

POSTMODERNITAT I ESPIRITUALITAT: ENTRE LA MISÈRIA I LA RÈPLICA

Miquel Seguró

El present article té per objectiu abordar les implicacions que el fet postmodern té per a la dimensió espiritual humana i una de les seves diferents concrecions religioses: la cristiana. Així, en primer lloc, es presenta una tòpica postmoderna mínima que contextualitza la qüestió. Després, en una segona part, es tracta pròpiament la temàtica, sempre amb la convicció que tant espiritualitat com religió són termes de marges dilatats i de confins indefinits. En tot cas, però, roman la convicció que tant una com l'altra constitueixen una dimensió humana cabdal, de manera que tot oblit d'alguna d'elles deixarà incompleta qualsevol aproximació antropològica crítica.

255

Qualsevol expressió religiosa, en tant que humana, es dona des d'un context; és per això que tota expressió religiosa troba en el seu propi entorn cultural un (contra)punt de referència. El nostre "medi" cultural, especialment complex, desigual, i fins i tot heterogeni, genèricament denominat com a *Postmodernitat*, ha comportat una crisi global dels fonaments que sostenien la cosmovisió predominant en l'Europa hereva del Segle de les Llums. Per això, és del tot pertinent atendre les diferents vicissituds que aquest moment cultural comporta per a l'espiritualitat humana, vertebradora fonamental de totes les històries culturals existents.

Ens volem cenyir, concretament, a la concreció espiritual cristiana, ja que és ben sabut el seu estret lligam amb els destins de la cul-

tura europea¹. No seria correcte, però, justificar des d'aquest prisma cap menyspreu envers la resta de confessions i expressions religioses i espirituals, perquè és certament difícil fer referència al concepte d'espiritualitat sense dirigir-se en concret a alguna d'elles. Tanmateix, es podria contraposar que caldria parlar d'espiritualitats i no d'espiritualitat, fet que, de ben segur, seria més correcte. Però, en tot cas, això no deslegitima el fet de dirigir-se a la concreció espiritual que ofereix el cristianisme en tota la seva diversitat i modalitats.

El concepte d'espiritualitat, no obstant això, té múltiples sentits i innombrables matisos². És per això que cal definir d'antuvi què entenem per espiritualitat, especialment la cristiana. Paral·lelament, també hauríem d'esclarir què vol dir religió, ja que el fet que es presentin els dos mots per separat indica que no han d'estar forçosament associats. Segons B. Welte, per *religió* s'entén la relació entre l'home i la divinitat³, una definició de *mínims* que si bé sembla plausible, no està pas exempta de moltes foscors que caldria il·luminar (què és el diví? què vol dir "relació", etc.). Per això, en comptes d'acceptar de bon principi un parell de definicions lapidàries que facilitarien la qüestió (ahora que la banalitzarien, potser), entenem que és més honest deixar que la qüestió es vagi formant per si sola, perquè, en definitiva, tampoc sabem ben bé què són "exactament" religió i espiritualitat.

Ara bé, reflexionar sobre l'espiritualitat en abstracte no és possible en un primer moment⁴, de manera que cal emprendre el camí reflexiu des d'un punt de referència concret. En aquest sentit, sembla lícit concentrar l'espiritualitat cristiana en la relació establerta entre una persona i el Déu personal que es revela a través dels dos testaments, de la història i superlativament en el "Fill" Jesús el Crist⁵, desplegada des d'una experiència vital iniciàtica (de conversió, podríem dir). Aquest "tornar-se envers" Déu comporta un

¹ REALE, G., *Raíces culturales y espirituales de Europa*, Barcelona, Herder, 2005.

² Sobre la mal·leabilitat d'aquest concepte i les possibles definicions que es poden fer, es pot consultar "Espiritualidad" a *Diccionario de espiritualidad*, vol. 2, p.12-14, Ed. Herder, Barcelona, 1983.

³ WELTE, Bernhard, *Filosofía de la religión*, Barcelona, Herder, 1982, p. 30.

⁴ Primer cal fer una fenomenologia del fet religiós, és a dir, del "que hi ha", per després passar a una anàlisi més universalitzadora sobre el propi fet. Aquest és el sentit de la "Fenomenologia de la Religió".

⁵ Cf. FRAIJÓ, M., *El cristianismo. Una aproximación*, Madrid, Trotta, 2000, p. 47-99. Cf. "Espiritualidad" a AAVV, *Nuevo diccionario de Teología*, Casa Bautista Publicacions, 1998, p. 359-362.

canvi d'actituds vitals que fonamenten tant la dimensió comunitària de fe (església) com l'"anhel" d'ajudar el pròxim, entès tant des de la transcendentalitat –escatologia- com des de la immanència –teologia sociopolítica. Evidentment, la problemàtica del patiment ocupa una destacadíssima posició en la classificació de les causes que ocasionen tot *temps fosc de fe*. També els avenços de la ciència, les especulacions filosòfiques i l'aplicació de noves tècniques que poden incloure certes conviccions materialistes (p.ex., la neurociència) han estat enteses sovint des d'una hermenèutica de la por. En aquest sentit, no poques veus s'han aixecat "alertant" del perill que la postmodernitat comporta per a la fe i el creient. Ara bé, és realment així? No serà tot plegat fruit de la "fugida endavant" d'una manera de fer que, alimentada en excés per la por i la inconsistència mateixa del "sistema", "demonitza" tot allò que ve de "fora"?

Per dirimir aquesta qüestió, el nostre itinerari comença amb un esclariment del que podem entendre, fonamentalment, per "postmodernitat". Per això, ens aturarem en quatre conceptes cabdals per a la cosmovisió actual: *crisi* de la veritat (Vattimo), *crisi* del discurs global (Lyotard), *crisi* del llenguatge (Derrida) i *crisi* dels valors no mercantils (Jameson). Certament, aquests punts són molt especulatiu, però entenem que tot discurs s'empara en una Metafísica, per tant, si hom vol copsar les profunditats que tot discurs amaga, ho haurà de fer a través d'una familiaritat amb l'estructura que el sustenta⁶. Després, en una segona part, enumerarem quines implicacions té per a la fe tots aquests posicionaments, que, encara que fragmentaris, s'abordaran amb esperit més aviat sistemàtic. Per últim, una breu reflexió tancarà aquesta aproximació a la qüestió.

1. Què és postmodernitat?

Tota caracterització d'un interval cultural ha d'evitar tant la temptació de simplificar alguns dels seus aspectes com el perill de deixar-ne de banda d'altres. Quan hom intenta captar les generali-

⁶ Estem plenament d'acord amb José GÓMEZ CAFFARENA quan es mostra dubtós respecte a la possibilitat que la fe pugui subsistir sense una mínima referència metafísica (Cf. *Raíces culturales de la increencia*, Sal Terrae: Santander, 1989, p. 46, nota 72). És evident que la raó no pot copsar l'Absolut, fet que no vol dir, però, que la raó sigui un impediment o una eina secundària per entendre l'espiritualitat. El que mou interès per fonamentar l'experiència espiritual és la pròpia inquietud espiritual per fer-ho, de manera que caldrà sempre retrobar-se amb la raó per explicar el *què* i el *perquè* de la cosmovisió del creient.

tats d'un moment pròxim al seu, la dificultat encara és major, ja que la perspectiva històrica encara no ha efectuat el seu paper.

Hi ha pensadors que situen el nostre temps més enllà de la postmodernitat, com per exemple el sociòleg Gilles Lipovetsky, que manifesta el convenciment que som en una època "hypermoderne" en què tot s'ha portat a l'extrem: hiperindividualisme, hipercapitalisme, hipersolvència...⁷. En tot cas, siguem o no en una hipermodernitat, les seqüel·les de la postmodernitat encara són paleses, sobretot per la qüestió que aquí ens ocupa⁸.

Trobem els orígens del mot "postmodernitat" en el discurs arquitectònic de finals dels anys 70 que reaccionava contra l'estil internacional. Ràpidament, però, passà a significar la fragilitat de la racionalitat i de les grans ideologies de la història⁹. Amb els anys, aquest discurs es va anar configurant entorn la convicció del fracàs del projecte modern¹⁰, arribant fins i tot a ser postulat, per alguns crítics, com un fenomen antimodern¹¹. Ara bé, i què és allò "Modern"? Entenem per modernitat el moment cultural en què la il·limitada confiança en la raó com a eina hermenèutica que tot ho esclareix és predominant. De fet, en alemany el mot "Aufklärung" (Il·lustració), que prové del verb "Aufklaren", vol dir precisament això, "aclarir", "escampar", potser referit en aquet context a la boira de la ignorància i la superstició. D'altra banda, també la consciència històrica (amb la consegüent idea de progrés) estava molt arrelada en uns subjectes que tenien com a valor suprem la seva pròpia llibertat. Així, combinant aquella racionalitat amb aquesta llibertat, la modernitat cercava l'establiment d'una ciència objectiva, una moralitat laica no teònoma i una estètica igualment autònoma. En tot cas, però, un dels trets

⁷ *Les temps hypermodernes*, ed. Grasset: Paris, 2004, p. 76-78. Tot el llibre és un desenvolupament d'aquesta tesi.

⁸ Per a Gianni Vattimo, encara avui en dia té sentit parlar de postmodernitat (Cf. "Posmodernismo: ¿una sociedad transparente?" a VVAA., *En torno a la posmodernidad*, Anthropos: Barcelona, 2003, p. 9).

⁹ JAMESON, op. cit., p. 11-12; LIPOVETSKY, op. cit., p. 69. És interessant com Gianni VATTIMO, un dels importants pensadors de la postmodernitat, recalca el fet que és F. Nietzsche qui en el fons inicia la postmodernitat. Com ara el concepte d'etern retorn, amb què es trenca la idea d'història lineal i, per tant, la de progrés (Cf. *El fin de la modernidad*, Gedisa: Barcelona, 2000, p.145-150). No és d'estranyar aquesta postura de Vattimo, ja que, per a ell, la postmodernitat és el moment en què consuma el nihilisme (ibíd., p. 23).

