

Les relacions entre religió i psicologia no sempre han estat fàcils. Ambdós àmbits sovint s'han mirat amb recel, i no és gens estrany trobar actituds unilaterals en totes dues disciplines: des del reduccionisme psicologista que pretén explicar-ho tot des de la motivació o les dinàmiques intrapsíquiques, fins a una mena de sobrenaturalisme teològic que oblida les regles de la recerca científica. La psicologia de la religió prova d'analitzar els fenòmens religiosos des del rigor que ha de caracteritzar tota investigació, bo i tenint sempre present que allò que té de més específic la religió escapa a tota observació directa.

Malgrat això (o precisament per això) la psicologia clínica de la religió esdevé una disciplina essencial per a apropar posicions. Gràcies a les seves aportacions, descobrim que hi ha una correlació entre processos de maduració personal i religiositat madura, que s'estableixen vincles intensos entre immaduresa afectiva i formes immadures de religiositat, que hi ha maneres de ser que afavoreixen/difículten l'accés a l'experiència religiosa...

Des d'aquesta perspectiva, l'estudi dels fenòmens místics és un terreny privilegiat. Es certament útil enfrontar-nos amb la relació existent entre mística i depressió, dos fenòmens que al llarg de la història han merescut valoracions diverses per part de la teologia (que els percep com un bé necessari i convenient malgrat ser dolorós) i la psiquiatria (per a qui es tracta d'un procés negatiu i patològic que cal eliminar). Per això, la pregunta clau és la següent: ¿l'associació entre depressió endògena i mística és una simple relació de contigüitat temporal i espai, o cal

cercar una relació de causalitat entre ambdós? És a dir, ¿és la depressió una condició necessària perquè el procés místic pugui progressar vers la unió?

L'autor (licenciat en medicina i cirurgia, especialista en psiquiatria i doctor en filologia hispànica) afronta aquesta qüestió en dues etapes: en la primera revisa l'estat actual dels estudis sobre la depressió endògena, i en la segona analitza les característiques, les varietats i els processos de la mística. A partir d'aquí inicia una recerca històrica que, partint de l'estudi de la depressió en la mística cristiana des de la Bíblia, la Patrística, l'Edat Mitjana (Gregori el Gran, Angela de Foligno, Jean van Leeuwen, Tauler, Enric Suso, Ibn Abbād de Ronda) i el Renaixement (Catalina de Siena, Ignasi de Loiola, Teresa de Jesús), arriba a l'anàlisi de la depressió endògena i la personalitat obsessivomalenconiosa a Joan de la Creu. Un breu repàs del nostre tema després del gran místic castellà (Maria de l'Encarnació, Jean-Joseph Surin, Madame Guyon, Simone Weil), ens condueix a la presentació de diferents interpretacions científiques de la depressió en la mística (William James, Henri Delacroix, Laignel-Lavastine, Elisabeth Ott, Mireille Mardon, Denis Turner, Mary J. Meadow).

L'autor creu poder demostrar que en tots els místics es troben fenòmens depressius malenconiosos, on el jo se sent inhibit i paralytitzat, carregat de culpabilitat, literalment anihilat... Els místics cerquen la unió amb la divinitat a través del dolor i l'obscuritat; no ho desitgen, però són duts allí passivament i amb independència de la seva voluntat, com si la recerca de Déu impliqués necessàriament una travessa pel desert.

---

És a dir, la fenomenologia de la nit i de la depressió malenconiosa són exactament iguals, ens trobem davant el mateix quadre clínic.

El místic passa la nit de la depressió deixant-se destruir, acceptant aquesta anihilació passiva. Allò que li queda de la seva fe, li fa entendre que ja no hi ha més possibilitats per a ell; accepta, per amor, un final sense sentit. La teologia està d'acord a assenyalar aquesta submissió als patiments de la nit com un dels trets necessaris perquè la nit pugui ser considerada com una purificació passiva. El místic, per la seva fe, accepta el dolor que el depressiu rebutja. El depressiu, davant aquest patiment, no veu més sortida que donar-se per vençut: es nega a acceptar un dolor que el desborda i demana ajuda per sortir-ne com més aviat millor.

