

LA INDIGÈNCIA D'UN TEMPS. EL CLAROBSCUR FINISECULAR

Francesc Torralba

The postmodern era is an impoverished time. The poverty of our epoch is conscious and well known, but it is not a resigned poverty because it hopes to be redeemed by a new paradigm which has yet to be revealed. A time of poverty is not an apocalyptic time, but rather a time of hope, of confidence. The time we are living in requires serenity, rationality and memory. Serenity in the face of changes of paradigm, rationality in the face of post-enlightenment irrationality and a firm memory to avoid barbarism. In this article we attempt to describe the different scenarios of postmodern poverty. Although utopia is still hidden, the drama of history has not yet reached its conclusion, and so, we must keep vigil hopefully and await the future.

129

I. Un temps d'indigència

Un temps indigent (*dürftiger Zeit*)... L'expressió és originàriament del poeta romàntic F. Hölderlin, però M. Heidegger la reprèn com a clau hermenèutica del destí de la cultura occidental en el segle XX¹. Diu l'autor d'Ésser i temps (*Sein und Zeit*) (1927) que els poetes i no els filòsofs són els qui han aprofundit amb més penetració en la matriu de l'ésser (*Sein*) i precisament per això la paraula (*Wort*) del poeta és reveladora, fecunda i perennement fructífera². L'home és el pastor de l'ésser, però només els poetes tenen la clau per entrar en el misteri de l'ésser. Hölderlin és, als ulls de Heidegger, el poeta dels poetes (*Dichtung des Dichtungen*)³.

¹ Cf. M. HEIDEGGER, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtungen*, Klostermann, Frankfurt, 1951.

Schopenhauer, abans que Heidegger, prioritza la música i la poesia per damunt de la filosofia. La música, com la poesia, ateny el misteri últim de la realitat, el noümen kantià, la Voluntat de viure (*Wille zum Leben*), mentre que la raó (*Vernunft*) es queda a les palpentes, navegant pel regne del fenomen, naufragant irremissiblement en el marc de la representació (*Vorstellung*)⁴. Tant la poesia com la música possibiliten un accés intuïtiu al Fonament (*Grund*) de la realitat. El temps indigent de què parla el filòsof de Friburg és l'època actual del món⁵. Ell formula aquesta tesi durant la primera meitat del segle XX, però la seva tesiura no tan sols no ha caducat, sinó que avui adquireix un grau més profund. El temps d'indigència no tan sols no ha conclòs, sinó que ha esdevingut més greu i tant en intensitat com en extensió.

Dos elements, segons Heidegger, caracteritzen aquesta indigència substancial: la tecnocràcia i el nihilisme.

1. La tecnocràcia

La tecnocràcia es refereix al poder tecnològic, a la colonització de la vida humana, de la intimitat personal, de la quotidianitat a través d'artefactes construïts per la mà humana. L'home ha dissenyat un món en què la persona esdevé esclava de les seves mateixes construccions. La tècnica ja no està sota el control de la racionalitat humana, sinó que és l'home qui està al servei de la tècnica. La tècnica sembla tenir un caràcter omnipoderós, i l'home davant d'ella s'empetiteix com un vassall explotat que pidola humanitat entre les fisures d'aquest món gris i monolític de la tècnica. En aquest sentit té raó Carlo Sini quan diu: "L'organització tecnològica del viure és un fenomen mundial, un fenomen que implica cada vegada més a les societats humanes, encaminat a assumir dimensions totalitzadores i planetàries"⁶.

² També ho expressa K. Rahner, deixeble de Heidegger, quan diu: "Les paraules del poeta són com portes, belles i sòlides, clares i segures. Però són portes vers l'Infinit, portes obertes a l'Invisible. Elles invoquen l'Innomable. Es llancen vers l'Impalpable. Són actes de fe en l'esperit i en l'eternitat; actes d'esperança devers una plenitud que elles mateixes no es podrien donar, actes d'amor a uns dons encara desconeguts" (*Escritos de Teología*, Taurus, Madrid, 1961, p. 353).

³ Cf. M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt, 1951.

⁴ Cf. A. SCHOPENHAUER, *El amor, las mujeres y la muerte*, Edaf, Madrid, 1972, p. 127.

⁵ Cf. E. COLOMER, *La qüestió de Déu en el pensament de Martin Heidegger*, Facultat Eclesiàstica de Filosofia, Barcelona, 1990, p. 73-77.

⁶ C. SINI, *Pasar el signo*, Mondadori, Madrid, 1989, p.279.

La tecnocràcia comporta una preponderància extraordinària de la tècnica en la vida actual de la Humanitat. Els tentacles de la tècnica arriben a totes les esferes de la realitat: d'aquesta manera la naturalesa ja no és un bé per contemplar i fruit, sinó una enorme reserva natural i objectiva; la cultura no és el sediment de l'esperit al llarg de la història, sinó un estereotip que apareix per una pantalla; la política perd el seu rostre humà i s'integra en el cos de les ideologies estandaritzades.

La dimensió més essencial de la tècnica es refereix, segons Heidegger, a la producció en sèrie de màquines i artefactes industrials i és justament aquest aspecte de la vida tècnica el que assoleix avui una clara prepotència⁷. E. Jünger, la memòria viva de l'Alemanya contemporània, també constata aquesta transformació tecnocràtica del món, de les relacions personals, professionals i institucionals. La raó tècnica (*technische Vernunft*) impera en allò que Husserl anomena el món de vida (*Lebenswelt*). Diu l'escriptor alemany: "La tècnica és el nostre uniforme"⁸.

2. El nihilisme

La tecnocràcia és una arrel de la nostra indigència, però l'altra arrel, molt més fonda i perillosa és el nihilisme. "La dificultat de definir el nihilisme —diu E. Jünger— rau en què és impossible que l'esperit pugui assolir una representació del No res (...) del No res hom no es pot fer ni imatge ni concepte"⁹.

El nihilisme designa un temps mort, sense empena, sense embranzida, sense ideals, un temps sense horitzó, que ha perdut els seus referents i encara no ha trobat els nous ídols. Vivim el nihilisme que va profetitzar encertadament F. Nietzsche en *Així parlà Zarathustra* (*Also sprach Zarathustra*)¹⁰. Ningú com Severino ha descrit amb tant de patetisme l'atmosfera nihilista que embolcalla l'Occident postmodern¹¹. L'experiència antropocèntrica i subjecti-

⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962.

⁸ E. JÜNGER, *Sobre el dolor*, Tusquets, Barcelona, 1995, p. 59.

⁹ E. JÜNGER, M. HEIDEGGER, *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 25.

¹⁰ Cf. F. NIETZSCHE, *Així parlà Zarathustra*, Ed. 62, Barcelona, 1983. El profeta Zarathustra pronuncia el nou ideal: el superhome, però la humanitat encara no està preparada per rebre'l. Diu així: "Ara aquest Déu ha mort! Vosaltres homes superiors, aquest Déu era el vostre perill més gran. Nosaltres des que jeu a la tomba, heu tornat a ressuscitar. Només ara s'acosta el gran migdia, només ara l'home superior esdevé -senyor! Heu entès aquesta paraula, oh germans meus? Esteu espantats: tenen vergen els vostres cors? Se us esbadella aquí l'abisme? Us borda aquí el gos de l'infern?" (p. 258-259).

¹¹ Cf. E. SEVERINO, *Esencia del nihilismo*, Taurus, Madrid, 1989.

vista de l'home occidental ha arribat a terme. L'home ha substituït la natura per la tècnica i ha foragitat Déu del món cultural i social.

El nihilisme és, segons Heidegger, el fenomen més representatiu del món modern¹². Trobem la seva expressió paradigmàtica en la proclama blasfema de Nietzsche: "Déu ha mort"¹³. En aquest crit apassionat i apassionant es tracta de bell antuvi d'una terrible constatació històrica. Déu visqué fins fa poc en la consciència dels homes. Ara els homes l'han bandejat i habiten cada dia més clarament en un món del qual Déu és absent. Diu el filòsof de Friburg: "Aquesta època del món estarà determinada per la pèrdua de Déu... La pèrdua de Déu significa que cap més Déu no agrupa visiblement i clarament al seu entorn, els homes i les coses i amb tal agrupament dirigeix la història del món i la demora de l'home en ella"¹⁴.