¹⁰ GÓMEZ CAFFARENA, José. *Las raíces ...*, op. cit., p. 36.

¹¹ Així ho fa constar Jurgen HABERMAS ("Modernidad versus Posmodernidad" a *Modernidad y Posmodernidad*, Ed. Alianza: Madrid, 1988, p. 87) .

més destacats de la modernitat, diu Habermas, fou l'afany d'influir en la vida diària dels seus contemporanis, i és que tots els aspectes tractats tenien la seva consumació final "en" "el món de la vida"¹².

Amb l'arribada de la postmodernitat, aquests ideals s'esvaeixen, i amb això també allò que els sustentava: la Metafísica¹³. Davant d'aquesta tessitura, diu Lyotard que no podem caure en la nostàlgia de la restauració, sinó més aviat hem d'assumir que som en una època en què el concepte mateix d'història ha desaparegut i on la guerra contra "tot" ha estat declarada¹⁴. Unes notes a les quals també podem sumar¹⁵ la fi de la supremacia de la raó (dissolució de la seva essència en un simple "joc de llenguatge") que desemboca en l'irracionalisme¹⁶, la fi de la consciència històrica, la desconfiança i sospita envers qualsevol tipus de valor -exceptuant potser el valor del mercat, afegim-, la fi de la subjectivitat i dissolució de l'home (Foucault), i consegüentment la fi de la idea de llibertat compromesa.

Lluny d'ésser un fenomen "local", aquesta crisi de la raó no només afecta la filosofia, sinó que també és fàcilment apreciable en altres "disciplines" humanístiques, com ara la literatura. Milan Kundera, un dels escriptors més representatius de la postmodernitat, ha entès la modernitat com un pont entre la fe irracional i la irracionalitat d'un món sense fe¹⁷. Per tant, *liquidada* la modernitat (Z. Baumann), emergeix la irracionalitat que s'hi amagava, essent aquesta precisament una de les característiques de la *postmodernitat*.

2. Tòpica postmoderna

2.1. Apologia de la veritat *dèbil* (G. Vattimo)

La reflexió sobre la veritat ha estat present en totes les tradicions de pensament. Per exemple, la de l'Evangeli de sant Joan, on Pilat, en ple interrogatori a Jesús, pregunta: *Quid est veritas?* (Jn 18, 38). També la tradició grega ha fet de la veritat objecte predilecte de

¹² *Ibid.*, p. 95.

¹³ FORMENT, Eudald, *Lecciones de metafísica*, Rialp: Madrid, 1992, p. 41.

¹⁴ *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Gedisa: Barcelona, 1999, p. 25-26 i 90.

¹⁵ Seguim aquí a Eudald FORMENT (*Lecciones*, op. Cit., p. 42-47).

¹⁶ L'ideal modern d'una racionalitat central de la història ha desaparegut, diu Gianni Vattimo (Cf., "Posmodernismo...", art. cit., p.17).

¹⁷ Cf. TORRALBA, Francesc. *Geografía de lo absurdo*, Pagès Eds.: Lleida, 1993, p. 93.

qüestió i reflexió¹⁸, o, en un altre sentit, la Medieval, que recull la pregunta inquisidora de Pilat per resoldre-la a la llum de la seva filiació ontològica amb l'ésser (sant Agustí¹⁹ o sant Tomàs²⁰). També la Modernitat, a través de l'epistemologia, ha fet de la veritat epicentre de la seva reflexió i, tot i que en moltes ocasions s'ha establert que la veritat és essencialment l'adequació entre l'intel·lecte i la cosa²¹, diu Immanuel Kant que aquesta afirmació és impossible en si mateixa car la diversitat d'objectes i, per tant, de coneixements, així ho testimonia²².

En la postmodernitat, la qüestió de la veritat ha estat tractada d'una manera diversa, polidisciplinària, però sempre emfasitzant-ne el caràcter relatiu, problemàtic i, fins i tot, superficial. Si bé aquest plantejament el trobem en molts pensadors del postmodernisme, és Gianni Vattimo un dels que més l'ha explicat.

Abans de parlar sobre la veritat, per a Vattimo cal contextualitzar des d'on se'n vol parlar, ja que no és el mateix parlar-ne des d'una cosmovisió immòbil i rígida, que des d'un cosmos intel·lectual marcat per la presència del *mass media*, com el nostre. I és que aquesta "nota" fa que la societat sigui molt més complexa, encara que no més autoconscient de si mateixa, com contràriament es podria pensar. Som davant d'un fet que comporta una explosió de pluralitats i un esquinç de la visió unitària, que estableix la següent equació: com que hi ha *més* possibilitats d'informació, *menys* motius tenim per pensar que hi hagi *una* realitat. Contràriament, la realitat s'ha de concebre com el creuament de múltiples imatges, interpretacions, reconstruccions, emeses pels mitjans de comunicació, els quals, en tant que plurals, manquen de tota possible coordinació central. Per tant, ja no es pot parlar d'un "principi de realitat", ans al contrari²³.

Conseqüentment, tampoc podem parlar de consciència històrica, car, si no hi ha un principi de realitat, no hi ha consciència de pertànyer a un realitat unitària i connectada, és a dir, a la Història. És il·lusori pretendre que hi hagi un punt de vista unitari i ampli que inclogui i unifiqui les altres visons (art, literatu-

¹⁸ *Supra.*, p.1.

¹⁹ *Confessions* VII, c. 15.

²⁰ *Summa Theologiae* I, q.16, a.3.

²¹ GUZMÁN, Lorenzo, *El problema de la verdad*, Ed. Herder: Barcelona, 1964, p. 71.

²² *KRV*, A 58 (Cf. Ed. Alfaguara: Madrid, 1998, p. 98).

²³ VATTIMO, " Posmodernidad...", art. Cit., p. 12-15.

ra, guerres...)²⁴, i encara més si tenim en compte que la societat de comunicació comporta un sentit de “simultaneïtat” dels moments i, per tant, una deshistorització de l'experiència²⁵. D'altra banda, i en estricta concatenació, la idea de progrés queda en posició molt crítica, molt des-valoritzada, perquè sense una idea “forta” –moderna- d'història no hi pot haver progrés pròpiament dit²⁶.

Tot aquest preàmbul fa comprensible la impossibilitat d'una veritat última. Seguint el que diu Nietzsche, el món vertader s'ha convertit en falla. No hi ha una autenticitat (categoria que aporta la Metafísica, segons diu Vattimo) en l'experiència, perquè aquesta s'ha dissolt en la “faulatització” del món²⁷. Davant d'aquesta inestabilitat de la veritat, de l'experiència i del món, la Metafísica es constitueix com una reacció violenta que intenta restablir un principi primer “fonamental” del que tot depèn.

Ara bé, Nietzsche i Heidegger (els dos referents de Vattimo) ens mostren que l'ésser no és estable, una “eventualitat” (*Ereignis*) que constitueix en si mateixa l'autèntic repte a superar: assumir la postmodernitat com aquest nihilisme consumat i aprofitar les oportunitats positives que aquest ens ofereix, començant per l'obertura a una interpretació de la veritat que no sigui metafísica²⁸. La Metafísica és ja un instrument innecessari en aquest nou marc, i així la “Dialèctica”, aquell element constitutiu del gran sistema metafísic de Hegel, ha esdevingut un “pensament de la diferència” que decau i es transforma en “pensament dèbil”, de forma que ja no parlem de “superació total” sinó més aviat d'una “caiguda distorsionant” que s'esdevé com el resultat últim del propi procés²⁹. Per tant, som de ple en un pensar *ultrametafísic* que, tot i que empra nocions metafísiques, ho fa des de tal punt de distorsió que en el fons les anoreta, i fa de la caducitat, doncs, el vertader transcendental de qualsevol experiència. És un pensament que no busca cap fonamentació, ans al contrari, vol posar de manifest el caràcter des-

²⁴ *Ibíd.*, pp. 9-11.

²⁵ *El fin de la modernidad*, op. Cit., p. 17.

²⁶ “Posmodernismo...”, art. Cit., p. 12; *El fin...*, op. Cit., p. 92-93.

²⁷ *El fin...*, op. Cit., p. 28-32. La mateixa idea de “fonament” es dissol no només des d'un punt de vista lògic, sinó també des del punt de vista del contingut (p.149).

²⁸ *Ibíd.*, p. 19.

²⁹ “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” a VATTIMO, G. I ROVATTI, P.A. (eds.) *El pensamiento débil*, Cátedra: Barcelona, 1988, p. 27-31.

fonamentat de l'experiència³⁰. Així, en el cas que volguéssim cercar una nova ontologia que ens ajudés a afrontar el trànsit cap a aquest nou estat ultrametafísic, aquesta seria, en tot cas, una "ontologia" que posés de manifest el nou estat de la qüestió. En breu, una *ontologia dèbil*³¹.

Un cop assumida, aquesta ontologia concebrà la veritat com quelcom retòric, com l'acceptació de les regles de verificació per part d'un col·lectiu, i serà el procés interpretatiu el que constitueixi "tal o qual" veritat. L'ésser ja no *serà* res estable, sinó més aviat una transmissió³², i el pensament com a tal no podrà reivindicar cap supremacia -atribuïda per aquella Metafísica innecessària-sobre l'ètica i la praxi social, de les quals, d'altra banda, només es podrà parlar des d'un punt de vista dels béns i no dels imperatius i, per tant, no afiançades en cap projecte legítim per un principi últim³³. Tot plegat porta Gianni Vattimo a apostar per una assumpció de la postmodernitat com a tal, sense sentir cap nostàlgia pel passat i acceptant el repte del nihilisme. Una assumpció que, sense dubte, comporta una crisi de molts dels nostres paradigmes: el de d'humanisme, l'estètica, l'ètica, i també el de la metafísica. Amb tot, però, pensa Vattimo que cal interpretar la postmodernitat no com un infern, sinó com la possibilitat de desenvolupar i promocionar "allò" humà³⁴.