El conegut sociòleg Peter Berger (*Invitación a la sociología, Una gloria lejana*) torna a delectar-nos amb una obra ben feta, intel·ligent, altament suggerent i, sobretot, divertida. No havia de ser-ho en tractar la comicitat? La resposta no és òbvia: tants d'altres n'haurien fet un tractament seriós, altament científic, escassament còmic i en definitiva avorrit, en l'eterna confusió entre serietat i avorriment. Només per aquest motiu ja és recomanable la lectura de *La rialla que salva*, perquè aquesta lectura és en ella mateixa una experiència de salvació, un exercici de subversió de la lògica de la quotidianitat racionalista que, en fer-nos-en veure les incongruències, ens obre a la transcendència, al més enllà del viure racionalitzat i seriós de les societats modernes, d'un viure estressant, aparentment incontestable, profundament avorrit i en definitiva opressor de tota esperança i de tot somni de redempció. I és que la comicitat, en les seves variades expressions, exerceix aquesta funció fonamental en la vida dels homes, constituint un àmbit finit de significació, com el món dels somnis que obrint-nos a la crítica de la contradictòria i limitada realitat, ens permet re-endinsarnos-hi amb l'expectativa d'un canvi, d'un futur millor i, en definitiva, del transcendent i de l'absolut.

L'obra de Berger es presenta en tres parts. En la primera l'autor ens proposa un múltiple, però coordinat acostament a la comicitat. Es tracta de desenvolupar una anatomia de la comicitat que s'articula en aproximacions filosòfica, fisiològica, psicològica i sociològica. Si la història del pensament filosòfic mostra que "la filosofia com a tal no s'adiu gaire amb el fenomen de la

comicitat" perquè "al cap i a la fi, què és la filosofia sinó el monumental intent d'abraçar tota la realitat en un ordre presidit per la raó" i, en canvi, "la comicitat, per definició defuig aquesta abraçada", Berger ens fa veure que en realitat la comicitat és una filosofia "en to menor", perquè "la comicitat és en el fons una busca d'ordre en un món presidit pel desordre... revelant que tot allò que en la vida ordinària de cada dia es dóna per descomptat posseeix un caràcter de *Doppelbödigkeit*, de doble fons", i que per aquesta raó "la comicitat és sempre potencialment perillosa" per a l'ordre establert.

En l'aproximació fisiològica, Berger ens fa veure el caire estrictament humà del riure i de la comicitat conscients, mentre que psicològicament en descriu les funcions agressiva, gratificativa, social, defensiva i intel·lectual. Pel que fa a l'aproximació sociològica, Berger mostra la similitud entre la comicitat, la màgia i la religió. De fet, la comicitat compleix la funció bàsica de tots els sistemes simbòlics i, com a tal, representa una tolerada "vàlvula de seguretat" que, limitada a espais i temps socialment preestablerts, garanteix l'estabilitat de l'ordre social.

La segona part de l'obra s'endinsa en les diverses formes expressives de la comicitat, centrant-se però en l'àmbit estrictament literari. Fa veure, així, la comicitat com a divertiment expressat en l'humor benigne, com a consol en la tragicomèdia, com a joc intel·lectual en l'enginy i com a arma en la sàtira.

La tercera part s'obre a una "teologia de la comicitat". Responent a la captivant i adequada qüestió de "per què els teòlegs solen ser tan sorruts?",

l'autor fa un elogi de la comicitat (la complicitat amb Erasme de Rotterdam i el seu Elogi de la follia és palès al llarg de tota l'obra) com a senyal de transcendència, evasió de la realitat incongruent i símbol de la salvació.

Cal destacar especialment la presència relaxant, divertida i sempre punyent, d'uns interludis que van fent de contrapunt al desenvolupament del llibre. Interludis sobre els monjos xinesos riallers, sobre l'humor jueu, sobre l'etern retorn de la follia i sobre el caire sorrut dels teòlegs, que posen l'accent en la universalitat de l'experiència còmica, també en una matriu religiosa.

Destaquem, i agraïm especialment, l'excel·lent traducció d'aquesta obra per part del sociòleg català Joan Estruch, col·laborador i amic de Peter Berger, que ens delecta amb les seves notes a peu de pàgina, adequant moltes expressions, fins i tot acudits de l'autor, al nostre context i establint amb ell una complicitat dialògica fascinant i gens freqüent que no fan res més que alleugerir i refrescar la lectura del llibre.

