

EL CONTEXT CULTURAL EUROPEU I EL LLOC PROPI DEL MÓN DE LA FE DIÀLEG AMB JEAN LADRIÈRE (i II)

Jordi CASTELLET I SALA

L'estudi que ara presentem ve motivat per una preocupació a l'entorn de la necessitat d'inculturació en la nostra cultura europea. Si bé és cert que Europa no seria el que és sense els dos mil anys de cristianisme, també sembla que, avui per avui, la matriu cultural es distancii formalment d'aquells punts de referència creients que la van fer néixer. Més encara: quan el tema del fonamentalisme religiós ens ha portat, en aquest començament de segle, a les barbàries més espectaculars, reivindicar el lloc de la fe cristiana com a inspiradora de nous valors i plenament vàlida per al món futur semblaria una insensatesa. No obstant això, volem avançar per aquest camí perquè també s'ha dit que l'home del segle XXI serà religiós o no serà, després de la caiguda dels règims ateu, i que les noves formes de creença s'imposen, omplint els buits que ha deixat el catolicisme en el nostre món postmodern tecnificat, on l'ànima humana sembla que hagi desaparegut en un forat negre que xucla tot el que troba al seu pas, també la mateixa vida humana.

Disposem-nos, doncs, a avançar per una descripció de l'esperit europeu, per tal de veure-hi també el lloc pertinent per a la confessió de la fe cristiana i per a la vivència en el seu interior. La integració de les dues dimensions, la vida i la fe, serà necessària per a projectar un horitzó de sanitat mental i espiritual per a la humanitat del Vell Continent.

I. APROXIMACIÓ AL CONTEXT CULTURAL EUROPEU

Per tal d'endinsar-nos en una anàlisi dels trets principals de la cultura europea, ens basarem en la conferència que J. Ladrière feia en el context de l'Associació Europea de Teòlegs Catòlics (AETC), on definia les bases per a trobar els punts comuns de la diversitat cultural del continent.¹ Deia:

1, J. LADRIÈRE, «Le panorama de l'Europe du point de vue de la philosophie et des sciences de l'esprit. Un terrain difficile pour la théologie», en AETC (ed.), *La nouvelle Europe. Défi a l'Église et à la théologie*, Paris: Cerf 1994, pp. 45-65. (Traducció catalana a càrrec de l'autor d'aquest article.)

«Perquè l'anunci de la fe pugui ser escoltat, cal que aquest resulti significatiu en referència a l'experiència efectuada, tal com aquesta ve determinada pel context cultural. O, per dir-ho altrament, cal que, d'una manera o d'una altra, hi hagi en aquesta experiència com un lloc d'ancoratge per a la fe, com una espera en referència a allò que és anunciat.»²

Aquest, en efecte, és el punt de partença i el motiu d'aquest estudi: definir en quina cultura ens trobem, per a cercar-hi, després, el lloc d'encontre entre la cultura i la fe. Però, com arribar a aquesta definició?

Ladrière pren com a punt de partença el que ell anomenarà les experiències històriques, és a dir aquelles constants d'organització màxima dins una societat que ens permeten de trobar i emmarcar el comportament cultural que s'estableix en el seu interior. Aquestes constants, almenys les més importants, són la història, la política, l'economia, la recerca en el camp de la ciència i l'ètica. Es tracta, en efecte, d'experiències històriques, formes d'articulació de la societat i del pensament que prenen un caire o un altre segons on han evolucionat i que, fins i tot, s'han establert com a experiències oposades en societats diferents; pensem per cas, en el capitalisme i el comunisme.

El que ha fet Ladrière ha estat extreure la *ratio* (ὁ λόγος), el factor comú, d'aquestes experiències i formes d'expressió social i cultural, a partir d'aquelles peces fonamentals que podem endevinar dins els comportaments socials d'una cultura concreta. És aquest un procediment per a avançar gràcies als aspectes mínims comuns i que ens permetrà de dibuixar unes constants dins les diferents expressions de la cultura europea.

1. *Una anàlisi sobre Europa*

Principalment, la cultura europea està caracteritzada per la seva manera de pensar:

«una cultura reflexiva, que ha elaborat de manera sistemàtica un pensament elucidant i crític sobre ella mateixa durant la seva pròpia història.»³

Així, doncs, es tracta d'un pensament que té els seus propis perills i possibilitats, que no és unívoc, ni de bon tros, sinó que més aviat permet les dobles lectures dins el mateix univers de comprensió; pensem en les interpretacions oposades sobre el comportament econòmic.

Aquesta ambigüitat és característica de l'univers cultural europeu, com també del conjunt d'interpretacions que se'n desprenen. Igualment, caldrà tenir presents les reflexions que han dut a altres situacions històriques que, alhora, gaudeixen de llurs pròpies interpretacions filosòfiques. Aquest conjunt de situacions històriques, reflexions i conclusions que porten a noves situacions constitueix una bona part de la cultura europea i, al capdavant, la caracteritza. La cultura europea serà, en gran mesura, reflexió sobre ella mateixa.

2. *Ibíd.*, 64.

3. *Ibíd.*, 46.

2. *Un nou univers europeu*

Cal assenyalar, doncs, el naixement i la *constitució d'un nou món cultural*, que resulta ben diferent d'aquell model de cristiandat que havia caracteritzat Europa fins a l'Edat Mitjana. De fet, aquella fou la darrera cultura europea bastida sobre la fe cristiana. La situació espiritual actual demana un altre model d'interacció, perquè la fe cristiana viu i ha de viure encarnada en una cultura o en una altra. Com fer-ho avui? Per a Ladrrière ha aparegut, després del reeixit assaig de l'Edat Mitjana, un *altre món cultural* que és «de per si a-religiós»:

«De quina manera la fe cristiana pot ser rebuda dins un univers on ja no hi ha un lloc específic, un port que aculli el sentiment religiós? Potser la fe cristiana ha esdevingut com un cos estranger dins la cultura moderna, testimoniant una alteritat total, o bé és justament dins aquesta contracció que proclama encara més profundament el que advé dins i a través d'aquesta cultura?»⁴

Després d'una situació cultural que encara no s'ha acabat de desfer, provinent de la completa interacció entre la fe i la cultura, hem de trobar normal que persisteixi un sentiment de desorientació. Cal trobar, doncs, els possibles punts de referència. Ladrrière els cerca en les experiències històriques que conformen el nostre món europeu i hi passa revista, pel que fa a la seva interpretació en filosofia i com aquestes mateixes interpretacions han tingut efectivament un ressò en la història dels homes. Finalment, entrarà en les qüestions pràctiques i teòriques per a arribar als interrogants que tots aquests factors posen a la teologia.

3. *Les experiències històriques*

Les experiències històriques són enteses pel nostre autor com:

«el mecanisme en i mitjançant el qual s'ha elaborat una pràctica específica, fent aparèixer, per les seves experiències internes, una intencionalitat constituent que s'imposa a l'enteniment com una possibilitat inèdita i com a tasca per assumir, resultant ser molt més que el fruit d'una tasca premeditada».⁵

Aquest és l'aspecte inesperat de les experiències en la història que podran ser explicades a posteriori per allò que els ha precedit. Aquestes experiències d'esdeveniment i trencament són una aportació de sentit a la història que donarà noves possibilitats al desenvolupament humà. En efecte, és una *revelació de sentit* —segons les mateixes paraules de l'autor— que ha d'arribar a la història com venint d'un més enllà; revelació que dirigeix, encara que de manera invisible, la història dels homes.⁶

4. *Ibíd.*, 47.

5. *Ibíd.*, 48.

6. Estaríem aquí en condicions de parlar d'una *revelació natural* en quant es tracta d'indis i pistes que la divinitat deixa entreveure a través de l'activitat humana i que parlen sobre el sentit profund d'aquestes realitats; sentit que prenen en el context de la història.

La cultura de la nostra societat està caracteritzada per factors que marquen un progressiu allunyament de tota fonamentació metafísica explícita. Els temps de la modernitat han posat en evidència de tal manera les realitats creadores de cultura, les ciències de la natura i humanes, que aquestes s'han situat fora d'aquest món de la fe. Tanmateix, els factors culturals tenen la característica de prendre, almenys aparentment, llur mateixa raó, d'una manera autònoma, de tota altra omniconcepció del món i de la realitat.⁷

Podríem prendre, per exemple, el mètode científic que pretén reduir-ho tot a allò que és explicable i comprensible des de la seva *ratio*, des del seu mínim comú comprensible, aquella parcel·la de la raó caracteritzada per lligar efectes de la natura a causes de la natura, una *ratio*, doncs, pròpia d'aquestes ciències. Malgrat tot, no hi ha res que pugui aturar actualment aquesta parcel·la dels sabers a reduir-ho tot al seu model de raó, a la reducció entera de la realitat a la seva manera de concepció. Per definició, res no pot escapar a les finalitats que la ciència es dona a si mateixa. Es tracta d'un coneixement englobant, que ha de simplificar tot coneixement, tota ciència, als seus esquemes d'explicació. A més a més, les ciències de la natura voldran fonamentar-se en elles mateixes, en les finalitats i els objectius que es proposin. Es tracta, doncs, d'un sistema que podríem anomenar dogmàtic de coneixement, ja que no permet fer cap altra pregunta que no sigui feta des de la mateixa ciència.

4. Separació progressiva dels dos mons

Ladrière havia esbossat en el seu pensament aquest problema i per això en parlà en un llunyà article de l'any 1952, sobre la dicotomia que s'establí entre el món cultural i el de la fe. Com a tal, aquest món té la seva vocació totalitzant, d'*horitzó*,⁸ que ha d'unificar les manifestacions humanes per tal d'integrar-les dins un mateix àmbit de concepció.⁹

L'aparició de la ciència moderna, que s'imposa les seves finalitats, ha vingut a posar en dubte aquesta unitat. En efecte, hi ha moltes *raons* (*rationes*) de què donar resposta.

7. Cf. J. LADRIÈRE, *Prof. A. Dondeyne – Leerstoel. Lezing door prof. Ladrière. La foi et le monde aujourd'hui*, Louvain: KUI, 1986, pp. 18-20. Citaré aquest article, en combinació amb el que ja vinc comentant, ja que aquest ens parla també de com *la fe escolta el món* o la capacitat reveladora que tenen els esdeveniments quotidians en referència a aquesta omniconcepció de què parlem.

8. En parlarem més endavant; ens cal, però, avançar aquest terme que l'autor utilitza per a expressar el que fa referència a l'absolut de les realitats que són en el més ençà d'un teló de fons que s'estableix a partir de les experiències històriques, teló que es dibuixa com a horitzó de concepció. D'ara endavant aquest també esdevindrà un terme tècnic important. Cf. MH 11 I. Fa referència a les conferències de J. LADRIÈRE, «Culture et foi chrétienne, conférences au monastère d'Hurtebise, Belgique (9-13/VIII/1994)»: MH significa «Monestir d'Hurtebise»; la xifra àrabiga, el dia en què es va pronunciar, i la xifra llatina, l'ordre numeral de la conferència en aquell dia concret.

9. «Le monde chrétien constitue une mise en perspective de l'existence humaine à partir de l'attitude fondamentale de la foi (chrétienne): il est un monde dans la mesure où il rend possible un déploiement de chacun des secteurs de l'expérience humaine uniquement à partir de cette attitude» (J. LADRIÈRE, «Science contemporaine et foi chrétienne. Nouvelle position d'un ancien problème», en ID., *La science, le monde et la foi*, Tournai: Casterman 1972, pp. 17-33. Citació de la p. 17).

Davant aquesta pluralitat, hom podria ja haver establert una nova síntesi que respongués i resolgués aquesta crisi; però aquesta síntesi no ha pas arribat encara.¹⁰

5. *El món de la ciència*

Cal no oblidar que el nostre autor és, sobretot, un filòsof de la ciència. Per això una bona part dels seus articles versen sobre aquesta temàtica. Veurem *in extenso* quina concepció té de la ciència, remarcant, això sí, la constatació d'aquest anhel totalitzant de l'horitzó de sentit que estableix la raó de la ciència sobre el món cultural europeu. En efecte, la ciència moderna ha adaptat dues característiques que l'empenyen fora del seu domini i que són, la reflexivitat i la tecnicitat.

a) *Reflexivitat*

La concepció actual de la ciència fa que aquesta es constitueixi com una integració de la filosofia i de la seva possibilitat de fer pensar, donar a pensar, perquè són, alhora, reflexos de la consciència. Com dèiem, una bona part de la cultura europea es constitueix per la reflexió del pensament sobre la realitat. Aquest aspecte és ara atribuït a la ciència que l'integra com a pròpia en el seu domini.

D'aquesta manera la ciència pot plantejar-se a si mateixa els seus problemes i resoldre'ls. Aquest mecanisme porta la ciència a interrogar-se sobre el sentit dels seus conceptes fonamentals, la validesa dels seus mètodes i l'aplicació i extensió dels resultats. D'aquesta manera, la ciència arriba des del pla de la consciència de si mateixa, de la *ipseïtat*, com diria P. Ricoeur, fins a l'abstracció dels procediments mateixos del pensament. Podríem dir que completa per ella mateixa tot el circuit de la reflexió: l'obtenció de dades, dels resultats, de les conclusions i, fins i tot, de les aplicacions del tot que representa el coneixement científic i la seva raó sobre el conjunt de la realitat, realitat que, d'altra banda, toca de nou l'ésser humà tot sencer.