2.2. La fi del "metarelat" (J.F. Lyotard)

Al llarg del segle XX es va produir un interès creixent pel llenguatge com a tal. Encara que ja des dels inicis de la filosofia la reflexió sobre el fenomen lingüístic s'ha constituït com un dels focus d'atenció principals -com es testimonia, per exemple, en els presocràtics, que identificaven el llenguatge com un moment del *logos*, o fins i tot com el mateix *logos*-, no ha estat fins avui dia que molts pensadors han afirmat la identitat entre pensament i llenguatge³⁵.

³⁰ *Ibid.*, p. 33-34. Seguint Heidegger, "no hay ningún *grund*, ninguna verdad última; sólo hay aperturas históricas" (*El fin...*, op. Cit., p. 154).

³¹ Vattimo parla de l'ontologia heideggeriana també en aquest sentit, potser buscant un possible referent per a la seva (*ibíd.*, p.80).

³² *El fin...*, op. Cit., p. 155.

³³ "Dialéctica...", art. Cit., p. 38-41; *El fin...*, op. Cit., p. 122. L'experiència moral ja no la podem sentir com decisió entre valors totals (*El fin...*, op. Cit., p. 57).

³⁴ *El fin...*, op. cit., p. 19.

³⁵ Cf. FERRATER MORA, José, "Lenguaje" a *Diccionario de Filosofía* (vol.3), Madrid: Alianza, 1979, pp. 1937-1944.

En aquest sentit, és la postmodernitat un dels contextos on més esforços s'han vessat en la crítica del llenguatge, essent tant Jacques Derrida com Jean François Lyotard uns dels punts d'inflexió filosòfics que, sense dubte, més han llaurat aquest espai de discussió.

En primer lloc ens referirem al segon d'ells, Lyotard, i més concretament al seu llibre *La condition postmoderne* (1979). En ell, pretén Lyotard estudiar “*la condició del saber a les societats desenvolupades*”³⁶, en les quals identifica “*com a postmoderna la incredulitat envers els metarelats*”. Així, “*tant la crisi de la filosofia metafísica com de la institució universitària que en depenia, tenen relació directa amb aquest desús en què ha entrat el dispositiu metanarratiu de legitimitació*”³⁷, entenent per legitimitació “*el procés mitjançant el qual un legislador se sent autoritzat a promulgar “aquesta” llei com una norma*”³⁸.

Per a Lyotard, si una cosa és clara és que tant l'artista com l'escriptor postmodern treballen sense regles, d'aquí el caràcter d'esdeveniment de les obres resultants³⁹. De fet, en la postmodernitat “*ja no som capaços de formar combinacions lingüístiques necessàriament estables*”, ja que el “*gran relat ha perdut credibilitat, sigui quin sigui el mode d'unificació que se li assigni: el relat especulatiu o el relat de l'emancipació*”⁴⁰.

El metarelat, el gran discurs que legitima els discursos subsegüents, està en crisi, i amb ell també l'ideal “d'un” llenguatge. Sobre el llenguatge, o més aviat els “jocs de llenguatge”, diu Lyotard que les seves regles no tenen legitimitació per si mateixes, ja que són el resultat d'un consens (G. Vattimo). Però cal tenir en compte que la pròpia naturalesa del consens implica que, donada una modificació d'una regla, queda modificat tot el “joc” lingüístic desplegat (la conversa és així un intercanvi de jugades -enunciats- de caire combatiu, agonístic). Paral·lelament, per tal que puguem parlar de societat, cal que es donin jocs de llenguatge capaços d'assegurar la relació, perquè la societat està constituïda per les diferents jugades de llenguatge⁴¹. Per tant, hi ha una dinàmica de canvi estructural i estabilitat essencial que travessa la “naturalesa” del llenguatge que interpel·la i posa en dubte la nostra categoria lingüística.

³⁶ LYOTARD, J. F., *La condició postmoderna*, ed. Angle: Barcelona, 2004, p.18.

³⁷ *Ibid.*, p. 19. Les cursives són nostres.

³⁸ *Ibid.*, p. 35.

³⁹ *La posmodernidad...*, op. cit., p. 25.

⁴⁰ *La condició...*, op. cit., p.20 i p. 99.

⁴¹ *Ibid.*, p. 37-40, p. 51.

Amb tot, quina relació hi ha entre el relat i la societat? Per a Lyotard, el relat transmet les conseqüències (regles) pragmàtiques de la saviesa popular, i que seran les que constituïran el lligam social. En aquest sentit, l'autoritat dels relats sempre ha estat donada per si mateixa, ja que són ells els que defineixen –discriminen– la naturalesa de “la cultura”, la qual, evidentment, no posarà mai en dubte llur legitimitat. El relat proporcionat, doncs, és una selecció consensuada de sabers que permetrà una cohesió social⁴², sempre sota una mirada autoritària.

En les societats modernes, els jocs de llenguatge s'han institucionalitzat –agrupats per “jugadors” professionals–, així que la relació entre *saber-societat* s'ha exterioritzat. Com a conseqüència, s'estableix tant una tensió entre societat i institució com un aïllament de la pròpia institució (per exemple, la científica) envers les altres institucions (per exemple, la sociològica), ja que els criteris que regeixen no són els mateixos i, per tant, les “regles del joc” (lingüístic) tampoc⁴³. Arran d'això últim, es planteja Lyotard, i com que les regles del joc són en tot cas immanents al mateix joc, “*qui té el dret per decidir tota la societat?*”⁴⁴. La filosofia s'ha pres de forma seriosa la qüestió i ella mateixa ha intentat unificar les regles del joc en un gran relat. La “universitat” és especulativa i, per tant, filosòfica, diu Lyotard, ja que pretén reunificar la diversitat dels diferents coneixements dispersos en les ciències particulars per mitjà d'un joc de llenguatge que els enllaci com a diferents moments en l'esdevenir del pensament, és a dir, en una *metanarració racional*.

D'altra banda, però, avui dia la subjectivitat s'ha particularitzat (“un” poble, “una” societat, “una” comunitat...) i el saber ha passat a estar al seu servei. Però “*el privilegi atorgat als enunciacions prescriptius, que són els que formula el subjecte pràctic, fa que aquests s'interdependitzin completament dels enunciacions de ciència, l'única funció dels quals passa a ser informativa per al subjecte citat*”⁴⁵, cosa que comporta una pluralitat de jocs de llenguatge i la impossibilitat d'un metadiscurs. Conseqüentment, s'esdevé una disseminació dels jocs de llenguatge que ningú pot “dominar” totalment. No hi ha *qui* els aglutini tots. Per tant, només podem pensar en una pluralitat de

⁴² *Ibíd.*, p. 60-67. El saber s'ha d'entendre no només com els sabers denotatius, sinó també com la quotidianitat de saber-viure, saber-escoltar, etc. (p.58).

⁴³ *Ibíd.*, p. 72-76.

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 82.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 96.

sistemes formals que assoleixen legitimitat a través només de la pròpia pràctica lingüística i interacció comunicacional ja descrita⁴⁶.

Per últim, segons Lyotard, som en una societat on l'hegemonia de la informàtica és indiscutible⁴⁷, cosa que modula radicalment què és "saber". En aquest nou context, "saber" equival a un valor d'ús (la *Bildung* caurà en desús) que s'ha de "produir" per a ser venut, de manera que aquest presumpte "saber" resta indefectiblement alienat en favor de la consecució de poder, ja sigui individual o nacional⁴⁸. El dret a decidir sobre què és saber i què convé fer és ara més que mai una qüestió governamental, de manera que el poder polític abandona qualsevol legitimació idealista tot claudicant davant d'aquest nou marc global: el poder. I és que els sabers es filtren, i aquells que no demostrin la seva competència (valor) i contribució a un major rendiment del sistema, es veuran exclosos de les fonts de finançament estatal⁴⁹. Aquesta nova situació comportarà un conflicte entre el poder establert i aquelles institucions del saber que no es regeixen pel principi de valor, com per exemple la ciència, que es regeix més aviat per un principi de paralogia (una jugada nova en la pragmàtica dels sabers de la qual no sabem la importància i que implica una imprevisibilitat dels descobriments)⁵⁰ que comporta una antítesi a l'estabilitat del sistema, car no hi trobem cap pretensió de metarelat com el del sistema-estat-govern⁵¹. La qüestió no és banal, doncs, ja que estableix un cert conflicte en el cor mateix de la "comunitat" del saber i la societat. En aquest sentit, F. Jameson ha dedicat no poques pàgines a recapitular la relació entre la postmodernitat i la lògica del capitalista i la dialèctica que se'n deriva. Abans de referir-nos-hi, però, conclourem aquesta pinzellada lingüística postmoderna amb una breu referència a l'obra de Derrida.

⁴⁶ *Ibid.*, p.107, p. 112.

⁴⁷ Amb l'adveniment d'aquesta "nova era", molts rols tradicionals s'han vist directament interrogats. Per exemple, el cas del professor, ja que som davant d'un fenomen en què les dades es guarden en centrals o bancs que estan a disposició de l'estudiant, on aquest només ha d'encertar la pregunta correcta i on es dirigeix per poder extreure la informació anhelada. Com a conseqüència, podem dir que la tasca del professor està ferida de mort. (*ibid.*, pp. 120-131).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 26-31.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 144-147.