Per part nostra volem suggerir, tímidament, una lectura del llibre en clau de tensió entre modernitat i postmodernitat. Pensem que *La rialla que salva* fa de pont entre els defensors de la modernitat i els pares de la postmodernitat, fent veure que hi ha solució de continuïtat en la complementarietat. La modernitat, racional, possessiva, totalitzant, eficaç i avorrida, ha domesticat i asfixiat la comicitat en benefici de les idees clares i distintes. La comicitat, però, com si es tractés d'una religió difusa més que no pas institucionalitzada, roman amb el seu caire transgressor, sommiador, escatològic i utòpic. En aquest sentit, la comicitat és portaveu i

avançada de la voluntat de viure i de riure, pel seu caire d'esperança indomable que no se sotmet a la ferotge lògica moderna, científicotècnica, perquè espera de la vida un més gran profit i gaudiment, una més gran plenitud. Creiem que Berger, amb el seu estudi sobre la comicitat, participa en la recerca de donar sortida a l'atzucac del pensament contemporani, insatisfet amb l'enclaustrament immanent de la raó moderna, però incòmode amb la renúncia de sentit de la postmodernitat.

Antoni Nello

Tota filosofia es veu abocada a dos possibles camins: la conquesta narcisista, violenta i atea de l'ésser des del solipsisme, o l'aspiració heterònoma vers l'absolutament altre. És la contraposició entre la "filosofia d'allò mateix" i la "filosofia de l'altre", entre Ulisses i Abraham, filosofia i profetisme, totalitat i infinit, política i moral, biblia i escatologia, llibertat i justícia...

En un panorama desorientat marcat per l'anonimat i el caos, potser la gran aportació de Lévinas al món del pensament consisteix a negar-se a acceptar qualsevol mena d'anàlisi que limiti la importància suprema de l'ésser humà per davant de l'ésser, de l'existent abans de l'existència: sempre cal parlar de l'ésser en funció de la subjectivitat humana. O millor encara (ja que l'Altre de Lévinas és diferent de l'"altre" tal com l'entenen Buber o Marcel), cal apostar per la centralitat de l'altre home, cal situar-se cara a cara davant el rostre de l'altre sense conceptualitzacions, assumint la responsabilitat que això implica. Per a Lévinas, existir "ex-cèntric". Som allò que excedim, éssers ex-cèntrics. Hem d'evadir-nos de nosaltres mateixos perquè tot fugint ens endinsem dins de la realitat.

Lévinas accepta el mètode fenomenològic, però critica la intencionalitat eidètica segons la qual la intuïció travessa un mitjà sense deixar rastre del seu pas i redueix tot allò que toca al motllo dels seus límits. Semblaria, llavors, que conèixer és delimitar l'horitzó del coneixement més que no pas percebre la veritat. El binomi subjecte-objecte parteix sempre d'una trampa que aboca el subjecte solitari a allò Mateix. En canvi, l'impuls eròtic és asimètric: un no aliena l'altre sinó que,

units, mantenen cara a cara les seves diferències. Així, l'impuls eròtic ens permet anar més enllà de la metafísica i accedir a l'ètica. I és que només a través del proïsme (la vídua, el ferit, el dèbil, el pobre, l'orfe, l'estranger...) se'ns permet accedir a la realitat.

Recollint una tradició que es troba en el Talmud segons la qual la incapacitat de sentir l'existència en totes les seves dimensions ens obre a l'Infinit com a contingut que desborda tot continent, Lévinas gira completament les interpretacions del superhome nietzscheà i de la *Geworfenheit* de Heidegger. El fet de no haver escollit la nostra existència no ens fa irresponsables, sinó més aviat al contrari: no haver-la escollida implica reconèixer-la com a anterior a nosaltres. Reconèixer la no-elecció pressuposa acceptar, quedar compromesos amb ella, ser presoners de les seves exigències.

Pensant així, Lévinas s'ha guanyat merescudament un lloc privilegiat entre els autors difícils. Ell és partidari de l'equívoc, la metàfora i la paradoxa: quan ens sembla haver entès allò que ens diu, la comprensió del propi text ens obliga a noves relectures perquè l'escrit sempre resulta suggerent. I és que, per a Lévinas, l'estil filosòfic és part fonamental de la filosofia que engendra: expressió i contingut van junts. D'alguna manera quedem presoners en la xarxa dels conceptes, perquè no hi ha conclusions sinó insinuacions i interrogants. Abunda més allò suggerit que allò definit: tot afirmant s'amaga, i tot negant es desvela.

