'experiències, sinó que el mutisme, el desinterès, la inèrcia desencisada i l'avorriment constitueixen el marc d'aquest «buit existencial» en el qual viuen i moren tants dels nostres contemporanis sense tenir res ni per a viure ni per a morir. No sols les grans paraules i els relats fundacionals han perdut —o, almenys, s'ha esmussat fortament— llur força evocadora i invocadora, perquè s'ha exhaurit llur capacitat de conferir vida i salvació, sinó que fins i tot hom ha oblidat el nom de les coses i dels esdeveniments que antany permetien que els individus i els grups socials se situessin creadorament en el flux de llur tradició lingüística, religiosa, cultural, social i política.

Cal no oblidar que tota crisi gramatical sempre irromp al bell mig d'una «civilització de l'oblit». Un oblit que posseeix moltes dimensions com, per exemple, el de la *protologia* i el de l'*escatologia*, i també l'oblit que es refereix a l'*incapacitat d'enrecordar-se dels altres* a causa de l'explícita renúncia de molts a qualsevol mena de responsabilitat pública. La civilització de l'oblit a la qual he al·ludit té com a conseqüència una *desmemorització* generalitzada, la qual, almenys en algunes ocasions, vol ser suplerta per mitjà del que podríem anomenar una «hipermemorització», que és típica dels grups i de les tendències que posseeixen trets i actituds més o menys fonamentalistes. Resulta bastant evident que els nombrosos corrents fonamentalistes actuals, sobretot els del camp religiós i polític, es proposen de ser uns poderosos àntidots contra la civilització de l'oblit dels nostres dies. Ara bé, en no reconèixer que l'ésser humà no deixarà mai de construir la seva humanitat per mitjà de les seves peripècies històriques, apliquen, d'una manera més o menys manifesta, el principi del *semper idem* com a criteri infal·libre per a establir la *veritat de l'ésser humà i de les seves realitzacions*. Aleshores, però, el remei és pitjor que la malaltia, ja que l'home es veu constret a renunciar a allò que justament li pot permetre d'edificar la seva autèntica humanitat: la llibertat, la responsabilitat

i, fins i tot, el risc tan humà i, sovint fins i tot, humanitzador d'equivocar-se.

La civilització de l'oblit acostuma a provocar la pèrdua o, almenys, l'oblit de la comunitat, perquè les autèntiques comunitats es caracteritzen per posseir *memòria*, per no oblidar llur passat. Per això, seguint Robert N. Bellah, allò que caracteritza les comunitats autèntiques és que acostumen a ser «comunitats de memòria». D'aquí la funció tan important que, com a antídoto contra l'oblit i la destrucció, posseeix la *narració* en les comunitats que no es limiten a ser un aplec d'individus «interessats». Per tal de fer front al pas envellidor i envilidor del temps cal narrar, cal actualitzar en el present els orígens i les peripècies històriques de la comunitat. Però —i això és de la màxima importància per a la salut física, psíquica i espiritual dels individus— «les comunitats de memòria que ens vinculen amb el passat, també ens dirigeixen cap al futur com a comunitats d'esperança» (Bellah). Sembla, doncs, que l'oblit i l'esperança no són pas compatibles, almenys des de la perspectiva de la comunitat, és a dir, des d'aquell punt en el qual té lloc la inserció significativa dels homes i de les dones en el flux d'una determinada tradició, per tal que, malgrat la inevitable presència del mal i de la contingència, estiguin en condicions de construir, tan provisionalment com vulgueu, el seu món. Un altre aspecte positiu de les comunitats de memòria és que permeten que llurs adeptes s'exercitin en les «pràctiques del compromís», les quals són les concrecions de la lleialtat i de les obligacions que mantenen vives i amb futur les comunitats humanes.

A partir de les anàlisis que van fer els primers teòrics socials (Weber, Durkheim), hom ha insistit en la importància decisiva de la *burocràcia* en la configuració de la societat moderna. La burocràcia no és pas una creació moderna. Darrera seu té una història de més de cinc mil anys d'antiguitat (els antics imperis de la Xina, Mesopotàmia, Egipte), però no hi ha dubte que a la moderna Tecnòpoli ha comportat, amb paraules de Neil Postman, una «revolució del control» de les diverses esferes de la vida dels ciutadans. Per això resulten comprensibles les paraules del novel·lista C. S. Lewis: «El símbol que jo tinc de l'infern és semblant a la burocràcia d'un estat policial o l'oficina d'una empresa sinistra».

Les característiques que acabo d'assenyalar i moltes d'altres que molt fàcilment s'hi podrien afegir tenen com a conseqüència la *fragmentació de la consciència dels individus*. Com ha posat en relleu un

reconegut analista, «la cultura occidental especialment en les seves formes europees i nord-americanes de capitalisme, és fàcilment perceptible com un sistema social que no solament explota la persona, sinó que, a més, *atomitza* la societat i desarrela l'individu» (Peter L. Berger). Abandonat al bell mig de la megàpolis moderna, l'individu se sent perdut, desorientat, sense cap centre a partir del qual pugui construir la seva existència. Creiem que la fragmentació de la consciència es troba estretament vinculada amb la «destradicionalització» de la societat moderna de què parla Pietro Barcellona. Resulta prou evident que una majoria d'individus amb llur consciència fragmentada constituïran una «societat fragmentada», la qual, amb paraules de Charles Taylor, és «aquella els membres de la qual troben cada vegada unes dificultats més grans per a identificar-se amb llur societat política com a comunitat». Fragmentació de la consciència individual, fragmentació de la societat i pèrdua de la comunitat són realitats correlatives, ja que hom pot constatar molt fàcilment que la presència d'una d'aquestes tres realitats implica necessàriament la presència de les altres dues.

3. LA CULTURA DE LA SOCIETAT TECNOLÒGICA

És evident que, sigui quina sigui la concepció que hom tingui de la cultura, per a l'ésser humà no hi ha cap mena de possibilitat *extra-cultural*. Existir com a home comporta d'una manera indefectible expressar-se culturalment, és a dir, configurar la vida en el present amb l'ajut de la memòria cultural que ens ve del passat, per tal d'obrir alguna mena de possibilitat de cara al futur. La cultura és l'eina que permet que, sempre i arreu, l'ésser humà pugui obrir-se al món, de tal manera que el món en abstracte esdevingui, tan provisionalment com vulgüeu, *el món de l'home*. Per dir-ho d'una manera molt breu: la cultura (que sempre es tracta d'*una* cultura concreta) és la forma d'existència i de presència de l'ésser humà en el món. A través de la cultura, l'ésser humà pren possessió del món i el converteix en una *llar*. Si no es dóna aquesta eventualitat, aleshores no tan sols el món, sinó fins i tot el mateix home esdevenen uns *estrany*s. Ací és on es manifesta el conegudíssim fenomen del *desarrelament* de l'home modern.

Una característica molt important de la cultura en la nostra societat és que els productes culturals, al mateix temps, formen part i són el resultat dels processos industrials. Es tracta, per tant, d'una cultura

produïda en *forma serial*, ja que la «serialitat», tal com ja fa una pila d'anys va posar en relleu Jean-Paul Sartre, constitueix el mode de producció típic de les societats modernes. Van ser Theodor Adorno i Max Horkheimer els qui, els anys quaranta, van introduir l'expressió «indústria cultural» per a designar el complex cultural, ideològic, econòmic i industrial que es troba a la base de les produccions culturals de la societat tecnològica. En els anys seixanta, Edgar Morin posava en relleu que la indústria cultural moderna es desenvolupa enmig de la contradicció entre la lògica de la producció d'origen industrial, serial per tant, i la lògica de la innovació, que acostuma a ser un senyal característic de les realitzacions artístiques.

Per copsar el sentit de l'actual cultura tecnològica pot ser interessant de resseguir molt breument algunes de les denominacions que li han estat conferides en aquests últims anys per part dels estudiosos d'aquest fenomen. Sembla que la cultura de la societat tecnològica, tant pels seus modes de producció com de distribució i de consum, pot ser considerada com una *cultura de masses* (Friedman, Shils, MacDonald), que sovint es distingeix per oposició a l'anomenada *cultura superior*, que seria la produïda pels llibres de text i els cercles més elitistes i refinats de la societat. Hi ha autors que per designar la indústria de la producció cultural moderna prefereixen la denominació *cultura popular*. Potser no sigui exagerat afirmar que amb molta freqüència l'actual cultura popular és una cultura de masses. Abraham Moles parla de *cultura mosaic* per a qualificar tant les produccions culturals dels nostres dies com la situació dels individus en el si de la nostra societat. A la fragmentació de la consciència com a fenomen típic de l'actualitat ha de correspondre unes produccions culturals fragmentàries, situades les unes al costat de les altres com si es tractés d'un *collage*. Moles afirma que «l'expressió "cultura mosaic" evoca la idea d'un mosaic de coneixements desiguals adherits en el cervell humà i sense cap mena de relació racional dels uns amb els altres». Aquest autor fa notar que l'actual cultura mosaic no es caracteritza per unes formes organitzades i coherents, sinó que allò que li sembla que n'és el senyal distintiu és la fabricació i el consum d'elements aïllats que no tenen cap connexió orgànica entre ells.

Sigui quina sigui la denominació que hom adopti per a referir-se a la cultura de la societat tecnològica dels nostres dies, amb relació a ella hi ha un fet que és de la màxima importància. Hom no hauria d'oblidar que sempre es tracta d'una cultura que volgudament vol ser *efi-*

mera, «proclamada» quasi coercitivament a través dels mitjans de comunicació, que té com a característiques pròpies una àmplia difusió internacional i una enorme provisionalitat dels productes culturals: «usar i llançar» és el lema d'aquesta forma de producció industrial de cultura. En aquest sentit cal tenir especialment en compte el fenomen de la *moda* com a modificació vertiginosa de les successives aparicions en el món de les persones, les quals configuren llurs personalitats no a partir del nucli substancial que hi ha en elles mateixes, sinó a través de les «màscares» que els proporciona les imparables adaptacions a la moda de cada moment concret. La moda estableix el *cànon* obligatori perquè l'existència dels individus es mogui dins els paràmetres reconeguts com a normatius. Tot seguit, però, cal afegir que, al contrari de les altres canonicitats, el cànon que instaura la moda és merament *estacional*, sotmès a un accelerat procés de revisió en funció dels interessos dels mercats. De fet, el cànon de la moda sempre pertany al «passat», sempre és «antiquat», perquè el mercat de la moda, des de la temporada actual, ja planifica, sovint com si es tractés del més grans dels secrets d'estat, les canonicitats que esdevindran operatives —sobretot, econòmicament operatives— en la propera temporada.