La ciència, avui, és constituïda de *meta-teories*. En efecte, primer cal situar-se en el pla del procediment pròpiament científic. Un cop els resultats obtinguts, la ciència —i els científics que en prenen de soca-rel aquesta concepció— s'esforça per posar aquests principis sota una forma utilitzable, manipulable, dins de mecanismes operatòris, models o hipòtesis que permetin d'avançar gràcies a les noves dades obtingudes. Essent així, la ciència queda com doblada, amb una nova altura: la primera, la que és pròpia del desvetllament de la realitat i dels seus mecanismes; la segona, la que és prò-

10. Malgrat això, podríem citar aquí la desconfiança mostrada per l'Església des de la crisi modernista envers qualsevol moviment que vingués a pertorbar tot ordre establert pel mateix món de la fe. Tot havia de romandre immaculat, intocable davant els avenços de la ciència i els nous descobriments. Podem dir que, en general, hi ha hagut una desconfiança envers el món de la cultura, diguem-ne autònoma, de part de l'Església. El drama comença amb la dispersió. Quan el món de la fe no és capaç de menar l'enteresa del món dins llur univers de sentit, altres mons, capaços també d'aportar una porció del sentit, s'han constituït i establert. La separació cada vegada més gran i la impossibilitat de trobada —almenys a curt i mitjà termini— estan servides.

pia de la reflexió sobre les dades obtingudes i que en fa objecte de nova reflexió científica. Cal, doncs, que, després de tot això, revelem el món conceptual científic que pretén ser *només* metodològic i afirmar la intencionalitat de la recerca, l'opció moral i la direccionalitat de l'aplicació de les seves descobertes. Els mateixos resultats científics i la seva presentació porten en si una càrrega de missatge que s'ha de descobrir.

En aquesta zona de reflexivitat es jugaran els actes decisius i des d'ella hom serà capaç d'estudiar les estructures fonamentals necessàries per a comprendre aquest procés. El procediment que hem descrit aconsegueix d'integrar d'una mateixa tirada la reflexió i el mètode científic sota l'aparença d'un simple i pur procediment metodològic. Serà necessari romandre atents al doble fons presentat pel discurs científic.

b) *Tecnicitat*

Però, si prenem la ciència en les seves prolongacions vers la tècnica, hom pot descobrir-la com a íntimament lligada a les transformacions que s'operen en el nostre món, ja que ella es constitueix cada cop més en un instrument eficaç d'anàlisi i de manipulació del real. I és justament aquí que es dona a si mateixa la tasca i finalitat de l'eficacitat de les seves recerques i treball. El que caracteritza la ciència avui són també les seves diverses aplicacions, tant en bé com en mal. Pensem en les aplicacions de l'energia nuclear o en la recerca de noves soques virals. Així apareix la necessitat de formulació d'un pensament ètic que pugui acompanyar la ciència perquè d'una manera o d'una altra s'inclougi també en l'àmbit del seu coneixement, arribant a la integració d'una altra parcel·la fins ara relegada al món filosòfic i de pensament. És a dir que el mateix món de la ciència —i els científics— decideix quines són les bones descobertes i quines no ho són, quines són aplicables als éssers humans i quines no. El pensament ètic resta, doncs, finalment integrat a tot el procediment científic. Aquesta integració, però, no sempre és feta d'una manera conscient, sinó que sovint es dona d'una manera velada. Massa vegades caldrà fer adonar del pas ètic realitzat en una o altra decisió d'un científic.

El món de la ciència es troba, per dir-ho així, en l'atzucac de triar quin ha de ser el camí a seguir. O bé avançarà dins la lògica interna de la tecnicitat, on integra també la reflexió ètica amb les seves pròpies finalitats i objectius i on el desenvolupament del poder de control de la natura és la finalitat absoluta; o bé serà la humanitat la que decidirà sobre quina ha de ser la recerca moral, a fi d'ajustar els seus nous poders als ideals que les tradicions aportades per la mateixa cultura li han permès de forjar. La decisió i l'atzucac són, més que en cap altre moment de la història, una característica pròpia del món de la ciència que ha integrat finalment la reflexió ètica i s'ha mostrat com impregnada de mentalitat tècnica, on tot coneixement i tot avenç han de ser al capdavant aplicables a la realitat. D'alguna manera, la ciència ha de treure el seu profit mitjançant l'una o l'altra aplicació. La recerca moral vindrà implícita en el procediment científic que anima la investigació, per a arribar a un màxim desenvolupament de les idees primitives que arrelen en la tradició d'un poble.

c) *La ciència com a absolut*

Hem arribat a la concepció de la ciència com aquella que acaba constituint el seu propi univers de sentit a partir de la integració de noves disciplines en el procediment de modelització i matematització del món que li és propi. Aquesta visió se'ns revela com quelcom que ho és tot menys inofensiu, ja que es tracta d'un món autònom, que fa les seves opcions i pren les seves decisions sobre la moralitat o la immoralitat de la utilització de les seves eines.

Sigui el que sigui, pel que fa a la formació per part de la ciència d'un univers totalitzant de sentit, el que sí que és cert és que ja no resta un domini neutre —si és que mai ho ha estat— davant la pregunta ètica. Els avenços científics i tecnològics han deixat de ser neutrals per a revelar-se com a *decidits*, en quant *opció presa* per l'una o l'altra persona.¹¹

El món de la ciència, aquest és ara el nostre objecte d'estudi, no explicita sempre el seu sistema de pensament, la seva intencionalitat; al contrari, serà la seva posada en pràctica, els resultats mateixos de l'avenç tecnològic els que parlaran d'un sentit aplicat. Un element nou apareix des del moment que aquest univers científic no es conforma amb l'aportació d'un nou sentit al costat dels altres, sinó que tendeix a expressar-se com el sol sentit absolut de tota realitat, com a experiència fonamental i, finalment, com a pretensió de l'única manera humana d'existir. La reacció, però, no s'ha de fer esperar. És justament en un conjunt com aquest que el tot de sentit exclou altres aportacions que no s'integrin dins la mateixa *ratio* que la ciència ha posat com a única vàlida. El món de la fe trobarà la porta tancada d'un univers de sentit que la ciència ha creat per a ús i fruïció d'ella mateixa.

6. *Les altres experiències culturals*

Encara ens cal parlar de les altres experiències històriques contemporànies, que poden tenir també la voluntat d'autosuficiència i exclusió d'una instància donadora de sentit altra que no sigui la pròpia. Continuarem tot seguint el pensament de Ladrière sobre l'estat modern, el sistema econòmic, l'art i l'ètica.

a) *L'estat modern*

L'estat modern, comprès avui en la majoria de llocs com a estat democràtic, posseeix els seus propis mecanismes per a respondre a les necessitats dels ciutadans. És

11. «C'est par là qu'elle révèle sa nature ambiguë [...]. Là où les conditions d'une vie plus véritablement humaine peuvent être créées, là où les rapports entre les hommes peuvent cesser d'être des rapports d'antagonisme et d'exploitation pour devenir des rapports de collaboration, il y a un gain certain [...] et la science doit être considérée comme un acquis positif [...]. Au même temps, nous voyons qu'elle renforce certains antagonismes [...] ou elle fait planer sur l'homme des menaces proches ou lointaines: la guerre atomique, un totalitarisme technique qui s'emparerait de la vie humaine et la façonnerait selon les exigences de ses pouvoirs» (LADRIÈRE, «Science contemporaine», 26).

capaç d'organitzar-se per ell mateix, creant les institucions que li són necessàries i que hauran de sorgir per la seva pròpia força. La democràcia es defineix per un procés inacabat d'una institució que es troba sempre en estat de construcció i transformació. La màxima que s'atribueix és la de la seva autopossessió i autocomprensió, com és el fet de construir-se ell mateix i donar-se les seves mateixes funcions i òrgans, de tal manera que ja no necessiti cap instància donadora de sentit que vingui de fora. Cal només comprendre l'organització democràtica en i per ella mateixa.¹² I, de la mateixa manera que passava en allò referent a l'àmbit de la ciència, el domini de l'ètica queda també integrat en l'omnicomprensió de l'estat modern. En efecte, s'exigeix una regulació ètica que ve donada per l'assentiment de la població abans que per l'establiment d'un decret provinent d'altres esferes polítiques: la realització completa de la política vol ser l'acompliment de l'ètica en tots els seus efectes.

Imaginem-nos, només per un moment i per posar un exemple, si aquest esquema de pensament que s'obre pas enmig del nostre món europeu fos acceptat de ple en els conflictes que, encara ben entrat el segle XXI, assolien el Vell Continent. És a dir, el dret i la legitimitat d'una població a autodeterminar-se políticament, instaurant les pròpies institucions i obrint-se camí vers l'horitzó que la població mateixa s'institueix. Pensem, ni que sigui només per un moment, com canviaria la situació al País Basc, a Kosovo, a Còrsega, a les diverses nacionalitats que viuen a França, a l'antiga Unió Soviètica, etc. Les dificultats amb què es troba un poble per a decidir el seu propi futur ens parlen també de la complexitat amb què conviuen idees pròpies de la Il·lustració, la Restauració o la Modernitat i Postmodernitat. De fet, constatem que som en un temps d'atzucac cap a una nova situació que ni tan sols es pot, per ara, endevinar en els seus diferents aspectes.

b) *El sistema econòmic*

En l'economia moderna, ha esdevingut el gran model el sistema capitalista, és a dir el sistema generador de plusvàlua. Això significa que hom ja no s'accontenta amb la producció sinó amb l'extensió dels béns produïts i la generació d'un capital fruit d'un benefici acumulable que caldrà invertir d'una manera o d'una altra. Tot plegat dona un procés que permet que la investigació, la producció i els seus fruits formin un cercle d'inversió que creix sense parar; es tracta d'un procés tancat sobre ell mateix, no exempt, això sí, de dificultats i paranys¹³ que deixen entrellucar una indeterminació de

12. «L'essentiel de la démocratie n'est pas dans les élections libres, dans le pluralisme des partis, dans la séparation des pouvoirs, dans l'indépendance du pouvoir judiciaire, dans la garantie des libertés fondamentales, dans la participation des citoyens à la décision politique. Ce sont là certes des formes concrètes qui sont de la plus grande importance et sans lesquelles la démocratie serait un vain mot, mais elles ne sont que des médiations. L'essentiel, à quoi elles renvoient, c'est l'idée que le corps politique, constitué par l'ensemble des citoyens, décide souverainement des institutions qu'il se donne, en fonction des valeurs sociales qu'il reconnaît lui-même comme régulatrices. Cela signifie que l'État n'est plus considéré comme projection historique d'un ordre transcendant, mais est compris et vécu comme libre création de lui-même» (LADRIÈRE, «Le panorama de l'Europe», 50).

13. «En principe, ce processus peut se poursuivre indéfiniment. Sans doute y a-t-il des limi-

futur. Malgrat tot, existeix la confiança en l'avenç indefectible de la producció i de la inversió en el projecte començat.

«La inversió es rellança d'una manera perpètua a si mateixa, segons un mecanisme on podríem dir que l'impossible es fa possible a si mateix.»¹⁴

Curiosament, el panorama que dibuixa un funcionament econòmic com aquest llança cap endavant un *horitzó de creixement*, una línia vers la qual tota l'acció i desenvolupament en el terreny econòmic es dirigeix, línia que emmarca tota activitat i que, com a tal horitzó, esdevé indeterminat.

D'aquesta manera, el sistema econòmic esdevé també autàrquic, és a dir independent d'altres instàncies donadores de sentit. Només s'accepten aquells criteris que s'integren a la perfecció a l'interior d'aquest horitzó de sentit que, en aquest cas, és clarament de creixement, ja que un desenvolupament indeterminat dels mitjans de producció de plusvàlua i la seva perpètua reinversió produiran, fora dels imprevistos, un augment indefinit del sistema econòmic capitalista i cada cop més liberal.

c) *L'art*

Es tracta d'una altra de les experiències històriques esdevingudes autònomes, aquí ja més clarament, dels contextos religiós i cultural on havia estat practicat l'art fins ben recentment i que li donaven un horitzó de significació que depassava l'obra mateixa, justament pel context de transcendència en què se situava l'obra.

En efecte, s'ha produït un procés d'abstracció de l'obra d'art, que ha estat valorada pel context arquitectònic, mural o paisatgístic. A partir d'aquí la forma ha anat evolucionant, de tal manera que ha esdevingut autocreació, fruit d'una iniciativa estètica absoluta, deslligada de tota altra referència extrínseca, i que no demana ja un fonament metafísic que assegurí la seva pervivència en l'univers de significació propi en què és creat. Només aquest context cultural i l'autonomia de l'art justifiquen la creació dels artistes i porta amb si l'establiment del propi horitzó de sentit, dins el qual s'estableix tota producció.¹⁵

d) *L'ètica*

En aquest capítol es mostra d'una manera prou reveladora aquesta autonomia, a partir de la independència i la preocupació ètica que es difon per l'Europa de la segona me-

tations diverses qui peuvent le freiner, par exemple, l'épuisement des matières premières, l'insuffisance des moyens de calcul, l'émergence d'une complexité non gérable. Mais on peut penser à un type d'industrie basé sur le recyclage périodique des matériaux, à des progrès imprévisibles de l'informatique, à une meilleure compréhension de la complexité» (ibíd., 52).

14. Ibíd., 53.

15. «L'art est le lieu d'émergence d'une intentionnalité qui prend peu à peu conscience d'elle-même dans les expériences qu'elle inspire [...]. Cette intentionnalité ouvre un horizon, qui n'est pas effectivement représentable mais qui agit sur le présent comme possibilisation d'une entreprise à laquelle il donne sa directionnalité» (ibíd., 54).

tat del segle XX, sobretot després de la Segona Gran Guerra. En efecte, la diversitat es fa notar entre les tipologies ètiques: la de la ciència, la de la biologia, la de la medicina, la dels negocis, la de l'ètica política sota la forma de teoria de la justícia, etc.

A més, podem relacionar cadascun d'aquests dominis de l'ètica amb les reivindicacions sorgides dels diferents moviments socials contemporanis: moviment per l'alliberament, el feminista, les lluites per la llibertat i la democràcia, etc. Tot això ens remet a una evidència: l'ètica esdevé necessària per si mateixa.

