

La qüestió del mal ha estat sempre present en els sistemes dels grans pensadors i ha ocupat un lloc central en la resposta que proposen les grans religions. Sovint, en la tradició occidental, aquesta qüestió ha estat presentada sota l'anomenat "dilema d'Epicur": "O Déu vol treure el mal del món, però no pot; o pot, però no vol treure'l; o no vol ni pot; o pot i vol. Si vol i no pot, és impotent; si pot i no vol, no ens estima; si no vol ni pot, no és un Déu bo i a més és impotent; si vol o pot (i això és l'únic que li correspon com a Déu), d'on prové llavors el mal real i per què no l'elimina?".

L'autor considera que en el rerefons de tot s'hi amaga una idea preconcebuda de Déu com a ésser bo i totpoderós, no alimentada precisament per l'experiència bíblica sinó per l'especulació filosòfica. Francisco Conesa dona per suposat que un Déu implicat en la història humana, en lluita contra el mal, no pot superar-lo immediatament sinó que es veu forçat a passar momentàniament per la derrota i la impotència. Això no el porta, però, a una actitud humil que reconegui en el mal un misteri que ens supera i que ens fa postular que el màxim que poder fer és desmuntar falses construccions sinó que, ben al contrari, opta per presentar un intent d'explicació.

Per a fer-ho recull els estudis elaborats des de la filosofia analítica anglo-americana i, un cop criticats, se centra en la reformulació del dilema d'Epicur que, a mitjans dels anys 50, va elaborar J.L. Mackie: resulta, en definitiva, que tot es redueix a un problema d'inconsistència lògica entre la proposició "Déu existeix" i la proposició "existeix el mal".

I, a partir d'aquí, s'escull la proposta d'Alvin Plantinga, que fa una defensa de Déu basada en el lliure albir.

El pressupòsit de l'obra és que el mal pot ser reduït a problema, a claretat

cartesiana que pretén conèixer el sentit precís de cada concepte i que limita la resposta a escollir una de les opcions del dilema. Com que difícilment es decideix que Déu no vol evitar el mal, ens trobem abocats a haver de "disculpar-lo" de les acusacions que el veuen com a un ésser sàdic i monstruós. D'aquesta premisa partirien tant el creient que s'enfronta a la qüestió com l'ateu que creu tenir-la superada.

Creiem que aquest assaig de teodicea no té prou en compte que el mal és una manifestació necessària de la limitació i de la interna contradicció del finit. Pretendre un món sense mal és voler un món impossible. L'autor sap valorar en la seva justa mesura la progressió que hi ha entre el plantejament del mal metafísic de Leibniz i el del mal radical basat en la llibertat humana de Kant, però passa sense adonar-se de la consideració d'un fet dur i terrible a un drama que necessita justificació. Segurament la qüestió clau en tot aquest tema no sigui "com és que Déu, podent crear un món perfecte, va crear un món on hi ha mal", sinó aquesta altra: "com és que Déu, sabent que el món que crearà estarà marcat pel mal, tanmateix decideix crear-lo?". El dilema no estar en crear un món bo o dolent, sinó en crear o no crear un món. I, per sobre de tot, en considerar la qüestió del mal com a un misteri.

X. Marín

Paral·lelament a la configuració de l'antropologia (amb les seves diverses facetes il·luminades per les doctrines filosòfiques i arrelades en les diferents cultures) es desenvolupa una nova antropologia centrada en l'"homo religiosus" i el seu comportament a través de l'experiència del sagrat. Es tracta d'una antropologia que s'interessa per l'home que, en tant que home, ha arribat a ser "homo religiosus" en el decurs de la seva emergència històrica, marcada necessàriament per la cultura. D'entrada, tal recerca té un caràcter interdisciplinari ja que no és possible aïllar l'home del seu medi i si no se segueixen les diverses fases del seu esdevenir.

Un primer assaig d'antropologia religiosa, desenvolupat per Durkheim, havia desembocat en un atzucac: pretenia trobar l'origen i la naturalesa del religiós partint del postulat del totemisme com a forma elemental de la vida religiosa, veient el sagrat marcat per la traça exclusiva del social. Ja N.Söderblom i R.Otto van reaccionar contra aquesta antropologia religiosa horizontalista, destacant que l'experiència del sagrat és essencialment una experiència humana del transcendent i inefable.