A continuació, voldríem referir-nos a cinc aspectes de les configuracions culturals de tots els temps que, segons que em sembla, han experimentat d'una manera molt intensa i significativa l'impacte de la cultura tecnològica.

Les comunicacions

És un fet prou evident que en la cultura de la societat moderna, les comunicacions tenen un lloc privilegiat perquè l'obertura de l'ésser humà al món comporta el fet ineludible de trobar-se sotmès a un allau informatiu d'unes enormes dimensions. La construcció del món de l'home es porta a terme mitjançant les dades de tota mena proporcionades pels diversos canals de comunicació de la societat moderna, els quals mai no deixen de trobar-se determinats en llur «fabricació de notícies» per interessos creats de moltes menes. No sols el món «extern» es construeix comunicativament, sinó que el món «interior» tampoc no pot prescindir dels materials que la comunicació ens posa a l'abast de la mà. L'allau informatiu, incessant i sense cap mena d'articulació interna, dóna a lloc a greus distorsions en les individus i en els grups socials, ja que aquests molt abans d'haver arribat a assimilar les informacions

rebudes ja han de «digerir» unes noves informacions, les quals, molt sovint, no tenen res a veure, ni temàticament ni ideològicament, amb les notícies que molt poc de temps abans havien estat prioritàries. Com ha posat en relleu Niklas Luhmann, en la societat moderna, al bell mig de la cultura tecnològica, l'ésser humà és més aviat l'àmbit (*Umwelt*) de les comunicacions més que no pas el seu subjecte.

En la cultura occidental, l'acció benèfica i irrenunciable per a la societat moderna de la informació-comunicació fou especialment posada en relleu pels il·lustrats que, com és a bastament conegut, centraven tota llur acció il·luminadora, ensinistradora i perfeccionadora de l'ésser humà en els processos pedagògics. Mitjançant una adequada formació, l'ésser humà abandonaria la «minoría d'edat» pròpia de l'època preil·lustrada i assoliria l'etapa crítica, és a dir, aquella situació en què es trobaria capacitada per a fer un ús adequat de les possibilitats de la seva natura sense la tutela d'altri. El «sapere aude» de Kant era el lema dels il·lustrats: gosa saber tot afirmant la teva autonomia, tot desenvolupant i afermant la teva pròpia humanitat. No es tracta pas ací de negar els indubtables beneficis que ha tingut —i que encara té— la informació en la nostra societat. Sols volem posar de manifest que aquest aspecte de la Il·lustració, com tants d'altres, ha tingut també conseqüències no volgudes, que poden detectar-se amb molta facilitat tant a través dels mitjans de comunicació com en moltes de les actituds de la persona «informada» dels nostres dies.

En relació a la situació de les comunicacions en la societat dels nostres dies, d'acord amb alguns teòrics, un dels perills més consistents de la societat actual vé del «videopoder», de la «videopolítica», de la indústria electoral i de la teledemocràcia. La «Galàxia Gutenberg» hauria estat substituïda per la «Galàxia McLuhan», de tal manera que, segons Giovanni Sartori, «l'erosió de la cultura escrita i la seva substitució per una cultura visual produiria un "home ocular", la persona videoinformada, que és cada vegada menys un animal mental capaç de l'abstracció, de comprendre més enllà del veure». Al bell mig d'una societat televisivament configurada com és la nostra, tot allò que passa en qualsevol indret del món esdevé notícia si pot servir d'«un ampli amfiteatre al servei del negoci de l'espectacle» (N. Postman). Òbviament, les afirmacions precedents no ens haurien induït a creure que calgui demonitzar sense contemplacions els nous mitjans de comunicació. Em sembla que, més aviat, ens cal arribar al convenciment que allò que hauríem de cercar amb urgència és una nova cultura política

i social, és a dir, una nova, productiva i humanitzadora relació entre aquests mitjans de comunicació de massa i el creixement de l'ésser humà en totes les seves dimensions físiques, psíquiques i espirituals.

D'una manera resumida voldria assenyalar les característiques positives i negatives de la comunicació en la societat dels nostres dies: 1) la quantitat d'informació de què disposa l'home del carrer actual és infinitament superior a la que tenien els grups privilegiats de la premodernitat; 2) aquesta informació tendeix a augmentar en tots els sentits, i mitjançant les noves tècniques electròniques pot esdevenir un terrible factor de control, anònim i deshumanitzador, en mans dels qui disposen dels mitjans de producció i de transmissió de les notícies i de les informacions; 3) en la moderna societat de masses, els «productors de notícies» tendeixen a «intoxicar» l'opinió pública mitjançant una rara barreja de veritats i de falsedats, que molt difícilment són discernibles pels receptors; 4) és un fet comprovat a bastament que l'actual flux informatiu, a causa dels interessos de tota mena dels productors de les notícies, acostuma a produir en els receptors una progressiva deshumanització caracteritzada o bé per una mena d'indiferència i d'insolidaritat respecte als «missatges» oferts pels *mass media*, o bé per un afany, sovint malaltís, d'acumular més i més informació amb l'única finalitat de satisfer una mena de tiferia morbosa; 5) com a conseqüència del que acabem de dir, pot afirmar-se que l'allau informatiu que irromp sobre l'individu no s'integra en la trama de la seva vida, sinó que és un factor molt important en la fragmentació de la seva consciència; fragmentació que s'expressa per mitjà del trencament afectiu i efectiu amb tot allò que s'esdevé en el seu entorn, pel desinterès pels drames humans, per la feble o nul·la resistència davant les incitacions de la «propaganda» (pensem en els estralls que causen en el nostre jovent les «marques»), per la frivolitat dels propis gustos i opinions, per la incapacitat de compadir, etc.; 6) des de la nostra perspectiva, la fragmentació de la consciència provocada en una mesura molt important per l'actual allau informatiu dóna lloc a allò que en altres ocasions hem denominat la *desestructuració simbòlica*.

El diner com a medi

«El diner i el llenguatge són dos objectes, la investigació dels quals és, per regla general, tan profunda i abstracta com el seu mateix ús.

Tots dos posseeixen un parentiu més proper del que hom podria sospitar. La teoria de l'un explica la teoria de l'altre». Allò que per a Hamann constitueix el parentiu del diner i del llenguatge és llur comú caràcter mediàtic. La cultura de la societat actual en una mesura segurament molt més gran que en altres temps es troba profundament marcada no solament per les experiències que fa amb el llenguatge, sinó sobretot amb el diner. La maledicció del rei Mides, segons la qual es transformaria en or tot allò que toqués, sembla constituir als nostres dies una metàfora absoluta. En efecte, la cultura de la societat tecnològica posseeix el toc de Mides, perquè *l'econòmic* ha esdevingut l'invariable en funció del qual s'estableixen un gran nombre de relacions humanes. Tot seguit s'ha de posar en relleu que el «diner modern» posseeix un grau d'abstracció que era desconegut en les societats que ens han precedit. L'abstracció del diner no sols pot observar-se en la macroeconomia, en els afers, sovint tèrbols i francament mafiosos, de l'anomenada «enginyeria financera», en les relacions comercials (potser caldria dir «polítiques») de les multinacionals, sinó que en les economies privades també s'imposa el diner abstracte, sovint fins i tot un diner que es paga abans de ser posseït pels individus.

En relació al «diner abstracte» cal dir que l'esfondrament bastant generalitzat de l'*estalvi* ha estat, almenys a casa nostra, una conseqüència molt clara del profundíssim canvi de fesomia que ha experimentat el diner en la societat moderna. (Òbviament, m'estic referint a l'estalvi voluntari, i de cap manera a l'«estalvi forçós», imposat per la via impositiva i per les cotitzacions socials). Potser calgui inscriure el fet de l'esfondrament de l'estalvi en el clima de *desconfiança generalitzada* que caracteritza l'hora present. En aquest clima, a més, la provisionalitat esdevé el «gran valor» en una flagrant oposició a allò que s'esdevenia en un altre temps, en el qual les *continuitats* venien a ser una mena d'atmosfera general en la qual, a casa nostra, es desenvolupava la vida dels individus i dels grups socials. Com s'afirma en un recent informe econòmic, un gran nombre d'individus de la nostra societat manté el parer que «estalviar és bo, però avui la urgència s'anomena consum».

La medicina

Evidentment, no es tracta pas de posar en qüestió els enormes avenços de la medecina moderna, sobretot els que tenen alguna cosa a veure amb la cirugia i la prevenció de malalties i d'epidèmies, que

en altre temps produïen unes veritables catàstrofes demogràfiques. Només cal comparar l'«esperança de vida» dels nostres dies amb la que tenien els homes i les dones de fa uns cinquanta anys per adonar-se dels enormes beneficis de la medicina moderna. O, per posar un altre cas, la mortalitat infantil, que ha descendit a percentatges mínims, quan en el segle passat morien gairebé un seixanta per cent dels nounats.

Tots aquests aventatges, però, no impedeixen que l'actual medicina també hagi sofert l'impacte de la cultura tecnològica, perquè, com ho assenyala Pedro Laín Entralgo, «la relació metge-malalt és molt delicadament sensible a les mutacions de la història». Patricia Benner ha posat en relleu que la implantació cada vegada més sofisticada de les modernes tecnologies en el camp de la medicina ha provocat que, amb molta freqüència, els pacients no fossin tractats com a persones que posseeixen un trajecte vital concret, sinó que se'ls considerés simplement com a màquines que en un moment determinat sofreixen uns desajustaments tècnics que cal reparar. La burocratització i la tecnificació de la medicina, al costat dels evidents aspectes positius que han aportat, han relegat la *salut humana* a una qüestió merament funcional, perquè s'han desentès del fet que la salut humana és alguna cosa que abasta *tot l'ésser humà*, és a dir, inclou el fisiològic, el psicològic i l'espiritual. Cal dir que, segons que em sembla, a partir de la dissociació del fisiològic, del psicològic i de l'espiritual en la societat moderna fóra possible de confegir un estudi en profunditat de la crisi global dels nostres dies. Perquè les actuals «patologies de l'humà» no són sinó la conseqüència de l'incessant procés de parcel·lació que ha sofert l'home modern com a «objecte» de la cultura tecnològica. Postman ha posat en relleu la incidència negativa de la tecnologia en la medicina moderna. Escriu: «La tecnologia no és un element neutral en la pràctica de la medicina: els metges no només fan servir les tecnologies sinó que són usats per elles. La tecnologia crea els propis imperatius i, al mateix temps, crea un sistema social d'un ampli abast, que reforça aquests imperatius. La tecnologia canvia la pràctica de la medicina perquè redefineix què són els metges, canvia la direcció de la seva atenció, i reconceptualitza com veuen els pacients i la malaltia».