El nostre temps és, doncs, una cruïlla històrica que es pot expressar perfectament amb una sentència de Hölderlin que recull Heidegger: el nostre temps transcorre entre "el ja només dels déus que fugiren i l'encara no del Déu que ha de venir"¹⁵. Aquesta situació d'espera caracteritza aquest temps nihilista que no es resigna a la seva desfeta. La nit del món significa la culminació de la indigència del temps, una indigència que augmenta cada dia fins al punt que els homes ja no són capaços d'advertir l'absència que la determina.

Com diu E. Colomer tot interpretant Heidegger: "Amb la pèrdua de Déu els homes han perdut també els lligams més essencials amb el seu propi ésser. La mort s'ha convertit en enigma. El misteri del dolor resta velat. L'amor ja no s'aprèn. Sobre la terra indigent dels mortals resta com a única esperança el cant del poeta..."¹⁶.

¹² Heidegger analitza profundament el fenomen del nihilisme en la seva magistral obra Nietzsche, Pfulligen, 1961.

¹³ Cf. F. NIETZSCHE, La gàia ciència, & CXXV, Laia, Barcelona, 1984. Heidegger va dedicar cinc semestres de les seves classes a Friburg del 1936 fins al 1940 a comentar aquest aforisme de Nietzsche i les seves conseqüències. La mort que anuncia l'home boig no es refereix tan sols al déu cristià, sinó a l'Absolut de la metafísica. Aquesta sentència significa la carta de defunció de la metafísica substancialista.

¹⁴ M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt, 1950, p. 248.

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt, 1944, p. 44.

¹⁶ E. COLOMER, *Heidegger. Pensament i poesia en l'absència de Déu*, Estela, Barcelona, 1964, p. 41.

II. Excursió conceptual

Ortega y Gasset considera que la millor manera d'aproximar-se als conceptes filosòfics és circularment, és a dir, girant al voltant seu i observant-los des de totes les possibles perspectives.

Què és, pròpiament, la indigència? La indigència és la precarietat, la feblesa, la manca de solidesa. Quelcom indigent és quelcom que no té la plenitud en si mateix, és quelcom pobre, que necessita dels altres per subsistir, per realitzar-se, per esdevenir ell mateix. Dir del món que és indigent és dir que no és perfecte en si mateix, sinó que té privacions. Precisament per això, els pensadors medievals es referien a la creació amb l'expressió *contingentia mundi*, perquè el món certament és contingent i no ple. Dir d'algú que és indigent és dir que no té l'absolutesa en si mateix. El Déu que Aristòtil esbossa en el llibre dotzè de la Metafísica és plenitud absoluta *in se et per se*, és Acte pur, Pensament de pensament; també ho és la substància (*Substantia*) que Spinoza analitza en el primer llibre de l'Ètica i el mateix es pot predicar de l'Esperit (*Geist*) hegelianà.

La realitat humana, però, és històrica, finita, irremissiblement indigent. La indigència no és la particularitat d'algunes persones que demanen almoïna, sinó que és el tret categorial de l'existència humana i terrenal. Ricoeur emprà la paraula "labilitat" per expressar aquest caràcter estantís de l'existència humana tant en el sentit físic com en el sentit moral¹⁷. La indigència és, per tant, el tret definitori de la persona humana, però amb una particularitat: la persona té consciència de la seva indigència, sap que és limitada, finita i mortal.

Sant Agustí a *De la vida feliç* (*De beata vita*) treballa amb profunditat d'esperit el concepte d'indigència i el relaciona amb el d'estultícia i el d'infelicitat. Diu així el savi d'Hipona: "La indigència és la niciesa. (...). Diem que algú té necessitat o que està nu per dir una paraula que significa manca. Explico millor el meu pensament: tenir necessitat significa el mateix que tenir el no tenir. Demostrat, doncs, que la indigència i la plenitud són termes contraris"¹⁸.

La indigència és un atribut característic de la condició humana i per tant de tot el que es relacioni amb la condició humana: la cultura, la història, la ciència, la societat. En dir que la indigència és un tret essencial de l'ésser humà, estem significant

¹⁷ Cf. P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969.

¹⁸ *Ibidem*, p. 30.

que la persona és un ésser en camí de plenitud, un ésser que no és autosuficient o autònom, sinó heterosuficient o heterònom. L'home no és (*ist*), sinó que esdevé (*wird*), diu repetidament K. Jaspers. L'*homo viator* és precisament *viator* perquè és indigent i desitja assolir l'horitzó de la plenitud. En aquest camí de plenitud, l'altre és determinant.

Si la indigència és una característica de la persona i la seva circumstància, també ho és en la història de la Humanitat i la cultura. Una cultura indigent és una cultura que no ha arribat a la plena consumació, sinó que malda per autorealitzar-se plenament. Una història indigent és una història que se sap inacabada, una història que encara apunta vers una utopia, immanent o transcendent, material o espiritual, però en qualsevol cas, apunta vers un Regne final, on la història arribarà a la seva plenitud, on el camí deixarà de ser camí i esdevindrà port.

La indigència, per tant, no és una característica exclusiva del nostre temps, del nostre moment cultural, sinó que és un tret universal i eternament lligat a la condició humana. L'ésser indigent ens agermana a tots els homes siguem de la cultura que siguem. Tota època és indigent, perquè l'època és l'expressió històrica d'una col·lectivitat i la col·lectivitat està constituïda per éssers humans.

Si bé és veritat que tot temps humà és indigent, també és cert que aquesta indigència és més o menys intensa segons l'època. Hi ha èpoques en la història de la Humanitat que són fructíferes, plenes, exultants des del punt de vista cultural, social i econòmic. La Grècia àtica, la *Christianitas* medieval, el *Rinascimento* italià, l'*Aufklärung* germànica en són bons exemples. Tota cultura té el seu segle d'or i també la decadència. Dir que la postmodernitat és un temps indigent vol dir que la indigència és sentida actualment de manera especialment notòria, de manera intensa, no merament accidental. El pensament feble reivindica la indigència de la condició humana, de la cultura i de la política¹⁹.

Un temps indigent és un temps inacabat, és un temps que espera, és un temps que se sap finit i limitat, però que s'orienta cap a la plenitud. La indigència denunciada per Heidegger es complementa perfectament amb el crit de W. Benjamin: "Ens hem empobrit!"²⁰. Un empobriment que efecta totes les dimensions de la cultura humana: la filosofia, l'ètica, la política i l'art.

¹⁹ He desenvolupat la contraposició entre pensament dèbil i pensament dur a: *Pensament feble, pensament fort: Questions de vida cristiana* 175 (1995) 13-30.

²⁰ W. BENJAMIN, *Discursos ininterrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1973, p. 173.

A més a més d'empobrir-nos, ens hem fet més laics. L'adscripció confessional, en termes de pura fe, en política, religió, o creences en general, ens sembla avui quelcom fora de lloc. En política, el pessimisme ambiental s'apodera de tot. Pel que fa a la religió, la seva força per impregnar de sentit l'experiència de la vida registra un declivi innegable. El resultat és la passivitat, però també la dissolució de la ritualització i de la litúrgia en el comportament de les sectes i altres formes marginals de religiositat, o bé la seva utilització autoritària²¹.

III. La indigència metafísica

1. La superació de la metafísica

Habermas considera que hem entrat, definitivament, en una etapa postmetafísica²² on els grans relats (*les grans récits*)²³ han passat per sempre més a la posteritat, a la memòria arqueològica del pensar occidental. La metafísica és un discurs de caràcter global, penetrant i fonamental que pretén oferir una imatge integral de la realitat. En la cultura de la fragmentació i de la dispersió mediàtica, el macrodiscurs queda substituït per la multiplicació atzarosa i caòtica de microdiscursos que es refereixen a parcel·les limitades de la realitat humana. La metafísica com a discurs substancial i omniabastant sembla haver quedat en un segon marge.

La crònica d'aquesta desfeta de la metafísica occidental passa per tres fites cabdals: Kant, Nietzsche i Heidegger.