«Altrament dit, al llarg de l'experiència, aquests valors es presenten com a inspiradors de l'acció i, finalment, com prenent validesa per ells mateixos, com a justificats per la manera com són concretament perceptibles.»¹⁶

Arribem, doncs, a les mateixes conclusions a què hem arribat amb les altres experiències històriques amb l'autonomia del domini de l'ètica. Efectivament, els valors tendeixen a esdevenir vàlids per si mateixos, pel fet que ells s'estableixen i arriben a ser evidents en la seva realització concreta i pràctica. L'ètica i l'aplicació dels valors generats en els diferents àmbits científic, laboral i social es comprenen en si mateixos com a necessaris, com a donats en un lloc i justificats per la situació. Cada context reclama la seva pròpia ètica, que, d'altra banda, ja no necessita relacionar-se explícitament ni implícita al fonament transcendent que havia pogut tenir en un altre temps. Per això mateix, i pel fet que la ciència i les relacions socials, laborals i científiques estan sempre en evolució, l'ètica també estarà sempre en evolució i formació constant; és un domini inacabat, que queda per a ser formulat i que ha de ser descobert en cada moment, davant cada necessitat. Aquest flux d'idees porta amb si altres dificultats per resoldre, noves formulacions que caldrà negociar i pactar per a permetre una convivència possible.¹⁷

El contacte entre la fe i la cultura, entre el món de les conviccions provinents de l'Evangelí i el món de l'acció i del compromís en la societat, es revelen com a necessitats d'un punt de relació que ha de ser diferent dels altres, ja passats. La solució haurà de venir per un altre camí.

II. LA QÜESTIÓ DE LA FE EN L'UNIVERS EUROPEU

Fins aquí hem procedit a l'intent de descripció de les constants que marquen la cultura europea, constants que ens mostren com les diferents parcel·les aspiren a una autonomia de sentit. Això ens certifica de quina manera l'univers interpretatiu i donador de sentit de la fe resta fora de tot intent explicatiu de la concepció del món i de l'acció en el seu interior. Aleshores, quin paper ha de tenir la fe? ¿S'ha de limitar a construir el propi univers de sentit i quedar aïllada com queden també aïllades, sense relació, les altres experiències històriques?

16. *Ibíd.*, 55.

17. «On constate que dans les sociétés modernes s'installe un pluralisme des valeurs, qui pose en outre un problème politique de la plus haute importance: comment assurer, dans les conditions de ce pluralisme, et si l'on veut respecter les libertés, ce minimum de consensus axiologique qui est nécessaire pour que la vie sociale soit possible? [...]. Tout cela entraîne une prise de conscience très vive de la différence, qui peut conduire au relativisme aussi bien qu'à l'intolérance» (*ibíd.*, 55-56).

1. *La fe en qüestió. El desencantament*

La fe és posada avui en qüestió perquè no es veu quin ha de ser el seu paper en un món compartimentat dels sabers i de l'existència. És així com arribem a un *desencantament*, de fet a un segon desencantament, que segueix aquell que Max Weber ja havia anunciat sobre «la dislocació de l'univers sagrat que venia del passat més llunyà i que anava acompanyat d'una pèrdua intrínseca de sentit».¹⁸ En aquesta segona etapa es tractarà més aviat d'un desànim, fatiga fonda de l'esperit, que toca tota la persona quan s'adona que les seves esperances no són enterament satisfetes justament perquè no hi ha possibilitat real de ser satisfetes.

Quan hi ha l'experiència que la tècnica no arriba a la perfecció desitjada, quan l'economia troba els límits del seu desenvolupament i la història dels homes passa per temps d'absurditat ètica major, com en el cas del nazisme, Iugoslàvia o Ruanda, l'home s'adona que està ben lluny de viure el món idíl·lic que la raó li havia fet pronosticar. A partir d'aquell moment, quan els horitzons posats per les ciències i els treballs cauen, el desencantament s'instal·la i el desànim aflora. Aquesta és l'experiència generalitzada dels límits de les possibilitats de l'home; aleshores aquest límit es veu i es viu com a limitació i, fins i tot, com a mal. L'experiència del mal troba, així, el seu lloc en la història dels homes.

Fins i tot la interpretació filosòfica d'aquestes experiències negatives resulta incerta. Una pluralitat de raons fa acte de presència i cap d'elles no pretén de tenir ni pot tenir un sentit englobant; no hi ha acceptació filosòfica del fet del mal. Caldrà parlar, també, des de la diversificació de les raons: des de la parcel·la de la raó fenomenològica, de l'analítica, de la matemàtica, del diàleg... Davant de tantes raons, però, la discòrdia es farà present, arribant fins a la paradoxa insuperable: «tothom vol tenir raó!», fer valer la pròpia damunt les altres significa entrar en conflicte, en confrontació de les raons que han trobat el seu origen en universos de sentit diferents: serà possible la conciliació?¹⁹

2. *Dispersió*

Amb aquesta realitat una nova *historicitat* es fa present des del moment en què les experiències de la modernitat i la seva racionalitat porten un nou univers on no hi ha cap més referència de sentit absolut o sacral. Al contrari, aquest univers camina vers l'autoexplicació de si mateix sense saber, finalment, cap on va.

18. Citat en *ibíd.*, 56.

19. Posem per exemple el conflicte que pot sorgir davant dos interessos oposats com poden ser la defensa dels animals i la necessitat de portar un bon abric de pells. Es tractarà d'un conflicte d'interessos contraris, que la societat haurà de resoldre creant les pròpies institucions: lleis i reglamentacions, informacions, accions en un sentit o en un altre. Alhora, això implicarà els ressorts de l'economia i de l'administració que hauran de cobrir les noves necessitats davant el conflicte d'interessos i de raons. Però en cap cas l'Estat no farà referència a cap instància d'ordre transcendent per tal de justificar una actuació en un sentit o en un altre, perquè no es veu necessari dins el nou horitzó de sentit constituent d'un nou món.

Aquest nou tipus d'historicitat reclama també un nou concepte que Ladrrière manlleva a la teologia però sense el seu contingut. És l'*éskhaton*, la possibilitat del nou món de construir i projectar les pròpies finalitats i els seus horitzons d'acció.²⁰

Però cal notar una transformació que s'ha dut a terme imperceptiblement. En efecte, s'ha convertit massa sovint l'*éskhaton* en *telos* (τέλος): la finalitat transcendent que la historicitat projectava ha quedat fixada en el més-ençà, produint el falsejament de l'acció i el consegüent desencantament anunciat, degut a la conversió d'una ideologia, d'un destí indeterminat, en un objectiu determinat i finit en el temps i en l'espai.²¹

Alhora, i paral·lelament a l'experiència del fracàs dels objectius finits en la història, apareix l'experiència de desgràcia, com la traça d'un *principi d'adversitat* que també es fa present en la història i que ens parla d'una mala voluntat que actua transformant la història en tragèdia: és l'aparició de la *figura misteriosa del mal*.

Els models totalitzants s'han revelat «il·lusoris»,²² dirà Ladrrière quan es refereixi a aquesta transformació de l'*éskhaton* en *telos* per part de les grans ideologies del nostre segle. El nazisme i el comunisme han volgut realitzar un paradís per a alguns en aquesta terra, més que no pas traçar les línies que havien de permetre que les societats creïessin i evolucionessin d'una manera indefinida.²³ És la mateixa experiència de la modernitat la que es nega a escoltar una paraula sola sobre la realitat. Es tracta més aviat d'un refús de qualsevol comprensió totalitzant de la realitat reduïda a una sola raó. Però, la realitat troba altrament el reflex de la seva complexitat?

20. «La démarche créatrice est à la fois réalisation, position d'une effectivité, et attente qui lui donne son sens. Mais l'attente est rapport à ce qui est attendu. Et ce qui est attendu absolument, c'est une survenance qui doit marquer à la fois un accomplissement, une intégralité, et aussi une discontinuité radicale avec le présent, une nouveauté absolue» (LADRIÈRE, «Le panorama de l'Europe», 61).

21. «Le rapport à l'*eschaton*, en effet, dès qu'il se réfléchit, est inévitablement tenté de se représenter à lui-même sous la forme d'une figure effective. Dans l'ordre spéculatif, ce peut être la représentation d'une raison totale, se révélant identique au réel total, et dans l'ordre pratique [...], une cité idéale où la liberté et la réciprocité soient accomplies. Mais si l'on les transforme en objectifs concrets, réalisables, ce qui est seulement une *condition horizontale* de possibilité, on les absolutise et le désenchantement vient lorsque se révèle l'inévitable échec d'une telle absolutisation» (ibíd., 62).

22. Ibíd., 63. El nostre autor empra aquí conseqüències directes de la història recent i en constitueix postulats per a la seva reflexió.

23. En aquest sentit, tot assegurant el model de l'Estat del benestar, el capitalisme hi ha respost d'una altra manera, no limitant el creixement ni el desenvolupament, i això l'ha fet més resistent a les batzegades de la història. Ara bé, caldrà corregir-lo amb les aportacions de les altres ideologies, com, per exemple, que la riquesa pugui estar més ben repartida i no com fins ara, on alguns s'imposen la finalitat del benestar en l'ara i l'avui, sense pensar en la resta de la població mundial. El capitalisme, avui, com a ideologia també està limitant el seu camp d'acció a unes minories privilegiades i corre el perill de dur el món sencer a una separació cada vegada més profunda de les capes de població. Es tracta, igualment, d'una ideologia perfeccionable i que en cap cas no ha de voler acomplir-se estrictament en el seu objectiu de benestar per a un sector o un altre, sinó obrir-se a la realització global.

3. La categoria d'«esdeveniment»

Tot autor que vulgui pensar la realitat té necessitat de noves categories per a expressar i comunicar allò que encara no ha estat dit, per a matisar millor l'expressió de la realitat. En tot cas, es tracta de no oblidar una dimensió important i que ens ha de permetre el diàleg entre dues esferes aparentment contradictòries. En efecte, la categoria que ara introduïm és pròpia de Ladrière, necessària per a entendre el seu pensament i la seva articulació. Es tractarà de la porta oberta al transcendent que cal reconèixer a la cultura, fins i tot a la nostra cultura de la postmodernitat.²⁴ Ens diu Ladrière:

«L'esdeveniment és el que és singular, inesperat, el que sorprèn, el que pot capgirar una situació o, potser, obrir nous horitzons.»²⁵

Per tal de poder expressar un pensament obert a la visita, a la sorpresa, a allò que ell anomena l'inesperat, J. Ladrière fa entrar amb força la noció d'esdeveniment. En efecte, un esdeveniment, segons la seva concepció, no és ni més ni menys que un fet històric entre altres, però la seva significació esdevé transcendent, com si degués el seu origen a alguna altra cosa que no apareix en el pla de la història, sinó que envia a un més enllà de la simple facticitat. L'esdeveniment és l'ocasió que té el transcendent per a visitar la realitat del món, de la història humana, i donar-li el plus de significació i de sentit de la qual té necessitat. Dins aquesta perspectiva, la presència humana esdevindrà vital: el món és, evidentment, un món habitat per persones que tenen en elles la possibilitat d'interpretar l'esdeveniment, d'enfocar-lo per a fer-lo sobresortir del seu anonim; cal extreure'l de la discreció de la qual els esdeveniments veritablement importants gaudeixen.

No obstant això, els esdeveniments vénen a inscriure's a l'interior d'un horitzó de significació, s'inclouen dins les manifestacions culturals que constitueixen un acte de revelació per a les experiències històriques. Aquests esdeveniments també ens parlen de l'*éskhaton*, restant presents en els treballs dels homes i omplint-los de sentit. El treball del filòsof, del pensador i, més en general, de tot aquell que interpreta la realitat, serà donar nom i reconèixer la totalitat de la realitat, esdeveniments inclosos, que s'imposen per la seva presència a l'acció humana i que no són sempre rellevats. D'al-

24. Caldria resseguir els pensadors actuals que s'han recolzat en aquesta categoria filosòfica de l'esdevenir de l'ésser per tal d'apropar-se millor a la qualitat pròpia de l'ésser, que és més canvi i esdevenir que no pas immutabilitat i permanència. Citem, per posar-ne alguna, l'obra d'A. BADIOU, *L'être et l'événement*, Paris: Seuil 1993.

25. «C'est aussi à ce thème de la finitude que l'on peut rattacher la pensée de l'événement, qui commence à émerger dans la philosophie contemporaine comme une forme non métaphysique de compréhension de l'histoire et même, plus largement, de la réalité en général. L'événement c'est le singulier, l'inattendu, ce qui surprend, ce qui peut bouleverser ou peut-être ouvrir de nouveaux horizons. C'est ce qui vient à la rencontre, à partir du non-maîtrisable, à la faveur de l'intervalle, qui sépare autant qu'il relie. Mais c'est aussi ce qui est posé par l'initiative, non de façon arbitraire et irrationnelle, mais en réponse à ce qui s'annonce dans les possibilités objectives. Le sens de l'événement, envisagé du point de vue de l'historicité, c'est, pour celui qui en prend le risque, s'accorder à la sollicitation de l'*eschaton*. On pourrait dire que l'histoire est événementielle dans la mesure même où l'historicité est eschatologique» (LADRIÈRE, «Le panorama de l'Europe», 63).

tra banda, la noció d'*éskhaton* prendrà un lloc important a l'interior de la nostra recerca cultural. En efecte, l'esdeveniment, comprès també com a realitat cultural i introduït així dins la història, ja no resta isolat sinó que anuncia un horitzó de significació, un veritable *éskhaton* de sentit.

4. Les qüestions clau per a assolir una veritable interacció entre fe i cultura

Ladrière acaba proposant-se tres sèries de preguntes: de tipus pràctic, de tipus teòric i, finalment, de tipus teològic.²⁶

Les preguntes són:²⁷

1. ¿Existeix un espai d'ancoratge del discurs de la fe cristiana, donador de sentit, en la cultura contemporània? Cal suggerir un començament de resposta possible evocant quatre característiques de l'experiència històrica contemporània:

a) la presència en la història d'un dinamisme constructor que obre per l'acció un horitzó escatològic, en el sentit que ha estat precisat;

b) la capacitat d'autoconstitució, en el sentit de l'autonomia de les dimensions espirituals que aquest dinamisme inspira;

c) la posada a prova, en cadascuna d'elles, d'una finitud essencial, que es manifesta no tan sols per l'experiència del límit, sinó més radicalment pel fracàs i per la irrupció de la tragèdia en la història;

d) la presència misteriosa, al cor de la història, de la realitat del mal.