Perquè l'home és un ésser que mai no deixa de ser *necessitat*, sempre es troba referit, d'una manera o altra, a la medicina, a l'ajuda terapèutica que ha de rebre per tal de continuar vivint. Però hom no hauria d'oblidar que l'ésser humà és constitutivament *polifacètic*, és a dir, es tracta d'un ésser necessitat a nivell fisiològic, psicològic i espi-

ritual (per presentar d'una manera resumida el polifacetisme constitutiu de l'ésser humà en la seva vessant mèdica). La medicina dels nostres dies, tal com ha estat subratllat des de diverses perspectives, està esdevenint un aplec inconnex de tècniques parcials a causa de la mecanització i l'especialització que ha tingut lloc en la cultura de la societat moderna. No voldria pas donar a entendre que no reconec les enormes aportacions que ha fet la tècnica en l'ordre dels diagnòstics i dels tractaments mèdics, però això no ens hauria de fer oblidar que qualsevol mena de tecnificació introdueix un plus d'impersonalització en les relacions entre els subjectes humans. Aleshores l'amor, que per a Paracels era fonament més bàsic de la medicina perquè permetia una visió unitària i global de tot l'home, es dilueix en tot un reguitzell d'accions mèdiques parcials, anònimes i impersonals, que en el pacient li produeixen la sensació que la seva humanitat no és l'objecte de l'acció mèdica, sinó que la seva malaltia es redueix a la reparació d'una fallada mecànica en un artefacte qualsevol.

Seguint Heinrich Schipperges, potser calgui subratllar el fet que la medicina del futur en comptes d'orientar-se d'una manera exclusiva a les malalties per mitja de les tècniques mèdiques, cada vegada més complexes i sofisticades, hauria de preocupar-se per una praxi mèdica orientada a la persona humana en tot el seu polifacetisme i al seu entorn. El medi ecològic no és estrany a la salut dels individus, justament perquè l'espai i el temps són els factors determinants en la constitució i en les vivències concretes de cada ésser humà. Al costat de la rehabilitació, la *prevenció* hauria de ser un aspecte importantíssim de la cultura mèdica dels pròxims anys. Ací roman oberta una qüestió que, a la meua manera d'entendre, és d'una cabdal importància: ¿Com hauria de plantejar-se la prevenció mèdica per a la «parcel·la espiritual» de l'ésser humà? Dient-ho d'una altra manera: ¿Com caldria oferir en una societat fonamentada en els recursos tècnics allò que abans s'anomenava «cura d'ànimes» o «direcció espiritual», atesa la circumstància, en primer lloc, que l'ésser humà sempre és un ésser necessitat, i, en segon terme, que aquestes necessitats es refereixen al fisiològic, al psicològic i a l'espiritual?

La «societat terapèutica»

Als Estats Units ja fa molts anys que la «psicologització» de l'existència individual i col·lectiva és un fenomen que ha estat detectat

per nombrosos analistes. Al nostre país, que posseeix una tradició cultural, cívica i religiosa molt diferent, la psicologització ha estat una realitat pràcticament desconeguda fins fa uns deu anys. Ara, però, a mesura que s'imposen els modes de vida, de producció i de pensament procedents dels Estats Units, la galopant psicologització de la vida resulta una evidència cada vegada més estesa en el nostre país. D'altra banda, la societat tecnològica, a causa de la parcel·lació de les esferes socials i del diversos tipus de producció (industrial, comercial, religiosa i cultural) que la caracteritza, tendeix a l'aïllament dels individus, de tal manera, que tot salvant les distàncies que són moltes, ara mateix s'està produint en la nostra societat aquella «massa solitària» que David Riesman, el 1950, detectava en la societat nord-americana com una de les seves notes més característiques.

Les societats de tots els temps han conegut unes formes peculiars de malaltia i d'angoixa. Recordem, per exemple, el sentit social i cultural de la tuberculosi o de la tisi en la societat del segle passat i de començament de l'actual. No es tractava merament d'una patologia amb uns símptomes somàtics concrets, sinó que, sobretot, aquests formes d'«estar malalt» induïen, tant a nivell popular com entre les èlites socials i culturals, uns comportaments, una sensibilitat, uns tipus d'angoixa i unes visions del món molt característics. La novel·lística social i alguns tarannàs artístics i musicals d'aquell temps van ser uns documents prou explícits de la precarietat de l'existència humana viscuda i expressada a partir de les esmentades patologies.

En la cultura de la societat tecnològica també és possible de detectar unes formes concretes de presència de les malalties i unes profundes tematitzacions de l'angoixa, justament de l'angoixa que correspon a la configuració social de la nostra societat. La «societat tecnològica» és, al mateix temps i potser com a reacció, una «societat terapèutica», és a dir, un àmbit en el qual els individus *també* se senten amenaçats. A la inversa d'allò que s'esdevenia en la nostra societat de començament de segle, es tracta amb molta freqüència d'una amenaça *psicològica*, perquè hom no hauria d'oblidar que el moment actual es caracteritza d'una manera molt intensa per un *psicomorfisme* ambiental d'unes amplíssimes dimensions. La reducció del social al psicològic, que hom pot observar actualment en la nostra societat, té com a conseqüència ineludible l'augment de l'angoixa difusa en els individus, els quals intenten la seva superació amb l'ajut de tot un requitzell de «personal psico» (psicòlegs, psicoterapeutes, consultors o

consellers familiars, psicoanalistes, etc.). A la meua manera d'entendre, però, la *salut* individual i col·lectiva de la població no assolirà un nivell acceptable mentre els éssers humans, individualment i col·lectivament, no aconseguixin d'establir una bona harmonia entre *interioritat* i *exterioritat*, a fi que el psicològic i el social atenyin un grau d'integració que permeti la veritable humanització dels homes i de les dones del nostre temps.

El treball i el lleure

La situació del treball i del lleure ha sofert en la cultura moderna una tal modificació en intensitat i amplitud amb una extraordinària incidència social i cultural, que encara no som capaços d'evaluar-la en tot el seu abast. En la societat dels nostres dies, el treball no té res a veure ni amb el treball agrícola i artesanal de la «Catalunya-camp» a la qual va referir-se amb insistència la tradició romàntica del nostre país (Torres i Bages, per exemple), la qual, com és a bastament conegut, fou blasmada per Maragall a partir de la seva concepció de la «Catalunya-ciutat»; es troba infinitament allunyada de totes les formes salvatges i deshumanitzadores de treball —sobretot de treball industrial— instaurades per les diverses etapes de les revolucions industrials europees; tampoc no pot equiparar-se amb el «treball santificat i santificador», promocionador i, alhora, capaç d'establir la igualtat radical de tots els homes (els proletaris), d'acord amb l'opinió de Marx i d'Engels; ni tampoc no s'ajusta als postulats del «treball jurídicament sancionat» a partir dels drets dels treballadors, tal com van ser proposats pels moviments sindicals del nostre segle.

En el moment present, el treball ofereix una fesomia radicalment diferent, sovint molt difícil d'identificar amb una certa precisió. La tan sovint tràgica experiència que hom ha fet aquests últims anys amb l'*atur* (sobretot, amb l'atur juvenil) és un fet que, previsiblement, no sols disminuirà la capacitat adquisitiva d'una gran majoria de la població, sinó que, per damunt de tot, modificarà d'una manera sensible els hàbits mentals, la visió del món i la presència social i cultural de les poblacions tocades per l'atur, el qual, d'altra banda, sembla que més aviat tendirà a augmentar i a atènyer a sectors socials cada vegada més amplis. La galopant tecnificació de totes les estructures industrials, comercials i administratives és un factor que ha incidit d'una manera molt forta en l'augment de la precarietat dels llocs de treball. En efec-

te, el treball ha estat sempre un bé preciós i escàs, però ara mateix sembla que el seu valor i la seva escassetat hagin adquirit unes dimensions completament desconegudes en altre temps, sobretot en relació a les seves incidències socials i psíquiques.

És possible que, com ja fa algun temps es va començar a fer a Alemanya, calgui una millor redistribució de la quantitat del treball disponible entre un major nombre d'individus. Inevitablement, aquest fet comportarà una reducció econòmica del nivell de vida dels qui fins ara disposaven d'una plena ocupació, però, al mateix temps, farà possible que un nombre més important de ciutadans accedeixin al treball i a una certa reorganització de llur equilibri psíquic i social. Ja als nostres dies, el fet dels «límits del creixement» no sols ha esdevingut un fet retòricament afirmat des d'unes determinades instàncies culturals i polítiques, sinó que, ara mateix, constitueix una realitat experimentada amb duresa per un nombre creixent de ciutadans en els països de l'Europa Occidental.

Una seqüela molt important de l'escassetat del treball disponible, que ja fa temps que ha començat a percebre's en molts indrets del nostre país, és l'augment important del temps d'*oci*. La cultura tecnològica, inevitablement, va acompanyada, almenys en relació amb allò que abans s'esdevenia, d'una enorme quantitat de temps lliure que era impensable fa quinze o vint anys. Administrar el temps lliure és una tasca molt difícil, que exigeix un ensinistrament pedagògic, el qual, malauradament, tan sols està a la disposició de molt pocs dels nostres coetanis. Per tal d'adquirir aquesta aptesa pedagògica ja des de la primera infantesa, caldrà una praxi pedagògica orientada en aquest sentit, la qual haurà de permetre de fer front a la tríada «escassetat de treball /reducció dels emoluments/ oci». Com podrà conciliar-se tot plegat amb el *consum*, que és una de les premisses majors per al «funcionament» de les diverses estructures de la societat tecnològica? No hi ha dubte que l'*autolimitació* podria ser una clau decisiva no sols per reorganitzar la societat en el seu conjunt, sinó sobretot per a donar una *consistència interna* als individus; una autolimitació que, com expressa directament el prefix «auto», no hauria de ser primordialment una imposició externa, basada merament en l'exercici del poder, sinó la conseqüència d'una lliure elecció personal.

Però, ¿com serà possible tot plegat en una societat que, des de diverses perspectives, ha tendit a l'eliminació dels «factors ascètics» en pro de la satisfacció immediata de les necessitats artificiosament in-

duïdes per la propaganda, el prestigi social i la malaltissa compulsio del «tenir»? Potser ací es troba un dels interrogants més incisius i determinants, al qual haurà de donar resposta la societat occidental del segle XXI. Ací ens hem de limitar a plantejar la qüestió.