Potser Antonio Domínguez simplifica massa i presenta la complexitat del pensament de Lévinas com un simple afer de vocabulari: així, es parla-

---

ria de rostre en lloc d'evidència, de rastre en comptes d'intel·ligible, d'altre per objecte, d'asimetria per proporcionalitat analògica, d'anarquia per principi, de substitució per identitat, de Bé per Ésser... Però, més enllà d'això, convé retenir la novetat de Lévinas: el més-enllà transforma el Desig, ja alliberat de l'Eros, en Bé o darrer rostre de l'Altre. La "gran evasió" consisteix en la capacitat de trobar-se cara a cara amb l'Altre des de la subjectivitat d'allò sempre igual a si mateix.

*Xavier Marin*

Tot mostra que ens ha tocat de viure un temps crític: "atractiu" per als qui fan de la seva vida una recerca constant, "incòmode" per a aquells que haurien desitjat recórrer la vida com qui passa per una autopista ben senyalitzada, "desconcertant" per a aquells que no tenen unes arrels ben profundes que els permeten estar ben instal·lats.

Temps atractiu, incòmode i desconcertant per a cadascun de nosaltres perquè, amb més o menys intensitat, tots tenim una mica d'inquietud, un xic de desig de seguretat, i quelcom de superficialitat. No sempre som capaços de comprendre els canvis que en el nostre entorn més immediat i en la nostra pròpia vida provoquen el progrés, el pas del temps i la variació de les circumstàncies. És allò que els sociòlegs anomenen el "desfasament". I davant d'aquesta situació de desfasament la persona reacciona de formes molt variades: unes vegades amb agressivitat i violència; d'altres amb un conformisme que rebutja l'acció directa; a vegades amb escepticisme, descontentament, desencís i menfotisme.

L'evolució ràpida i imparable de la societat moderna (o postmoderna) ha implicat uns canvis, fins ara insospitats, que sovint qualifiquem de negatius. Però aquesta acceleració del temps té com a mínim un aspecte positiu: fa que ens adonem de la inutilitat d'un ingenu excés de confiança en les capacitats de la racionalitat i de les institucions per il·luminar completament una realitat complexa i problemàtica. Sembla que ni el coneixement, ni la tècnica, ni els polítics, ni els experts de l'àmbit que sigui puguin atendre satisfactòriament les moltes qüestions que planen sobre la nostra existència: el nos-

tre destí sembla ésser el mutisme desesperant o la xerrameca inútil.

Sense caure en visions apocalíptiques, sí que és cert que aquesta situació palesa l'absència d'uns punts de referència ètics capaços d'orientar la nostra vida en una direcció que pagui la pena. Malauradament, abunden els individus que assumeixen com una cosa natural l'absència de criteris capaços de ser retinguts com a valuosos. Això, que ens incapacita per a comprendre la realitat, a la llarga ens impedeix vertebrar una existència esperançada.

En aquest context cal situar aquesta obra de Lluís Duch, que aplega articles escrits durant els darrers cinc anys. Tots ells tenen en comú tres idees bàsiques: que cal recuperar la biografia de cada persona assetjada per la negativitat per poder construir una sòlida identitat; que en tota autèntica vivència del present (saber on som) han de trobar-hi lloc tant la memòria del passat (saber d'on venim) com l'anticipació del futur (saber vers on anem); i que cal entendre la pràctica de la misericòrdia com un moment epifànic i redemptor on es revela allò que no entra mai en el determinisme o els interessos creats.

Aquestes tres idees recorren els nou articles que componen el llibre i permeten vehicular tot un pensament coherent i esperançat: les èpoques històriques marcades per la crisi global, la desorientació col·lectiva i la pèrdua de criteris afavoreixen l'aparició del fonamentalisme; les utopies del Renaixement apareixen com un intent secularitzat d'assolir la guarició radical de la humanitat extingint l'apetència de poder; les casualitats religioses poden esdevenir causalitats amb vista a la salvació; la gnosi i l'estil darwinian de viure

---

propicia l'afebliment dels lligams socials, la precarietat institucional, l'individualisme religiós; aquesta crisi de final del segle XX ja va ser anunciada per la literatura vienesa de començament de segle; el cristianisme, tot potenciant les seves dimensions místiques i profètiques, ens equipa contra les perversions del poder, ajuda a mantenir la possibilitat de desobediència civil, pacifica els nostres esperits, ens fa recuperar la dimensió ètica de l'existència tot fent-nos recordar el proïsme...