26. Em permeto de citar també aquestes qüestions de tipus pràctic i teòric, si més no per veure que un altre camp de raonament i de resposta s'obre davant nostre. En efecte, nosaltres ens ocuparem de la fonamentació de la teologia, responent a les qüestions plantejades des de l'anàlisi de la cultura. Això no impedeix, però, que ens deturem també en les altres. Cito textualment: «D'un point de vue pratique, on doit se demander comment, selon quels principes et selon quelles méthodes, on peut gérer l'appareil scientifico-technologique déjà existant et ses développements à venir de façon à les mettre en harmonie avec les exigences d'une vie sensée, selon les requêtes du raisonnable. On doit aussi se demander comment concilier les modalités actuelles et à venir du fonctionnement économique de façon à les mettre en harmonie avec les exigences éthiques relatives à la vie sociale, en particulier avec l'exigence de justice. Corrélativement, on doit se demander comment orienter le mouvement d'unification de l'humanité qui est en cours de façon à réaliser un ordre mondial authentique. D'un point de vue théorique, on est amené à se poser à nouveaux frais la question du statut de la raison, compte tenu de la pluralité de plus en plus affirmée des formes en lesquelles elle se manifeste. Corrélativement, tenant compte des apports de la phénoménologie, de la philosophie du langage et de la philosophie de l'action, on doit rencontrer la question du rapport du vécu au construit. D'autre part, il y a lieu de réfléchir sur les implications de la pensée de la déconstruction, et en particulier sur celles de la critique de la métaphysique. Cela peut avoir une incidence sur la théologie, étant donné l'influence que le mode métaphysique de pensée a eu et conserve en partie sur la spéculation théologique. Et d'un point de vue plus constructif, il semble indiqué d'explorer systématiquement les potentialités d'une pensée de l'événement, tant par rapport à la compréhension de l'histoire que par rapport à la compréhension de l'existence» (LADRIÈRE, «Le panorama de l'Europe», 64).

27. Preguntes extretes textualment de l'article citat: LADRIÈRE, «Le panorama de l'Europe», 65.

2. Si hem pogut respondre que sí a la primera qüestió, ¿de quina manera l'estructura pròpia d'aquest espai podria, en quant receptivitat històrica, induir una reinterpretació constructiva de la fe en ella mateixa, des del punt de vista de la significació que ha de donar a l'experiència històrica?

- a) el caràcter esdevenimencial del fet cristià;
- b) interpretació optimista del misteri del mal, que el posa en relació amb un esdeveniment de ruptura, no amb la finitud com a tal, i per la qual hi ha una victòria definitiva;
- c) el sentit crístic de l'emergència creadora;
- d) l'estructura escatològica de la historicitat de la salvació.

Caldrà respondre de la manera més apropiada possible a aquestes preguntes.

5. *Recapitulem*

Fins ara hem dut a terme un recorregut pel món cultural de l'Europa occidental, caracteritzat per una aparent manca de sentit que es manifesta en les accions humanes. Aquest món se'ns presenta en la seva pròpia raó, sense obertura a un més enllà que li pugui aportar un sentit profund. Al contrari, sembla com si, cada cop més, les realitats mundanes es limitessin a donar-se sentit en el món tancat i únic de l'immanent. Per això ens calia dibuixar la porta d'entrada i demanar-nos si era possible que el transcendent tingués justament aquesta porta per on irrompre en el tancament propi de la realitat limitada a les voreres que la raó il·lustrada va imposar ja fa dos segles.

Les experiències històriques han pres llur pròpia raó de ser i, lluny de tota altra relació recíproca, s'erigeixen en absolutes. Però l'experiència de finitud colpeix l'enteniment humà que es troba cara a cara amb el desencantament. Això provoca que aquest univers de la raó moderna cerqui una escapatòria, un canal de respiració que no l'ofegui en la finitud i en el fracàs, veritable categoria filosòfica, un canal que proporcioni sentit necessari a la vida humana.

Però és justament a partir d'aquí que una altra possibilitat esdevé visible. En efecte, les mateixes accions humanes, concretes i limitades, acaben dibuixant un horitzó on se situarà tot voler i tot actuar, un horitzó que no és encara prou definit però que és present, sense fer gaire soroll, discretament. Aquest horitzó és anomenat pel nostre autor l'*éskhaton* que, buidat del seu contingut teològic, ens crida a reconèixer el marc a l'interior del qual les accions humanes es despleguen. I són justament aquestes accions les que són anomenades experiències històriques: l'economia, la democràcia, l'ètica, l'art. La realitat postmoderna pot ser que no està tan espatllada com podria haver-nos semblat en un principi. S'endevina una llum d'esperança en la recerca pel sentit de la realitat, que ens ensenyarà el final del túnel excavat per la raó a ultrança, túnel que ens ha de portar a la descoberta d'una nova realitat on totes les dimensions personals, prioritzades per la postmodernitat, siguin contemplades.

Per tal de continuar d'una manera apropiada, encara no podem donar per acabat el nostre plantejament per a un diàleg entre la fe i la cultura. Ens hem endinsat a bastament en el món cultural actual, amb les seves característiques més importants. Encara ens manca parlar i definir de què parlarem quan ens referirem als termes «fe», «món» i «diàleg».

III. QUIN ÉS L'ACTUAL MÓN DE LA FE?

En una societat que ja es creu constituïda, que té els seus propis valors i la seva pròpia manera de fer-ne sorgir de nous, ens podria semblar inútil provar de realitzar una interacció de la fe cristiana amb la cultura pròpia d'aquesta societat. Què és, però, la fe?

1. Aproximació al concepte

«En quant la fe és una actitud fonamental és absolutament primera, no es justifica sinó per ella mateixa, en l'interior del moviment del seu propi sorgiment.»²⁸

La fe educa l'home per tal de penetrar les realitats divines, transcendents, de tal manera que la mirada de l'home de fe no és quelcom solament humà sinó fet a la llum de l'Esperit. Alhora, l'home, mirant amb els ulls de la fe aquestes realitats que el passen, és capaç d'aprofundir la seva existència, de trobar-hi el sentit necessari i de respondre's amb seguretat moral a les grans qüestions de la vida, en quant aquesta és viscuda amb consciència i voluntat de sentit. La fe, però, responent al mateix mecanisme que ella mateixa posa en joc, es fa suficient a ella mateixa com a actitud fonamental: fundada sobre la relació que la persona estableix amb la Paraula de Déu, tal com aquesta s'ha manifestat en la història i s'hi continua manifestant, en el poble de Déu, en la persona de Jesucrist i en la seva Església.²⁹

Tal com ens parla Ladrrière, estem ara analitzant la fe des del punt de vista cultural, en quant un comportament d'arrel religiosa comporta unes actituds personals que tenyeixen de color el posicionament de cadascú davant els esdeveniments quotidians. De fet, si estiguéssim fent ara un discurs teològic, hauríem de partir de la fe com a vocació i resposta a la crida del Crist que es fa efectiva en la vida de cadascú. La fe és la real resposta vital de cada persona a l'Evangelí, rebut en el cor de la persona. Però ara no es tracta de fer una anàlisi de les arrels del comportament sinó d'aturar-nos en les seves implicacions sociològiques i culturals; per tant, ens fixarem en la dimensió de la fe com a donadora de sentit, matriu generadora de valors i d'actituds fonamentals en la vida. La societat en què ens trobem, l'europea occidental i, encara més, la catalana, ens parla de les arrels cristianes de la nostra cultura. No obstant això, cada cop és més difícil parlar i fer un discurs directament sobre Déu i el transcendent; per això també es cau de seguida en la reducció cultural de la dimensió de la fe. Ara bé, convé no confondre aquesta dimensió cultural amb la seva realitat *in se*, que en podríem dir fiducial, que és més intangible, més invisible, però, malgrat tot, més real, perquè respon més a l'arrel del que apareix que no pas la cultura, fenomen del que subjau en el subconscient de la societat.

28. LADRIÈRE, «Science contemporaine», 28.

29. «Le terme foi n'est pas pris au sens technique, où il désigne le type d'acte par lequel l'esprit adhère au donné révélé, mais au sens plus large où il désigne l'expérience religieuse chrétienne, considérée dans la diversité de ses aspects, en tant qu'elle constitue une *forme de vie*, fondée sur la reconnaissance de Jésus-Christ comme Fils de Dieu et Sauveur, et sur une pratique inspirée de son Évangile» (J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi* [Cogitatio Fidei 124], Paris: Cerf 1984, vol. I, p. I. D'ara endavant citaré aquesta magna obra de Ladrrière en els seus dos volums com a AS I i AS II).

Dit això, preguntem-nos ara si és possible d'entrar en diàleg entre els dos mons, el de la fe i el de la ciència, dins aquesta confrontació cultural en la qual sovint s'inclouen, i conformant, cadascuna d'aquestes dimensions, el propi univers omnicomprensiu de la realitat.

Cal respondre que sí, que l'intercanvi és necessari perquè s'estableixi entre dues realitats que pretenen la totalitat de la realitat i que, d'altra banda, podríem identificar-les com a pertanyents a dos estrats ben diferenciats de la raó i de la cultura. I diem que cal respondre que sí perquè, fonamentalment, es tracta d'àmbits on participa la persona en la seva totalitat, alhora que es troba dividida entre ambdós. Cal establir el diàleg, els punts de connexió que facin entrar en contacte dos àmbits de comprensió establerts sovint com a mútuament excloents. Aquesta serà la nostra tasca.

El Concili Vaticà II va recollir la terminologia dels signes dels temps³⁰ per tal d'expressar que «la fe no pot ser viscuda fora d'una situació històrico-existencial que no sigui la del present». Aquesta proposició, en concret, ens emplaça davant el deure d'establir aquest contacte de la vida de fe amb l'esdevenir del món present. No és possible viure fora d'aquest esdevenir, posar-s'hi en contra, negar-lo o voler-lo ignorar. La fe constitueix la resposta a la realitat feta des de la presa de consciència davant la Paraula de Déu.³¹

Una tal concepció de la realitat, de les coses i de la relació de la persona de fe amb elles ens porta a proposar-nos el repte de desxifrar la fe dins l'esdeveniment del present, en el qual vivim, ens movem i som. Però, això sí, caldrà posar-se en estat d'alerta per a guardar-nos de les falses concepcions de fe, de les quals descrivim dos extrems, potser els més perillosos per a portar a terme el diàleg pretès.

La primera concepció errònia de la fe és la seva reducció cultural, concepció segons la qual creuríem que el món de la fe no té un contingut propi sinó solament una significació històrica, en quant és una forma, un llenguatge, un cos d'expressió o una simbologia aplicada a les coses i als fets més o menys corrents. Serien, aquestes, expressions i manifestacions que, de fet, provenen del món, de la seva traducció al llenguatge simbòlic i que podrien ser eliminades, dissoltes purament, sense més complicació, ja que no porten en elles mateixes el seu contingut. En tot cas, caldrà evitar-les per tal que no destorbin; la seva presència en el contingut d'un missatge formal és pura anècdota sense més importància. Es converteix d'aquesta manera el món de la fe en quelcom irrellevant, insignificant en relació a la realitat i a l'experiència que els homes i dones del món fan d'aquesta i, reflexivament, de la mateixa existència.

La segona concepció errònia seria la visió fonamentalista, aquella que diu que la fe té el seu propi contingut i que aquesta resta irreductible en si mateixa, sense possibilitat de relació, ja que ve a afegir-se a la realitat com quelcom que s'adhereix al món però sense realment penetrar-lo amb la seva aportació de sentit. El món de la fe acaba-

30. Alhora, el Concili Vaticà II pren aquesta terminologia de Joan XXIII i de la seva encíclica *Pacem in Terris* (20-IV-1963), en AAS 55 (1963) 257-304. A partir d'aquí, J. Ladrière reprendrà aquest concepte per tal d'integrar-lo en el seu discurs. Es tracta d'un altre testimoni de com el nostre autor s'inspira i pren com a punt de partença textos conciliaris per a bastir el seu pensament. És a dir, Ladrière no té cap inconvenient a prendre categories teològiques i fer-ne categories culturals. Serà aquesta característica la pedra de toc de la discussió que estem portant a terme?

31. J. LADRIÈRE, «Pourquoi la foi?», en ID., *La science, le monde et la foi*, 212.

ria no tocant a fons el sentit profund de les coses i restant exterior, sense possibilitat real d'interacció. És la descripció del món tal com l'hem entès més amunt, és a dir, el món no seria sinó una matèria primera a la qual el sentit del creient només pot aportar la plena significació, sí, però tan sols de més a més, no d'una manera necessària. En aquest sentit, es tractaria d'una tasca només realitzable per als creients, els únics capaços de veure el món sota aquest punt de vista de la raó.

De fet, les dues posicions són complementàries, fruit d'una mateixa concepció que ens diu que el món de la fe és prescindible, reduït a un sentiment incommunicable, aparentment, per a avançar i moure's en la realitat. Caldrà demostrar aquesta il·lusió, com un miratge de la mateixa realitat, presa en el seu sentit més ple.

2. Signes dels temps

Convertits culturalment en una categoria de pensament, els signes dels temps volen incidir en cadascú per tal de «descobrir dins la situació on hom roman immersit, la vocació revelada per Déu». ³² Es tracta, doncs, d'una crida a inventar la fe a partir de l'esdeveniment. L'home, l'animal hermenèutic, és el qui desxifra i interpreta les situacions, llegeix els fets que l'envolten i que l'afecten.

«La fe afirma quelcom concret: proclama el misteri de Jesucrist [...] que s'ha manifestat en la vida, la passió i la resurrecció de Jesús i que es fa present mitjançant la predicació apostòlica.» ³³

Efectivament, la fe és quelcom que es toca amb la història, amb l'esdevenir dels fets, de tal manera que, llegits en ells, els esdeveniments prenen la pròpia significació, un cop transformats en fonaments de l'existència humana. És aquesta història, la història dels homes, la que es fa present a la intel·ligència i que demana de ser desxifrada a fi de descobrir avui el misteri de Jesucrist. Els signes dels temps ens parlen de l'avui, dels esdeveniments quotidians, on la persona concreta, sota el signe interpretatiu de la fe, resol la significació de cada fet i de cada circumstància per tal de descobrir el sentit propi de la seva existència.