4. CONCLUSIÓ

En aquesta exposició no m'he referit d'una manera directa a les «possibilitats religioses» de la cultura actual, perquè José María Mardones, amb la competència que el caracteritza, s'aproparà a aquesta temàtica en l'article que ve a continuació.

Malgrat els greus interrogants que, en tots els sectors de l'existència humana, planteja el mil·lenni que està a punt de començar, no hi ha dubte que l'ésser humà, a causa de la seva reconeguda capacitat d'adaptació i de recol·locació, aconseguirà de fer de la necessitat virtut. Em sembla un fet prou evident que l'adaptació a la societat que sembla que s'imposarà en un pròxim futur exigirà per part dels ciutadans una enorme *flexibilitat pedagògica* per tal de ser capaços d'adaptar-se a uns contextos socials i econòmics incessantment mòbils i amb un imparable augment de la complexitat. Hom no hauria d'oblidar l'advertència de Neil Postman, «Tecnòpoli no sols és un estat de la cultura. També és un estat de la ment».

A la meua manera d'entendre, *aprendre a aprendre* hauria de ser el lema d'una pedagogia adient als temps que s'acosten. «Aprendre a aprendre» no sols per adquirir una notable flexibilitat per apropiari-se de les tècniques necessàries per a exercir amb una certa competència el reguitzell de professions diferents que, en un futur bastant pròxim, quasi tothom es veurà obligat a practicar en el transcurs de la seva vida, sinó també «aprendre a aprendre» per a poder superar sense traumes ni esclatxes gaire profunds en la configuració de la pròpia personalitat la incessant acceleració dels modes de vida i la pèrdua de «punts fixos» a partir dels quals antany hom es trobava ben disposat per a orientar la seva vida quotidiana. Venim d'una cultura que privilegiava l'estabilitat en tots els ordres de la vida i, ara mateix, estem entrant en una altra que, per raons ben diverses, té la «categoria canvi» com a eix fonamental, perquè, com ha escrit Franz-Xaver Kaufmann, dir «món modern» equival primordialment a referir-se a una «categoria del canvi». Sense un ensinistrament pedagògic molt important, aquesta mutació

pot causar els penosos estralls que són inherents a un «darwinisme social» qualsevol. Václav Havel, després de l'experiència de la «caiguda dels murs», amb el suposat triomf del «final de la història» (Fukuyama), es feia la següent pregunta: la «democràcia liberal», que sembla coextensiva a Tecnòpoli, serà capaç de construir un món de pensament que tingui prou substància moral per a sostenir vides humanes amb sentit?

Estem plenament convençuts que la cultura de la societat que ara mateix està en curs de consolidació, perquè és una cultura *humana*, és a dir, perquè posseeix com a signatura major l'*ambigüitat*, donarà lloc al millor i al pitjor, a la humanització i a la deshumanització (de la mateixa manera que s'ha esdevingut en *totes* les cultures que ens han precedit en el temps i en l'espai). Els homes i les dones d'aquesta cultura, com tots els de les altres cultures antigues i modernes, també es basquejaran per a experimentar i per a expressar les *qüestions fundacionals* de l'existència humana, és a dir, per què la vida i la mort, quin sentit posseeixen el mal i la bel·ligerància, quins són els límits de l'humà, quina és la relació entre la *vita activa* i la *vita contemplativa*, en què consisteix la felicitat, etc. Perquè aquesta cultura tecnològica, la qual almenys en part ja és, aquí i ara, la nostra, es planteja, això sí a la seva manera, totes aquestes qüestions, també és una *cultura plenament humana* oberta a l'esperança, a l'amor i a la solidaritat. Voldria acabar amb les paraules conclusives que va pronunciar Václav Havel en una conferència a Filadèlfia dels Estats Units: «Sembla que l'ésser humà sols pot materialitzar la llibertat si no oblida Aquell que el va dotar amb ella».

5. BIBLIOGRAFIA

- ADORNO, Theodor W. - HORKHEIMER, Max, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987.
- BECK, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986.
- BÉJAR, Helena, *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios de la teoría social*, Madrid, Alianza, 1993.
- BELL, Daniel, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1987.
- BELLAH, R. N. - MADSEN, R. - SULLIVAN, W. M. - SWIDLER, A. - TIPTON, S. M., *Hábitos del corazón*, Madrid, Alianza, 1989.

- BERGER, Peter L., *et al.*, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander, Sal Terrae, 1979.
- BERRIO, Jordi, *Treballs sobre cultura contemporània*, Barcelona, Elisava, 1993.
- BOLZ, N., *Am Ende der Gutenberg-Galaxis. Die neuen Kommunikationsverhältnisse*, Munic, Wilhelm Fink, 1993.
- CHAMPION, F. - HERVIEU-LÉGER, D., *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, París, Centurion, 1990.
- DUCH, Lluís, *Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990.
- DUCH, Lluís, *Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana*, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994.
- DUCH, Lluís, *De Jerusalem a Jericó. Allegat per a unes relacions fraternals*, Barcelona, Claret, 1994.
- GARCÍA ROCA, Joaquim, *Solaridad y voluntariado*, Santander, Sal Terrae, 1994.
- HAVEL, Václav, «En busca de la trascendencia», *La Vanguardia*, 21 d'agost de 1994, p. 33-34.
- KAUFMANN, Franz-Xaver, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1989.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*, Madrid, Alianza, 1983.
- LEWIS, C. S., *L'estratègia del dimoni*, Barcelona, Edicions 62, 1964.
- LINDHOLM, C., *Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales*, Barcelona, Gedisa, 1992.
- LIPOVETSKY, Gilles, *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama, 1990.
- MICHEL, P., *Politique et religion. La grande mutation*, París, Albin Michel, 1994.
- MORIN, Edgar, *El espíritu del tiempo*, Madrid, Taurus, 1966.
- POSTMAN, Neil, *Tecnòpoli*, Barcelona, Llibres de l'Índex, 1994.
- RIESMAN, D., *La multitud solitaria*, Buenos Aires, Paidós, 1968.
- SARTORI, Giovanni, *Elementos de Teoría Política*, Madrid, Alianza, 1992.
- SCHIPPERGES, H., *Medizin an der Jahrtausendwende. Fakten, Trends, Optionen*, Frankfurt, Josef Knecht, 1991.
- TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona, Paidós, 1994.
- TOURAINÉ, Alain, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993.

LA TRANSCENDÈNCIA EN LA SOCIETAT TECNOLÒGICA

Tecnologia i transcendència van plegades. Contra la impressió que ens pugui donar la vivència propera de la nostra civilització tecnològica, en què sovint la tecnologia és presentada com aliena, si no enemiga, de la religió i la transcendència, l'evolució de la tecnologia marca els passos de la vivència de la transcendència. Des dels inicis de la humanitat les diverses formes de simbolitzar la transcendència són mediatitzades per la percepció de la realitat que té l'ésser humà, la qual depèn fonamentalment de l'estat de la tècnica.¹ La tècnica, en la mesura que és un configurador profund del món de l'home (Heidegger), de la seva realitat (Zubiri) o de la seva circumstància (Ortega), és també l'indicador de la mena de relacions de l'home amb la natura, i de la manera com ens relacionem amb el Misteri de la realitat.

Aquesta serà la idea que conduirà la nostra reflexió a l'hora d'afrontar "la transcendència en la societat tecnològica", això és, en la nostra, en aquesta hora actual de la civilització tecnològica del món del nord atlàntic i el seu impacte mundial.

Si el que hem dit és cert —per bé que calgui explicar com ho és en el nostre moment—, haurem de concloure que la tecnologia és, d'alguna manera, ella mateixa, una qüestió religiosa.² Això és el que

1. Vegeu C. JAMME, *Gott an hat ein Gewand*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991, p. 176, *Crítica de la razón instrumental*, (Buenos Aires, Sur, 1979, p. 110), Max HORKHEIMER explica la profunda influència de les possibilitats tècniques en la manera en què l'home tracta la naturalesa i la seva incidència en la llibertat humana: en canviar el tracte amb la natura, canvia la naturalesa de la llibertat humana. Per això no és estrany el canvi en l'imaginari simbòlic de la transcendència.

2. Vegeu G. VAHANIAN, "Technological Utopianism and the Future of Religion", dins A. JAMES REIMER (ed.) *The Influence of the Frankfurt School on Contemporary Theology. Critical Theory and the Future of Religion*, Dubrovnik Papers in Honour of R. Siebert, Lewiston, Queenston, Lampeter, E. Mellen Press, 1992, p. 43-47 i 47.

entenem en qüestionar-nos la transcendència en un moment de predomini tecnològic evident.

Com es presenta la transcendència en aquesta societat tecnològica? La transcendència adopta alguna forma, simbòlica, de manifestació, que respon al mode tecnològic actual?

Aquestes són les qüestions a debatre. Creiem que la religió és un bon indret per observar els canvis de sensibilitat cultural i que no pot deixar de passar desapercebuda aquesta situació característica de la nostra modernitat. Dit altrament: la religió sofrirà l'impacte d'aquesta situació tecnològica. Fins i tot podem sospitar que, en un moment d'inacabada influència i acomodació cultural a la nova situació tecnològica, les respostes religioses seran plurals. La transcendència mirarà d'adequar-se a aquesta societat tecnològica, no sense experimentar l'angoixa d'una rapidesa de transformacions que no són típiques del seu "tempo" o ritme cultural, com recordaria Scheler.

Intentarem veure com apareix i s'adequa la transcendència a la situació tecnològica, però abans haurem de justificar el principi orientador que hem anunciat abans sobre l'estreta relació entre estat de la tecnologia i forma de simbolització de la transcendència.

1. LA MARXA EVOLUTIVA DE LA TECNOLOGIA I LA SIMBOLITZACIÓ DE LA TRANSCENDÈNCIA

Actualment, la paleoantropologia ofereix un seguit de dades que és bo de tenir present per adonar-nos de com l'evolució tecnològica ha incidit en els canvis de la concepció i la representació de la transcendència.

L'animal humà es presenta com un "creador d'instruments". Des dels inicis, correspon al nostre ésser desenvolupar la nostra capacitat d'acció mitjançant els utensilis.³ El món de l'home és, així, un món o una societat on els instruments, els artefactes, en són part constitutiva. Veiem ja de forma intuïtiva que, des del principi, pertany a l'home i a la societat humana la relació amb el món instrumental o tecnològic, per rudimentari que fos. I aquests instruments incideixen en la manera

3. JAMME, *op. cit.*, p. 180; recull la dada, a través de K.J. Narr, de com els primers instruments de pedra pertanyents als australopitecs daten de dos a dos milions i mig d'anys. És a dir, pràcticament hi ha instruments des dels inicis del que es considera els orígens humans.

com l'home es relaciona amb la natura i amb el que es creu que és l'origen, fonament o fons radical, transcendent, numinós, de la realitat.