Kant critica la metafísica racionalista del segle XVII, però la seva crítica es pot estendre, *mutatis mutandis*, a tota la metafísica occidental. De fet, és el primer pensador modern que analitza críticament els postulats, l'argumentació i la pretesa racionalitat del discurs metafísic. Tal com posa de manifest Heidegger en la seva magistral obra *Kant i el problema de la metafísica*, Kant pretén esbossar el camí d'una ontologia fonamental i precisament per aquest motiu critica la metafísica dogmàtica i les seves contradiccions internes. L'anàlisi crítica de Kant desplegada exhaustivament en la *Crítica de la raó pura* (1781) marca el segle XVIII i el segle XIX.

²¹ Cf. J. JIMÉNEZ, *La vida como azar*. Complejidad de lo moderno, Mondadori, Madrid, 1989. Diu l'autor: "Este es el tiempo de la pluralidad, de lo discontinuo, de la dispersión, del fragmento. El pensamiento, las creencias religiosas, las artes en su conjunto, las propias formas de vida, muestran bien a las claras tales características" (p. 20-21).

²² Cf. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990.

²³ Expressió popularitzada per J. F. Lyotard.

Després de Kant, la metafísica canviarà de rostre. Es pot ben dir que hi ha una metafísica abans de Kant i una metafísica després de Kant. El genial pensador de Königsberg critica la possibilitat de la metafísica com a ciència (*als Wissenschaft*), però en reivindica la seva existència a nivell natural (*als naturanlage*). La finalitat de Kant no és mutilar el discurs metafísic, sinó atorgar-li una serietat i un rigor.

La segona fita en aquest camí de desencantament metafísic és F. Nietzsche. La mirada de Nietzsche respecte de la metafísica és diferent de la de Kant, perquè Nietzsche es mostra declaradament i obertament hostil al pensament metafísic occidental, que identifica amb el platonisme. Nietzsche rebutja el dualisme de mons postulat per Plató i reivindica l'existència terrenal com l'única existència possible. Segons el sorrut pensador de Röcken només hi ha un món que és físic, caòtic, instintiu i fragmentat. Segons aquesta positura, la metafísica és una mera il·lusió, un maleït somni que manté la Humanitat alienada. Nietzsche desconstrueix tots els conceptes claus de la metafísica tradicional.

Diu així: "Quan es comprengué que el caràcter global de l'existència no pot ser interpretat ni amb el concepte 'finalitat', ni amb el concepte 'unitat', ni amb el concepte 'veritat', s'assolí el sentiment de desvalorització. Amb això no s'assoleix ni s'aconsegueix res; en la multiplicat de l'esdeveniment, hi falta la unitat que ho envaeix tot: el caràcter de l'existència no és 'vertader', és fals..., decididament, ja no és té cap motiu per a voler-se convèncer d'un món vertader"²⁴. Tot i la seva crítica visceral a la metafísica tradicional, d'encuny platònic i cristià, no és correcte dir que Nietzsche no és metafísic, perquè hi ha aspectes del seu pensament jove i madur que tenen un to declaradament metafísic: la seva concepció circular de l'existència²⁵ i la hipòtesi de l'etern retorn²⁶ no es poden encabir en un discurs merament físic.

El darrer pensador és M. Heidegger²⁷. Segons Heidegger, cal superar la metafísica occidental i repensar-la des d'unes altres categories. Heidegger critica certs reduccionismes de la metafísica moderna com és la reducció de l'ésser a l'ens i el seu subjectivisme unilateral. Segons el pensador de Friburg, la tònica de fons de tot

²⁴ F. NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente*, 11 (99), W. de Gruyter, Berlin, 1970.

²⁵ He aprofundit aquesta qüestió a: *Cercles infernals. El pensament del jove Nietzsche*, Ed. 62, Barcelona, 1990.

²⁶ He treballat aquesta hipòtesi a: *L'eternitat de l'instant. Lectura de Nietzsche*, Pagès Ed., Lleida, 1994.

²⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt, 1983.

el pensar occidental és l'oblit de l'ésser, oblit al qual em referiré a continuació. Amb tot, el pensament de Heidegger és profundament metafísic i poètic i precisament per això fou criticat pels pensadors analítics del segle XX, especialment per Ayer i Carnap.

Segurament caldria descriure altres anelles d'aquest procés de desencantament vers la metafísica, però no és aquesta la intenció que m'ocupa ara. El que sí que vull remarcar és que la crisi de la metafísica té unes conseqüències gravíssimes en tot l'ordre cultural. Si la metafísica és el fonament de l'ordre ètic, polític i social de l'univers, l'esfondrament de la filosofia primera, tal com l'anomena Aristòtil, comporta el declivi de les altres disciplines pràctiques que s'hi sostenen. L'arrel última de la indigència contemporània és metafísica. Les altres crisis són sectorials i es refereixen sempre a la crisi d'una fonamentació última. Si aquest veredicté és cert, aleshores la reconstrucció de la cultura implica una reelaboració metafísica del món, és a dir, l'articulació d'un discurs fonamental.

2. L'oblit de l'ésser

La indigència de la nostra època es relaciona, segons Heidegger, amb l'oblit de l'ésser (*Seinsvergessenheit*). Segons el professor de Friburg, el nostre temps es caracteritza per l'oblit de l'ésser i d'aquest oblit provenen el desconeixement del Sagrat, l'apagament de la resplendor de la Divinitat i, en darrer terme, l'absència de Déu. L'oblit de l'ésser és la matriu de totes les indigències del nostre món, perquè l'ésser és el fonament infonamentat de tot l'univers. Diu Heidegger: "L'ésser és, ..., des del punt de vista del seu destí historial, una mateixa cosa amb el fonament. En la mesura que es fa present com a fonament, l'ésser no té cap fonament... L'ésser com a ésser roman infonamentat"²⁸.

Aquest oblit és font d'una decadència sense límits ni fronteres. És la decadència d'Occident, recuperant aquí la famosa expressió d'O. Spengler. Diu Heidegger a la *Introducció a la metafísica*: "La decadència espiritual de la terra ha arribat tan lluny que els pobles estan amenaçats de perdre l'última força de l'esperit, la que encara els permetria veure i ponderar la decadència com a tal (pensada en relació amb el destí de l'ésser)". Aquesta simple comprovació no té res a veure amb el pessimisme cultural, ni tampoc, és obvi, amb l'optimisme.

En efecte, l'enfosquiment del món, la fugida dels déus, la

²⁸ M. HEIDEGGER, *Der Satz des Grundes*, Pfullingen, 1957, p. 20.

destrucció de la terra, la massificació de l'home, la sospita insidiosa contra tot allò creador i lliure, ha assolit en tot el planeta unes dimensions tan grans que, categories tan puerils com les del pessimisme i de l'optimisme, es va convertir, des de fa temps, en irrisòries"²⁹. Aquestes particularitats dramàtiques del nostre univers es desprenen, directament, de l'oblit de l'ésser en el pensar occidental. Què significa aquest oblit? Díficil de precisar-ho. Segurament es refereix a la miopia del subjectivisme modern, a l'emascarament de l'ésser a través de la tècnica, en definitiva, a l'ocultament artificial d'allò que és el Grund de l'univers.

Com diu E. Colomer tot comentant Heidegger: "La força d'aquest pensament rau més a desemmascarar sense pietat la indigència extrema de la nostra societat moderna avançada, l'amenaça de la desraó que la sotja, que no pas a apuntar qualsevol solució, que no sigui la remissió a un destí obscur i inescrutable"³⁰. En efecte, Heidegger no proposa una sortida fàcilment intel·ligible a l'oblit de l'ésser, però ofereix unes intuïcions lúcides per interpretar el present i per orientar-nos cap a una cultura més humana i més integral.

IV. La indigència ètica

La indigència metafísica no s'expressa directament en el marc públic, sinó que es manifesta indirectament a través d'altres indigències que són explícites i reconegudes a nivell exterior: la indigència ètica, estètica, històrica, cultural i política. Hom veu que l'edifici trontolla, però no trontolla perquè sí, sinó perquè els fonaments (la metafísica) travessen un moment crític.