⁵¹ *Ibid.*, p. 152. Lyotard proposa una sortida a aquest conflicte en què la ciència i l'estat sortirien satisfets. Proposa un lliure accés a la informació des de la qual, i per esgotament de possibilitats, es podrà arribar a posicions "d'equilibri de mínims" (*ibid.*, p. 158).

2.3. La crisi del llenguatge (J. Derrida)

Per a alguns historiadors de la filosofia contemporània, Jacques Derrida és un dels pensadors més influents del postmodernisme⁵², sobretot perquè la seva filosofia gira al voltant d'un concepte propi, la desconstrucció, les implicacions de la qual es deixen notar en totes les esferes de la filosofia. No podem definir què és la *desconstrucció*, ja que no es tracta d'un mètode sinó més aviat d'una estratègia de lectura, a partir de la qual hom es fixa en aquelles zones menys "vigilades" del text: les notes a peu de pàgina o els treballs menys rellevants del text; de manera que el central ara és el marginal⁵³.

Dèiem que, per a Lyotard, la validesa d'un llenguatge es reduïa a l'acceptació del paradigma que formula les regles concretes d'aquella concreció ("joc"). Derrida farà un pas més i afirmarà que el llenguatge són relliscades textuais i malentesos de significat; de fet, ja la pròpia essència del llenguatge marca una distància entre el subjecte (emissor) i el missatge emès. Però és que, a més, l'emissor i el receptor no comparteixen ni un espai ni un temps unívoc, de manera que tot significat implica primordialment "llunyania". D'aquesta manera, ja no podem parlar amb propietat d'un significat transcendental o d'una referència objectiva, sinó que estem abocats a una pluralitat d'interpretacions (malentesos, també podríem dir) no reductibles a cap jerarquia, les quals, no obstant això, tampoc comporten un relativisme "fonamental", perquè això ja seria una realitat objectiva unívoca⁵⁴.

En aquest sentit, un altre dels conceptes clau per entendre el pensament de Derrida és el de *differance*⁵⁵, mot amb què es vol constatar que tant la llengua com el significat són un producte de conjunt afiançat en les diferències que es donen entre emissor-missatge-receptor⁵⁶. Amb tot, però, cal insistir que això no constitueix un nou discurs filosòfic, sinó més aviat una "strate-

⁵² Cf. ABBAGNANO N., FORNERO G. *Historia de la filosofía* vol. IV (2a part), Ed. Hora: Barcelona, 1996, p. 911.

⁵³ GONZÁLEZ MARÍN, C. "Presentación" a DERRIDA, J. *Márgenes de la filosofía*, Ed. Cátedra: Barcelona, 1989, p. 10.

⁵⁴ *Ibíd.*, pp.11-12.

⁵⁵ Derrida escriu conscientment amb "a" quan per ortografia hauria d'escriure's amb "e" com a mostra d'aquesta nova estratègia de lectura (Cf. ABBAGNANO, FORNERO, op. cit., p. 923).

⁵⁶ DERRIDA, J. "La differance", a *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 46. Diu més endavant: "En una lengua, en el sistema de la lengua, no hay más que diferencias" (*Ibíd.*, p. 47).

gia finalmente sin finalidad”, que a més, en darrera instància, és el *locus* propi per a pensar allò que d’irreductible hi ha en la nostra “època”⁵⁷. Per tant, la diferència no pot ser pensada sinó com l’*origen* no ple, no simple, estructurat i diferent de les diferències, a partir del qual ja no podem aplicar, paradoxalment, el mot “origen” com a tal⁵⁸. Tot i això, Derrida és conscient que aquesta postulació pot esdevenir en si mateixa metafísica, ja que és un “nomen” quelcom, tot i així, la seva estratègia ho faria francament difícil, ja que comporta un qüestionament del propi nomen del nom, de manera que la mateixa possibilitat d’un nom únic (com podria ser el d’“ésser”) resta en darrera instància com un impossible.

Davant d’aquest panorama esquinçat i de-solador, de-construït, diu Derrida que no val (re)caure en nostàlgies restauradores que cerquin noves pàtries per al pensar. No. Cal entomar-ho a la “nietzscheana”, és a dir, amb una dansa i un somriure⁵⁹.

Per últim, ens volem referir a un altre concepte que també guarda relació amb el que hem dit, el de *metàfora*. Derrida l’entén com un filosema⁶⁰ i, per tant, és quelcom propi de cada home -“*lo propio del hombre es, sin duda, poder hacer metáforas*”- segons el seu geni o naturalesa⁶¹. La metàfora és un joc, i com a tal escapa a tota delimitació filosòfica, car aquesta es constituïria ja per “metàfores”⁶². Atès que ella mateixa és l’expressió d’una idea o d’un pensament, la filosofia com a tal està més en la metàfora que no pas aquesta en la primera, ja que en el moment en què el sentit vol sortir de si mateix per “dir-se” ha de passar per la metàfora⁶³. En tot cas, però, cal parlar de metàfores, ja que sense aquesta pluralitat no podríem parlar de “metàfora” pròpiament dita. És evident que en llur plasmació les metàfores han d’escapar, *com a tals*, a les lleis de la sintaxi, de manera que el text resultant no s’esgotarà mai en la història del seu sentit. Enfront d’aquest “desgavell” semàntic emergeix el “somni de la filosofia”, que cerca la unificació i la reducció del “fragment” a una jerarquia (“fonament”, “original”, “principi”)

57 *Ibíd.*, pp. 42-43.

58 *Ibíd.*, p. 47.

59 *Ibíd.*, pp. 61-62.

60 DERRIDA, “La mitología blanca”, a *Márgenes de la filosofía*, op. cit., p. 259 i p. 268.

61 *Ibíd.*, pp. 285-287.

62 *Ibíd.*, pp. 288-292.

63 *Ibíd.*, p. 263, p. 272 i p. 298.

que faci de la diversitat un “derivat” d’aquell primigeni “U”. Per això Jacques Derrida cataloga la *Metafísica* com la “mitologia blanca” desplegada al servei d’aquest afany totalitzador i una resistència a la disseminació de les metàfores⁶⁴.

Si “*differance*” i metàfora són dos dels conceptes “derridians” més rellevants per al nostre estudi, és perquè amb ells es posa de manifest l’escissió última de tot discurs sobre el real. Tant un com l’altre ens deixen clar que, des de “Derrida”, les fronteres entre validesa i invalidesa del llenguatge (si encara en podem parlar) s’esfondren. Tot queda en un malentès, en un solipsisme de significat, en una metàfora polisèmica, que fa de l’entitat del “món” (lingüística, ontològica, psicològica) un record “desconstruït” del qual només queden les runes del seu esfondrament.

2.4. Capitalisme, postmodernitat i estètica (F. Jameson).

La idea d’una història progressiva i superadora, l’anhel de plenitud i de llibertat, la utopia d’una societat en què el que preval és el bé humà o l’harmonia entre “món” i “home”, són entesos avui en dia com a relíquies d’un passat que idealitzava i potser creia massa en l’home. La història, els esdeveniments, però, continua. I és que la nostra no deixa de ser una època “més”, un conjunt de successos que articulen una consciència determinada del temps i de l’espai. La cultura postmoderna, com qualsevol altra, és en un aquí i un ara i, de fet, en un món global ella mateixa no deixa de ser res més que una part del gran i tirànic conglomerat *total*. En aquest sentit, el postmodernisme es pot entendre no només com una reacció cultural sinó també com el referent d’un moment històric perfectament determinable: l’expansió desmesurada del capitalisme. Amb això, el “moviment” postmodern passa a ser vist com una presa de posició més, explícita o implícita⁶⁵, enfront de les formes més agosarades i exagerades d’aquest esclat.

Tal com diu Lipovetsky, en la societat postmoderna s’assoleix l’apoteosi del consumisme⁶⁶, enfront del qual la “cultura” postmoderna no hi juga un paper d’alternativa (ja no provoca la societat), ans al contrari, ha estat incorporat i institucionalitzat a la cultura

⁶⁴ *Ibid.*, p. 307-308. Diu: “La metafísica-mitología blanca que reúne y refleja la cultura de Occidente: el hombre blanco toma su propia mitología, la indoeuropea, su logos, es decir, el *mythos* de su idioma, por la forma universal de lo que todavía debe querer llamar Razón” (*Ibid.*, p. 253).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 14 i p. 109.

⁶⁶ *La era del vacío*, Anagrama (Compactos): Barcelona, 2003, p. 10.

“oficial”, integrant-se en la producció frenètica de noves mercaderies estètiques i ha obtingut alhora un recolzament institucional (fundacions, museus, subvencions i altres formes de mecenatge). Per a Jameson, aquesta nova relació envers la societat del moviment postmodern és radicalment diferent a la que mantenia, per exemple, la Modernitat, on la “intel·lectualitat” sí jugava un paper “contra” cultural que incomodava l’estructura imperant i provocava el desvetllament de les zones reprimides en l’inconscient social i col·lectiu d’aquells temps⁶⁷.

Centrats en una perspectiva estètica, és fàcil constatar com l’expressió artística postmoderna es mou entre escenografies superficials, en les quals s’ha perdut l’afectivitat humana i els personatges es mostren mercantilitzats. Per il·lustrar-ho, compara Jameson l’obra de Warhol amb les més profundament modernes, com “El crit” de Munch, i conclou que en l’obra més genuïnament postmoderna aquell món interior angoixat modern queda relegat i menyspreat per ser considerat quelcom metafísic i ideològic. La profunditat és substituïda cada vegada més per una multiplicitat de superfícies, on l’alienació del subjecte modern queda igualment bescanviada per la seva fragmentació. És la mort del subjecte, el descendentament de la *psyché*; per tant, els sentiments seran impersonals, sense cap referència al subjecte-mònada burgès⁶⁸.