Per posar-ne un exemple, és típic acudir a algunes dades que proporcionen la paleoantropologia i l'arqueologia. Especialment la divisió entre les edats del paleolític i el neolític, ens dota d'una informació suggerent per observar el paral·lelisme entre el domini tècnic de la natura i la religiositat o transcendència. D'una manera general i molt simplificada, podem dir que el paleolític és el temps dels caçadors i els recol·lectors. L'instrumental de caça d'animals va lligat a aquesta activitat predominant de subsistència. Les primeres formes de simbolització de la transcendència o el sagrat tenen a veure amb la caça: sorgeix el ritual de l'ofrena, expressat en la donació, ofrena, d'una part de l'animal caçat al déu o senyor dels animals. És la compensació solidària per la mort infligida. S'assegura així la protecció d'aquest déu i la relació entre el caçador i la presa. També les pintures rupestres (Lascaux, Altamira) representaran aquest intent de vinculació d'homes i animals, sense descartar el caràcter màgic i fins i tot heràldic de les pintures. Recordem que en aquest moment els mites devien córrer paral·lels als ritus, i les mateixes coves, espai de refugi i reproducció dels humans, tenien un sentit simbòlic: el lloc de la terra d'on procedien els animals.⁴ La concepció del temps seria indicada per la periodicitat natural de l'aparició dels animals i dels cicles de la caça.

El gir que té lloc cap a l'any 8.000 abans de la nostra era en sedentaritzar-se l'home i iniciar el cultiu de la terra i la domesticació dels animals és tota una revolució: la revolució del neolític. El treball i el cultiu de la terra forcen el canvi dels instruments. L'agressió a la Mare Terra ("Magna Mater", "magna dea") canvia el sentit dels rituals, que compensen ara aquestes ferides.⁵ El culte i els mites es tornen més ctònics i orientats a la Mare Terra davant l'eficàcia d'una explotació planificada de la natura: són predominantment ritus de fertilitat.

El descobriment posterior de l'escriptura (4000/3500 aC), el naixement de civilitzacions amb ciutats i l'inici de la metal·lúrgia, representen un altre salt tecnològic i el canvi de la societat o el món humà. Les noves institucionalitzacions (Estat, Temple) que comporten aquests

4. *Ibidem*, p. 182.

5. *Ibidem*, p. 200; s'entén que la culpabilitat o ruptura que experimenta l'home en aquest moment és més gran que en el paleolític, i per això els ritus i mites canvien i tendeixen a equilibrar la situació.

canvis suposen, com diu Borkenau,⁶ que les ruptures i els conflictes comencen a aparèixer per a l'home dins l'organització social. Per això els mites i ritus —la representació simbòlica de la transcendència— tenen a veure cada vegada més amb aquesta nova situació. Igualment, el món demoníac apareix aviat a Mesopotàmia contraposat al món dels déus que habiten els temples. La por o l'angoixa de l'home paleolític i neolític davant els animals i la natura, canvia i es torna conscient de les dificultats o els monstres a què s'ha d'enfrontar en fer-se càrrec de les forces obscures de la mateixa organització i joc social humà.

Aquesta creixent civilització urbana i metal·lúrgica farà possible, mitjançant l'escriptura, la consciència creixent del temps i l'organització més centralitzada del poder, el naixement de les grans religions universals. Ja som en el temps que Jaspers va denominar "temps axial": 800-200 aC. Hem entrat en una concepció de la transcendència vinculada a visions del diví que tendeixen a una crítica del politeisme i dels molts déus dels mites (per exemple, com ho van fer Xenòfanes en el món grec o els profetes a Israel) i a l'aparició de religions de salvació, monoteistes, universals.

Que valguin aquestes breus indicacions —que simplifiquen processos molt complexos— per il·lustrar la idea que el canvi tecnològic i la idea de la transcendència estan íntimament vinculades i s'influeixen mútuament. Per això no és gens irrellevant ni és fora de lloc indagar què li passa a la transcendència en un moment que, com sabem, vivim en una societat profundament tecnològitzada, en què ens preguntem si no avancem cap a un home "more technico".⁷ Com es viu la transcendència en aquesta situació? ¿S'adverteixen alguns canvis o trets característics de la nova relació que l'home estableix amb la natura gràcies a la seva impressionant capacitat tecnològica?

2. LA CONFRONTACIÓ AMB LA TRANSCENDÈNCIA EN LA SOCIETAT TECNOLOGITZADA

Una societat profundament tecnològitzada com la nostra és el resultat d'un cúmul de vicissituds on la religió no és fora sinó, a la in-

6. F. BORKENAU, *End and Beginning. On the Generations of Cultures and the Origins of the West*, edició a cura de R. Lowenthal, Nova York, Columbia University, 1981, p. 76s.

7. Vegeu R. QUERALTÓ, *Mundo, tecnología y razón en el fin de la modernidad. ¿Hacia el hombre "more technico"?*, Barcelona, PPU, 1993, p. 185s.

versa, com ja hem insinuat, ha d'estar profundament implicada amb ella.⁸ No insinuarem com s'ha donat aquesta vinculació ni com la religió cristiana ha estat un gran impulsor d'aquest desenvolupament tecnològic que avui ens fascina i ens preocupa. Més aviat ens interessa explorar la resposta religiosa o els canvis experimentats per la simbolització de la transcendència com a resposta adaptativa als profunds canvis tecnològics. Ara detectarem les diverses formes de simbolització de la transcendència que presenten alguna relació amb el desenvolupament tecnològic, amb la intenció de detectar —si és possible— el moviment intern que els anima. En aquest intent, no podem evitar de constatar la topada experimentada entre transcendència i tecnologia en la nostra societat moderna.

2.1. De la tècnica a la concepció tecnològica del món

Han estat nombrosos els autors que han mostrat com la prolongació instrumental, tècnica, de l'home li ha aportat quantiosos beneficis. Sense aquesta capacitat tecnològica, l'home —nascut prematurament i desvalgut des del punt de vista dels instints— segurament no hauria subsistit com a espècie. La tècnica, com a manera de relacionar-se l'home amb la natura i de fabricar un món habitable per a l'ésser humà, ha estat i és una necessitat alhora que un element constitutiu de la societat humana.

Però la tècnica té algunes característiques que han desembocat més enllà d'una racionalitat instrumental al servei de la vida humana. S'ha automatitzat i ha arribat a ser una manera de veure la realitat i el món, és a dir, ha generat una concepció tecnològica del món. Això s'ha esdevingut en la modernitat, els darrers quatre-cents anys, quan va tenir lloc el gir cap a la “nova filosofia experimental” i de mica en mica cap a la revolució tecnològica i industrial. Vegem, amb la brevetat del qui hi és de passada, les característiques de la tècnica i de l'objecte tècnic que menen cap a automatitzacions perilloses.

L'objecte tècnic és un objecte no natural, artificial, dissenyat per l'home per ser utilitzat amb eficàcia com a mitjà per assolir un fi proposat. En aquesta breu frase hem indicat les característiques més fonamentals de l'objecte tècnic: 1) la seva artificialitat o caràcter construït; 2) la seva

8. Vegeu J.M. MARDONES, *Análisis de la sociedad y fe cristiana*, Madrid, PPC, 1995, “Razón tecnológica y transcendencia”, p. 116s, on em refereixo breument a aquest problema.

instrumentalitat, és a dir, la referibilitat a una altra cosa; 3) la seva utilitat o funcionalitat i eficàcia. Quan una d'aquestes característiques s'exagera tant que pren certa independència ens trobem amb un procés de pèrdua de referència, de deshumanització o desantropologització. Això ha passat amb l'imperatiu funcional utilitari i eficacista que aporta la tècnica. Ha entrat en el joc social i productiu tan profundament que s'ha valorat per ell mateix. En endavant, la tècnica, l'objecte o l'instrument tècnic es valoren en funció de la utilitat i el rendiment que tenen. Ja no es mira l'objecte tècnic en la seva relació amb una altra cosa, per a la qual és mitjà o instrument, sinó segons la seva pura operativitat.⁹ La formalitat utilitària s'ha elevat per damunt de qualsevol requeriment humà i el criteri d'utilitat es declara autosuficient i deambula ja per la societat amb l'imperialisme dels triomfadors. La formalitat instrumental i utilitària s'apoderen de la tècnica. L'experiència actual, denunciada per molts pensadors crítics, que sembla que la tècnica s'esgoti en la instrumentalitat utilitària, és la conseqüència visible d'aquesta autonomització.

Es fa un altre pas quan es passa, del criteri d'utilitat elevat a principi fonamental, a veure la realitat amb els ulls o les ulleres d'aquesta utilitat instrumental. La realitat esdevé aleshores "un sistema general d'utilitats".¹⁰ Una forma d'accés a la realitat, la tècnicoinstrumental, és elevada ara a visió "objectiva", veritable, de la realitat. Una actitud i un interès del coneixement —diríem amb el Habermas de *Coneixement i interès*¹¹— necessari, però unilateral, es presenta com a totalitzant i únic. Aquest imperialisme d'una dimensió de la raó sobre les altres, es transforma en la imposició tirànica, des del prestigi social actual de la ciència i la tècnica, d'una visió del món. Al final es va configurant una societat tecnocràtica on la ciència i la tècnica funcionen com a ideologies¹² dominants de totes les relacions socials, polítiques i humanes.

9. Els pensadors que han vist i han denunciat aquest procés més agudament han estat, sens dubte, M. HORKHEIMER i T.W. ADORNO, *Dialéctica de la Il·lustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1994; M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, op. cit., p. 103s, on aquest autor manifesta que la societat tecnològica du a terme "la transformació total de tot domini ontològic en un domini de mitjans". No és estrany que acabin denominant aquesta civilització de la irracionalitat racionalitzada, totalitària.

10. QUERALTÓ, op. cit., p. 42.

11. Jürgen HABERMAS, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 199s (hi ha traducció catalana: *Coneixement i interès*, Barcelona, Edicions 62 / Diputació de Barcelona, 1987).

12. Jürgen HABERMAS, *Ciencia y Técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 53s (hi ha traducció en català: *La ciència i la tècnica com a ideologia*, València, L'Estel, 1974).

Tot el que no rep el vistiplau de la ciència-tècnica és refusat com a irracional i inútil. La tecnoesfera apareix i neixen les utopies fantàstiques en l'imaginari de la ciència ficció que posen l'ideal de vida —gairebé religiositzat— en la hibridació home-màquina, en l'androide com a ésser superior o “superhome” del futur proper.