En efecte, l'home busca sempre de donar un sentit propi a l'avui. Al voltant d'aquest pol hi podríem situar tota l'existència humana, tots els seus interrogants, inquietuds i preocupacions. L'home no tan sols busca una explicació simple i teòrica dels esdeveniments, sinó que es deixa il·luminar per ell, ja que és portador de la seva pròpia pedagogia de l'acció i manifesta una exigència pròpia sobre el que és real, que és alhora plenitud de sentit per a aquesta realitat.

La fe se'ns apareix com la realitat mateixa, que porta la seva plenitud des del cor de l'esdeveniment. És a dir, no tan sols com un plus de sentit, sinó que la fe es troba privilegiada pel fet de provenir de l'origen del sentit: l'esdeveniment sols és plenament comprensible des del cor de la seva realitat. La instància que ens proporciona la capacitat interpretativa plena és la fe. Un cop descobrim aquesta dimensió, ja no serà pos-

32. *Ibíd.*, 214.

33. *Ibíd.*, 215.

sible distanciar les dues dimensions de fe i vida, sinó que convindrà posar-les en diàleg, en mútua relació, per tal de poder tenir una aproximació comprensiva més directa de la realitat i dels mateixos esdeveniments.

Vet aquí dues implicacions que dibuixen un moviment circular on, d'una part, l'esdeveniment concreta la fe per tal de fer-ne quelcom real i, de l'altra, dibuixa un moviment que interpreta l'esdeveniment i el revela enterament. En efecte, el dinamisme del món té la seva pròpia vitalitat i finalitat que la fe no fa sinó descobrir i desenvolupar. Diu Ladrière:

«[La fe] és vida, és a dir operació, acció, transformació. És una actitud, un gest, un moviment de l'esperit i del cor [...], està cridada a produir la salvació.»³⁴

L'home es troba immers en el món. Aquesta és una realitat, una vivència difícil de negar i davant la qual ell, l'home concret, només pot escollir si hi vol passar d'una manera activa o passiva, prenent paper o deixant-se'l prendre, en un món portat pels esdeveniments que aboquen el seu sentit sobre la realitat que envolta la persona. Una crida s'adreça a l'home des de les grans intel·ligències de la ciència, la tècnica, l'art, la política... i és ell qui ha de respondre-hi sense tardança. Aquesta voluntat és l'objectiu de recerca de l'home pensant, l'home que vol ser conscient i prendre en ell la càrrega de la seva vida. L'origen de tota voluntat, on es troba el cor de l'esdeveniment, serà en Déu, *Deus absconditus*.

Però Sartre ja deia que «l'home, potser, no és més que una passió inútil».³⁵ La sospita entorn de la voluntat amagada resta també com a habitant convidat del *logos*, al costat de la interpretació de sentit. El vertigen imposat pel dubte i per la sospita s'instal·la també en el cor de l'animal interpretatiu i acaba posant en entredit la veritat d'allò que és bo, bell i veraç. Aquesta sospita no podrà ser vençuda si no és per la mateixa revelació del real i de l'adveniment del sentit, tan fort i potent, tan suau i delicat alhora, que pugui abolir la por de veure com el no-res pugui habitar finalment l'ésser més que no pas el sentit de l'esdeveniment retrobat per la instància de la fe.

Els signes dels temps seran, així, la possibilitat d'interpretació de la realitat, els esdeveniments aportadors de la significació profunda de l'ésser, reveladors directes del cor de les coses i, per tant, ens obriran indefectiblement al misteri del Déu amagat en l'esdeveniment de la realitat.

Tot seguit intentarem de cercar la resposta a aquesta interacció desitjable entre la fe i la ciència que hem esbossat, perquè la fe ja no es presenta com un element d'integració cultural on tota la resta del món humà ha de ser incorporat. En efecte, tal com hem dit més amunt, l'univers cultural europeu s'ha especialitzat a partir de l'Edat Mitjana, i això ha provocat que cada camp, que abans s'entenia en interrelació amb la resta de camps i, sobretot, amb el món donador de sentit de la fe, s'independitzés dels altres i adquirís la sobirania. Això, almenys, de manera aparent.

En paraules del nostre autor, si bé la fe és un camp formador de sentit, primer de tot és «principi de santificació per a l'home enter», la qual cosa significa que no podem entendre la vivència creient cristiana sense posar-la en relació amb la resta de camps

34. *Ibíd.*, 217.

35. Citat en *ibíd.*, 219.

i d'experiències culturals humanes. Un procés d'aquesta magnitud ens demanarà, primer de tot, la purificació de tot el món de la fe per tal de no fer-ne quelcom que la contradigui en la seva mateixa essència, per no constituir un nou sistema absolutista que hagi de comprendre tot el món sota el seu prisma, ni tampoc un esquema integrista que ens digui que res del que s'afirmi com a humà no sigui contemplat dins els interessos de la fe mateixa.³⁶ Caldrà, doncs, caminar amb peus de plom en la metodologia d'anàlisi per a no caure en antics errors al llarg de la present reflexió. D'altra banda, el nostre assaig no tindrà pas un afany omnicomprensiu; sí que voldrà donar una possibilitat més de diàleg amb el nostre món parcialitzat, però, alhora i més que mai, a la recerca del sentit de la vida.³⁷

Aquest procés de descobriment i formulació del sentit de l'existència demana un més enllà, la dimensió transcendent a la realitat embolcallant immediata de l'ésser humà i, per això mateix, formant part d'aquesta mateixa realitat es postula la dimensió metafísica de l'existència. Per dir-ho en altres paraules, l'arrelament necessari de l'existència humana demana una altra dimensió que, en quant és descoberta i afirmada per l'home, ve a formar part de la realitat viscuda. És aquí on entra també la dimensió científica com a constitutiva de l'ésser humà modern.

3. *En la instància de salvació de la fe, què en resta del model científic del saber?*

La fe no és tan sols un sistema d'operadors de sentit, amb llur vocació de total comprensió, sinó sobretot una actitud fonamental que neix del cor existencial de la persona i des d'on aquesta persona es disposa per a l'experiència de la seva pròpia vida, de manera entera,³⁸ de tal manera que la fe viscuda per un científic ha d'arribar a tocar els seus treballs i descobertes per tal de fer-hi arribar la instància de la salvació. Més concretament, la fe aportarà a les obres humanes un dinamisme de l'esperit que les obrirà a l'horitzó de la santificació i, alhora, una rectificació de les seves pràctiques que les arrenca del sense sentit.

36. «No hi ha res veritablement humà que no ressoni en el cor [dels deixebles de Crist].» Cf. *GS*, 1,1.

37. Aquesta afirmació suposa una premissa, la d'acceptar, de bell antuvi, que no hi ha possibilitat d'una vida neutra, sense implicacions o compromisos, sinó que, fins i tot aquella persona que viu en el més gran dels aïllaments, s'ha hagut de plantejar, en algun moment, la seva vida com un aïllament efectiu de tot el que la pugui envoltar i afectar. O bé, aquell que vol viure sense sentit definit, ha definit per a ell mateix el sentit del viure sense sentit, almenys d'un sentit no reconegut per d'altres. Des d'ara, qualsevol intromissió en el món del sentit i de la significació de l'existència ens portarà per camins enrevessats, tant com la vida mateixa en el moment que la volem pensar. El pensament ens ajuda a penetrar el perquè i el fons d'aquesta existència: és la tasca que ens proposem.

38. «Un nouveau type de vocation chrétienne s'amorce à partir de là. Il s'agit d'un chrétien qui sera totalement présent à l'aventure de la science et en même temps totalement présent aux requêtes de sa foi, d'un chrétien qui se sera laissé façonner par l'humanisme scientifique, qui aura vécu authentiquement cette attitude fondamentale qui définit la science, avec les ambiguïtés qu'elle comporte, et qui s'offrira à l'opération du salut dans toute l'ampleur humaine qu'il aura ainsi conquise» (LADRIÈRE, «Science contemporaine», 29).

És així com la persona singular, situada en el seu medi, s'erigeix en veritable responsable de l'esdeveniment que protagonitza i admira. La persona de fe és, d'ara endavant, encarregada de la revelació (ἀποκάλυψις) de sentit per al seu món, també en el món científic.

4. *Jesucrist, clau de volta per a tota comprensió de la realitat*

Qui és, doncs, aquest Jesús de Natzaret enmig dels grans savis del món? I què té a veure amb la nostra dissertació? D'altra banda, quina relació té el Jesús històric que va viure a Palestina amb el Jesucrist de la fe? Intentarem esbossar-ho breument.

En una altra dimensió, què representa entre les grans intel·ligències que han protagonitzat els grans progressos en el terrenys de la física, les ciències aplicades o fins i tot en la literatura o en l'art? I de l'home, què en queda enmig de tota aquesta immensa investigació i treball? La recerca de la seva pròpia glòria no seria pas el fi mateix de la seva existència? Que l'home busqui ser reconegut i honorat pel seu treball i pels seus resultats, no podria ser ja una recompensa prou gratificant per a qualsevol?

L'home i la dona resten, doncs, immersos dins tot aquest caos de projectes, treballs, pensaments i realitzacions on la sola finalitat de tot el treball sembla que sigui que, al final de la jornada, s'hagi aproximat una mica més a llur glorificació, arribant així a la vida sobirana, la vida per ella mateixa, que l'home ha assolit travessant tota mena de dificultats i il·luminant els esdeveniments amb la llum de la pròpia fe.³⁹

La fe arriba a l'home quan el seu cor s'il·lumina, quan la fe pren el seu lloc, i la vida, un nou sentit. És aquest el moment de reconeixement de l'abisme que rau en nosaltres mateixos, raó de la pròpia limitació i pobresa:

«La confessió dels pecats [...], el moment de l'esperança humil d'una misericòrdia incomprendible, que expressa la pregària: Deslliura'ns del mal.»⁴⁰

La persona de Jesús de Natzaret representa per a l'home que cerca de respondre als interrogants de l'existència la mostra de la humanitat acomplerta. És aleshores quan el personatge històric es pot convertir en persona confessada, afirmada des del més pregon de la persona. El Jesús palestí, per la interpretació de la pròpia vida en la seva, es converteix en algú en qui poden arribar a reposar les esperances i les angoixes del món. És aleshores, després del procés descobridor de la fe, que Jesucrist es converteix en clau de volta de l'experiència humana, la que ratlla el voraviu humà.

Des d'aleshores, l'home de fe només viu dels signes dels esdeveniments que anirà retrobant durant la seva vida i que ell haurà de llegir mitjançant la seva pròpia fe com a principi hermenèutic. Alhora, és cridat a ser signe per als altres i a transmetre allò que viu; ordre, aquest, del testimoni i no tant de la demostració.

39. «Le chrétien naît en nous lorsque, dans les profondeurs de notre coeur (non de notre esprit) s'opère soudain ce retournement qui nous fait reconnaître en cet homme, Jésus-Christ, celui qui nous délivre de notre propre grandeur et qui nous révèle le mystère de la pauvreté, non la nôtre, qui est bien insignifiante, qui n'est pas vraiment pauvreté, mais la sienne, qui est la pauvreté de Dieu» (LADRIÈRE, «Pourquoi la foi?», 220).

40. LADRIÈRE, «Pourquoi la foi?», 220.

En aquest nivell, l'Església s'erigeix com el signe més eficaç, sacrament, signe hermenèutic de l'esdeveniment per al món, cridada a reconèixer l'esdeveniment salvador en Jesucrist que ve a donar la veritable vida als homes. Per aquesta nova via, que l'home acull i reconeix, Jesucrist pot ser anunciat al món.

Caldrà observar, però, com la comprensió del que anomenarem inconsistència de la persona humana, de la impossibilitat de la vida sobirana, és massa polaritzat pel nostre autor com a realitat del pecat, com dins una visió encara pietista. Una comprensió general que es trasllueix en tota la dissertació de Ladrière.

De fet, el pecat només es pot afirmar des de la fe. L'incompliment de la voluntat de Déu provoca en l'home creient la consciència que hom ha actuat contra algú a qui tot és degut; per això neix la convicció i vivència del pecat com a falta. No seria el mateix per a una persona no creient, per a qui la referència al transcendent quedés anul·lada i deixada a la mínima expressió. Cal, per això, que avui rectifiquem aquest concepte, que li cerquem una nova formulació per tal que respongui més a l'experiència humana; cal cercar el punt de vista antropològic en què se senti englobada tota persona. Així, sense desmerèixer el pensament del nostre autor, recorrerem altres rutes per a explorar aquesta dimensió de la inconsistència humana, base per a la necessitat de la fe o, si més no, per a reconèixer-la com a dimensió constitutiva de l'ésser humà.

Així, doncs, ens cal tornar enrere, tot cercant el passatge d'entrada de Déu en la vida humana. Només aleshores ens podrem adonar que aquest punt d'entrada és alhora propi de l'home i propi de Déu, que només fem justícia al que l'home és quan reconeixem i fem vàlida aquesta possibilitat de relació amb el transcendent.

5. *El problema de l'home*⁴¹

La pregunta sobre Déu sobrevé a l'home quan aquest arriba a reconèixer la pròpia incapacitat i mancança essencial. Aquesta provoca la qüestió sobre com omplir un buit existent en la vida humana, sempre a partir de la constatació de la pròpia inconsistència. El primer pas, doncs, serà reconèixer aquesta inconsistència de l'home en ell mateix.