Aquest corrent crític amb el sociologisme durkheimià creix gràcies a l'aparició d'un nou esperit científic després de la Segona Guerra Mundial, i culmina en les obres d'autors com G.Dumézil, H.Corbin i, principalment, M.Eliade. A partir d'ell queda clar que la història de les religions ha de fer-se sota el signe del "logos" i no del "mana". Per a l'autor romanès tot fenomen religiós està lligat a una experiència viscuda, de manera que l'ésser humà ha de ser sempre el centre de la recerca. Com que el Transcendent no pot fer-se present de manera directa, no li queda a l'historiador més recurs que identificar-lo a partir de l'experiència humana, explorant el pensament, la consciència i el comportament de la persona.

Fruit dels estudis sobre els pobles sense escriptura i de les trobades amb C.G.Jung, Eliade mostra com situat davant d'una hierofania, l'home pren consciència d'una realitat transcendent que dóna al món la seva veritable dimensió de perfecció. Als ulls de l'home religiós el sagrat apareix com un poder d'ordre diferent al natural. Eliade se submergeix, així, en les profunditats de la consciència i del comportament de l'"homo religiosus" que viu la seva experiència existencial del sagrat, i conclou que el sagrat no és un moment de la història de la consciència sinó un element de l'estructura de la consciència.

L'obra que ara presentem vol ser la culminació de tots aquests estudis. Va quedar inacabada amb la mort d'Eliade el 1986, però havia deixat escrites unes planes, uns esquemes de diferents capítols i unes ressenyes bibliogràfiques bàsiques. El propi Eliade, conscient de l'avanç de la malaltia, havia encarregat la redacció del gruix del llibre a uns col·legues que es movien també dins el corrent fenomenològic-hermenèutic, i s'havia reservat la tasca de redactar tres capítols: una introducció a la mitologia, un estudi del tantrisme de les religions indo-tibetanes, i un assaig sobre la situació de la religió en el món modern i postmodern.

Els col·laboradors d'Eliade han sabut conservar l'alt nivell dels tres volums anteriors i han elaborat un magnífic estudi sobre les religions d'Àustràlia, Oceania, Amèrica, Japó, Xina, Indonèsia i Àfrica Occidental. Pot semblar als no iniciats que es tracta d'estudis menor, lluny de l'àmbit de les grans religions. Res més lluny de la realitat, ja que és en el marc d'aquestes religions que es forgen conceptes clau de la història de les religions com "mana", "tabú", "fetixisme"...

X. Marín

Ens trobem davant la darrera obra d'un notable i peculiar protagonista del pensament espanyol de la segona meitat del nostre segle, d'un pensador que ha combinat i combina amb mestratge els coneixements científics i les reflexions filosòfiques des de la més absoluta independència intel·lectual en relació a les modes del moment. I es tracta d'una obra que pretén aprofundir en una de les qüestions més velles de la història del pensament: l'ésser humà. Cal dir d'entrada que el resultat que se'ns ofereix afegeix a l'interès d'unes reflexions fortament estructurades i justificades, l'obertura a l'enigma com a component necessari de tota reflexió que des de l'home vulgui resoldre la qüestió de l'home, un enigma que ens situa al llindar del creure, allà on s'acaben les nostres paraules i comencen les conviccions que es poden explicar però no demostrar. Mai l'home podrà donar raó exhaustiva d'ell mateix; la necessària aproximació científico-filosòfica a l'home sempre deixarà un espai per a la creença, per a aquella explicació que el considera en el seu ésser més planer, en la seva totalitat d'origen i de destí.

El tractat de l'home que ofereix D. Pedro Laín Entralgo es presenta en debat amb els camins convencionals de l'antropologia contemporània, ja sigui aquesta de caire científic, socio-cultural o filosòfic. Si l'antropologia científica pretén sovint reduir l'home a una mecànica bio-fisiològica, que troba en la complexa organització de la matèria i de l'energia que se'n deriva l'explicació de tot el fenomen humà, l'antropologia de caire socio-cultural es limita a reconduir les nostres afirmacions sobre l'home al nivell exclusiu de l'anàlisi empíric de les manifestacions del comportament humà recollides en l'estudi de camp, de manera que al màxim s'obté una interpretació generalitzadora d'aquestes dades. Laín Entralgo ens situa en l'òrbita d'un pensament que recull les dades de la cièn-