Les conseqüències per al nostre tema de la transcendència no es fan esperar. Aquesta visió tecnològica del món és una visió profanitzadora de la realitat. No veu sinó la superfície mesurable de la realitat: tot es pot reduir a nombre i mesura, o a sistema antropoiètic,¹³ però és cega per a les dimensions de profunditat d'aquesta realitat. El món de la cosmovisió tecnològica és un món desencantat, de coses, xifres, mesures, signes amb significats precisos; tot una realitat acotada, reduïda a l'objectiu, instrumental, operacional, funcional, sistèmic, utilitari, eficaç. Però en aquest horitzó no hi ha lloc per al símbol i la seva plurisignificativitat, per als indicis de profunditat de la realitat, per a tot allò que representa una altra cosa que no es pot esmentar clarament, sinó només evocar i suggerir metafòricament. L'actitud profanitzadora de la visió tecnològica del món desencanta la realitat fins que la deixa sense empremtes de la transcendència. Ella és la nova promesa de salvació que guarirà els desvariats pels camins de la superstició religiosa. Aquest “cientisme” o científisme tecnològic promet el mateix que les velles religions; per aquesta raó ell mateix esdevé religió substitutòria per a l'home de visió tecnològica. La transcendència baixa ran de terra, de la profanitat pura. El que és profà es torna així de cap a cap sagrat tecnològic: culte i religió del saber i fer tecnocientífic.

Però totes les relacions de la tècnica triomfant amb la transcendència no s'esgoten en aquesta substitució de la transcendència per l'horitzó tecnològic. Hi ha almenys dues versions més d'aquestes relacions que cal tenir en compte per la seva presència manifesta en el nostre món. Són dues reaccions o formes a través de les quals pugna encara la presència de la transcendència.

13. Vegeu J. BROCKMAN (ed.) *La tercera cultura. Más allá de la revolución científica*, Barcelona, Tusquets, 1996, p. 26, on Lee Smolin, prestigiós científic nordamericà, hi afirma: “No només és innecessari pensar en termes de dissenyador intel·ligent, sinó que la idea que la complexitat i la bellesa que contemplem al nostre voltant van sorgir per voluntat d'una intel·ligència individual és una bestiesa. En comptes d'això hem comprès que, en el context biològic, el món viu s'ha creat ell mateix —s'ha autoorganitzat— a través de principis simples, principalment a través de l'actuació inexorable de la selecció natural. Penso que amb les lleis de la física i l'estructura del cosmos passarà el mateix.”

D'una banda hi ha la minitranscendència¹⁴ d'aquells que accepten fonamentalment el desencís radical de la realitat en mans de la societat tecnològica i la seva visió objectivista i funcional. La transcendència titil·la dèbilment, fugaç, en les petites guspises de sentit en la vivència de les cises de la vida: davant l'aroma del cafè, davant la sorpresa del bri d'herba com a aparició meravellosa del que no és artificial, davant els inacabats "miracles" humans: el llampec d'un esguard, la serenitat d'un rostre, el misteri de la persona que estimem. Una presència del misteri que és incapaç d'ocultar l'utilitarisme, l'operacionalitat i la rendibilitat eficaçista. No el podem quantificar estadísticament, però per aquests marges de l'humà transita la presència de la "petita transcendència" i també de la transcendència mínima. Un residu d'obertura al misteri que pot tornar-se una esclatxa notable per acollir la "gran transcendència".

La segona forma de presència de la transcendència en combat amb l'imperialisme de la cosmovisió tecnològica, és donada pel seu afany profanitzador. La potència objectivitzadora que redueix tota realitat a cosa, objecte i signe, és una il·lustració potentíssima que desterra supersticions, màgies i transcendències, però que deixa darrere seu un immens desert ple de mesures i objectes que es torna una pregunta inquietant. L'ésser humà de la modernitat que ha viscut la il·lustració de la ciència ha experimentat el terror d'aquest buit que ara amenaça amb l'absolutisme de la realitat. Vivim en un planeta diminut d'un sistema solar al límit d'una galàxia de cent mil anys llum de diàmetre amb milers de milions d'estrelles, que tot i les seves dimensions només és una entre els centenars de milers de milions de galàxies de l'univers. Actualment entre els científics hi ha la convicció que en el futu tot aquest cosmos està condemnat a desaparèixer sense deixar rastre; només en quedarà un camp magnètic en contínua expansió. L'univers, tal com es presenta avui a l'home, és ple de deserts "mons cicatrutzats de cràters o asfixiants cavernes ardents sense vestigis de vida".¹⁵

14. En el fons d'aquesta expressió batega la divisió tripartida que fa T. LUCKMANN, "Religió y condición social de la conciencia moderna", dins X. PALACIOS - F. JARAUTA (eds.) *Razón, ética y política*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 87-108, en parlar de tres menes de transcendència: "gran" o clàssica de les grans religions; "mitjana", característica de la religiosització d'aspectes com la nació, l'ètnia, l'estat, etc.; i "petita", típica del moment que vivim, en què el sentit es decobreix en les "petites" vivències, trobades, aspectes de la vida.

15. H. BLUMENBERG, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981, vol. 3, p. 787.

El saber científicotècnic desemboca així en una desillusió enorme: en la mesura que avancem en el saber descobrim que les nostres ganes de trobar un sentit a l'univers i gaudir-hi d'una situació privilegiada són alhora irrealitzables i il·lusòries i porten l'empremta del desengany.¹⁶ El “desencís del món” i “la humiliació de l'home per la ciència” porta a preguntar-se quin sentit té aquest saber i la mateixa existència.

L'home modern té la vivència del que és indisponible comparable a la que podia tenir l'home desvalgut tènicament de les etapes anteriors al paleolític. És el terror del que és amenaçador en la presència de la naturalesa immanejable; la nova sensació de contingència davant la impossibilitat de controlar la mateixa tècnica automatitzada com a sistema; la impotència davant un mecanisme, produït per ell, que posa en risc la vida mateixa. Blumenberg ho ha expressat reiteradament amb to nostàlgicament poètic: “En els estels es pot percebre la manca de compassió davant l'home, i se sent amb disgust la indiferència del cosmos.”¹⁷

Si la física ha robat al firmament tota capacitat significativa transcendental, aleshores ens trobem en la rampa nietzscheana inclinada cap al no res. Però ara també la necessitat de sentit s'aguditza. Ja mai més no seran fàcils les respostes, però se sentirà la presència de l'enyorança lacerant del sagrat.

2.2. Els defensors de Déu i de la tècnica

Hi ha qui, davant la mudesa del cosmos, presenta encara l'actitud del principi de l'edat moderna, quan el llibre científicament lletrable de la naturalesa no entrava en contradicció amb la fe en Déu. Aquestes posicions que remetent a la revelació gairebé literal de l'Esclitura i que la fan perfectament compatible amb el desenvolupament científicotècnic es denominen fonamentalisme, neointegrisme o neotradicionalisme. Crida l'atenció que sigui dintre el món dels tècnics, dels enginyers, on una interpretació literalista o rígida dels textos religiosos es trobi de gust amb el saber funcional i instrumental.¹⁸ És com si l'o-

16. F.J. WETZ, H. BLUMENBERG, *La modernidad y sus metáforas*, València, Alfons el Magnànim, 1996, p. 60.

17. H. BLUMENBERG, “*Contemplator Coeli*”, dins D. GERHARDT et al. (ed.) *Orbis Scriptum. Dimitrij Tschibjeuuskij zum 70 Geburtstag*, Munic, p. 113-124, p. 123; F.J. WETZ, *op.cit.*, p. 74.

18. Vegeu G. KEPEL, *La revancha de Dios*, Madrid, Anaya/Mario Muchnik, 1991; B.B. LAWRENCE, *Defenders of God. The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*, Londres-Nova York, I. B. Tauris, 1989, p. 59s.

peracionalisme i la funcionalitat mecanicistes s'apliquessin directament als textos sagrats. Transcendència i ús mecànic del món no es contradueixen. Ens trobem davant una tècnica reorientada cap al sentit del que és humà o davant una ingenuïtat religiosa inconscient del que s'ha esdevingut amb la ciència i la tècnica en la modernitat?

És sospitós que aquesta proclama d'entesa entre la ciència i la religió, de regust galileic i baconià, es faci aferrant-se compulsivament a la lletra de l'Escriptura i en confrontació oberta amb l'esperit de la modernitat. És una uerra entre lletra i esperit, en què es vol conjurar l'esperit profanitzador de la tecnociència actual amb els antics rituals del llibre. La realitat muda, anònima i freda del món científicotècnic es transmuta en una cosa fiable, càlida i significativa, gràcies a la imposició d'un sentit. No es fa l'esforç d'aconseguir que la transcendència sorgeixi de la transverberació de la realitat, sinó que se la imposa autoritàriament des de fora. Som davant la imposició del sentit religiós de la "gran transcendència" a la societat tecnològica.

En el fons assistim a la resolució del drama exposat abans —l'absurd produït per l'objectivació deserta de la ciència moderna— a mans d'una combinació d'inconsciència cultural i de pietat religiosa. El fonamentalisme no vol saber res de l'enorme dessecació de sentit introduïda per la ciència en la modernitat, ni és conscient dels problemes que el pensament històric crític i hermenèutic ha produït en la lectura dels textos sagrats, ni tampoc dels esforços que creients dialogants i buscadors il·lustrats han efectuat per trobar sentit a aquesta realitat científicament dissecada. S'imposa, sembla, l'actitud funcionalista de qui vol obtenir un resultat ràpid i útil. El preu a pagar, com en la mala tecnologia, és la "potineria" o el "bricolatge" que demana reparacions contínues.

3. LA SOCIETAT CIENTIFICOTÈCNICA I LA RECREACIÓ DE LA TRANSCENDÈNCIA

La religió, l'administrador del misteri de la transcendència en el món, no ha mort a mans de la racionalitat tecnològica, com pronosticava el positivisme científista o el marxisme revolucionari de fa algunes dècades. Avui es parla fins i tot d'una certa revitalització de la religió. La transcendència, per tant, no mor, però sí que canvia d'aspecte i ofereix un nou rostre. Vegem alguns dels trets de la nova semblança de la transcendència en la seva referència a la tecnologia.