Com a contrapartida, la fi del subjecte modern no només acaba amb tots els seus ideals (com exemple el d’un estil artístic únic: l’avantguarda), sinó també amb totes les seves patologies: neurosis, depressions vitals, deliris de grandesa. L’estil personal és una relíquia del passat, i el *pastiche* esdevé ara la pauta, imposant-se la pluralitat i multiplicitat d’estils, la imitació d’estils caducs i màscares de la realitat anacròniques o la incapacitat última per desenvolupar una proposta genuïna (potser fruit del “ressentiment” sorgit de l’excés modern d’un estil únic i inequívoc). Tot plegat ha portat a un reflux de l’eclecticisme a través dels moviments “neo”, on el que preval és el valor de canvi i no el d’ús, així com el de la cultura “retro”⁶⁹. Tanmateix, la nova “indagació” històrica (com ara la novel·la d’aquest gènere) no deixa constància del que fou suposadament el món real ni reconstrueix el que podria haver estat, sinó que representa el *nostre* passat, la *nostra* idea d’aquell temps més o menys remot. És a dir, una projecció ombrívola -a l’estil platònic-

⁶⁷ *El posmodernismo...*, op. cit., p. 15-19.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 30-39.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 41-47.

dels nostres prejudicis i imatges *pop* envers el passat que dóna com a resultat els “simulacres” sobre aquell temps⁷⁰. Amb això, el que s’opera en darrera instància és la ruptura del significat, que comporta la incapacitat per unir el passat, present i futur, i que impedeix al subjecte unir els diferents “moments” de la seva vida (biografia) i el condemna a esdevenir un conjunt inconnex de vivències (discontinuitats)⁷¹.

Des d’aquests condicionants (pèrdua de la subjectivitat, pèrdua de l’ideal estètic, incapacitat per escriure el passat i també la pròpia vida), el món amenaça a convertir-se en un espai de “pell setinada” on la idea de sublim no s’ha de buscar en la natura, entesa com aquella alteritat al “jo” que l’interpel·la enmig del terror, sinó que en l’espai de pigmentació pàl·lida en què s’ha convertit el nostre món encara hem de cercar, precisament perquè és “nova”, quin és el nostre “altre”. Potser podríem trobar-lo en la immensitat de les institucions econòmiques i socials del sistema mundial capitalista, les quals, tot i no ser molt perceptibles, són una amenaça. El seu poder i la seva xarxa de control els podem entreveure a través de la gran envergadura tecnològica dels nostres dies⁷², o en el fet que tant l’art com l’espai han esdevingut antiantropomòrfics⁷³, en el sentit que “l’home” (si és que encara podem parlar d’una essència humana) ja no és la mesura de totes les coses.

Amb tot, la valoració que fa Jameson del postmodernisme defuig de la condemna moral, ja que el moralista està tan integrat en el seu temps que no pot abstraure’s de la “contaminació” que vol criticar⁷⁴. Feta la precisió, però, Jameson sí que accepta que en el postmodernisme es puguin assolir noves maneres de pensar i percebre, com per exemple la noció mateixa de *diferència* (Derrida)⁷⁵. En aquest sentit, és evident que la dialèctica –evidentment no negativa⁷⁶– que Jameson empra en les seves anàlisis li permeten enfocar

⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 59-60.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 64.

⁷² *Ibíd.*, p. 77-78 i 85-86.

⁷³ *Ibíd.*, p. 76 i 97.

⁷⁴ *Ibíd.*, pp. 102-103.

⁷⁵ *Ibíd.*, p. 73.

⁷⁶ ADORNO, Theodor W. *Dialèctica negativa*, Madrid, Ed. Taurus, España. 1975 [més recentment reeditada per Akal (Madrid, 1996)]. Sens dubte és aquesta una obra cabdal per comprendre l’entramat últim de les “sospites” postmodernes del excessos moderns i racionalistes. Adorno aixeca la seu veu contra la tirania del concepte i per això afirma la preeminència del “datum” immediat, de l’absolutament individual, que com a tal és lluny de la síntesi dialèctica, “no idèntic”. El pensament filosòfic, per tant, s’ha d’avesar a deixar-se tocar per aquesta “no identitat”, netejant l’espai circumdant de vanitós conceptualisme.

la seva lectura des de la predisposició a trobar elements “positius” fins i tot en aquest estat avançat del capitalisme⁷⁷. Però això no ha d'eximir de les implicacions socials i polítiques negatives que comporta el postmodernisme, de manera que conclou Jameson que *“un nuevo arte político –si tal cosa fuera posible- tendría que arrostrar la posmodernidad en toda su verdad, es decir, tendría que conservar su objeto fundamental –el espacio mundial del capital multinacional- y forzar al mismo tiempo una ruptura con él, mediante una nueva manera de representarlo que todavía no podemos imaginar: una manera que nos permitiría recuperar nuestra capacidad de concebir nuestra situación como sujetos individuales y colectivos y nuestras posibilidades de acción y lucha, hoy neutralizadas por nuestra confusión espacial y social”*⁷⁸.

4. Espiritualitat, fe i postmodernitat

Manteníem en el plantejament general del nostre escrit que qualsevol expressió antropològica està necessàriament referenciada a *l'aquí i ara* des del qual es desplega. Per això, i una vegada esbossada a grans trets la complexa cartografia cultural del moment postmodern, voldríem en aquest darrer apartat detenir-nos en algunes de les implicacions més notables que té, per a l'experiència espiritual cristiana i els seus continguts fonamentals, els diferents aspectes a què ens hem referit. És clar que tot i les arenques postmodernes que anuncien la mort de la Metafísica, la postmodernitat és ella mateixa una cosmovisió, un conjunt de punts de vista que, si es vol, ens situen enfront del món d'una manera fragmentària i descentrada, però que constitueixen en si mateixos una Metafísica⁷⁹. Davant d'això, el cristianisme té una manera diferent de veure les coses i una sèrie de *concepts* existencials que en moltes ocasions xoquen frontalment amb les propostes postmodernes. Per això, cal preguntar-se quines implicacions genèriques té la postmodernitat per a la religió, en general, i per a la fe cristiana, en concret.

*

⁷⁷ *El posmodernismo...*, op. cit., p.110. Jameson exhorta a tenir en compte les idees “progressistes” del postmodernisme, ja que tant Marx amb la reunificació de l'espai dels mercats nacionals com Lenin amb la xarxa imperialista mundial, així ho feren.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 120-121.

⁷⁹ CONILL, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 7; ESTRADA, Juan Antonio, *Dios en las tradiciones filosóficas* vol.1, Madrid, Trotta, 1994, p. 140.

1. El primer que podem dir és que en la postmodernitat es dona una indiferència general envers el “problema de Déu”. Aquest és avui en dia el gran absent, i sembla que ningú no el trobi a faltar⁸⁰. L’entremat social s’erigeix sobre el valor d’utilitat de les coses, i així l’obsessió pel benestar material és present en tots els seus estrats. En aquest context, és evident que una “cosa” tan poc utilitària com la fe en un Déu (i encara més si és trinitari) que requereix, segons la vivència d’alguns creients, de certes renunciències personals, no sembla trobar un espai en aquesta xarxa de competitivitat i de raó instrumental⁸¹.

Tot plegat, doncs, porta cap a una nova pèrdua del paper central de la religió en la societat. Cal recordar que fou la secularització moderna la que va provocar un retrocés de la religió en els diferents estrats de la societat. El monoteisme es va anar substituint gradualment per noves “divinitats” (la Raó, la Llibertat, el Progrés...) i la religiositat es va arraconar sota el pretext de ser irracional, supersticiosa i, fins i tot, d’inhibir la vitalitat humana. És així com es va anar configurant un “déu” a mida de les necessitats i dels ideals d’aquell temps⁸². Per això, la situació actual ha portat alguns pensadors a catalogar-la com a “segona secularització”. Però, a diferència de la primera, ara no hi ha cap *contra*-ideal, cap *mite* que ompli el buit de la religió; més aviat hi ha ominipresència de la buidor proclamada pel nihilisme (iniciat per Nietzsche). Les ideologies s’han dissolt i també en el camp més religiós no hi ha més que l’absència i el record de la seva antiga rellevància⁸³. Evidentment, es podria objectar que, més que una dissolució, el que s’ha operat és una disseminació, una fragmentació de la vivència religiosa, ara més que mai polièdrica i rica en matisos, que s’espargeix pels bocins de la “ciència”, “l’art”, l’acció “social”, etc. Però en tot cas, aquesta totalitat del fragment comporta no tant una crítica i enriquiment contrastats de les pròpies posicions, sinó l’acceptació relativitzadora i empobridora de totes elles. No tot val en aquest sentit, igual que no tot és art, no tot és ciència, i no tot és

⁸⁰ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, Manuel, “La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos”, a *En torno...*, op. cit., p. 77.

⁸¹ GÓMEZ CAFFARENA, J. *Las raíces...*, op. cit., p. 35-38. L'autor ens parla de tres factors culturals que influeixen en l'actual clima de fe: la mentalitat empirista, la crisi de l'humanisme i l'auge de la indiferència (conjuntament amb la tranquil·la vivència de falta de sentit).

⁸² AMENGUAL, Gabriel, “Una segunda secularización” a *Estudiar la Religión* (vol3), AA VV, Anthropos: Barcelona, 1993, p.160-164.

⁸³ *Ibíd.*, p. 165-169.

humanisme. I és que la frontera entre la banalitat i diversitat no és una qüestió de reductes ontològics “totalitzadors”, sinó la posada en escena, amb totes les seves complexitats i laberíntiques possibilitats, de la dignitat última de *l'home*. Ja no tenim un principi últim que fonamenti les nostres experiències hermenèutiques. Ja no tenim un criteri, o més aviat, l'únic criteri és aquesta manca d'univocitat en el principi rector. La raó ha esdevingut quelcom polifacètic, amb mil i un matisos, fet que comporta multitud d'interpretacions i infinitat de perspectives⁸⁴. És a dir, la raó s'ha tornat *relativa* i és precisament aquest nou “isme” l'únic principi intocable⁸⁵.