cia, però des de la consciència de la seva simultània grandesa i precarietat, en la mesura en que són dades imprescindibles per a tot estudi que es vulgui seriós sobre l'home, però en la mesura també en que no poden respondre a tots els interrogants que planteja una acurada investigació sobre l'home. El recurs a la filosofia doncs, resulta abastament justificat. Però no a qualsevol filosofia. De fet l'autor s'oposa a aquells corrents del pensament filosòfic que al llarg de la història i de manera diversificada han representat un dualisme antropològic, ja siguin de caire espiritualista, considerant platònicament un home espiritual empresonat en un cos que li és estrany, com de caire materialista, reduint el subjecte humà a una sofisticada i evolucionada organització de la matèria que anul·la la especificitat de l'experiència espiritual de l'home. Laín Entralgo recorre un cop més al seu mestre Zubiri i proposa fins i tot una "radicalització zubiriana de l'antropologia de Zubiri": l'home entès com a "estructura dinàmica" que en el marc de l'evolució de les espècies, representa un salt qualitatiu en relació a tot altre tipus de vida animal per dues peculiars dinàmiques que li són pròpies, la dinàmica de la "seuessa" ("suidad") pel que fa a la seva individualitat, i la dinàmica de la "convivència" pel que fa al conjunt unitari de la humanitat. Aquesta comprensió zubiriana de l'home es radicalitza en la mesura en que s'obre explícitament a una teoria creacionista que reconeix un ésser superior a l'origen de l'univers i de l'home, donant raó de la seva lògica, però prescindint de la seva demostració científica precisament perquè ens trobem ja en l'àmbit de l'enigma, en l'àmbit del saber que demana la fe com a manera del coneixement.

L'estructuració mateixa de l'obra expressa aquestes consideracions epistemològiques en una acurada progressió intel·lectual. Així, la primera part consisteix en la "descripció", "explicació" i compren-

---

sió" de la realitat de l'home. Descripció com a representació de les seves parts i qualitats, explicació com a raó d'aquestes parts i qualitats a partir de les seves causes, i comprensió com a raó global de l'home a partir del seu sentit. La segona part ens porta més enllà, des de la consciència de que el coneixement de l'home obtingut fins ara és vàlid i necessari però insuficient. Es tracta de penetrar en la "intel·lecció" de l'home, de conèixer-lo no només segons com és i segons el que fa, sinó segons el que és, és a dir amb la voluntat de penetrar en una intel·ligència metafísica de la realitat de l'home.

Certament les peculiaritats del pensament de D. Pedro Laín Entralgo fan d'aquesta obra una peça difícilment classificable en el ventall d'aportacions contemporànies a l'antropologia. Però precisament aquí hi ha la seva genialitat i l'originalitat, que en fan una obra imprescindible pel pensador que no vulgui limitar-se als camins trillats del ja dit i ja establert sinó que vulgui afrontar la qüestió de l'home des de la noble aventura del pensar que és també, i potser sobretot, capacitat de deixar-se interpel·lar, de meravellar-se, d'assajar noves formulacions i matitzar-ne de velles, i finalment de callar allà on l'home encara no arriba a dir-se en tota la seva fondària i allà on l'home s'obre al transcendent que s'intueix però no es demostra sinó que ens atrapa.

Durant el segle XX, la reflexió al voltant de la validesa del coneixement (entenent la "validesa" com a "veritat") ha estat un dels temes clau de l'anàlisi filosòfica. I és que el tema de la veritat del coneixement preocupa l'home en l'actualitat i l'ha preocupat des de sempre. Tota persona, quan pensa quelcom, aspira a que el seu pensament sigui vertader. Dient-ho de manera més concreta: ja que pensem amb paraules i expressem les nostres idees en enunciats, quan podem dir que un enunciat és veritable?

No resulta fàcil definir aquesta aspiració natural de l'ésser humà i, com sabem, les definicions de veritat han variat al llarg de la història. Entre altres coses, som conscients que no és el mateix parlar de veritat quan es tracta d'enunciats que fan referència a experiències físiques que quan es refereixen a experiències emotives. I, no cal dir-ho, no és el mateix parlar de veritat científica que fer-ho de veritat ètica, estètica o religiosa. I, potser, en el rerefons, hi ha en qüestió la pretensió de la ciència de ser l'únic mitjà vàlid d'aproximació a la realitat.