*Xavier Marin*

Des de la maduresa dels seus noranta anys, Pedro Laín Entralgo ens regala una nova obra, aquest cop més personal encara que les altres, si és que n'hi ha alguna que no porti el segell tan peculiar de la seva personalitat intel·lectual. Però és que *El problema de ser cristiano* té la forma d'una professió de fe, i això la situa en un pla ben especial, menys fred que les reflexions objectives sobre qualsevol qüestió, càlid com si es tractés d'un llibre de memòries. Des del començament, Laín Entralgo ens indica que ser cristià és en definitiva una elecció, i en això rau la seva problemàtica. Perquè tota creença ens situa davant les preguntes últimes, aquelles que no són reduïbles al saber d'evidència, aquell que de manera necessària s'imposa a la nostra intel·ligència, sinó que ens remeten al saber de creença, a un saber raonable i suggestiu que comporta una presa de posició lliure, una opció. I Laín Entralgo es confessa creient, explica la seva fe, la raona, i enraona amb nosaltres en una conversa sovintejada de sol·licitacions de complicitat.

L'obra s'estructura en set capítols. El primer, *Lo esencial en el hecho de ser cristiano*, marca la pauta, establint els elements essencials de la identitat cristiana, les creences a les quals cal adherir-se i les normes de conducta que cal observar: creences sobre Déu, sobre Jesucrist, sobre l'home i sobre el món; normes de conducta que es deriven de la fonamentalitat del seguiment de Jesucrist i que s'han d'entendre en el seu caràcter perfectiu.

El darrer capítol, *Ser cristiano en el mundo actual*, fa de teló de fons de l'obra: davant la secularització, *secularización suave y realista* en termes del mateix autor, i en el marc d'una crisi

històrica, *vivimos en tiempos recios* afirma amb frase de Santa Teresa, s'imposa la revitalització de la presència cristiana, una presència inconformista i compromesa, oberta constantment al consens en la universal responsabilitat de reconstruir, en el sentit més profund, un món que albira el final del mil·lenni des d'una situació de *desorden estructural, no coyuntural*.

Els capítols centrals del llibre tenen un altre ritme i constitueixen una invitació a la presa de posició personal pel que fa a la fe cristiana. Així el capítol segon, *Modos históricos y modos personales de ser cristiano*, posa en evidència i exemplifica la diversitat d'accents que s'han donat al llarg de la història en la formulació i en la vivència de la identitat cristiana, convidant el lector a afegir-se a la incomptable llista de les personals, i per tant peculiars, maneres de ser cristià, perquè "*si realmente se siente cristiano, acaso el lector podría añadir a estos nombres uno más: el suyo*".

Els capítols tercer, quart, cinquè i sisè recullen la peculiar intel·lecció cristiana de l'autor. S'expressa en aquests la seva manera d'entendre el cristianisme davant la naturalesa còsmica en contínua evolució (capítol tercer), davant la història de la humanitat entesa com a història de la salvació (capítol quart), davant els altres homes entesos com a proïsme (capítol cinquè) i davant d'un mateix com a subjecte de vocació, cridat a ser ell mateix per assolir-hi originalitat i excel·lència (capítol sisè).

Dues característiques sobresurten en aquesta obra de maduresa. En primer lloc el peculiar rerefons de l'autor, fet d'una erudició que engalana tota l'obra. Hereu de Zubiri, de qui ell mateix es constitueix en el revolucionari

dor zubirrà (només un zubirrà podia proposar la necessitat de la "*plesiologia*", la ciència del proïsme), i cruïlla d'influències tan diverses com les d'Ortega ("*las ideas se tienen, en las creencias se está*") és el substrat orteguà de la seva defensa de l'actitud creient) i Unamuno (el "*cogito ut sim Michael de Unamuno*" contraposat al "*cogito ergo sum*" cartesià per explicar la necessària autoestima del cristià), de Buber ("*con Martín Buber debemos estar todos los hombres de buena voluntad, seamos o no seamos judíos —él lo fue—, cristianos, musulmanes o agnósticos, teístas o ateos*") sentència Laín Entralgo pel que fa a la necessària obertura a l'altre que comporta el cristianisme) i Hans Küng (la seva constatació de les múltiples maneres de entendre i de viure la fe cristiana al llarg de la història recolza la reivindicació de l'autor de les maneres personals de ser cristià), de Pascal (la seva "*Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies*") ajuda l'autor a incorporar el sofriment en una adequada comprensió creient de l'existència) i d'A. Machado (els versos de la "*amargura de querer y no poder, creer, creer y creer*") li serveixen per a elogiar les posicions agnòstiques quan responen a l'honestetat intel·lectual), Laín Entralgo se'ns mostra en tota la seva riquesa cultural i ens regala una identitat intel·lectual oberta i esponjosa, que sap collir en tot terreny on l'home pensi i es pensi des de la transparència del cor.