Per tal de superar la indigència, cal, de bell antuvi, reconèixer-la. L'autoconsciència de la indigència és un bon senyal en vista a orientar-se vers la plenitud. El reconeixement explícit o bé implícit de les pròpies mancances, de les febleses o petiteses de la pròpia cultura, és un bon preàmbul per tal de corregir-ne les llacunes i centrar els esforços en vista a la seva redempció metafísica.

1. La crisi de la fonamentació

La indigència ètica no es refereix a la tan citada i recitada

²⁹ M. HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1969, p. 75-76.

³⁰ E. COLOMER, *La qüestió de Déu en el pensament de Martin Heidegger*, Lliçó inaugural del curs acadèmic 1990-1991, Facultat Eclesiàstica de Filosofia de Catalunya, Barcelona, 1990, p. 76.

crisi de valors. És cert que hi ha crisi de valors, però també és cert que en neixen de nous. Els valors canvien amb els temps, perquè les societats també es transformen i es renoven generacionalment. El que era considerat un valor en el segle XIX, avui ja no és vist de la mateixa manera i el mateix passarà en el futur respecte als nostres valors. Una certa perspectiva històrica ajuda a relativitzar la crisi de valors que no és universal, sinó que es refereix a uns determinats valors del passat, que la tradició ens ha servit amb safata. Per tant, no és aquesta la raó de la indigència ètica.

La raó de la indigència ètica és la desfonamentació que pateix la filosofia pràctica en aquest segle XX. Després de la mort de Déu, ja no existeix un criteri absolut, unànime i indiscutible per traçar la frontera que separa el bé del mal. Dostoievski ho ha expressat amb aquella sentència que s'ha fet tan famosa: "Si Déu no existeix, tot està permès"³¹. En l'ètica contemporània, la fonamentació divina ha passat a la posteritat; també la fonamentació metafísica, perquè el discurs sobre l'ésser és una il·lusió; però tot i així cal trobar un criteri per sobreviure humanament, per descartar aquelles actituds deshumanitzades que no permeten conviure i potenciar aquelles altres actituds que afavoreixen l'entesa social. El problema clau de l'ètica contemporània és la seva fonamentació, la seva *Grundlage*.

139

En aquest esforç de fonamentació no manquen els temps. D'entre aquestes diferents formes, cal destacar-ne el consensualisme, l'ètica dialògica, precisament perquè és la més estesa a nivell social. N'hi ha d'altres, però em centraré en aquest línia filosòfica atesa la seva immensa recepció pública en tots els nivells³².

2. Les febleses del consensualisme

Sembla imposar-se com a criteri de fonamentació ètica la lògica del consens, és a dir, la discriminació del bé i del mal a partir de l'expressió lliure, racional i responsable de la comunitat humana. El discerniment ètic en el context de la mort de Déu no prové descendentment de l'Altre, perquè Déu ha quedat eclipsat

³¹ He comentat exhaustivament aquesta sentència a: *Ètica del perdó*, Cruïlla, Barcelona, 1993, 95-102.

³² D'entre aquests altres corrents ètics contemporanis cal destacar: l'utilitarisme, l'ètica del deure d'arrel kantiana, l'ètica de la responsabilitat de H. Jonas, l'ètica de la dissensió, l'ètica pragmàtica, l'ètica analítica i l'ètica de l'alliberament. Sobre la polèmica entre l'ètica discursiva i l'ètica de l'alliberament vegeu: K.O. APEL, E. DUSSEL, *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen, 1992.

en la cultura, sinó ascendentment de l'home, però no de l'home individual, sinó de l'home en diàleg obert als altres membres de la seva comunitat. L'imperatiu categòric kantià es democratitza i perd el seu caràcter sagrat i absolut. Cada comunitat formularà aquells imperatius necessaris per poder conviure. El consens ha de ser fruit d'un diàleg seriós i profund on els interlocutors donin raó de la seva positura, d'una manera racional i clara, sense apel·lar a l'emotivisme o als sentiments.

L'expressió més perfecta d'aquesta ètica dialògica a nivell acadèmic és l'obra de J. Habermas³³. L'imperatiu ètic emergeix de la discussió intersubjectiva i no d'un subjecte aïllat que imposa el seu criteri als altres.

Aquest tempteig de fonamentació té virtuts i té febleses. És especialment positiu el sentit dialogal, la voluntat de comunicació i el respecte que es desprèn d'aquesta teoria. És un bon antídoto contra actituds reaccionàries, dogmàtiques i dictatorials. Si Déu ja no és criteri d'acció, aleshores cal consensuar un *ordo moralis* per sobreviure humanament. Aquesta tesi que connecta totalment amb l'estructura democràtica de les societats europees, ha tingut una recepció extraordinària a tot el vell continent, especialment notòria en el nostre país. Aquesta idea del consens intersubjectiu és el criteri de fonamentació de molts moralistes del nostre context i és un criteri popularitzat a nivell educatiu. En certa manera, em sembla correcte atès que en una societat democràtica des del punt de vista jurídic i polític, cal educar i formar subjectes amb voluntat de consens.

Amb tot, i precisament perquè és una tesi seriosa, val la pena esbrinar les seves febleses teòriques i pràctiques. El primer problema que es planteja és l'asimetria de les relacions intersubjectives. En efecte, la comunitat no és simètrica, sinó que està delimitada per diferències de poder, diferències socials, econòmiques, culturals i de tot tipus. Resulta fins a cert punt utòpic creure que el consens és viable a nivell macrosocial atesa la diversitat, cada cop més creixent, dels membres que la componen. En segon lloc, el consens pot ser objecte de manipulació i de demagogia amb extre-

³³ Cf. Th. McCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987. Diu l'autor: "La clave de la noción habermasiana de obtención de un acuerdo es la posibilidad de hacer uso de razones con que llegar a un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica... La pretensión de que una acción es correcta o adecuada en relación con un determinado contexto normativo, o de que tal contexto merece ser reconocido como legítimo, puede también discutirse de modo similar" (p.450).

ma facilitat. En el si de la comunitat hi poden actuar poders de caràcter no democràtic que implícitament o explícitament canviïn el sentit d'una decisió. I en tercer lloc, el fet que la majoria consensuï una determinada veritat ètica no significa que aquella veritat sigui tal veritat, sinó que té un caràcter social i relatiu al seu temps. Aquest fet ens porta a dir que la fonamentació en el consens és feble, per bé que després de la mort del Bé Absolut, segurament és una de les temptatives més raonables, però no la més ideal.

3. El perill dels relativismes

Cal distingir entre pluralisme ètic i relativisme dels valors. Les societats occidentals de segle XX són un mosaic polivalent de cultures, de tradicions, d'actituds i de formes de vida ben diferents. Hi ha pluralisme de valors, de sensibilitats, de tendències polítiques i de credos religiosos. La dispersió és la *Grundcategorie* del nostre món³⁴. Aquest pluralisme és enriquidor en la mesura en què permet el coneixement d'altres mons en el propi espai. Però també planteja uns reptes extraordinaris, a saber, la possibilitat de teixir ponts de comunicació, lligams transculturals. L'empresa que se'ns presenta en aquest final de mil·lenni és d'una enorme complexitat.

141

El pluralisme en el camp de l'ètica no es pot identificar, però, amb el relativisme moral. En efecte, el relativisme és la negació del criteri ètic, és a dir, l'acceptació neutral de totes les formes de vida per distintes que siguin i contràries al bé comú. El relativisme és permissiu amb tot el que s'esdevé i amb totes les accions hagudes i per haver.

Aquesta actitud filosòfica que no és nova, sinó que és omnipresent en les èpoques de crisi i de desfeta, viola el sentit comú i la mateixa dimensió moral de la persona. No existeix, a nivell pràctic, el relativisme absolut. L'opinió pública desautoritza certes accions i n'aprova d'altres. No és plenament adequat dir que vivim en l'era de l'apatia ètica³⁵ o de la banalitat moral portada a l'extrem. El fet és que hi ha actituds que majoritàriament són condemnades perquè atempten contra la dignitat de la persona humana. Pluralisme i relativisme no s'identifiquen. El pluralisme és ric i fecund quan és viscut en un clima de tolerància i respecte. El relativisme és deshumanitzat i converteix l'home en una bèstia social.

³⁴ R. MUSIL és el profeta de la dispersió postmoderna. Cf. *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona, 1993.