L'home pot tenir experiència de la inconsistència radical davant diverses realitats quotidianes: el predomini del mal en el món, la participació d'un mateix en aquest mal, l'experiència de la mort; sobretot la que afecta els altres i quan aquests són propers; el

41. Al llarg d'aquest apartat seguirem l'obra d'A. BENTUÉ, *La opción creyente. Introducción a la teología fundamental* (Lux Mundi 62), Salamanca: Sígueme 1986. I també la coneguda obra de J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Verdad e imagen 103), Salamanca: Sígueme 1989. En ambdós llibres es formula i es respon a la qüestió que ara ens ocupa, és a dir com es produeix l'obertura de l'home a Déu i quin és el punt d'ancoratge dins l'experiència vital perquè Déu entri com a realitat en la vida de l'home. Bentué, en el seu treball, presenta l'home com a incògnita i recerca a la qual cal donar resposta. Davant les propostes immanentistes del pensament contemporani reduccionista (evolucionista, marxista i psicoanalític freudiana), cal situar la resposta de la Revelació com a entrada de Déu en el món dels homes, del qual es té l'experiència des del punt de partença. En efecte, voler veure la persona com a tancada davant el transcendent significa veure-la també amb la impossibilitat de relació autèntica amb els altres. Déu constituirà, així, la possibilitat plena de relació dels uns amb els altres, la porta oberta a la pròpia transcendència.

reconeixement de la grandesa de Déu, aquell que està per damunt nostre i que sosté la nostra essència; fins i tot adonar-se del que l'home és i experimenta, pot portar l'home a adonar-se de la seva parcialitat i relativitat davant l'infinit i el tot que és Déu, l'univers o la vida mateixa. Només podem fer experiència del parcial en referència al total, a l'ideal present, tanmateix, en la ment humana.

Cal, doncs, preguntar-se pel sentit de la vida, sentit que ens porta a cercar la resposta creient als grans interrogants humans: qui sóc?, què hi faig aquí?, d'on venim?, on anem?, quin és el meu futur?, per què sóc així quan voldria ser d'una altra manera?

Hi ha hagut molts intents de pensar i formular l'autonomia humana, com l'home que viu només per a si mateix; començant per l'humanisme, continuant pels diversos ateïsmes i fins a la indiferència o a l'apatia de l'actualitat. De fet, avui, més que trobar ateus o gent que tant els fa una cosa com una altra, ens trobem amb persones que diuen i volen aparentar en un sentit i, de fet, creuen i esperen en tot un altre.⁴²

Hi ha, doncs, dos passos a realitzar: el primer, el d'identificar i reconèixer la incapacitat de l'home i la insuficiència personal per a mantenir-se a si mateix com a existent i com a ésser dotat de ple sentit. El segon consistirà a demanar a la revelació la resposta que es formula des de l'experiència de l'home que porta a demanar i reconèixer, d'altra banda, l'experiència de Déu com a resposta possible. Finalment, obrirem la porta de la fe, el contacte necessari entre les dues dimensions que, d'aquesta manera, es fonen en una de múltiple: l'individu humà.

a) *Inconsistència*

A part de la constatació de la manca d'autonomia de l'home en ell mateix, cal veure també la inconsistència que ve per la mort, la pròpia vida i la convivència amb els altres. Amb la mort, l'home es pot adonar que la seva vida no depèn d'ell sol. La mort ens aboca al no-res i, per tant, ens deixa a les portes de l'angoixa existencial: per què viure? I si vivim, per què viure d'una manera correcta que ens porta a autonegarnos en el propi egoisme? Si finalment hem de morir, ho hem de deixar tot a les mans d'altri. Fins i tot l'home més poderós en vida no se salva d'haver de deixar allò més preuat, el propi cos, a disposició d'aquells amb qui hom ha conviscut i que, potser, no l'han ni respectat.⁴³

42. No analitzaré aquestes aportacions del pensament contemporani, ja que això ens allargaria innecessàriament per a l'objectiu que perseguim. Em limito a referir-me a les dues obres citades en la nota anterior.

43. Visitem, per uns instants, la possibilitat real de convivència pacífica que en criteris antropològics trobem en tot el que fa referència a l'intercanvi de tòtems i de tabús en les societats primitives; mecanismes, aquests, fundadors de la societat i que també podem trobar transformats en les nostres societats occidentals. En efecte, l'exogàmia i l'exofàgia priven els membres d'una tribu tant de l'incest, amb la conseqüent possible degeneració genètica dels individus, com d'anorrear totes les espècies animals que els envolten i que, per tant, necessiten per a viure. Les comunitats primitives s'asseguren, així, que tenint un animal com a tòtem, protector de la tribu, l'altra tribu veïna podrà caçar i consumir aquell animal, se'l podrà fer seu i, per això, amb el moviment recíproc, l'altra tribu deixarà una altra espècie per a la primera tribu. D'una manera semblant passa amb la llei inherent a tota societat de l'exogàmia: si hom procura que ningú no

Per l'experiència vital sabem que no estem sols sinó que necessitem una multitud de coses que estan defora de nosaltres mateixos: el menjar, el vestir, el desplaçament, el món de què fruïm, etc. Qui ho ha posat al nostre abast? Qui n'ha fet un bé de consum per a l'existència humana? Podem respondre que les coses són allí, presents i prou, que no hem de fer més que prendre-ho a les mans i fer-ho nostre, sense gaire res més, sense demanar-nos per l'origen de res. Aquesta resposta ens deixa, però, insatsfets; es tracta solament d'un pur parlar, però no d'un creure.

Igualment, pel que fa a la convivència amb les altres persones humanes, cal veure com les necessitem, que la nostra pròpia vida està molt lligada al futur de la societat i a la vida dels altres. Aquest també és un punt d'inconsistència contra la pròpia autonomia. Aquí el factor de la interpersonalitat és fa patent als nostres ulls i, abans que veure-ho com una condemna, caldrà valorar-ho com una possibilitat d'enriquiment.⁴⁴

La recerca religiosa s'esdevé quan hom cerca un sentit de la vida, i aquest l'home no el troba en les coses fugisseres, caduques, d'aquest món. Al contrari, hi ha l'experiència creient que interpreta un món on Déu no apareix com una cosa més, sinó passant-lo, anant més enllà de la pròpia inconsistència, tot cercant una fonamentació raonable del propi viure.⁴⁵

s'aparelli amb membres de la mateixa família, caldrà anar a cercar aquesta parella fora d'aquesta, permetent l'intercanvi i el diàleg entre tribus. Els lligams teixits entre ambdós grups assegura d'aquesta forma la pacífica convivència entre veïns, ja que les relacions s'estableixen i demanen, per al bé de tots, la pau. Aquest seria un exemple dels molts possibles mecanismes d'intercanvi entre grups diversos de població. Tanmateix podríem acusar aquest model com una mostra d'*egocentrisme camuflat*; de fet, es tracta d'entrar en el joc, afavorint l'altre perquè ell m'afavoreixi a mi quan em toqui. D'aquesta manera, però, no millorem pas la llei de la selva, llei del més fort, que la natura ens imposa; no fem més que disfressar-la o buscar l'antídot; el que no fem, però, és treure-li la seva punxada mortal. La societat no millora malgrat la nostra bona voluntat, hi ha un *statu quo* difícil de ser mogut. El missatge de salvació haurà de venir per una altra banda que no sigui l'estrictament cultural o actitudinal. Cal cercar el fonament, la raonabilitat, per a posar les bases de l'existència i de l'intercanvi pacífic en un altre lloc.

44. En la nostra reflexió caldrà que ens recolzem en l'aportació de la teologia fonamental. És a dir, que puguem reflexionar sobre les categories fonamentals del pensament i de l'articulació en la donació de sentit a la vida i a l'experiència humanes. Caldrà, també, que sigui una reflexió fonamentadora, ja que cal mostrar aquestes categories d'una manera raonable, filosòficament ben estructurades. De manera crítica, posant en crisi moltes qüestions que podrien donar-se com a ja suposades o vençudes. A la recerca de la clau hermenèutica, perquè cal que ens introduïm i analitzem els llenguatges elaborats en altres contextos culturals per tal de trobar les aportacions fetes al pensament i així arribar a trobar el sentit de l'Escriptura per a l'apologètica, la defensa i la justificació de la fe.

45. En el nostre discurs té una importància primordial el vocabulari emprat. Així, el terme *raonable* contrastarà amb el de *racional*, essent el primer molt més ampli que el segon i aplicant-se a tots aquells pensaments, idees, actituds i accions que són conseqüents amb l'ésser humà, principalment, i que en cap cas no esdevenen il·lògics o irracionals. Així, raonable és tot allò de què és capaç l'home sense que hi hagi una necessitat explícita de ser explicat o raonat per la pura i simple raó. El segon terme, racional, és restrictiu, i l'apliquem en el camp de la raó pura. Tot allò que surt d'aquesta raó, moltes vegades entesa en un sentit molt estret, esdevé, per contra, irracional i se li atribueix un efecte que no és propi a l'home de la raó, l'home il·lustrat, aquell model de persona sorgit del temps de l'imperi de la deessa raó que havia de

b) Revelació

Analitzem ara l'aportació feta des de la revelació. La Bíblia ens dona altres perspectives que caldrà analitzar. Posem en relleu el passatge del Gènesi, en els seus capítols 2 i 3, on es narren els primers assaigs de convivència humana i la caiguda en el pecat de desobediència en la relació a Déu.⁴⁶ En aquestes primeres pàgines de la Bíblia se'ns narra de primer la utopia, allò que l'home anhela des que és home, és a dir el paradís, la immortalitat, la convivència pacífica, el reconeixement i el respecte mutu entre les persones.

Serà a causa del trencament i de la pèrdua del pacte establert amb Déu que l'home cau en la seva pobra i minsa realitat. Aquesta visió correspon a l'episodi de l'expulsió del paradís i el reconeixement que el món no és harmonia sinó dolor i frustració, limitació física i mortalitat, odi i menyspreu que ve a tocar i malmetre totes les relacions humanes. Només l'anhel i la recerca de la utopia pot fer canviar la realitat en favor d'una major harmonia.

De fet, la manca d'elements de judici, de punts de recolzament i de contrast, provoca que no es pugui emetre una valoració sobre la realitat i tot allò que experimentem com a realment humà. L'autonomia, la negació de la referència a Déu, provoca que l'home caigui en el segon estadi sense possibilitat de remuntada cap a un estat idíl·lic, impossible en la terra mentre l'home sigui home, subjecte a la immanència del contingent. Només serà possible la restauració del paradís amb l'ajut de la gràcia.

c) Fe

La pregunta que jau al fons de tot discurs que vulgui establir un pont entre la raó i la fe és la del lloc i la porta d'entrada de la visió creient sobre la realitat humana. Potser l'error està a considerar, des de la teologia contemporània, afectada ella mateixa per la raó il·lustrada i amb pretensions seculares d'autonomia, que les dues dimensions hu-

vèncer, presumiblement, l'obscurantisme, sobretot el religiós. Aquest intent, situat en el seu començ dins el segle XVIII francès, no va ser sense crear un nou obscurantisme, un nou racó fosc de l'existència i de la comprensió de la vida humana; i va fer veure com els intents d'explicar el món des de la suficiència encarnada per aquesta raó omniscient varen caure en el més estrepitos dels fracassos, rere el voler l'explicació racional de tot quant es posava massa a l'abast de l'home. Cal veure aquí certs episodis per a recordar i aprendre del nazisme, del comunisme pràctic o del liberalisme salvatge. De fet, l'encarnació d'aquest racionalisme deshumanitzador i alienador de la persona humana el trobem en l'esdeveniment de la bomba atòmica, on, per unes explicacions molt racionals, segons certs criteris s'acorda d'eliminar indiscriminadament tot un contingent de població.

46. «El Senyor-Déu va prendre l'home i el va posar al jardí de l'Edèn, perquè el conreés i el guardés. Tots dos, l'home i la seva dona, anaven nus, no se n'avergonyien. [...]. Llavors la dona, veient que el fruit de l'arbre era bo per a menjar i feia goig de veure, i que era temptador de tenir aquell coneixement, en va collir i en va menjar; i en va donar també al seu home, que en menjà amb ella. Llavors a tots dos se'ls obriren els ulls i es van adonar que anaven nus. Llavors el Senyor-Déu va expulsar l'home del jardí de l'Edèn, perquè treballés la terra d'on havia estat tret» (Gn 2,15.25; 3,6.7.23).

manes es poden separar. Després resultarà que el nostre discurs s'esforçarà, com ara, a restablir el lligam que ja mai no havia d'haver estat dissolt.

En efecte, la fe, més que una teoria molt ben formulada i ben orquestrada, és sempre la resposta existencial a la Paraula revelada, a la història de salvació que es trasllueix en les pàgines bíbliques. La presa de consciència dels homes en cada moment de la història és autèntica resposta des de la vida i la inconsistència humana a la proposta transcendent de vida amb sentit, de convivència en la pau per tal d'afrontar la mort amb l'esperança que dona aquesta plenitud de sentit afirmada des de la vida humana mateixa. La fe, com a resposta personal i intransferible, és possibilitat de sentit dins la comunitat hermenèutica que relliga amb la tradició i la nova experiència del creient que s'afegirà a aquesta història de salvació en què s'entra per la professió de fe.

6. Conclusió

En aquest apartat hem intentat de formular les qüestions candents pel que fa a la fe i a la seva contextualització, ja sigui en el món europeu, ja sigui en la cultura de la postmodernitat. Fet i fet, es tracta d'arribar al fons de l'experiència humana per tal de trobar-hi l'anhel inquiridor, inscrit en la mateixa natura dels homes i dones d'avui i d'ahir. La inconsistència del mateix ésser humà, la presa de consciència, la proposta de la revelació i la fe com a resposta i opció pel seu missatge obren la porta a una interacció entre les dues dimensions que mai no s'han de separar.

Una vida viscuda i compresa en profunditat presentarà la pregunta per la transcendència. Per això s'intentarà respondre, en aquest cas, al qüestionament sobre el sentit de la mateixa vida, perquè aquesta, entesa com a limitada, exigeix el no-límit, com la mort demana la resurrecció i l'hivern la primavera.