La segona característica de l'obra és el seu caire estrictament personal, quasi confessional. Darrere l'aparència d'unes reflexions objectives s'endevinen la vibració del viscut i la solidesa del pensat, fins i tot la força del resat i la bellesa del contemplat. No són unes

reflexions fredes sobre el ser cristià, sinó que ens trobem davant d'un cristià que fa raonable la seva personal presa de posició creient, amb l'impudor de fer-la pública en un món secularitzat i post-modern que pretén arraconar les qüestions de la fe a la intimitat inaccessible de les nostres consciències o a la privacitat invulnerable de la sagristia de les nostres esglésies. "*Siendo aceptablemente decentes, no hemos pasado de ser notoriamente imperfectos*" es disculpa Laín Entralgo, en l'epíleg de l'obra, per l'arrogància de proposar-nos doctrina. I tanmateix hem d'afegir a aquestes humils paraules el nostre agraïment: aquesta obra és un regal encoratjador de la nostra ment i del nostre cor, una invitació a pensar en creient i a viure com a creient.

Restava una única interpel·lació: què n'és, de l'eclisialitat de la fe? Aquest aspecte està absent del tractament que fa Laín Entralgo del ser cristià. I pensem, en canvi, que en forma part essencial. Potser, ho esperem, el tractament d'aquesta dimensió del creure, tan delicada i poc engrescadora en la nostra societat individualista, sigui el tema de la propera obra de Pedro Laín Entralgo. Que així sigui.

Antoni Nello

A diferència de l'animal (que es limita a fer sempre el mateix), l'ésser humà és història: més "projecte" que no pas "cosa", més "qualcom que queda per fer" que no pas "qualcom ja fet". Viure com a persones és no perdre de vista que som caminants que seguim una trajectòria, viatgers que ens dirigim vers un destí.

L'ésser humà contínuament ha d'aturar-se, girar la vista vers el passat recent i, tot seguit, apuntar cap al futur. Vivim, però, un temps on molts són reticents a mirar endavant: les circumstàncies, sovint desfavorables, fan que perdem l'interès per "allò que ha de venir". D'alguna manera, com més presoners som de les circumstàncies actuals, menys capacitat de projecció tenim. En aquest sentit, les situacions incompletes i deficientes són precisament les que més ens poden impulsar a progressar. Les circumstàncies satisfactòries poden fer-nos perdre en el present, proporcionar-nos desig però no esperança. No es tracta d'un simple esperar a veure què ens depara el futur tot encantats en el present, sinó d'una esperança activa que genera inquietud, consciència de provisionalitat, contínua peregrinació.

Reyes Mate reflexiona sobre el nostre futur, sobre la idea de fi de segle que, a Occident, es concreta en tres grans àmbits: *la mort de la raó* (poc queda de l'ideal il·lustrat segons el qual tot podia sotmetre's al tribunal de la raó: el reencantament del món prova que l'ésser humà necessita fixar finalitats i valors que la raó ja no pot definir), *la fi de la història* (d'alguna manera l'acompliment de la profecia de Hegel: en l'Estat modern es reconcilien la llibertat subjectiva i l'interès comú), i *l'ocàs de la filosofia* (retorn dels mites).

Com bé observa l'autor, aquesta idea de la crisi ja ve de lluny,

però mentre a començament de segle es denunciava des del temor, sembla que ara és celebrada: així ho indicarien el to despreocupat de la postmodernitat i la simpatia amb què s'acompanya el retorn d'una certa irracionalitat. A què és degut aquest canvi d'actitud en un lapsus relativament breu de temps? Senzillament al fet de l'Holocaust, que divideix la història del segle XX en un abans i un després. L'Holocaust mostra de forma evident i amb tota la seva crueta que pot haver-hi una relació entre el nihilisme metafísic i l'anihilació física. Per això, d'alguna manera, la por al futur que caracteritza el nostre temps no és que tot això no acabi, sinó que no tingui un punt final.