³⁵ Cf. G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1995.

Hi ha pluralisme en determinats valors, però sembla que aquest pluralisme es fonamenta, en darrer terme, en el respecte a la dignitat de la persona humana.

4. El perill dels reaccionaris

Davant d'aquesta fragmentació de valors, davant d'aquesta pluralitat de formes de vida i d'opcions existencials, hi ha el perill del neoconservadorisme. La societat ha esdevingut un polígon de mil cares, un univers heterogeni i mutant on els valors fonamentals del passat ocupen una determinada parcel·la, però no tot l'espai. El neoconservador, el reaccionari pretén homogeneïtzar el món dels valors, reconquerir la pàtria perduda, reconduir la societat als pilars de la tradició. El nervi central del neoconservadurisme que neix, òbviament, com a reacció a la dispersió, és la nostàlgia dels temps passats. La irracionalitat emergent dels integrismes bull com a reacció a l'anomia i a certes conductes i formes socials noves.

Però aquest és un camí definitivament periclitat. El restauracionisme ètic és impensable perquè la situació del món occidental és radicalment diferent del passat. La revolució mediàtica, el moviment migratori, l'educació crítica dels ciutadans, la democratització dels costums, l'oblit de l'herència simbòlica d'Occident, el nivell adquisitiu del ciutadà, tot plegat ha contribuït a canviar els seus hàbits i costums i sobretot la seva valoració dels principis ètics de la tradició.

V. Indigència estètica

1. La desfeta d'uns cànons

Quins són els cànons estètics de la darrera dècada del segle XX? Difícil de precisar-los, difícil de concretar-los. No perquè sí, sinó perquè n'hi ha tants que es fa estrany parlar de cànons, quan el cànon, per definició, sembla tenir un caràcter extensiu com a mínim respecte a una època i una àrea geogràfica. El cànon estètic d'Occident³⁶ ha entrat definitivament en crisi o autoqüestionament i això fa que el món de l'art bulli en una pluralitat de models i d'orientacions.

S'ha produït una transformació respecte de la funció de l'art en la Modernitat i en la Postmodernitat. L'art modern era un art

³⁶ Cf. H. BLOOM, *El canon Occidental*, Anagrama, Barcelona, 1995.

desacralitzat, que es posava a disposició de l'home. En l'art modern es manifesta l'exaltació del jo, d'un jo creador i fort que troba en l'ànima humana el seu fonament últim. L'art, en l'època moderna, no és la mera representació mimètica de l'objecte, sinó que l'obra expressa substancialment la subjectivitat de l'artista que la realitza. Kandinsky concep l'obra com una representació de l'essència de la naturalesa que sorgeix de l'esperit de l'artista³⁷. Algunes formes d'art modern tenen un caràcter eminentment revolucionari, es conceben com armes per atacar la societat burgesa. Es pretén arribar a la representació artística pura. L'òpera és un intent d'unir totes les arts en un sol espectacle. L'estètica moderna es basa en allò sublim, en el valor etern objectiu (Kandinsky) que atorga a l'obra un caràcter immortal.

L'era postmoderna significa una ruptura respecte d'aquest concepte d'art de la Modernitat. L'art en l'època del desencant ja no és l'expressió d'un jo fort, perquè el jo s'ha dissolt; tampoc no té el caràcter revolucionari, perquè la utopia és arqueologia i a més a més, ja no apunta cap allò sublim, perquè el món de les idees platòniques ha quedat eclipsat darrera l'estètica consumista i massificada. Com diu Lipovetsky, l'art ja no és un vector revolucionari, perd el seu estatut pioner, s'esgota en un extremisme estereotipat³⁸. S'ha produït una explosió del fenomen estètic. La reproducció de l'obra d'art a nivell de masses fa que aquesta entri a formar part de la vida quotidiana i es produeixi una estetització general de la vida

No tan sols hi ha una dispersió canònica dels models estètics, sinó una metamorfosi de l'art en el fenomen *kitsch*. En l'era de la reproducció tècnica, l'art pur, noble, bell i original, amb un segell propi i ineludible, s'ha transformat en quelcom mimètic, uniforme i despersonalitzat. Aquesta és la impressió que expressa W. Benjamin en la seva clàssica obra *L'art en l'època de la reproducció tècnica*.

2. L'adveniment del Kitsch

El terme alemany *kitsch* és sinònim de mal gust, de grolleria i es refereix a una obra fatalment mimètica, que reproduïx aspectes artístics convencionals i trivialitzats. És una obra alienada per aconseguir agradar a la massa semicultivada. Adorno considera que l'art sempre està amenaçat pel pillatge sentimental del *kitsch*.

³⁷ Cf. V. KANDINSKY, *De lo espiritual en el arte*, Labor, Barcelona, 1991.

³⁸ Cf. G. LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona, 1994.

La indústria cultural produeix simulacres o substituïts on l'art es defineix paradoxalment per la pèrdua del seu caràcter artístic. Això no obstant, la presència de l'art *kitsch* planteja el problema de la felicitat en l'alienació i de la relativitat del bon gust. El *kitsch* es relaciona amb l'abaratiment de l'obra d'art, amb la reiteració grollera dels temes clàssics, tractats sense finor ni delicadesa. Nietzsche representa el rebuig anticipat del *kitsch*.

M. Kundera amplia el significat d'aquest terme i li dona un abast semàntic que transcendeix l'àmbit estètic, artístic o literari. Esdevé una categoria decisiva per descriure el món de la feblesa i de la debilitat. Li confereix una caràcter filosòfic, ontològic. El món, la realitat, globalment considerada, és *kitsch*, i els homes i dones que l'habiten són homes-*kitsch* o dit en termes alemanys: *kitschmenschen*. El *kitsch* es correlaciona amb la mediocritat, amb el simulacre, amb l'aparença d'ésser³⁹.

VI. Indigència de la història

La filosofia de la història és aquella disciplina filosòfica que tracta de discernir quina lògica i quin sentit (*telos*) té la història col·lectiva. A Occident, la filosofia de la història ha tingut un rerafons judeocristià. La història és concebuda com un procés de construcció, com un camí, com un èxode col·lectiu vers un món millor, vers una utopia, vers un Regne del cel⁴⁰. Aquesta concepció de la història experimenta una metamorfosi a partir de la II.lustració⁴¹ i sobretot en el segle XIX⁴², on el sentit de la història se secularitza, és a dir, perd els seus elements religiosos, però no la significació de projecte, de construcció, de progrés.

En el nostre moment contemporani, la història no tan sols quedat desposseïda d'elements transcendents, sinó també del sentit de construcció, de projecte. Vivim en un temps postutòpic i això significa que no es perfila cap horitzó en el futur, cap terra promesa, sinó que vivim immersos en un present etern, sense evolució, ni canvi constructiu. La resignació ha envaït també el terreny de la història. A. Gehlen ha descrit aquesta situació present amb el terme de *post-historie*.

³⁹ Cf. M. Kundera, *El arte de la novela*, Tusquets Editores, Barcelona, 1987. He analitzat aquesta obra a *Geografia de l'absurd*, Pagès, Lleida, 1993.

⁴⁰ Sant Agustí és el màxim exponent de la filosofia de la història en clau tradicional. De fet, el que ell elabora no és una filosofia de la història, sinó més aviat una teologia de la història, és a dir, una interpretació dels esdeveniments històrics en clau de Revelació divina. Cf. *La ciudad de Dios*, México, 1979.

⁴¹ Cf. I. KANT, *Filosofia de la historia*, Madrid, FCE, 1978.

⁴² Cf. K. MARX, ENGELS, *La ideología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1970.

Vattimo, en íntima relació amb Gehlen, caracteritza la història contemporània com la història d'aquella època en què tot, mitjançant l'ús dels nous mitjans de comunicació, la televisió sobretot, tot tendeix a ocultar-se en el pla de la contemporaneïtat i de la simultaneïtat, produint-se d'aquesta manera una deshistòrització de l'experiència. L'argumentació de Vattimo al·ludeix a les mateixes qüestions plantejades per W. Benjamin en la seva anàlisi de l'empobriment de l'experiència contemporània.