La ruptura de la *unitat de principi* comporta també la inconsistència última de tots els racons del real. Tot remet a un paradigma que només té validesa en tant que el parlant l'accepta; per tant, un posicionament no ja contrari, sinó solament indiferent envers aquest paradigma, ens estalvia haver d'acceptar les conseqüències relacionades derivades d'aquest. En aquest nou marc, la fe queda relegada a un paradigma més: és una possibilitat més entre totes les altres que té *més o menys* validesa segons qui la defensi i segons els termes en què ho faci⁸⁶. I si a això se li suma que som en un món on el que mana és l'apriori empirista (molt proper al pragmàtic), és a dir, on la percepció sensible és en molts moments el barem que jutja la viabilitat o no d'una posició, la fe, que en principi semblaria heterogènia a aquest joc de “demostracions”, es veu en moltes ocasions abocada a haver de demostrar en aquells termes la seva viabilitat (miracles, proves “físiques” de l'existència de Déu...)⁸⁷. La “grolleria” que suposa entrar en aquesta espiral de plantejaments agredeix qualsevol ment crítica, ja que per (in)definició Déu és el Misteri per excel·lència mai reductible a concepcions que des de fora li siguin aplicades (és a dir, de manera “objectiva”, en el sentit que això reclama un subjecte que apliqui unes acotacions), de manera que cercar una fisiologia de Déu és no haver entès el principi últim del diví: Déu, ningú no l'ha vist mai (1 Jn 4,12).

⁸⁴ *Ibid.*, p. 170-171.

⁸⁵ Encara que no sigui la tasca aquí pretesa, cal deixar constància de la paradoxa que amaga aquesta veritat. Si tot és relatiu, aquesta certesa també ho serà. Si ella no és relativa i és absoluta ja no és cert que tot sigui relatiu, perquè ja tenim un primer i sòlid principi sobre el qual construir un nou edifici especulatiu. Sempre hi ha un principi absolut i una certesa primària que fonamenta el discurs posterior.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 172.

⁸⁷ GÓMEZ CAFFARENA, op. cit., p. 7 i p. 13-14.

Ara bé, el rerefons d'aquest plantejament pot afectar a altres aspectes de la fe i a moments crítics que el creient viu. Ens referim al problema del mal. Si Déu és bo i ens estima, i a més és Totpoderós, per què el món sembla "provar" el contrari? És evidentment, però, que en certs plantejament darrers d'aquesta qüestió hi ha un paradigma empirista, on la facticitat del món sembla el tribunal on es jutja la bondat o no del Déu Totpoderós bíblic⁸⁸.

2. La fe, doncs, ha deixat de ser un dels paradigmes vertebradors de la societat per convertir-se en una possibilitat més entre les innombrables que hi ha. La fe s'ha relativitzat, i no només en un sentit epistemològic o metafísic, sinó també en la mesura en què som en una societat de mercat i és el consumidor qui escull el que més li convé, de forma que la fe, essent un producte més, veu relativitzat el seu valor últim a l'ús i demanda que se'n fa, i l'obliga així a amagar-se ja sigui en la retòrica pública o en la privacitat de l'individu⁸⁹. La religió és al mercat i s'ha de vendre bé, i és en aquest sentit que s'ha d'adaptar a les exigències del consumidor, que és el vèrtex clau del cicle econòmic imperant.

3. Un altre aspecte que voldríem incloure en aquesta breu incursió, és el que es refereix a la profunda crisi de l'home i de l'humanisme (som en l'època de la "mort de l'home", en paraules de Foucault). De fet, és aquesta situació una de les més crítiques per a la fe cristiana⁹⁰, ja que cal una idea forta de subjecte per poder qüestionar la possibilitat d'un sentit, d'un horitzó de vida i d'esperança, és a dir, la possibilitat d'un qüestionament de fe. El cristia-

⁸⁸ La bibliografia respecte d'això és infinita. Voldríem, però, deixar constància d'un parell de suggerències temàtiques al voltant de la qüestió. Ens referim, d'un costat, al plantejament "mateix" de la qüestió, és a dir, a per què Déu "permet" el mal que en la contemporaneïtat encara es duu a terme. És reconegut en aquest sentit, i dins d'un marc estrictament espanyol, els posicionaments contraposats de J. A. Estrada i d'A. Torres Queiruga, ja que, mentre el primer arremet contra la idea del Déu bo, precisament des d'una opció de fe, Queiruga "exculpa" Déu per la necessitat del mal (versió reformulada del tradicional optimisme de Leibniz). Cf. ESTRADA, *La imposible teodicea*, Madrid, Trotta, 1997; TORRES QUEIRUGA, *Del terror de Isaac al Abbá de Jesús: hacia una nueva imagen de Dios*, Estella, Verbo Divino, 2000.

D'altra banda, i des d'una perspectiva més hermeneuticofenomenològica, són d'imprescindible lectura els passatges que P. Ricoeur i Ph. Nemo ens llegaren en les seves obres *Finitude et culpabilité* (Paris, Aubier, 2 volums, 1960) i *Job et l'Excès du Mal* (Paris, Grasset, 1978), respectivament. A Ricoeur, el plantejament de la qüestió ve esbossat des de l'hermenèutica humana del patiment i les estructures inherents que condicionen la seva expressió. En canvi, en la reflexió de Nemo, es posa de manifest el sempre "*aliquid quo maius cogitari non possit*" que suposa reflexionar sobre la divinitat.

⁸⁹ FERNÁNDEZ DEL RIESGO, "La posmodernidad...", art. cit., p. 82-83.

⁹⁰ *Las raíces...*, op.cit., p. 31.

nisme és una religió de l'home i per a l'home, és la Revelació d'un Déu-Amor que busca l'home en tant que home per oferir-li un missatge de caritat i de gràcia aplicable a tots els homes per igual. El cristianisme és una religió humanista (peculiar, però envers la resta d'altres humanismes)⁹¹.

Paradoxalment, aquesta mort del subjecte es dona en un moment de fort hedonisme individual, on el que es vol és viure un aquí i ara que reporti plaer immediat al *protagonista* que el cerca i que no li ocasioni qüestionaments ulteriors ni implicacions importants. No hi ha una idea de subjectivitat moderna, i amb això tampoc una idea *forta* de llibertat, per la qual cosa és comprensible que l'autenticitat i la vivència compromesa de l'experiència de fe no tinguin cabuda en les preferències hedonistes dels nostres dies⁹². Tot plegat, però, no elimina completament la religiositat. Trobarem fenòmens religiosos de caire postmodern, és a dir, una religiositat "light", poc dramàtica, asistemàtica, relativa i sense una pretensió de globalitat, que no és més que el reflex de la desfragmentació ontològica de la realitat, l'egocentrisme problemàtic i tènue, la renúncia al compromís social, polític, i evidentment, religiós. Hi ha una destrucció del sentit mateix de cultura i de tots els seus valors, alhora que una cerca de nous misticismes i camins filosòfics en la tradició oriental⁹³ i una trivialització de la religiositat que es concreta en l'auge dels horòscops, la ufologia o els neomisticismes⁹⁴. Amb tot, a partir d'aquest fet, es deixa entreveure que la dimensió espiritual és un constitutiu inalienable i essencial a l'home, d'igual importància que la seva dimensió corporal o social, i que, per tant, mai podrà desaparèixer totalment. Valguin, doncs, aquestes banalitzacions empobridores de l'espiritualitat com a petjades de l'irreductible destí de l'home d'afrontar les preguntes últimes de la vida.

4. D'altra banda, des del fenomen postmodern, es poden extreure suggerents eines hermenèutiques que ajuden a assenyalar els excessos dels discursos dogmàtics que semblen resoldre els grans problemes existencials a través d'un desplegament sistemàtic homogeni. És natural que la cultura del fragment, tan avesada a la convivència amb el progrés i la dominació creixent dels ambients

⁹¹ *Ibíd.*, p. 31-34.

⁹² FERNÁNDEZ DEL RIESGO, "La posmodernidad...", art cit., p. 88.

⁹³ *Ibíd.*, p. 89-90.

⁹⁴ MARDONES, J. M., *Las raíces sociales del ateísmo*, Fundación Santa María: Madrid, 1985, p. 9.

adversos i els límits naturals, pugui prescindir del Transcendent així presentat per a viure. Ara bé, com diria Heidegger, també l'època de la tècnica oblida l'ésser, precisament la principal crítica (ens referim a la *Seinvergessenheit*) que s'esgrimeix contra la cosificació conceptual del sistema (ontoteologia). És ben cert, però, que la simple adscripció a un corrent cultural -predominantment cristiana, pel cas- no és element suficient per parlar d'experiència espiritual. Si l'experiència espiritual posa en el seu centre el *ritus* i la *institució*, tot aquell que s'arrisqui a una vida espiritual genuïna, és a dir, pròpia, està condemnat a l'oblit i a la marginació⁹⁵.

Però és precisament en l'experiència mística, el cor de l'experiència espiritual, on descansa precisament l'experiència personal i incommunicable de l'obertura cap al Misteri Transcendent⁹⁶. En aquest sentit, el fet de deslligar l'ètica i la moral de la teonomia, fet ja esdevingut, hauria de comportar una profunda autoanàlisi dels sistemes religiosos sobre la seva pròpia essència, ja que precisament en l'ésser "més que" una ètica, "més que" una moral, resideix la seva única raó de ser⁹⁷. Predicar que la filantropia o l'amor envers l'altre és ja experiència religiosa, és reduir la fe a l'antropologització de l'experiència humana d'estimar⁹⁸. Altrament, la fórmula "*Déu és amor*" hauria de significar que Déu és el Totalment Altre que no vol ser l'home⁹⁹, que pressuposaria, en tot cas, l'obertura germinal cap a aquest Misteri que ens sobrepassa.