En aquest context, tot demarcant-se de la dialèctica de la Il·lustració (que creu que la raó moderna, malgrat els seus errors, és capaç de seguir endavant), Reyes Mate es proposa recordar les víctimes de la Modernitat i, entre elles, els jueus. I és que des de Lessing, Marx o Hegel, la "qüestió jueva" esdevé una frontera epistemològica. El jueu (a causa de la seva especial relació amb la terra, la llengua i les lleis caracteritzada per l'absència) s'autodefineix com a poble marginat. Però, des de la marginació, ofereix una clau impensable des de la racionalitat occidental per accedir a la realitat: no des de la identitat sinó des de la diferència, no des de la universalitat sinó des de l'exclusió, no des de l'autonomia sinó des del reconeixement de l'exterioritat, no des d'un lloc protegit amb fronteres sinó des d'una orientació que compromet, no des del monopoli del sentit sinó des de la preocupació escatològica, no des del solipsisme sinó des de l'acolliment de l'interlocutor... En definitiva, des d'una racionalitat present en la realitat però oblidada: des de la raó anamnèstica.

L'anàlisi weberiana del racionalisme modern participa plenament de la crisi de l'autocomprensió burgesa de final de segle passat i començament d'aquest. Oblida la confiança en el poder de la raó per dirigir la humanitat: l'optimisme del racionalisme il·lustrat i del positivisme clàssic són substituïts per un cert pessimisme. La crisi de fonaments, la desconstrucció de la raó en plurals discursos i narratives, el politeisme valoratiu i els relativismes de tota mena deixen entreveure el rostre terrible de l'irracionalisme.

Aquesta situació ens condueix vers un món desencantat on el valoratiu queda reclòs en l'esfera del subjectiu, un món esquíngat per les antinòmies de la Modernitat, la topada de cosmovisions, el conflicte entre la racionalitat formal i material, entre cultura i personalitat, l'ésser i l'haver de ser. Un món que desconfia de l'autoritat de la tradició i, per tant, deixa els individus debatent-se entre l'elecció i la renúncia implicades en tota acció. La mort del monoteisme cosmovisional i axiològic implica que la Modernitat esdevé el regne de la immanència, del descentrament, del policentrisme, del conflicte d'interessos no només públics sinó també privats (entre la intel·ligència i la voluntat, la realitat i la utopia, la teoria i la vida, l'eficàcia i l'autorealització).

Però aquest procés de racionalització que esquinga la raó no és viscut per Weber com una pèrdua irrecuperable, com un drama, sinó com un alliberament que afavoreix l'autonomia i l'autoregulació de l'individu. La desaparició de l'heteronomia demana un lliurament ascètic: no se surt de la perplexitat amb la mirada nostàlgica vers formes premodernes de racionalitat, ni mitjançant la crítica negativa d'allò que hi ha mentre s'espera un futur incert, ni a

través de l'escepticisme radical o el nihilisme paralitzant, sinó assumint els propis conflictes i dedicant-se al seguiment del valor escollit.

Aquí rau el caràcter tràgic de la vida individualista: tota tria implica renunciar a altres maneres de ser. Tota elecció revela el fons decisionista tacat per la necessitat, la indeterminació i el fatalisme... La rellevància del subjecte com a creador de sentit apareix no només en el terreny practicomoral, sinó també en l'epistemològic a través de la noció de "Webeziehung": la realitat no és en si mateixa racionalitzable sinó que esdevé racional per la subjecció a la perspectiva del subjecte que la interpreta. Així, per a construir la ciència social hem de construir alhora el món social; és una concepció constructivista del coneixement on el coneixement és un constructe des de valors, cosmovisions, plantejaments. Weber s'allunya així de l'historicisme positivista segons el qual rere els esdeveniments s'amaga un sentit, estan subjectes a un ordre que l'historiador descobreix a través de la interpretació del passat.