1. La història com un cercle tancat

La filosofia de la història a Occident té caràcter linial i constructiu. La història és descrita com un camí, com un camí ple d'obstacles, de dificultats, però un camí que apunta cap a una terra promesa, cap a una utopia. La història en la tradició judeocristiana és entesa com un èxode, com un llarg calvari d'alliberament que implica esforç, sang, suor i llàgrimes.

Aquesta concepció progressiva i linial de la història és reinterpretada de manera laica pels il·lustrats alemanys i francesos del segle XVIII. Aquest és el cas de Kant, de Herder, de Condorcet o de Montesquieu. La història és un camí que avança cap a cotes d'alliberament. En el nostre context cultural, la història entesa com a cercle tancat i etern adquireix un sentit cada cop més preponderant. De fet, la filosofia de la història avui integra molts elements de l'antic Orient, on la història és concebuda com una cercle etern i inacabable. El mite de l'etern retorn, divulgat a Occident per mitjà de M. Eliade, està molt present en la filosofia de la història que s'està gestant avui. El futur és com el passat i el passat com el futur. Tot es repeteix, tot continua igual, no hi ha avanç possible.

145

2. La tendència al catastrofisme històric

El catastrofisme sembla una actitud cíclica en la història de la Humanitat. El final d'un temps, d'un període, d'una època sempre va envoltat d'un clima de catastrofisme, de final, de desfeta. No falten títols, ni assaigs que es recreen en l'apocalipsi d'aquest final de segle, il·lustrant-lo amb imatges esgarrifoses de visceralitats, odis, xenofòbies, guerres, enfrontaments de tot tipus, il·luminats sectaris i d'altres fenòmens decadents. No els manquen arguments per adobar el seu catastrofisme, però una consciència històrica i crítica cal que se n'allunyi necessàriament.

En aquesta línia argumentativa diu Toni Negri: "Allò específic del segle XX és la bogeria a la qual tots i cadascun dels seus protagonistes ha arribat: la guerra del 14, després el feixisme i el nazisme, la guerra del 40 i els exterminis en massa que l'han carac-

teritzat —Auschwitz primer, Hiroshima després— el Gulag i la salvatge descolonització i el neocolonialisme, i després la guerra Irak-Iran i la d'Irak-USA...Entrin, entrin en aquesta galeria de monstres, i vegin l'horror específic d'aquest maleït segle!"⁴³.

També E. Jünger constata aquesta tendència catastrofista de la filosofia de la història que s'està fent avui: "S'acumulen les visions apocalíptiques, i així tenim que la consideració històrica comença a investigar les possibilitats de la catàstrofe completa, la qual es produirà, o bé des de dins, per malalties mortals de la cultura, o bé des de fora, per l'agressió de forces alienes, com per exemples les races de color"⁴⁴.

VII. Indigència cultural

Resulta difícil resseguir lògicament i argumentativament els diferents escenaris de la indigència cultural que estem travessant. Hi ha massa fragments dissipats que no poden encadenar-se els uns amb els altres. Per això, no tenim altra opció que descriure el tapís cultural com una espècie de mosaic constituït per peces desiguals que cal anar reconstruint amb la paciència i la bonhomia de l'artesà. Avui el filòsof de la cultura és com l'artesà que va reconstruint el càntir trencat peça a peça.

146

1. L'atomització de la vida

La indigència més greu de la cultura occidental de finals del segle XX és, probablement, la desvertebració de la societat, la fragmentació de la vida humana, dels discursos, de les ciències, de les formes d'existència. El puntal referencial que sostenia cohesionada la comunitat sembla haver-se enfonsat, i no hi ha una mitologia compartida pels diferents individus. La desvertebració de la comunitat respecte a un model comú i unitari és quelcom del tot palès. La religió institucional ha deixat de jugar aquest paper unificador, donador de sentit, confraternitzador. Diu amb raó R. Musil en la seva clàssica obra *L'home sense qualitats* (*Der Mann ohne Eigenschaften*): "Només cal fer una llambregada pel diari. Està ple d'una immensa opacitat. Es parla de tantes coses que ni la intel·ligència de Leibniz seria capaç d'abraçar-les. Però ningú no se n'adona; hem canviat. Ja no existeix un home complet, sinó un quelcom humà que es mou en un comú líquid nutritiu"⁴⁵.

⁴³ T. NEGRI, *Fin de siglo*, Paidós, Barcelona, 1992, p.46.

⁴⁴ E. JÜNGER, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁵ R. MUSIL, *El hombre sin atributos*, vol. I, Seix Barral, Barcelona, 1993, p. 266.

Ho expressava molt bé G. Simmel, un dels crítics més aguts de la Modernitat, l'any 1918: "No vivim ja, com a mínim des de fa uns decennis, sota una idea comuna, ni en un sentit més ampli, sota cap idea"⁴⁶. Dit en altres termes, ja fa temps que la nostra època no pot explicar-se en termes de *Zeitgeist*, atès que no hi ha una teoria o esperit unitari capaç d'encabir, de globalitzar, les diverses manifestacions d'allò modern en les seves diferents èpoques o moments. El rètol de postmodernitat ho intenta i d'aquesta manera recau en l'idealisme. La dissolució de tota pretensió d'unitat substantiva ideològica o moral converteix, d'altra banda, l'època contemporània en un escenari recurrent de crisis diverses. Així doncs, aquest temps nostre és el temps de la pluralitat, de la discontinuïtat, de la dispersió i del fragment. El pensament, les creences religioses, les arts en el seu conjunt, la disparitat de les formes de vida, mostren prou eloqüentment aquesta diversitat.

2. L'oblit de l'herència (*Erbensvergessenheit*)

La història, el llegat passat, els fonaments culturals d'Europa, Atenes i Jerusalem queden amagades darrera una boira que els manté en la indiferència. L'antiga regularitat ancorada simbòlicament en la religió, ha quedat truncada sense trobar cap altre substitut. L'organització del calendari, el ritme de les festes, les celebracions col·lectives i el tempo de la societat estava marcada per un esquema religiós, i més específicament, cristià. Aquell ordre, aquella successió de temps, es manté inercialment en la societat, però ha perdut aquell vincle, aquella connexió amb el sentit que les alimentava. D'aquesta manera, celebracions com el Nadal o la Setmana Santa segueixen presents en el calendari, però en termes generals han perdut bona part del sentit religiós-transcendent i han incorporat un sentit festiu molt relacionat amb la idea de descans, de pausa, d'interrupció de la monotonia diària.

Així doncs, la vida s'experimenta com un destí de perfil inescrutable. La novel·la emblemàtica del futurisme berlinès, *Berlin Alexanderplatz* (1929) d'Alfred Döblin, està marcada per aquest sentiment de pèrdua, per la interrogació melancòlica sobre l'home. Sembla, doncs, que el projecte il·lustrat d'unificació i de progrés de la humanitat desemboca precisament en la pèrdua de la identitat, de tot sentiment d'unitat respecte als altres éssers, en l'atomització gairebé absoluta de l'experiència de la vida.

⁴⁶ G. SIMMEL, *Der Konflikt der modernen Kultur*, Duncker & Humblot, München, 1918, p. 17.

Així doncs la Modernitat queda travessada per un signe tràgic, per l'esquinçament que neix de la inexistència d'una via de conciliació de la unitat i de la diferència antropològicament satisfactòria.

3. La desconstrucció de l'*Aufklärung*

El projecte il·lustrat d'unificació i de progrés de la humanitat condueix precisament a l'extrem contrari que es proposava: a un grau intensíssim de pèrdua d'identitat i de tot sentiment d'unitat amb altres éssers humans, a l'atomització gairebé absoluta de la vida. El monoteisme cristià proposava la resolució il·lusòria de la fragmentació de la vida humana en la unitat del Déu. Fou un intent de donar una satisfacció globalitzant, unificadora, a la distància que tot individu experimenta entre la seva vida i les representacions del grup.

En un text penetrant escrit per G. Simmel a començaments del nostre segle, diu l'autor que l'organització de la vida humana en les grans metròpolis està regida pel domini de l'economia monetària i l'enteniment.