Deia F. Schleiermacher que la religió neix del sentiment i la certesa personal de la radical percepció de petitesa davant de l'Infinit que em supera¹⁰⁰, perquè en definitiva la religió arrenca de la pregunta pel real. L'experiència espiritual va associada, doncs, a la reforma anímica que ocasiona l'experiència de la realitat¹⁰¹, fet que té com a element indissociable la indagació metafísica desplegada arran de la insatisfacció que comporta el fet de constatar que som mers humans¹⁰². No en va la filosofia grega ja va disposar que l'origen de filosofar troba el seu "punt d'arrencada" primordial en l'*admiració*. Per això, cap siste-

⁹⁵ MARTIN VELASCO, J., *El fenómeno místico*, Madrid, Trotta, 1999, p. 472. Tot i això, no tota experiència mística és forçosament religiosa (Ibid., pp. 97-129).

⁹⁶ Ibid., p. 481ss.

⁹⁷ Ibid., p. 485.

⁹⁸ JÜNGEL, E., "Què significa Déu és amor?", VEGA, A. (ed.) *El Déu de les religions, el Déu dels savis*, Barcelona, Cruïlla, 1992, p. 39.

⁹⁹ Ibid., p. 43.

¹⁰⁰ *Sobre la Religión*, Madrid, Ed. Tecnos, 1990, p. 35-40.

¹⁰¹ RADHAKRISHNAN, S., *La religión y el futuro del hombre*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 108.

¹⁰² Ibid., p. 64ss. *Supra*, nota 3.

ma religió pot pretendre esgotar totes les expressions concretes del nucli existencial que brolla de l'ésser humà, que és en definitiva el que dona sentit en darrera instància al fet religiós.

Per tant, si el valor de l'experiència religiosa es troba en una crisi de legitimitat discursiva és perquè molt probablement "els sistemes religiosos" (institucionalitzats) han oblidat que la seva raó de ser rau, en última instància, en l'experiència última de la pregunta existencial. Una pregunta per la Totalitat que topa amb el límit constitutiu i inherent que la travessa i que l'incapacita per a donar una resposta última sobre el Misteri. En efecte, un "Déu" concebut no és Déu, és un ídol¹⁰³, de manera que només l'aridesa i austeritat de la teologia negativa apofàtica sembla ser el garant necessari per salvaguardar l'experiència del *Tremendum* (que, d'altra banda, no ha de ser sempre plaent o agradable)¹⁰⁴.

La religió, doncs, poc té a veure amb grans sistemes teòrics sobre el món, encara que la filosofia sí que tendeix cap al sistema i l'explicació global¹⁰⁵. Tanmateix, també l'esperit de moltes de les afirmacions religioses dogmàtiques, que precisament molts contemporanis troben sense sentit i buides de veritat, es mouen entre aquests anhels. Si la darrera realitat, el Fonament, és indescriptible, per què hi ha tants dogmes, tantes asseveracions sistemàtiques sobre la "naturalesa" d'aquest Misteri últim? I és que, si el Misteri l'és de veritat, és *no* descriptible i, per tant, *no* sistematitzable. Ens trobem, doncs, davant del problema del valor últim del llenguatge religiós i de la seva eina més preuada: l'analogia.

En aquest sentit, es pot interpretar la postmodernitat com un crit radical de protesta envers tota racionalització i submissió a la "univocitat" de l'experiència vital. Amb això, s'estaria salvaguardant el valor últim de la llibertat, al qual l'analogia també tendeix en última instància¹⁰⁶, perquè el principi primer, l'ésser, no és quelcom que queda a la disposició d'una funció cognitivespeculativa¹⁰⁷. L'ésser és molt més que el pensar¹⁰⁸. Ara bé, tampoc és reductible a

103 MARION, J. L., *Dieu sans l'être*, Paris, Fayard, 1982.

104 OTTO, R., *Lo santo*, Madrid, Alianza, 1998, p. 38-46.

105 SCHLEIERMACHER, F. *Sobre la religión*, op. cit., p. 20, p. 31.

106 GILBERT, P., "La posmodernità e l'analogia", a *Provocazioni del pensiero post-moderno* (ed. MARCOLUNGO, F.L.), Torino, Ed. Rosenberg & Sellier, 2000, p. 103.

107 *Ibid.*, p. 102.

108 MARDONES, José M., *Postmodernidad y cristianismo*. El desafío del fragmento, Santander, Sal Terrae, 1988, p. 108.

una simple praxi, ja que, si bé *l'èsser és acte*, és acte fonamental i, per tant, diferència ontològica. En altres paraules, "creació" (*poiesis*), entesa com a "donació"¹⁰⁹.

Si la postmodernitat (si és que existeix com a tal, reiterem, és a dir, com "la" postmodernitat) afirma la diferència com a punt de partida, probablement ho fa perquè cerca mantenir la *sacralitat* de la concreció de cada cosa intacta, és a dir, in-dependent. Amb tot, però, la diferència només és possible pressuposant una certa identitat de la qual diferenciar-se¹¹⁰. Identitat només entesa com una metàfora, com una predicació "juganera" des del llenguatge¹¹¹, que tendeixi cap a una unitat formal que no ofegui mai l'actualitat intrínseca de cada ésser, és a dir, de cada *realitat*. D'aquesta manera, si bé la diferència no és concebible sense una identitat que la travessi, tampoc és afirmable una identitat absoluta de l'èsser¹¹² que subsumeixi en una jerarquia els éssers "inferiors" o derivats (penseu en model atributiu platònic, per exemple). Així, queda plantejada una teoria general de l'analogia que respecta la diferència irreductible de cada ens alhora que el contextualitza dins d'un mateix context, problemàtic i dinàmic, sempre simbòlic i metafòric.

Ara bé, la immanència no esgota l'admiració sobre l'èsser, precisament perquè és immanent. Leibniz (i també Heidegger) conduïren la reflexió metafísica cap a la darrera qüestió sobre el real, que no és altra que la pregunta de *per què* existeix alguna cosa i no el no-res, i potser més concretament, un mateix. Atès que l'home no és "propietari" del seu ésser, sinó que el "rep" *ab alio (gratia)* com a quelcom inesperat, la pregunta no és gens capciosa. Es podrà discutir la seva pertinència o no en funció d'un determinat marc reflexiu, però mai el seu nervi existencial últim. Per això, fins i tot des d'una praxi fenomenològica pura, és a dir, que deixi el subjecte més enllà de la pròpia reflexió sobre el real, la darrera pregunta sempre serà sobre l'origen de l'èsser del *Da-sein*, sobre el misteri

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 103. Sembla inevitable no fer referència a la fenomenologia francesa emergent durant la segona meitat del segle passat, en especial la de M. HENRY (*L'essence de la manifestation*, 2 vol., París, PUF, 1963) i, sobretot, la que encara desenvolupa J. L. MARION (*Etant donné*, París, PUF, 1997). Encara que no es mogueren en aquests termes, no és il·legítim fer un pas més precisament des dels seus propis postulats (Cf. GILBERT, P. "El don, ¿con o sin donador?", *Revista de Filosofía (Universidad Iberoamericana)* 117 (2006), p. 81-103).

¹¹⁰ ARISTÒTIL, *Metafísica*, I, 3, 1054 b.

¹¹¹ MELCHIORRE, V., "La differenza e l'origine: alle sorgenti dell'analogia", a *La differenza e l'origine* (ed. MELCHIORRE, V.), Milà, Vita e Pensiero, p. 7-9.

¹¹² *Ibid.*, pp. 12-18.

d'ésser en un espai i un temps no escollits pel protagonista que els viu i, en canvi, totalment determinants per a la seva vida. D'aquí, però, a afirmar una sèrie d'atributs sobre aquest Origen no només és impropedent, sinó contrari a la pròpia incognoscibilitat que imposa un Primer Acte, Pur, establert analògicament (proporcionalitat)¹¹³.

5. Per últim, i ja cenyint-nos a l'especificitat cristiana, és del tot cert que el marc general de postmodernitat (crisi de la veritat, del metarelat, del llenguatge i del valor de l'objecte com a tal) abans esbossat comporta no només una crisi de fe en la nostra època, sinó una gran crisi de la cultura com a tal¹¹⁴. Per això, cal preguntar-se sobre els camins que li queden al cristianisme "isme", en tant que puntal del nostre context cultural, que no passin irremediablement pel rebuig frontal d'aquesta sensibilitat *kairològica* de l'esperit. Adoptar una nostàlgia per al passat, encarant la situació amb por pels canvis que ens pugui aportar un enfrontament clar amb el context cultural, no fóra quelcom prudent, ja que és aquesta mena de fals romanticisme pel passat (alhora que ressentiment) el que nodreix els bastions emocionals del fonamentalisme.

El que és clar és que el cristianisme ja no respon a les necessitats dels nostres contemporanis, i això té una doble lectura: o bé el cristianisme ja no té respostes vàlides per avui en dia, i s'ha d'interpretar la seva existència com una relíquia del passat, o bé som en un temps en què no es fan preguntes existencials de profunditat vital a les quals el cristianisme pot aportar una resposta. A més, la crisi del *metarelat* arrossega inexorablement el cristianisme cap a la deslegitimació¹¹⁵. En aquest sentit, és cert que la postmodernitat ha defugit les grans preguntes de la vida i ha esquivat els misteris que a tots se'ns plantegen en les nostres vides, moltes vegades catalogant-les d'absurdes o sense sentit. Però a més, si tenim en compte que han estat les respostes religioses de caire "sistemàtic" les que més freqüentment s'han utilitzat per intentar respondre aquesta necessitat d'orientació humana per l'existència, no és difícil concloure que som en un ambient poc propici per a la qüestió cristiana¹¹⁶.