Segons l'autora (professora de filosofia a la Universidad Complutense de Madrid, vinculada al Departament de Ciències Socials i Polítiques de Cambridge dirigit per Anthony Giddens), allò que Weber proposa davant la davallada de la raó il·lustrada i la crisi del subjecte és la resistència, la defensa incerta d'una raó subjectiva que actua com si les seves decisions tinguessin validesa incondicionada. Weber fa així una crítica de la Modernitat sense abandonar la Modernitat: es critica la direcció que s'ha adoptat amb el mecanicisme i el materialisme, però se segueixen acceptant els valors il·lustrats...

Xavier Marin

Des del punt de vista de l'individu, la seva cultura representa el lloc on es troba l'expressió de la seva concepció del món, de la vida i de la mort, del sentit de l'existència, de les tasques a realitzar, dels seus límits i d'allò que pot esperar. I és que, per a un individu concret, la cultura és l'expressió d'una situació històrica particular i irreductible. Ell es troba allà, situat en un temps i un lloc precisos, carregat (per al millor i per al pitjor) d'una herència que li pertany però que no depèn pas d'ell, i obert a un horitzó de possibilitats que són seves però que ell no ha volgut. La cultura (en cada cas una cultura particular) és un quadre que modela l'ésser humà tot permetent-li superar allò que hi ha de només biològic en ell. Una cultura és, en darrer terme, allò que ofereix a l'home un sentit i finalitats per a la seva vida, allò que l'arrela, allò que el vincula als seus predecessors i continuarà en els seus successors.

La vida és fonamentalment entrar en diàleg amb la realitat. Alguns pensen que l'esforç per arribar a acords amb els altres és imprescindible per a realitzar-nos, però altres opinen que és també necessari per a definir-nos. Si hem de definir-nos no podem negar, reprimir o suprimir l'horitzó (els valors, els principis, els ideals...) dins del qual les coses adquireixen significat per a nosaltres. En aquest sentit, no hi ha tradició intel·lectual, política o religiosa que no visqui en darrera instància per la qualitat de la seva conversa; no hi ha tampoc tradició que no hagi de reconèixer eventualment la seva pròpia pluralitat i ambigüitat.

L'autor, per tal d'analitzar què és una conversa i com pot funcionar com a model per a tota interpretació en una societat postmoderna, pensa que la religió (en tant que realitat plural

i ambigua) esdevé la prova de tota teoria de la interpretació. I això el condueix a plantejar-se la pregunta següent: ¿quina pot ser l'essència del cristianisme un cop s'hagi reconegut seriosament la pluralitat de les seves pròpies tradicions, la importància de les altres tradicions religioses per a l'autocomprensió del cristianisme, i la seva profunda ambigüitat cognitiva, moral i religiosa?

Les interpretacions importen sobretot en temps de crisi cultural. I una crisi d'interpretació dins de qualsevol tradició esdevé finalment la necessitat d'interpretar el propi procés d'interpretació. Una persona experimentada és aquella que domina l'art de la interpretació: l'ésser humà ha d'actuar reflexivament, decidir deliberadament, comprendre intel·ligentment, experimentar plenament... I accedim a aquesta experiència gràcies a la conversa. Aprenem quan permetem que el qüestionar imposi la seva lògica i el seu propi ritme sobre nosaltres. Cap resposta no pot ser prevista per endavant sinó que s'imposa l'exploració de tot tipus de possibilitats: l'ocultació/revelació és la característica fonamental del poder del text per reclamar la nostra atenció, mentre que el reconeixement és la característica fonamental de l'experiència de l'ínterpret. La veritat es fa manifesta, i nosaltres la reconeixem com a tal. Només a través de la conversa ens alliberem del solipsisme per accedir a la vida dialògica.

Més enllà de l'ideal romàntic i positivista que redueix el llenguatge a quelcom instrumental, cal admetre que tota comprensió és lingüística. Per això hem d'aprendre a escoltar les narratives dels altres, especialment dels altres que han hagut de patir la imposició de la nostra pròpia interpretació de la història. Cal rebutjar el reduccionisme i substituir-lo per l'hermenèutica de la sospi-

---

ta: nosaltres no tenim ni el millor ni l'únic mètode vàlid d'interpretació. En aquesta nova manera d'entendre la cultura, la religió pot jugar-hi un paper fonamental: quan és creïble, la fe manifesta el misteri de la realitat; quan és plausible, l'esperança religiosa ens allibera de la tendència vers el pessimisme; quan és actiu, l'amor religiós ens allibera de la temptació de dominar els altres.

*Xavier Marin*