La crítica a la Il·lustració ha anat creixent de to al llarg del segle XIX i del segle XX. Primer foren els romàntics neohegelians (Hamman, Schleiermacher, Kierkegaard, Nietzsche...) que s'oposaren al logocentrisme cartesià i hegel·lià. Després foren els corrents modernistes i decadents de començaments de segle (O. Spengler) que rebutjaven el discurs triomfalista i redemptor dels il·lustrats francesos i condemnaven el camí emprès per Occident. Posteriorment, vingueren les avantguardes estètiques i simbòliques que sacsejaren els fonaments del món modern i la seva lògica racionalista (Dadaisme, surrealisme, cubisme...) Després de les dues guerres mundials, l'Escola de Frankfurt clava una altra punyalada al pretès optimisme racional i a la confiança en el progrés continuat de la Humanitat. I finalment, han arribat els postmoderns que s'han instal·lat en una prosa apocalíptica i deconstructiva des d'on s'ha esborrat definitivament l'horitzó de futur.

El punt àlgid d'aquesta crisi de la modernitat és la segona guerra mundial. Penso que no va gens errat López Quintás quan afirma que l'Estat Modern es va acabar el dia 6 d'agost de 1945, quan tot l'esforç de la investigació científica per aclarir l'entranya del que és real es va posar al servei d'un poder anihilador. El desplaçament del saber com a trobada il·luminadora amb la realitat cap al saber emprat com a font de poder i de domini es troba en la base de la crisi de l'home modern i contemporani.

VIII. Indigència política

Sembla que el model democràtic d'organització política de la societat és el model menys injust i és el que les diferents nacionalitats d'Europa han anat integrant. Després del desastre i la barbàrie de les darreres dictadures i els totalitarismes, sembla que la raó política ha emprès la via del consens, del diàleg, de la gestió pública del poder.

Aquest és un fet prou evident en els països de l'àrea occidental, no en el conjunt planetari, on els reductes feixistes, leninistes i dictatorials encara planen per molts països de l'anomenat Tercer Món. Tot i que Occident ha pres el camí ferm de la democràcia, hom s'adona que hi ha moltes ferides que denoten una indigència en el camp estrictament polític. Tractem de furgar en aquests elements problemàtics del panorama polític occidental.

1. El divorci entre ètica i política

Hi ha una desconfiança popular envers els governants, envers els polítics professionals, en les societats modernes. "Tots són iguals", s'afirma amb certa freqüència. I, certament, la tendència a mantenir i reproduir la instància de poder, el fet que els governants busquin per sobre de tot perpetuar-se en el seu lloc, tot això unit a la independència funcional de l'organització política moderna, ens porta a preguntar-nos si hi ha algun tipus d'instància moral per regular l'exercici del poder en la modernitat.

Els principis ètics formals sobre els que s'assenta la democràcia moderna: la sobirania popular, la voluntat general i l'horitzó del bé comú, són contínuament transgredits en l'acció de govern, que troba en si mateixa la seva pròpia normativitat. Ètica i política s'experimenten, consegüentment, en la vida moderna, com a esferes en conflicte.

Això no vol dir que el governant estigui mancat, com a persona, de sensibilitat moral, sinó que el que significa és que dita sensibilitat es manté fora de l'acció de govern. Però, aleshores, reduïda a la mera convicció personal, desprovista de tota dimensió pública o general, l'ètica, la jerarquia de valors i les necessitats sobre les quals s'assenta queda contraposada a la política.

En un text clàssic de pensament social de Max Weber escrit l'any 1919, s'estableix la diferència entre dues ètiques en el món modern. Weber contraposa la professió i vocació del polític a les de l'home de coneixement, a les de l'intel·lectual. Weber mostra la generació de dos sistemes diferents de valors, no homogenis entre si. La política, l'exercici del poder, apareixeria com un procés ins-

titucionalitzat d'acció internament regulat, amb la seva pròpia autonomia moral. Això significa, entre altres coses, el declivi funcional de tota instància ètica de control d'allò que és polític externa a la seva pròpia normativitat.

Weber rebutja la suposició que en el comportament polític no existeixi cap tipus de criteri moral. Però assenyala, en canvi, que aquest comportament moral descansa sobre una ètica radicalment diferent de l'ètica de l'home de coneixement. Aquest últim s'orienta per una ètica de grans conviccions, per una ètica de màxims que es basa en la formulació d'una visió general de les coses, en una proposta religiosa, política, ideològica, del que és la vida humana. En canvi, el polític, quan actua moralment, ho fa en base a una ètica de la responsabilitat. Lluny de desqualificar l'acció política, Weber crida l'atenció sobre la complexitat que aquesta acció presenta en el món modern, i assenyala com a qualitats decisives del polític, la passió, la responsabilitat i la mesura⁴⁷.

Quan l'home del carrer jutja un polític, el primer que acostuma a percebre és el seu aparent cinisme. I això és així perquè encara que el polític faci afirmacions o propostes referides a un sistema moral o a un sistema de valors determinat, després resulta que el seu comportament quotidià en l'exercici del govern, en l'exercici de la política, no s'ajusta, per dir-ho eufemísticament, a aquelles grans declaracions de principis.

L'anàlisi de Weber és summament penetrant. Per molt que se'ns vulgui presentar un projecte polític en termes ètics, la seva execució ens portarà més endavant a l'esfera política, ja que la complexitat tècnica de la política, l'autonomia de l'acció de govern, implica situar-se en un món diferent al de les grans conviccions morals.

La separació entre ètica i política vindria, d'aquesta manera, a configurar una espècie de doble veritat, que il·lumina bastant bé els motius de l'aparent cinisme dels governants moderns. No és que no tinguin propòsits fermament ètics, sinó que els haurien de deixar cada dia a les portes dels despatxos del poder com si es tractessin de dos mons totalment diferents. La suposada independència de l'univers moral del polític condueix a una pèrdua de les possibilitats de control i valoració de l'acció de govern. Només el restabliment dels llaços entre política i ètica permet una via de control social del governants, i que el polític modern no pugui degradar la dimensió ètica a mera demagògia propagandística.

⁴⁷ M. WEBER, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1979, p. 153.

Els polítics actuals no neguen el principi moral. Més aviat al contrari, afirmen de manera abstracta un sistema de valors, però especifiquen que aquell sistema no es pot aplicar quotidianament per la mateixa complexitat del procés polític modern. El poder contemporani tracta d'imposar un punt de vista segons el qual, les grans conviccions són absolutament inaplicables en el complex món en què vivim, i com a màxim, poden acceptar-se com a referència simbòlica o genèrica. El coneixement i la política queden tancats en un univers quantitatiu, mesurable en unitats d'informació. Qüestions de realisme. Es tracta, en darrer terme, d'una concepció extremament accentuada de la política com a tecnocràcia, que presenta com a efecte la tendència a la plena subordinació i instrumentalització de l'intel·lectual pel poder polític.

No es pot continuar acceptant la reducció de l'ètica de la convicció a fórmules vagues o genèriques que, pel seu caràcter indefinit, després s'acomoden a qualsevol situació específica, o bé pel seu caràcter inaplicable són reconvertides en mera fe individual. L'ètica que ens afecta socialment és l'ètica pública, la moralitat objectiva. Aquesta ètica és la que ens permet jerarquitzar valors i necessitats en una discussió pública no dominada pel principi excloent del secret del governant i la suposada incapacitat tècnica de les masses.

2. El creixement de la demagògia

L'anàlisi de Weber és d'una lucidesa exquisida. L'experiència efectiva, real, de les relacions entre ètica i política en el nostre temps no fan sinó confirmar el seu diagnòstic, contrastar-lo com a descripció de l'estat de coses existent.

La integració de l'intel·lectual en la maquinària política té, d'altra banda, força relació amb el creixement de la demagògia en la política moderna. En efecte, a mesura que les decisions polítiques modernes es transmeten davant dels mitjans de comunicació de masses i aquests tenen el seu fonament en la paraula, el polític es veu forçat a prestar més atenció que mai a l'ús i l'efecte de les paraules, cosa que tendencialment el porta a accentuar la dimensió demagògica del discurs. El polític s'apropriarà així del llenguatge de l'ètica de la convicció per ampliar i intensificar el consens social davant de la seva acció de govern.