3.1. La transcendència s'alia amb el darrer paradigma científic

Una de les sorpreses de la nova relació entre la transcendència i la tecnociència moderna és que apareixen estretament vinculades. Han passat, sembla, els temps de les confrontacions i les desqualificacions mútues. Ara —per a alguns intèrprets de la nova situació— la tecnociència moderna no té rebuigs il·lustrats. Ans al contrari, troba en les cosmovisions religioses —especialment orientals— la confirmació del que les seves últimes aportacions afirmen.

La tecnociència viu moments de redefinició i reformulació. Vivim un món caracteritzat per les interconnexions a nivell global: no només el mercat i els mitjans de comunicació de masses senyalen l'era de la globalització, sinó que les ciències i els seus diversos fenòmens (físics, biològics, psicològics, socials, ambientals) es veuen recíprocament interdependents. La conseqüència d'aquest canvi de percepció¹⁹ és la necessitat d'un canvi de paradigma. Passar de la visió mecanicista newtoniana i cartesiana a una altra de més integral, orgànica o hologràfica. Descubrim que darrere el predomini tecnocientífic el que hi ha realment és una visió mecanicista, patriarcalista, racional analítica, expansiva i utilitarista, enemiga de la saviesa intuïtiva i de l'equilibri dinàmic, ecològic, amb la natura. El nou paradigma integral veu tota la realitat interconnectada, des de les realitats físiques més elementals fins als sistemes socials i econòmics i la consciència. D'aquí que Capra pugui afirmar que “la visió integral de la ment sembla coincidir perfectament tant amb la visió científica com amb la visió mística de la consciència, i per tant proporciona el marc ideal per dur-ne a terme la unificació”.²⁰

Quina imatge de transcendència va sorgint d'aquestes bones relacions de la tecnociència amb el que és sagrat, religiós?

Els trets que més s'accentuen, per bé que correm el risc de forçar les pinzellades, serien plurals en la simbolització, segons els referents científics imaginats, però guardarien algunes insistències coincidents. A través d'aquest èmfasi intentem captar les principals simbolitzacions de la transcendència procedents d'una sensibilitat religiosa que s'avé bé amb el pretès paradigma tecnocientífic darrer.

1) Una transcendència de caràcters impersonals més que personals. Fins i tot la denominació procedeix del món de la ciència física i biolò-

19. Vegeu Fritjof CAPRA, *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*, Barcelona, Integral, 1985, p. 18s.

20. *Ibidem*, p. 346.

gica. Rep el nom d'Energia, Vivent, Vida. El Misteri de la transcendència es representa mitjançant l'imaginari simbòlic de les ciències com a flux energètic infinit —"matèria" subtil, energia espiritual— que es desplega per tota la realitat. Una mena d'oceà infinit d'energia que és el fons que sosté i uneix tot el que és real i existent. Ja es veu que aquí Energia és equivalent a Esperit o Matèria (amb majúscules).²¹ Entre la sensibilitat religiosa de la "Nova Era" és on es fa ús més sovint d'aquesta simbologia, més propera a la religiositat oriental —el *brahman*, el diví, el *se*²²— que a la cristiana. S'acaba oferint una síntesi d'aquest "sentir" i imaginar amb l'eslògan: "Tot és energia, tot és U, tot és diví."

2) Una imatge mística de fons: és el tot de la realitat el que és transverberat per la presència d'aquesta Energia que recorre el tot i l'uneix en un Tot-U holista i interdependent, arrel de la dinàmica profunda de la Vida. D'aquí la sacramentalitat de tota la realitat. La transcendència, el diví, és present amb certa naturalitat, i alhora ocultació, en el món objectual. Només caldria tenir les antenes o la percepció afinada per captar aquesta presència. És una transcendència profundament immanent a la realitat entera. L'objectiu és viure submergit en aquesta immensitat de sons i vibracions, d'energia espiritual i de vida.

3) L'univers i el tot com un gran cos viu, únic, espiritual, sostingut per relacions qualitatives. En versions més ecològiques, la imatge de la transcendència es simbolitza mitjançant la Vida. La transcendència és la Vida per excel·lència. Però no la Vida encarnada en una persona excepcional, com ho és Jesucrist per a la tradició cristiana, sinó la Vida abraçant les diverses manifestacions del que existeix. El cosmos com a sistema dinàmic, com a ecosistema, que ho engloba tot i que manté la meravella misteriosa de la vida en les seves diverses manifestacions. D'aquí que hàgim de viure la vinculació general d'aquesta vida i el respecte solidari, amorós, del Tot-U per, finalment, tornar a la unitat amb el Tot.

4) La transcendència com la "consciència còsmica"²³ englobant en què vivim, com petites partícules de pensament i sensibilitat, o paquets

21. B. FRANK, *Diccionario de la Nueva Era*, Estella, EVD, 1994, p. 107-109.

22. *Ibidem*, p. 214-216. En l'hinduisme, el *se* (anomenat *atman*) és el principi diví present en cada un dels individus. És de la mateixa naturalesa que el *brahman*, allò absolut i impersonal.

23. *Ibidem*, p. 73-76. Segons Franck, l'expressió "consciència còsmica" procedeix d'un llibre editat el 1901 pel Dr. Richard M. Bucke amb el mateix títol, i que va adquirir notorietat en la seva època i ara novament entre els *new agers*.

d'energia espiritual, les consciències particulars. La psicologia transpersonal ens assenyalaria la capacitat de posar-nos en contacte amb aquesta dimensió profunda de la realitat, el secret de tota la realitat creada, l'emergència espiritual còsmica de tot el que existeix. Només es necessita voler-ho i utilitzar les tècniques adequades de silenci, concentració i meditació, per anar elevant la consciència i fer-la coincidir a poc a poc amb la consciència còsmica divina. La immersió en aquesta consciència còsmica, divina, permet superar les divisions lineals del temps (passat, present i futur) i accedir-hi tant al passat com a l'esdevenidor. D'aquí que la consciència còsmica permeti als mitjancers aptes (mèdiams) servir de canals (*channelling*) i captar els missatges que procedeixen del món transcendent (dels nostres avantpassats, difunts; mestres espirituals, extraterrestres) amb finalitats espirituals o sanadores.

A través d'aquestes quatre imatges de la transcendència s'adverteix una gran coincidència de fons. En primer lloc, el caràcter únic de la realitat. Tota la realitat és entesa com una *unitat* cap a la qual tot tendeix, puja, convergeix. En segon lloc, aquesta unitat constitueix una totalitat d'identica naturalesa. És un *holisme* englobant que es presenta com una xarxa còsmica o sistema de sistemes en interdependència de totes les parts amb el tot. En tercer lloc, tant l'Energia com la vida, com la Consciència còsmica, són i volen representar un Tot-U de caràcter *monista*, en què la realitat seria últimament espiritual, essent la matèria una de les seves manifestacions. En quart lloc, aquest Tot-U es presenta com el diví, impersonal, englobant. Un *panteisme* que situa el diví a tots els racons de la realitat, tan present que tot queda assumit en la divinitat.

Des del punt de vista lingüístic, les simbolitzacions de la transcendència usen una sèrie de metàfores que procedeixen de la física, la biologia i la psicologia. Les ciències sembla que ofereixen el material per a l'evocació del diví, sagrat i transcendent. El sistema metaforitzant segueix els passos tradicionals quan es tracta de parlar de l'Absolut: trencar la significació ordinària mitjançant la contradicció o creuament d'oposats ("Energia espiritual", "Consciència còsmica"), l'absolutització o eminència del que es suggereix, l'eliminació de negativitat ("Vida", harmonia, temps...). I rere tota la metaforització apunta l'anhel místic de participació, fusió amb el diví. La transcendència com a totalitat abarcadora —protectora i càlida— d'un món tecnològitzat i fred, racional i distant, sec i àrid, que no permet ni les vibracions ni el sentit emotiu de la proximitat del numinós.

3.2. *La naturalesa es sacralitza*

La sensibilitat religiosa, tant tradicional com més o menys nova o experimental, s'està fent ressò d'un problema que situa la tecnociència moderna en el centre de les preocupacions. Es tracta del problema ecològic: l'amenaça que corre la biosfera en mans de l'espoliació i la contaminació humana dotada d'enormes mitjans tecnològics. Cada vegada menys la qüestió ecològica és objecte de burla i descrèdit, com si es tractés de somnis fantasiosos d'algunes ments apocalíptiques, i és considerada com un perill real per a tota la humanitat i per a la mateixa vida sobre el planeta.

D'aquesta situació es desprenen dues conseqüències: la primera és la consideració perillosa de la tecnociència enclavada en un sistema productiu i en una lògica on la utilitat i el rendiment són valors primaris. En segon lloc, la necessitat de canviar d'enfocament o perspectiva a l'hora de considerar les nostres relacions amb la naturalesa. La religió, la sensibilitat espiritual, entra precisament en aquesta segona consideració.

Davant l'enfocament que ha vist en el mandat del Gènesi, "multipliqueu-vos i domineu la terra", una legitimació de l'actitud explotadora de la naturalesa, sorgeix la convicció creixent que l'home, tant en la tradició judeocristiana com en d'altres, no és mai sinó un administrador encarregat de vetllar la naturalesa. Les relacions no poden ser dictatorials ni de propietari absolut, sinó d'atenta consciència de la vida. Però més enllà de la tradició bíblica, i en alguns casos en oberta confrontació amb ella, transita avui una sensibilitat religiosa que fa del canvi de relacions amb la natura un estil de vida i una disciplina espiritual.

Per a aquesta sensibilitat en trobem davant un canvi d'època: estem passant de la "ciutat tecnocràtica" a la "ciutat de la consciència planetària".²⁴ Cada vegada som més conscients de la interconnexió global i que els plantejaments ecològics han de ser planetaris. Així com la ciutat tecnocràtica va ser la ciutat de la complexitat industrial, la ciutat de la consciència planetària és la ciutat que posa la tecnologia al servei de l'home: producció ecològica, cultiu de sistemes integratius de relacions i processos; desenvolupament del jo i de les arts basades

24. Vegeu Alan DRENGSON, *The Practice of Technology. Exploring Technology. Ecophilosophy and Spiritual Disciplines for Vital Links*, State University of New York Press, 1995, p. 184s.

en la solidaritat i el respecte a la naturalesa. A l'horitzó hi ha l'ideal utòpic de la "satchitananda", la ciutat de la saviesa realitzada.²⁵ Aquest trànsit de la tecnocràcia a l'ecologia suposa un can de mentalitat, o més aviat de tonalitat espiritual: s'exigeix un ús de la tecnologia "auto-transcendent i ecosòfica", és a dir, de recerca i cultiu de l'harmonia en les nostres relacions amb els altres, amb nosaltres mateixos i amb la natura. Al fons batega el retorn (nostàlgic?) cap a les cultures primàries, xamàniques, amb rituals purificadors i cerimonials que intentaven viure la unitat harmònica amb la natura o segellar ritualment les ferides que li causaven la caça o l'agricultura.²⁶

Arcaïsmes d'altre temps barrejats amb desitjos projectats cap al futur?