113 "L'attribution intrinsèque convient à l'essence et la proportionnalité à l'existence en acte. L'attribution considère l'universalité en la mesurant à la formalité du prédicat. La proportionnalité considère l'acte qui anime à chaque fois les existants", dice P. GILBERT, [*La simplicité du principe*, Namur, Culture et Verité, 1994, p.266].

114 GÓMEZ CAFFARENA, *Las raíces...*, op. cit., p. 41.

115 MARDONES, *Postmodernidad y cristianismo*, op. cit., p. 88-89.

116 Cf. FERNÁNDEZ DEL RIESGO, "La posmodernidad...", art. cit., p. 93.

D'altra banda, la religió s'ha mercantilitzat i ha venut els seus continguts al millor postor. És per això que s'han aixecat moltes veus que reclamen el retorn a l'experiència religiosa fonamental, fer un pas enrere i cercar precisament allò que va permetre la reflexió religiosa o teològica dels primers cristians i que és el fonament de qualsevol desenvolupament conceptual posterior¹¹⁷. Cal tornar, doncs, a buscar l'originalitat carismàtica perquè confronti amb la pragmàtica que es filtra en l'experiència religiosa, i retrobar l'arrel més profundament humanista de la fe bíblica¹¹⁸. Per això, es reivindica la tornada a l'experiència radical i paradoxal que Jesús de Natzaret ocasionà als seus contemporanis, entesa sobretot en el reclam d'una atenció privilegiada dels "pobres"¹¹⁹. Una pobresa feta *estètica del diví* (enquadrada sempre en la desconstrucció estètica dels ídols metafísics de la postmodernitat¹²⁰) que pren la seva referència en la mostra d'amor cap a la humanitat desesperançada i sense rumb de futur¹²¹, i que no s'esgota, per tant, en la pura contemplació; sinó que flueix cap a l'acció politico-social. És en aquest sentit d'humanisme on la fe bíblica troba el seu espai i, per tant, és necessari despertar aquestes inquietuds interpel·lants si es pretén oferir el missatge cristià com una resposta vàlida a aquestes. Sense una pregunta prèvia, cap resposta té sentit ni vàlida, és evident.

280

Tanmateix, això ens obliga a esbossar què és el principal del missatge neotestamentari i el paradigma teològic des del qual s'hauria d'exposar. Diu Joachim Jeremias que Jesús parla a Déu amb la mateixa confiança, seguretat i senzillesa que la que mostra un fill amb un pare, i és precisament la possibilitat d'aquesta relació de filiació la que entrega als seus deixebles per mitjà del Parenostre¹²². És, per tant, aquest missatge d'Amor incondicional i de caire paternofamiliar i fraternal el pilar i manament bàsic (Mt 22, 34-40), i, com a tal, el punt de referència constant. Aquesta proclama és clau en la doctrina cristiana i és, a més, la resposta a la majoria d'ateïsmes. Com fa veure Jean L. Marion, un ateïsmes l'és per un determinat concepte de Déu¹²³; per tant, canviat el concepte d'aquell "Deu", tal ateïsmes ja

117 AMENGUAL, "Una segunda...", art. cit., p. 174.

118 GÓMEZ CAFFARENA, *Las raíces...*, op. cit., p. 44.

119 MARDONES, *Posmodernidad y cristianismo*, op. cit., p. 130-131.

120 *Ibíd.*, p. 96.

121 *Ibíd.*, p. 112-114.

122 Cf. Abba. *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Ed. Sígueme: Salamanca, 1999, p. 70-71.

123 "El lugar de Dios en la posmodernidad", a AA.VV., *Utopía y Posmodernidad*, Ed. Sígueme: Salamanca, 1986, p. 105.

no té validesa. De la mateixa manera, podem pensar que per a qualsevol concepte de Déu hi ha un ateisme possible. Ara bé, com que Déu supera qualsevol concepte¹²⁴, cal obrir-se al “factum” de l’elecció, de l’aventura espiritual que suposa obrir-se al Misteri últim que és el propi fet de viure, cosa que, evidentment, poca base troba en la raó instrumental (i, per tant, en l’aporia del concepte). Aquesta elecció només es pot dir en termes de *caritat*. Allò que no es pot anomenar, que no es pot dir (YHWH), només es pot mencionar a través de la caritat, que no té en si mateixa cap estatut conceptual ni teòric¹²⁵. Estimar Déu no és quelcom objectiu ni que objectiva el Misteri i la boira lluminosa (per parlar en un llenguatge místic) que anomenem, i al qual només escau substancial i bíblicament, *αγαπη*¹²⁶.

Amb això, el paradigma teològic de la dogmàtica hauria d’esdevenir més sensible a la llibertat de *l’Esperit diví*, que es mou per on vol, i optar per una relativització del seus postulats en virtut d’una obertura cap a “l’altre”, cap a l’èsser, cap a la llibertat. Només així podrà dur-se a terme una teologia autèntica de l’amor, que reconegui la diferència com a tal i l’accepti gratuïtament¹²⁷. D’aquesta manera, davant la crisi del metarelat, la teologia dogmàtica podria proposar relats breus i narratius que recollissin les vivències subversives d’aquell primigeni moviment heterogeni cristià¹²⁸. Així, lluny de la canonització i de la legitimació, la teologia es faria ressò de la pluralitat que reclama la postmodernitat. Una pluralitat en cap cas entesa com a contraposició envers la primera Veritat, sinó més aviat contra la colonització i manipulació d’aquesta¹²⁹. D’aquesta manera, la cultura religiosa tindria molt més de simbòlic, d’humà, que no pas de revelació tancada en si mateixa. Amb tot, és evident que això xoca amb l’instint humà de controlar, classificar i reduir la immensitat d’una Vida que ens supera, ens fa sentir petits i ens recorda que no som autosuficients. Ara bé, caldria veure si rebutjar aquesta crida no és atemptar contra el cor mateix de l’aventura espiritual, que, com en el cas d’Abraham, exigeix d’antuvi deixar la pròpia terra familiar -les pròpies certeses (conceptuals, ètiques, institucionals)- abans de poder fer un pas endavant envers el Desconegut, mai “conquerible”.

124 *Ibid.*, p. 113.

125 *Ibid.*, p.122-123.

126 *Ibid.*, p. 125, p.131 i p.135.

127 MARDONES, *Postmodernismo y cristianismo*, op. cit., p.134- 145.

128 WEINRICH, H., “Teología narrativa”, *Concilium* 85 (1973).

129 MARDONES, *Postmodernismo y cristianismo*, op. Cit, p. 149.

Reflexió final

La postmodernitat és l'exteriorització d'una profunda crisi present en tots els dominis del subjecte contemporani. Un subjecte que, tot i tenir totes les facilitats de comunicació possibles, es troba cada cop més tancat en ell mateix i absolutament desconectat del seu "pròxim". Potser per això, en comptes de bolcar-se sobre ell mateix i aprofundir en el seu propi abisme, opta per una alienació "sentimentalitzada" de la seva pròpia radicalitat d'ésser. Des d'aquesta perspectiva, la situació espiritual actual no convida gaire a l'optimisme, ja que ens trobem davant d'una proliferació de pseudoreligiositats poc fonamentades, que apel·len precisament a aquell sentimentalisme i que neixen avui per morir demà sense cap implicació més enllà de l'aquí i de l'ara. Paral·lelament és cada vegada més freqüent el reflux de noves comunitats de caire fonamentalista que promulguen uns discursos gairebé apocalíptics i que semblen proposar un judici i una condemna final més que una possibilitat esperançadora de renovació i de "salvació". Tot plegat fa que el mosaic cultural de la nostra "època" sigui més cromàtic i contraposat que mai, per això semblaria lògic postular el declivi de la cultura i la humanitat.

282

Ara bé, això no és del tot cert. L'historicisme es veu obligat a postular també l'apocalíptica perquè el seu ideal de progrés indefinit no s'ajusta a la realitat. I ho ha fet perquè l'home no és lineal ni previsible. Però, de fet, aquesta situació de *crisi* no és nova; només cal pensar en el cas de Sant Agustí i l'esfondrament irremeiable de l'imperi romà, o el gran "trontoll" al qual l'home renaixentista va ser sotmès, que en pocs anys van comprovar com el seu món conegut, el seu univers i la seva certesa de fe eren obsoletes. És per això que no calen dramatismes, i menys encara apocalíptiques. La cultura, entesa com a expressió d'humanitat, és rica, heterogènia i contradictòria, i en totes les seves manifestacions trobem el seu esperit i allò que el preocupa. És per això que cal escoltar-la amb atenció i obrir-se de bat a bat per poder copsar tots els seus detalls, sense oblidar, certament, el passat del qual provenim, ja que així serà com podrem escriure les pàgines de la "història" que a nosaltres ens corresponen, i sense oblidar tampoc que els autèntics protagonistes de "tot plegat" som cadascú de nosaltres mateixos, en la nostra particularitat i riquesa inalienable. Riquesa que amaga, entre d'altres, la dimensió espiritual de l'home, entesa com la recerca existencial d'un mateix oberta a la immensitat fascinant del real.

Abstract

The objective of the present article is an approach to the implications that the postmodern fact has for the spiritual human dimension and one of their concretions: the Christian religion. In this sense, firstly is presented a minimal scheme of postmodernism, just to frame the question. Then, in a second part, is developed the theme, always since the conviction that spirituality and religion are concepts which margins are blurred. Nevertheless, remain the conviction about the valour of both as dimensions of the essence of the humanity, and consistently, a vision of the whole human essence can not forget it.