Cal veure, doncs, com el qüestionament al qual ens sotmetem respon a una concepció de l'home europeu, immers en una cultura tocada per la ciència i les seves possibilitats tècniques, on és justament la ciència la que voldria imposar el seu model per damunt dels altres. Un model científic que volgués supeditar models humanistes d'existència seria quelcom que deixaria de banda moltes altres possibilitats i matisos d'aquesta mateixa experiència humana. Avui dia encara estem, en molts aspectes, en aquest estadi, quan tantes persones viuen en el defici, en la pressa, en el consumisme, en el fet de cercar el benestar al preu de la despesa de temps i d'esforços, on es creu que un major progrés i riquesa ha de donar a l'home contemporani la felicitat que, de fet, només pot trobar prop dels altres éssers humans. Aquesta convicció mou l'home tècnic a buscar el bé en el desenvolupament científic i és en aquest esquema on la visió de la fe es veu com a sobrant, com si no es veiés necessària o, en tot cas, es veiés prescindible.

Ladrièr exercceix, en aquest camp, el seu testimoniatge. Ell, intel·lectual i científic, es mostra com a persona que sap fer l'articulació del sentit⁴⁷ entre les dues dimensions, la de la fe i la de la ciència, la tecnològica i la vivencial. Cal arribar a aquesta articulació, no exempta de dificultat i complexitat, per a fer justícia a la mateixa natura de l'home, la natura que es revela i s'identifica per la seva acció. Som a la recerca de l'home articulat, l'home i la dona que no viuen i experimenten les seves dimensions per

47. No és en va que l'obra més coneguda del nostre autor sigui justament *L'articulation du sens*.

separat, esquizofrènicament, sinó que les integren en una mateixa existència, perquè la persona és una de sola i és en ella on es retroben les facetes de la realitat.

IV. PER QUÈ UN DIÀLEG ENTRE FE I CULTURA?

Al llarg de la nostra exposició hem donat com a fet la divisió i distància existents entre els mons de la fe i de la cultura. Segons Ladrière, hi hauria dues maneres de plantejar el nou tipus de relació que hem d'esbossar aquí.⁴⁸

També podríem arribar a pensar que avui, després de la caiguda dels ideals de la modernitat, de la raó solipsista i pretesament autònoma, s'ha de donar per superada la dicotomia que s'havia dibuixat en temps de la Il·lustració, ja que es donava la fe i tot el referent a la resposta religiosa de l'home com quelcom pertanyent a l'obscurantisme i a la manca de raó.

No obstant això, la caiguda del racionalisme, com a fruit més directe de la desfeta silenciosa de la modernitat, pot portar el discurs de comprensió de l'univers més aviat a l'altre extrem. És a dir, a deixar-ho tot en la confiança del sentiment que tot està bé, que tot és correcte si a mi em sembla bé, si m'agrada o si la persona portaveu em cau simpàtica. Per això, sembla que, un cop superades les antigues antinòmies entre fe i raó, ara caldrà pensar en l'harmonia de l'home que s'ha trobat a si mateix. I això, més que no pas pel fet d'haver constituït una nova síntesi a l'interior d'una nova raó integrada, més aviat ha estat perquè la raó racional ha caigut en desús i l'afany de coneixement de l'home ha passat a l'altra banda, a la del pur sentiment, aquell que resta també lluny de la raó reivindicada per la modernitat i que no hem de deixar de reconèixer com una autèntica adquisició dels nostres temps. És en aquest sentit que caminen, avui, J. Ladrière, A. Gesché, K. Popper i d'altres que han volgut realitzar una síntesi intel·lectual i vivencial des del diàleg entre les dues dimensions que la modernitat havia separat.

1. Dues maneres d'enfocar aquesta mútua relació

La primera consistiria a enfocar la cultura «com a dada que forma part de la història dels homes i que, com a tal, resta exterior al domini de la fe, amb llurs pròpies lleis de funcionament». Si era així, hom podria pensar que la cultura és un enemic, sobre el qual hom no pot sinó portar-hi una mirada negativa, ja que caldria estar sempre a la defensiva. D'altra part, arribaríem a afirmar que la cultura no ha de tenir en si cap valor que valgui la pena de ser viscut; això darrer, molt difícilment sostenible. Però, d'altra banda, podríem pensar aquesta relació necessària entre fe i cultura prenent en compte i posant en relleu la necessitat de formes culturals que té el món de la fe per a expressar-se. Ladrière s'inspira directament en la constitució pastoral del Concili Vaticà II, *Gaudium et Spes*, per tal de fonamentar correctament un diàleg vàlid entre fe i cultura.

Es tracta, doncs, d'una via mitjana, entre l'exclusió de la cultura per la fe o el domini de la segona sobre la primera. Serà aquest el camí emprès per J. Ladrière, que

48. Cf. MH 10 II. Les citacions que segueixen pertanyen també a aquesta conferència.

l'anirà examinant a poc a poc. En efecte, l'experiència de la fe és feta per la persona que, alhora, es troba inserida dins una cultura concreta. Parlar de la fe, sense fer present l'actualitat de la cultura en què aquesta fe ha de ser confessada, seria el mateix que reconèixer que no hi ha possibilitat d'interacció i, per tant, tampoc possibilitat de significat per a la fe, ja que aquesta s'estaria en un àmbit pretesament no-cultural, si és que això fós possible.

Al contrari, però, el Concili Vaticà II ens invita a viure en plenitud la fe cristiana dins el model cultural actual, a l'interior del món present, on la persona, quan s'hi integra, entra a formar part del tot que és la vida i l'existència humanes. Aleshores sorgeix la qüestió: ¿és possible de viure la fe cristiana, fe d'encarnació, fora del món, fora de la cultura? Segurament que la resposta ha de ser no, però això caldrà explicar-ho i, per a fer-ho, ens recolzarem en la interpretació que fa Ladrière dels textos conciliaris.

2. Una lectura de *Gaudium et Spes*

La constitució pastoral del Concili Vaticà II comença per un reconeixement, alhora optimista i també realista, del desenvolupament de l'activitat humana en el món; així, doncs, resulta ser un tractat sobre la realitat cultural del temps.⁴⁹ El Concili es pregunta quin ha de ser el sentit del gran desplegament de l'activitat humana. Ell mateix respon que tota aquesta gran activitat es troba formant part del disseny de Déu —cal recordar el «domineu la terra» del Gènesi?—, forjant així una visió religiosa de la finalitat d'aquest progrés tecnològic.⁵⁰ Avui en dia, però, i degut a la secularització, l'home pot arribar a creure que tot depèn únicament i exclusiva de la seva pròpia voluntat. La visió religiosa del món l'ajuda, tanmateix, a salvar-se d'un enfocament que podríem anomenar pelagià, és a dir que l'home, per les seves pròpies forces i capacitats, acaba transformant el món segons la seva imatge i semblança. És en aquest moment que arriba la discussió sobre la justa autonomia de l'activitat humana.

L'home ha estat, així, instituït com a mitjancer de l'univers, des del moment en què se situa en una perspectiva creient, on es reconeix Déu com a amo de tota cosa i hom es posa en referència amb el fonament diví. D'aquí es desprèn que l'home no tingui pas un rol insignificant en la seva relació amb el món, com la que podria tenir un simple treballador i transformador de la matèria, com el que podria representar un insecte que trasmuda el seu hàbitat: l'home és més, és un animal cultural.

49. «En els nostres dies, el llinatge humà, estremit d'admiració davant els propis invents i la pròpia potència, sovint planteja, tanmateix, angoixoses preguntes sobre l'actual evolució del món, sobre el lloc i la funció de l'home en l'univers, sobre el sentit del seu esforç individual i col·lectiu i, finalment, sobre el fi darrer de coses i d'homes» (*GS*, 3,1).

50. «Els creients saben molt bé que, considerada en si mateixa, l'activitat humana, individual i col·lectiva, que és aquell immens esforç pel qual a través dels segles els homes procuren de millorar les condicions de llur vida, respon al pla de Déu. En efecte, l'home, creat a imatge de Déu, ha rebut el manament de dirigir (Gn 1,26-27; 9,2-3; Sv 9,2-3) el món en justícia i en santedat, sotmetent a si mateix la terra amb tot allò que aquesta conté, i el d'ordenar-se ell mateix i tot l'univers a Déu, reconeixent-lo Creador de tot, de manera que, un cop sotmeses a l'home totes les coses, sigui admirable el nom de Déu en tota la terra (cf. Sl 8,7.10)» (*GS*, 34,1).

La particularitat de l'espècie humana és la de participar en la mateixa obra creadora i salvadora de Déu; l'home acaba la creació, començada per Déu i deixada a les mans de la família humana. Al costat del «domineu la terra» apareix també la recomanació de les plantes i els animals als homes, és a dir que l'home també fa de jardiner i de granger de les criatures de Déu, perquè se'n cuidi com si fossin seves, per l'encàrrec diví.⁵¹

L'home esdevé d'aquesta manera mitjancer de l'univers. Ell exerceix la tasca d'interpretació i lectura de la realitat. Aquesta, contra un primer sentiment, no és transparent i comunicativa per ella mateixa, sinó que cal l'ésser que la faci parlar, que li faci treure tot el sentit amagat des de la seva mateixa creació. Sense l'home, aquesta creació restaria muda, silenciosa, perquè no hi ha qui li llevi el sentit del qual es troba com prenyada.

I és justament aquest sentit, que l'home cerca, que s'amaga a l'interior de la realitat, que cal descobrir per tal de trobar quines han de ser les pròpies lleis de funcionament, quines són aquelles regles que l'home haurà de respectar en el seu tracte quotidià amb aquesta natura per les seves tècniques i arts. Estem parlant de l'autonomia de la creació que, d'altra banda, ha de portar a un just plantejament del respecte ètic de la seva utilització, de la relació de l'home amb la natura.⁵² De fet, l'home no pot estar-se de relacionar-s'hi, i és per això que caldrà, en cada moment, plantejar-se i respondre com i de quina manera es pot arribar a una justa relació entre ambdues parts que respecti la seva pròpia entitat com a autònoma i carregada de sentit. La natura no està feta i deixada estar, sinó que, com hem dit, el seu origen creatural porta a veure-hi l'immens respecte que cal aplicar-hi des del moment en què ens veiem emesos a la relació quotidiana.

Tot seguit, el Concili explicita el caràcter crístic de la creació, malgrat que també cal reconèixer de quina manera la mateixa activitat humana resta en el món present infectada pel pecat. És tota la realitat de la creació i de l'activitat humana que és cridada a ser recapitulada en Crist; és en aquesta omnicomprensió i aquesta finalitat última que la realitat pren el sentit al qual ha estat cridada. Crist és el principi d'interpretació de tot el que existeix.

La creació pren, així, el seu sentit crístic profund, que no li és afegit, sumat, sinó que respon a la seva realitat, com a identitat profunda de la seva essència. La cristificació del món porta en ella una transvaluació de totes les coses, una nova lectura de les realitats terrestres i humanes: tot pren, així, el seu acompliment en Crist.⁵³

51. «Mireu, us dono totes les herbes que fan llavor [...], tots els arbres que donen fruit» (Gn 1,29). Sobre aquest punt, es pot llegir l'opuscle d'A. GARCÍA RUBIO, *Domineu la terra?* (Quaderns Cristianisme i Justícia 54), Barcelona: Cristianisme i Justícia 1992.

52. «Si per autonomia de les realitats terrenals entenem que les coses creades i les mateixes societats posseeixen lleis i valors propis que l'home ha de descobrir, aplicar i ordenar gradualment, és del tot just d'exigir-la: car no és sols exigència de l'home contemporani, ans respon a la voluntat del Creador. De fet, per la mateixa condició de la creació, totes les coses són dotades de la pròpia fermesa, veritat, bondat, de les pròpies lleis i ordre, que l'home ha de respectar, reconeixent els mètodes propis de cada ciència i art» (GS 36,2).

53. «El Verb de Déu, pel qual ha estat fet l'univers, Ell mateix encarnat i habitant en la terra dels homes (cf. Jn 1,3,14), home perfecte entrà en la història del món assumint-la i recapitulant-la en Si mateix (cf. Ef 1,10) [...]. Constituí Senyor per la seva resurrecció, Crist, al qual ha estat donada tota

Des del misteri de la seva passió, mort i resurrecció, Crist toca el cor dels homes per tal d'atraure'ls en el sentit que Déu ha donat al món per la seva creació salvadora, plena de sentit immanent. Crist ja no actua com venint de l'exterior de l'home sinó donant-li unes lleis interiors, espirituals, per a ser respectades. En efecte, Crist actua d'aquesta manera sobre el principi d'acció de l'home, principi de la poètica, pel qual porta vers el món la seva acció parlant, reveladora, expressiva del sentit de tota cosa.

«El Crist no suprimeix res sinó que més aviat purifica, anima i fortifica les aspiracions humanes.»⁵⁴ Es tracta de fer veure com l'acció divina no ve a sobreposar-se o a anul·lar l'acció humana; la gràcia no supleix la natura, sinó que la suposa. L'acció humana pren en la Pasqua crística el seu sentit profund, amagat des de l'inici de la història. L'home, en efecte, per la seva acció sobre la natura la transforma, introduint-la en el propi univers de sentit. En la mútua interrelació de l'home amb Crist han de ser recapitulades totes les coses. L'home col·labora, d'aquesta manera, en la creació contínua de l'univers, en la seva construcció i revelació de sentit que només ell pot realitzar. L'home, creador de cultura, ésser cultural, pren també el seu sentit en el do de Déu, la gràcia que ve a auxiliar-lo: aquesta gràcia no supleix la cultura creada, sinó que la revela i l'omple de contingut. Parafraçant l'adagi medieval, podem afirmar que «*gratia supponit culturam*», és a dir que l'acció divina compta amb l'acció humana per a dur a bon terme el seu missatge salvador. L'home es constitueix com l'estació d'enllaç que posa en contacte les dues línies: la natural i la divina, reconeixent la primera com a originada en i a partir de la segona.