Jung va vigilar més amb la resposta i no va mostrar estranyesa davant un fenomen de compensació simbòlica en un moment que "en créixer el coneixement científic el nostre món s'ha deshumanitzat. L'home se sent aïllat en el cosmos, perquè ja no es troba immers en la naturalesa i ha perdut la seva emotiva "identitat inconscient" amb els fenòmens naturals".²⁷

La transcendència redescoberta des de la distància i la terrible ferida oberta en la naturalesa per una tecnologia despietada, té molt de recuperació i retorn a la imatge de la matèria —la Gran Mare— que podia abastar i expressar el profund significat emotiu perdut en el desert funcional de la dominació tecnològica.

4. CAP A LA RELIGIÓ DEL FUTUR

Estem més enllà del llinar de la utopia. A través seu es manifesta també, ni que sigui a la manera invertida de l'absent desitjat, la transcendència. L'anhel és un creador poderós de simbolitzacions.

25. *Ibidem*, p. 185.

26. *Ibidem*, p. 192.

27. C. JUNG, *El hombre y sus símbolos*, Barcelona, Caralt, 1992, p. 92. Diu després Jung: "Aquests han anat perdent paulatinament les repercussions simbòliques. El tro ja no és la veu d'un déu enfurismat, ni el llamp el seu projectil venjador. Cap riu no conté esperits, ni l'arbre és el principi vital de l'home, cap serp encarna la saviesa, ni és la gruta de la muntanya el refugi d'un gran dimoni. Ja no se senten veus de les pedres, les plantes i els animals, ni l'home hi parla creient que el senten. El seu contacte amb la natura ha desaparegut i, amb ell, se n'ha anat la profunda força emotiva fruit d'aquestes relacions simbòliques."

Assistim a l'oferta, des de diversos fronts, d'una nova utopia que es presenta estretament lligada a una *nova espiritualitat*.

Hi ha consciència de crisi, és a dir, de necessitat de fer un salt qualitatiu i superar l'estat actual de relacions depredadores amb la naturalesa; de patriarcalisme que comet una contínua injustícia en relació amb les dones; de la concepció del treball assalariat com a fonament de la realització de la vida; de la industrialització contaminant o lligada al complex militar econòmic; de la resolució biològica agressiva dels conflictes humans. Hi ha consciència del malestar que produeixen aquestes *relacions* mal plantejades. Hi ha consciència, potser encara escassa, de la necessitat de travessar el llinyar de la cultura de la producció de la maximització i la competitivitat i de substituir-la per la cultura de la solidaritat,²⁸ la restricció intel·ligent (Habermas) i els mínims per a tothom (Offe).²⁹ Per això necessitem trobar-nos altra vegada amb el Sentit radical i central de la vida i de la història, anomenat el Misteri de la Transcendència. Necessitem una nova espiritualitat.

4.1. *El quadrat màgic*

Coneixem la insistència de Jung sobre el sentit sagrat del número quatre, del quadrat i de les quaternes.³⁰ Llegint propostes on batega la utopia de la nova espiritualitat o nova aliança, em sembla que assolim una simbolització de la transcendència inscrita en un projecte de realització humana, personal, social, estructural i espiritual. Una mena de quaternitat desitjable, síntesi nascuda a l'escalf de les millors reflexions del nostre segle i hereves de la gran tradició religiosa y del pensament. En el fons, una antropologia basada en la integració de quatre dimensions de l'home —jo; l'altre; la societat o dimensió institucional i estructural; el cosmos—, recorregudes per l'hàlit del Sentit darrer.

1) Una concepció i vivència del jo des de la referència a l'altre. El convenciment que sóc jo a partir d'un tu. L'experiència radical humana no és pensar, sinó la relació interhumana, la socialitat originà-

28. Vegeu J.M. MARDONES, *Por una cultura de la solidaridad*, Santander, Sal Terrae (Cuadernos Fe y Secularidad), 1994.

29. C. OFFE, *La gestión política*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, 1992, p. 329s.

30. C.G. JUNG, *Psicología y religión*, Barcelona, Paidós, 1981, p. 66s.

ria. D'aquí la primacia del tu que m'interpel·la i m'emplaça i em col·loca davant l'obligació de respondre del meu semblant.³¹ Aquesta transcendència del tu sobre el jo ja és un apunt d'una altra transcendència que em relaciona amb l'altre responsablement i es manifesta en la presència desvalguda i implorant de la necessitat de l'altre ésser humà, de tot l'altre en posició de debilitat i desavantatge. Sóc guardià del meu germà i de tot altre que se m'aproximi. La transcendència no pot ser sinó comunicació, manifestació silenciosa en l'altre, do i gratuïtat.

2) Una concepció del social com a reconeixement mutu, on la política ha de ser regida per la relació simètrica i igualitària, la recerca d'interessos generalitzables, és a dir, per a tots. Primacia del bé de tots, especialment dels més pobres, com a manera d'exercitar la justícia. Democràcia, per tant, aperticipativa, igualitària, del respecte a la diferència i l'atenció solidària envers el menys afavorit. Democràcia de la responsabilitat social i amb la natura: manteniment i preservació de l'equilibri natural. Espurna de la transcendència que es manifesta com a Misteri que soté l'univers en la convivència del jo amb el no-saltres i en la relació respectuosa amb la natura.

3) Uns mecanismes o sistemes d'ajuda per a la realització de la vida social i democràtica, per facilitar la trobada i la superació de la misèria, les diferències injustes, i orientats a la humanització de la societat i dels individus. Tecnologia, en les seves diverses branques, al servei de la humanització i de l'obertura de l'home al Misteri de la realitat. Creativitat i innovació posades al servei d'un Sentit humà.

4) Per dur mínimament a terme aquesta utopia cal una cultura i una consciència de la mesura d'allò a què aspirem. És a dir, travessada per una universalitat capaç d'albergar el respecte a la diferència en llibertat i solidaritat; conscient que som cosmos, món, natura, sense la qual no existiríem. El cosmos és el nostre cos en el sentit més ampli del terme. Per detentar aquesta universalitat cal una imatge de la transcendència adequada: respectuosa amb la corporeïtat i la naturalesa; amb la llibertat humana, present en el clam de tot el que és humà; impuls darrer de tota la creativitat i bondat humanes i naturals; abastadora de tot el que existeix en nova aliança còsmica.

31. Vegeu E. LEVINAS, *De Dios que viene a la idea*, Madrid, Caparrós, 1995, p. 122s. La filosofia jueva del diàleg o "Neues Denken" (Resenzweig, Cohen, Buber) ha remarcat la primacia del contacte interhumà sobre el pensament.

4.2. Transcendència i/o espiritualitat

La transcendència en aquesta utopia porta els trets d'una obertura de l'home al Misteri que subjau en tota la realitat. Per tant, és una transcendència immanent: Misteri i Sentit que transita per tots els racons on hi ha humanitat i realitat.

Té connotacions de nova aliança còsmica, és a dir, de segell ecològic, que tot està vinculat amb tot i està travessat pel Sentit.

Hi ha un biaix d'integració i totalitat en la manera com s'intueix, viu, la transcendència. No pot afavorir la fragmentació ni la ruptura, però sí la pluralitat i la diferència. La transcendència apareix com el que sutura les ruptures de la diversitat d'aspectes que pertanyen a l'humà, al seu ésser persona; és l'arrel de la identitat i el sentit.

Sol·licita una nova consciència que hagi superat l'homocentrisme i el tecnocentrisme per obrir-se solidàriament a la presència del diví en tot.³² Pressuposa la superació del tecnocentrisme objectivant que seria substituït per una consciència cosmoteàndrica. Estem davant la consciència de la unitat essencial de la totalitat del que existeix.

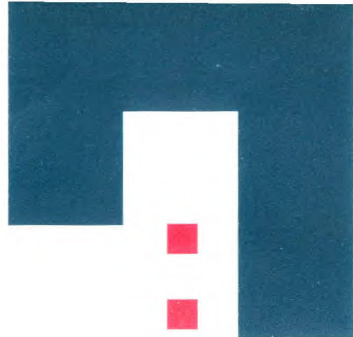
La transcendència de la nova cultura vol ser més viscuda que pensada; més experimentada que imaginada; més pràctica que teòrica. És a dir, la transcendència és per ser viscuda, contemplada fruitivament, experimentada ja en la nostra limitada captació. D'aquesta manera serà impuls del nostre fer i viure. Serà el sentit de cada instant de la nostra existència. Serà espiritualitat.

És a dir, acabem adonant-nos que preguntar per la transcendència és preguntar pel sentit radical de l'ésser humà, de tota la realitat i de cadascun de nosaltres. I quan aquesta qüestió se'ns planteja com a pregunta concreta —de la nostra o en la nostra societat tecnològica— ha de ser resposta pràcticament, no només com a exercici teòric del pensament. Doncs bé, aquesta “manera de viure la transcendència” (“*Ars Deo amandi*”) és el que he anomenat espiritualitat. Al final, ho hem pogut comprovar, hem acabat desitjant una manera de viure la transcendència, no només de simbolitzar-la. I la resposta coherent la donarà la mateixa vida, no les teoritzacions.

32. Vegeu R. PANIKKAR, *La nueva inocencia*, Estella, EVD, 1993, p. 129. Panikkar considera que aquest és l'autocentrisme que viu Occident i que ha de superar.

Som conscients que ens trobem davant balbuceigs d'un intent de nou llenguatge —nova espiritualitat— per expressar en termes de la nova cosmologia que es va forjant a cops d'influència tecnocientífica, què és Déu o què volem dir quan esmentem el més enllà de tot o el fons radical de tot, l'Absolut, el diví, la transcendència. Hem vist que no és una tasca fàcil en un món que ha produït més dessecació del símbol que la seva revitalització. A més, sabem des de Wittgenstein, almenys, que el llenguatge és expressió d'una pràctica social, d'un "joc de llenguatge". Mentre no canviem, per tant, les pràctiques socials no podrà néixer aquest llenguatge nou, ni la nova espiritualitat, ni la nova cosmologia on s'il·lumini la transcendència. De camí, que se'ns permeti, malgrat tot, desitjar-hi i buscar-ne els indicis.

(Traduït del castellà per Joan Petit.)



FUNDACIÓ JOAN MARAGALL
CRISTIANISME I CULTURA



Editorial Claret