Aquesta extensió de la demagògia es contraposa, de manera central, amb la connexió del coneixement i l'acció, de la veritat i del bé moral, que constitueix el fonament del pensament crític i emancipatori de la tradició cultural moderna d'Occident. I, d'aquesta manera, l'intel·lectual queda desplaçat, sense espai

propi, en veure subsumida la seva ocupació tradicional amb la veritat i la coherència moral en l'espai dels efectes polítics i de la demagògia de la seva transmissió social.

En aquest procés d'expansió de la demagògia, la paradoxa més inquietant és precisament el recurs a l'ètica, a les grans conviccions, com a expressió d'una falsa consciència, d'una ideologia encobridora.

3. Hermenèutiques del 1989

Totes les dades són convencionals, però la de 1989 ho és en menor mesura que altres. La caiguda del mur de Berlín simbolitza ara per ara el final del socialisme real. Cal dir, però, que la crisi interna d'aquest model social és molt anterior a 1989 i que en la mateixa tradició marxista-leninista ja existien dissidents, crítics i revisionistes (Bernstein, per exemple) de la implantació efectiva del model social esbossat per Marx i Engels. D'altres consideren que aquesta fita històrica simbolitza més encara el triomf del liberalisme, del capitalisme, de les democràcies occidentals sobre les vanes esperances del marxisme. Interpretació ben efímera si hom té en compte les enormes contradiccions internes que pateix el liberalisme polític i econòmic: hipercompetitivitat, injustícies socials, explotació dels països més pobres...

Però el 1989 no tan sols és simbòlic per la caiguda del mur, sinó perquè a París, Londres i Amsterdam se celebren les primeres conferències sobre l'estat global del planeta que, per alguns observadors, simbolitza la fi del capitalisme i les seves vanes esperances de conquesta il·limitada i de domini total de la natura.

La simetria perfecta entre la caiguda del mur de la vergonya i la fi de la natura sense límits és quelcom que només roman amagat per a les democràcies occidentals riques. Els socialismes van destruir al mateix temps els seus pobles i els seus ecosistemes, mentre que les potències del Nord-Oest van salvar els seus pobles i bona part dels seus paisatges encara que hagi estat a costa de destruir la resta del món i d'abocar aquests pobles a la pobresa més miserable.

Heus ací la doble tragèdia: les antigues societats socialistes pensen que poden resoldre els seus problemes imitant Occident. Occident creu que s'ha deslliurat dels dos problemes i està convençut que pot donar lliçons a la resta.

4. Les temptacions del poder

Václav Havel en un discurs polític pronunciat el 28 de maig

de 1991 en la sessió d'entrega del premi Sonning va tractar una de les indigències polítiques del nostre món contemporani. El títol del discurs era precisament *Les temptacions del poder*⁴⁸. Havel hi analitza la submissió i manipulació de l'ètica i de la racionalitat al poder i explica les dificultats que té el polític per reeixir en aquesta eròtica del poder.

Diu Havel: "Estant en el poder sospito de mi mateix permanentment"⁴⁹. I afegeix: "La temptació del poder amaga quelcom summament pèrfid, fal·laç i ambigu: d'una banda, el poder polític ofereix a l'home una oportunitat esplèndida de convèncer-se, des del matí fins a la nit, que realment existeix i que té una entitat indiscutible que, de manera molt cridanera, s'inscriu per les seves paraules i els seus fets en el món que l'envolta. Però, tanmateix, aquell poder polític i tot el que li correspon lògicament amaga un enorme perill: que ens despulli de la nostra existència i de la nostra identitat, lentament però irreversiblement, tot fingint que les confirma"⁵⁰.

Hi ha quelcom mortífer en aquesta temptació: sota el mantell de l'autoconfirmació existencial, l'existència és expropiada per si mateixa, alienada, mortificada. L'home es petrifica en el seu propi bust. Diu Havel: "La política representa un dels camps de l'activitat humana que imposa majors exigències al sentiment moral, a la capacitat d'autorreflexió crítica, a l'autèntica responsabilitat, al tacte i al bon gust, a la capacitat de sensibilitzar-se amb l'ànima dels altres, al sentit de la moderació, a la humilitat(...). La política és, simplement, un treball, que requereix homes genuïnament purs, atès que en desenvolupar-lo, podem embrutar-nos moralment amb especial facilitat"⁵¹.

IX. Epíleg per a naufrags

Hem anat estirant fils d'aquest enorme cabdell que és l'època que vivim. No es pot dir que hàgim aconseguit desfer el nus, però l'esforç ha valgut la pena per prendre consciència de la complexitat de la nostra societat i sobretot de la interrelació de tots els problemes. Economia, filosofia, ètica, ecologia, política, religió i estètica conflueixen en un mateix espai cultural. En aquesta àgora mediàtica i transmoderna des d'on dialoguem, pensem, estimem i

⁴⁸ V. HAVEL, *Discursos políticos*, Austral, Madrid, 1994, p. 157-164.

⁴⁹ V. HAVEL, *op. cit.*, p. 162.

⁵⁰ V. HAVEL, *op. cit.*, p. 163.

⁵¹ V. HAVEL, *op. cit.*, p. 164.

convivim, els problemes no tenen una dimensió isolada, sinó holística. Per això es fa tan necessària la trobada interdisciplinària i l'aproximació real dels analistes.

Mentre travessem aquest clarobscur finisecular, cal ser receptius, oberts i, sobretot, creatius. Receptius a les cultures i tradicions allunyades d'Occident, que poden aportar elements constructius de cara al futur. Oberts a tots els corrents i tradicions modernes i premodernes. Creatius per tal d'imprimir caràcter i força en aquesta època cansada. No sabem la llargària que té el túnel postmodern, ni tampoc tenim la certesa que hi hagi una boca a l'altra banda, però cal seguir avançant amb l'esperança de retrobar el fil de la història i l'horitzó utòpic. El nou paradigma encara no s'endevina, però la tensió i el debat intel·lectual és un bon símptoma de vitalitat. Els apocalíptics i demagogs del catastrofisme proliferen i encara augmentaran més aquests pròxims anys per tots els escenaris de la vida pública. Interpretacions sospitoses de l'Apocalipsi i amenaces de l'Anticrist... Cal encarar aquest temps d'espera amb confiança i serenitat.

154

El canvi de paradigma no es pot resoldre tan sols a nivell teòric-racional, sinó que implica una metamorfosi profunda de la praxi i la mentalitat col·lectiva. En aquest sentit, subscriu totalment les paraules de R. Musil: "El problema de la civilització s'ha de resoldre únicament amb el cor, amb l'aparició d'una nova persona, amb la visió interior i la voluntat pura"⁵².

Durant l'espera del nou paradigma, la lectura dels clàssics sempre és reconfortant i fecunda en vistes a perfilar l'horitzó. En aquesta recerca fatigosa de pistes, val la pena, recordar les paraules de Dostoievski i tenir-les ben presents: "Observa la mesura, coneix els límits, instrueix-te sobre això. Retira't a la solitud, prega. Prosterne't amb amor i besa la terra. Estima sense cansar-te'n, insaciablement, tothom i tot; busca aquest èxtasi i aquesta exaltació"⁵³.

⁵² R. MUSIL, op. cit., p. 242.

⁵³ F. DOSTOIEVSKI, *Els germans Karamàzov*, Club editor, Barcelona, 1996, pàg. 358.

Resum:

La postmodernitat és un temps indigent. La indigència de la nostra època és conscient i prou sabuda, però no és una indigència resignada, perquè espera ser redimida per un nou paradigma que encara no s'ha desemmascarat. Un temps d'indigència no és un temps apocalíptic, sinó un temps d'espera, de confiança. És un temps, el que vivim, que demana serenitat, racionalitat i memòria. Serenitat davant dels canvis paradigmàtics, racionalitat davant dels irracionalismes postil·lustrats i una memòria ferma per evitar la barbàrie. En aquest article tractem de descriure els diferents escenaris de la indigència postmoderna. Encara que la utopia resti amagada, el drama de la història no ha conclòs i, per tant, cal vetllar esperançadament pel futur.

Francesc Torralba: Doctor en Teologia i llicenciat en Teologia. Autor d'una desena de llibres d'assaig filosòfic. Professor de Filosofia de la Universitat Ramon Llull.