El Concili, doncs, duu a terme una lectura positiva, optimista, del sentit de tota realitat humana en Crist. L'Apòstol ho diu així:

«Déu ha creat per ell totes les coses, tant les del cel com les de la terra, tant les visibles com les invisibles [...]. Tot ha estat creat per ell i destinat a ell.»⁵⁵

En efecte, des d'aquest angle de visió podem comprendre l'univers de sentit de la Creació, alhora en l'esdeveniment intrahistòric del Crist i en la seva dimensió metahistòrica, ja que aquest resulta un fet que depassa fins i tot la història rasa i curta. Partint de l'interior de la història i cercant un més enllà es pot donar un sentit interior a aquesta mateixa història. Des d'aquesta visió cristiana hem d'enfocar la realitat, cal comprendre-la com a impregnada d'un nucli de comprensió englobant que, alhora, es defineix per la seva intencionalitat en un horitzó de significació propi que no serà altre sinó l'*éskhaton* cristià, l'acompliment de la Creació. Aquest procés no es realitza sense sofriment ni dolor, perquè l'univers de sentit s'ha d'obrir camí enmig del món tacat pel

puixança en el cel i en la terra (cf. Ac 2,36; Mt 28,18), ja actua en els cors dels homes per la força del Seu Esperit, no sols desvetllant el desig del segle futur, ans també, animant, purificant i enfortint aquells desitjos generosos, pel camí dels quals la família humana s'esforça a fer encara més humana la seva pròpia vida i a sotmetre tota la terra a la dita finalitat. Però els dons de l'Esperit són diversos: mentre crida algunes persones a donar testimoniatge manifest a favor del desig de la pàtria celestial i a conservar-lo viu en la família humana, en crida d'altres a dedicar-se al servei terrenal dels homes, amb aquesta llur dedicació preparant la matèria del Regne del cel» (GS, 38,1).

54. Cf. GS, 38,1.

55. Col 1,16.

mal, pel no-sentit i per l'absurd que, massa sovint, volen fer valer els seus arguments en el món que es construeix i vol desplegar-se.⁵⁶ Hi tornarem més endavant.

Fins aquí hem intentat recollir i aplicar les categories de cultura postulades més amunt i donar-los un univers de sentit englobant. La cultura com a eina de comprensió de l'univers, de la realitat que embolcalla l'home, esdevé l'eina metodològica per a introduir aquesta realitat en l'àmbit de comprensió humana. No obstant això, la instància de la fe també proposa una manera d'entendre i copsar la realitat per introduir-la en aquest àmbit humà de comprensió. L'himne de Colossencs i els escrits del Concili Vaticà II aporten una veritable pauta de lectura del món vist ara ja com a Creació, sorgit de Déu i destinat també ell a través del sentit de Crist. Jesucrist es presenta com a esdeveniment intrahistòric i metahistòric alhora, ja que llança l'horitzó de comprensió més enllà de les fronteres humanes de l'enteniment.

L'esdeveniment críctic dibuixa un horitzó propi de comprensió per a l'existència humana, constituint així un autèntic marc metacultural que, al seu torn, crida a la constitució d'un *éskhaton*, metahistòric, formador i conformador de la mateixa història, des de la seva possibilitat de creació cultural en el si dels propis esdeveniments humans i intrahistòrics.

El món aporta també el propi univers de sentit per a la realitat, vista com a Creació. No hi ha buit possible, sinó que la instància donadora de sentit de la fe reconeix una aportació de sentit que ve de fora de la mateixa Creació i que apunta al seu origen teològic, en la seva participació en Déu. En fi, l'home s'hi troba enmig per tal de reconèixer-hi el primat diví que l'obre al transcendent.

D'aquesta manera, la fe se'ns apareix no tan sols com a pertanyent a un entorn cultural sinó com a creadora de cultura, ja que alhora es troba formant part d'ella i depassant-la, superant-la «per dalt», exercint el seu rol d'horitzó de sentit, capaç de fomentar noves formes i noves evolucions als conceptes culturals que l'home crea en el seu esdevenir històric.

3. El degut foment del progrés cultural

«El degut foment del progrés cultural» és el títol del segon capítol⁵⁷ de la segona part de la constitució pastoral *Gaudium et Spes*, «Alguns problemes més urgents». Encarem ara la seva lectura a fi d'escatir quin ha de ser el rol del món cristià en aquest plantejament que estem seguint.

a) Una missió entre els homes⁵⁸

Els cristians són uns homes i dones que es troben vivint enmig dels altres. Encara que inspirats per les coses de dalt, són cridats a col·laborar en la tasca que consisteix

56. «Sabem prou bé que fins ara tot l'univers creat gemega i sofreix dolors de part. I no solament ell, també nosaltres, que posseïm l'Esperit com a primícies del que vindrà, gemeguem dins nostre anhelant de ser plenament fills, quan el nostre cos sigui redimit» (Rm 8,22-23).

57. GS, II, II, núms. 53-62.

58. «Els fidels cristians, pelegrins a la ciutat celestial, han de cercar i assaborir les realitats

a fer tornar el món més humà, i això amb la finalitat de descobrir la seva entera significació en la creació i en la redempció. Cal adonar-se també que els Pares conciliars varen valorar fortament la gran empresa humana que la cultura representa: es tracta d'un fi en ella mateixa i, com a tal, els cristians s'hi comprometen totalment. No és tan sols una dada, un fet o el resultat d'una acció; la cultura és també una aposta, una tasca i una missió per al creient. L'home, com a mitjancer de l'univers, revelador de sentit, entén i comprèn cada dia més la manifestació dels comportaments culturals del conjunt de la humanitat en la seva interacció amb la naturalesa, el món, la Creació. La seva posició com a instància interpretadora li dóna el paper preponderant de diàleg entre el sentit que queda per descobrir i la realitat mateixa en tota la seva complexitat.

Una de les finalitats de tota producció cultural és la de construir un món més humà en què «el misteri de la fe cristiana proporcioni els impulsos i recursos importants per a acomplir aquest deure».⁵⁹ I això de tal manera que el cristià no sigui mai aquell que s'evadeix del món, que el deixa com a pecat, perdut, sinó que s'hi troba com a element interpretador de sentit, fent sorgir el nou món que neix després dels dolors de part a què es veu sotmès. Treballant en els desitjos humans més autèntics i profunds, el cristià es compromet a fons en la construcció d'un cel nou i d'una terra nova⁶⁰ que s'estableix en just diàleg entre l'home i el disseny diví que l'ha establert com a Senyor de la Creació.

Tanmateix, caldrà aquí afegir una nota crítica a la versió que ens presenta la *Gaudium et Spes*. En efecte, davant un món progressivament més tecnificat i evolucionat, la terra és vista com aquella realitat que cal sotmetre i dominar, responent així al mandat diví rebut al principi de tot: «Domineu la terra i sotmeteu tot el que s'hi belluga.»⁶¹ Avui caldrà completar sempre aquesta visió feta des del positivisme i des de l'optimisme del desenvolupament mundial dels anys seixanta en el qual s'inscriu la *Gaudium et Spes*. Per a fer-ho, podem prendre la segona part del mateix paràgraf citat més amunt d'aquesta Constitució per a adonar-nos que no hi pot haver domini sense saber cuidar i respectar, com un jardí encomanat a l'home, la Creació lliurada com a do per administrar tot al llarg de la seva existència. D'altra banda, així ens ho demana la consciència ecològica de l'actualitat, que ve a complementar la visió un xic destructora que suposa el «sotmeteu tot el que s'hi belluga», sense tenir present que el que es lliura a l'home és precisament un jardí que necessita ser cuidat i estimat.

sobiranes (cf. Col 3,1-2); però, amb això, en comptes de disminuir, més aviat creix la importància de llur deure de col·laborar amb tothom en la construcció d'un món més humà. I, en realitat, el misteri de la fe cristiana els proporciona impulsos i recursos importants per a complir aquell deure amb més dedicació i sobretot per a descobrir el sentit ple d'aquell treball, en virtut del qual la cultura humana trobi el seu lloc elevat en la vocació integral de l'home. En efecte, quan l'home, amb el treball de les seves mans o ajudat per la tècnica, conrea la terra perquè doni fruits i es converteixi en estança digna de tota la família humana i quan accepta conscientment de participar en la vida dels grups socials, realitza el pla de Déu, manifestat al començament dels temps, de sotmetre la terra (cf. Gn 1,28) i completar la creació, i es cultiva ell mateix; alhora, observa el gran manament de Crist, de dedicar-se al servei dels germans» (GS, 57,1-2).

59. Cf. n. anterior.

60. Cf. Ap 21.

61. Cf. Gn 1,28. Per a aquest pensament cal llegir l'opuscle ja citat de GARCÍA RUBIO, *Domineu*.

D'aquí sorgeix un element de judici important: «la cultura s'ha de jutjar en relació a les finalitats que ella mateixa s'ha donat». ⁶² Si el seu fi és dominar la terra, cuidant-la com a do rebut, caldrà descobrir com a inscrit en el seu interior el disseny diví i la salvació del món. L'home, aquell ésser interpretador del món i de la cultura, serà l'encarregat de respondre a cada moment en relació a aquest darrer motiu de sentit, interior a tota realitat.

b) *La Paraula s'expressa en diversitat de cultures*⁶³

La continuació de *Gaudium et Spes* ens explica com el missatge de salvació enviat per Déu als homes ha pres formes diverses a través dels temps, ja que era necessari que parlés amb els homes en un llenguatge comprensible, apropiat a la cultura de cada època. D'aquí podem extreure que el missatge nuclear de la fe cristiana no es pot lligar pròpiament a cap cultura particular, almenys no s'hauria de trobar estacada a cap, sinó que ha de ser capaç i prompta a saltar d'un context a un altre sense perdre la seva autenticitat. Aquest missatge nuclear consisteix en l'esdeveniment del Crist, com a encarnació de Déu mateix, que ha vingut a compartir la vida dels homes i també la seva mort, obrint les portes de la resurrecció a tots aquells que participin, també amb la seva existència, del missatge de salvació que Déu ha comunicat als homes i dones de tot temps i espai.

Aleshores, Ladrière posa un principi teològic a tenir present: «la Paraula de Déu es fa escoltar mitjançant una diversitat de cultures», ⁶⁴ sense quedar lligada a cap. Això no obstant, caldrà ponderar el fet que el pensament cristià contemporani encara resta íntimament dependent de les categories de la filosofia grega. L'únic canvi cultural realment ben assimilat al llarg de la història ha estat el pas del món jueu al món europeu occidental, pas exercit per l'apòstol Pau i no sense dificultats de comprensió per part dels seus oients. Avui cal posar més que mai la qüestió del canvi cultural damunt la taula, sobretot des del punt de vista ideològic. ⁶⁵

62. MH 10 II.

63. «Entre l'anunci de la salvació i la cultura humana hi ha vinculacions múltiples. Car Déu, en revelar-se al seu Poble, fins que es manifestà plenament en el Fill fet carn, parlava d'acord amb la cultura pròpia de cada edat. Alhora, l'Església, vivint en condicions diverses en el curs del temps, ha emprat les troballes de les diverses cultures per a estendre i explicar el missatge de Crist a tots els pobles en la seva predicació, investigar-lo, entendre'l amb més profunditat i expressar-lo millor en la celebració litúrgica i en la vida de la multiforme comunitat de fidels» (*GS*, 58,1-2).

64. MH 10 II.

65. Podríem entrar aquí en discussions de terminologia referents a la nomenclatura pel que respecta a aquest transvasament cultural. ¿Com n'hem de parlar, dient-ne *transculturació* o *inculturació*? El primer terme pressuposa que el missatge evangèlic pugui saltar d'una cultura a una altra, intercanviar categories filosòfiques per tal de poder ser expressat en una cultura diferent de l'original. En canvi, el segon terme accentua més aviat la possibilitat d'una real encarnació de l'esdeveniment del Crist en una cultura, però sense tenir en compte que aquest prové d'una tercera; en el seu defecte, de la jueva o de la greco-romana. Sense avançar en una anàlisi més aprofundida, optarem a grans trets per la primera opció: *transculturació*. En efecte, aquesta fa més justícia a la realitat: l'evangeli ve d'una cultura i es dirigeix vers una altra; les

Afegim-hi un nou aspecte. La paraula de fe no és tan sols de natura verbal, sinó que s'expressa mitjançant una diversitat de formes en el si d'una mateixa cultura. En la litúrgia cristiana, per exemple, existeix en una multitud de gestos i d'accions que porten en si mateixes el seu pes de significació, pes que caldrà escatir en la seva totalitat. Aquest vindrà a inspirar, al mateix temps, les formes de viure en el quotidià d'aquells que experimenten la seva fe segons la cultura en la qual es troben. Podríem dir el mateix per als altres sistemes de comunicació humana; pensem, per exemple, en la sensació que tenim quan som davant un nadó que ens somriu o ens estira per la mà...

c) Responsabilitat personal de l'home d'avui

D'altra banda, caldrà veure, tot llegint el Concili, la visió que aquest ens aporta, és a dir el d'una forma molt individualitzada d'establir la relació de la fe amb la cultura. És l'home concret el qui viu la seva fe i la seva cultura i és en ell on es jugarà l'autèntica articulació de les dues esferes vitals. L'una, la fe, que pren la seva arrel en un esdeveniment metahistòric; l'altra, la cultura, que fa arrelar l'acció humana en un temps i un espai molt concrets, els del present de la humanitat que demana la seva justa resposta.

En aquest context, el nostre assaig troba ara la seva justificació, ja que, abans d'un diàleg entre el cristianisme i la cultura, com a relació entre dues entitats culturals que no haurien de dialogar des d'una posició de partença de mútua exclusió, caldrà pledejar per una visió relacional, orgànica, de la realitat. Parlarem, doncs, d'un diàleg entre fe i cultura, ja que, vist tot el que precedeix, podem afirmar que és la persona de fe que es troba en el seu medi i en el seu temps la que té la immensa tasca d'encarnar-hi una fe molt concreta en resposta als interrogants que la mateixa cultura li proposa.

Jordi CASTELLET I SALA

Església, 11

E - 08512 SANT HIPÒLIT DE VOLTREGÀ (Osona)

marques de l'una i l'altra poden semblar indissociables del mateix nucli evangèlic. El debat està servit.