L'ésser humà, a diferència dels altres animals, no es troba perfectament encaixat en el medi on viu. La insuficiència dels seus instints ens obliga a haver de resoldre problemes per poder sobreviure. A Occident, des del Renaixement, va iniciar-se un procés de resolució de problemes que s'ha revelat com a altament eficaç. El coneixement científic, i sobretot les aplicacions d'aquest coneixement, permeten a l'ésser humà un domini de la naturalesa que facilita molt la vida. Però la ciència contemporània (almenys això que en diem "ciències exactes") no correspon ni pretén correspondre a la realitat. De fet, l'únic que li interessa és fer intel·ligible un conjunt de fets a través de l'experimentació. Quan Popper deia que les teories científiques sempre són provisionals reflecteix aquesta mentalitat. I és que les teories

científiques són vertaderes no perquè mostren la realitat tal com és, sinó perquè expliquen els fets donant explicacions que poden ser comprovades. Si en algun moment es descobreixen nous fets que no poden explicar-se per la teoria existent o es realitzen experiments que la contradueixen, la teoria deixa de tenir valor i cal reformular-la o construir-ne una de nova.

L'obra d'Andreu Marquès (publicació de la seva tesi doctoral) vol aportar quelcom de nou en aquest debat. Ho fa introduint l'anàlisi d'Albert a partir de la relació entre coneixement i decisió. El llibre s'estructura al voltant de tres capítols: en el primer s'ofereix una visió panoràmica del pensament de H. Albert on es presenta el racionalisme crític com a forma de vida basada en una nova concepció de la racionalitat; en el segon es presenten les decisions fonamentals del racionalisme crític en diàleg/polèmica amb K. Popper; i en el tercer es fa una crítica del sistema albertià.

Potser la gran novetat de l'estudi és aquest darrer capítol. Albert és un autor especialment crític amb tots els corrents moderns de la filosofia: el sistema hegelian, l'hermenèutica, el positivisme, el marxisme, l'idealisme, el pensament de Heidegger... Però Marquès troba que Albert identifica precipitadament criticisme amb racionalisme i això el porta a un cert oblit de la realitat. S'entén que no es tracta d'un oblit complet per la crítica que fa a l'idealisme, però és possible dubtar que es tracti d'una total recuperació de la realitat quan es diu que no pot assolir-se la veritat perquè el realisme pot ser desmentit i substituït per una doctrina millor. S'hi amaga aquí una idea perillosa que pot conduir al nihilisme? Segui com sigui, som davant un estudi molt complet, clar i il·luminador, d'on paga la pena destacar-ne els dos apèndix i la selecta bibliografia.

Si observem les aportacions sobre els canvis que ha experimentat la religió en les darreres dècades veurem que domina una interpretació més aviat negativa del fenomen, tal com ho palesen els termes que habitualment s'empren per a definir-lo: secularització, desecristianització, paganització, desacralització, desmitificació, degradació del sagrat... Aquest marc global afavoreix previsions pessimistes de cara al futur centrades, sobretot, en un agreujament de les tensions dins de les institucions religioses i en la proliferació de formes religioses extra-eclesials.

Aquesta situació fa que L.R.Rambo (catedràtic de psicologia i religió del San Francisco Theological Seminary i del Graduate Theological Union de Berkeley) és plantegi una colla de qüestions entre les que destaquen les següents: com és possible la fe en el món actual?; quins factors fan que la gent es converteixi?; quins tipus de conversió hi ha, i com evaluem la qualitat d'una conversió?

Rambo (potser influït pel seu propi passat sectari dins l'Església de Crist) pren com a punt de partida la idea que l'ésser humà és capaç d'un autoengany infinit, que tots els aspectes de la nostra vida estan corromputs per la perversitat i per les influències del món que ens inclinen al mal. La persona voldria donar sentit últim a la seva vida, però el fet d'estar essencialment i constitutiva abocats a la negativitat fa que ens resulti impossible sortir d'aquest atzucac. Aquest pressupòsit fa que Rambo concebi la conversió (és a dir, el desig d'un canvi fonamental i perdurable de l'orientació de la vida) més com a intervenció divina que no pas com a esforç humà. En definitiva, la conversió és una total transformació de la persona a través del poder de Déu; sense aquesta acció divina és impossible alliberar-se del captiveri en què la persona es troba reclosa.

El llibre vol analitzar les interconnexions entre les complexes experiències que

culminen en la conversió, fent ús de les perspectives que aporten la psicologia, la sociologia, l'antropologia i la teologia. Per això no es perd de vista que la paraula "conversió" té un ampli contingut semàntic: pot significar el pas de l'absència de fe a un compromís religiós, el canvi d'orientació des de la superstició a la creença en la divinitat, el camí que va d'una concepció negativa de la realitat a veure-la com a manifestació de la beneficiència de Déu, el trajecte que provoca un canvi radical de valors...

La proposta d'una tipologia de conversions (apostasias, intensificació, afiliació, transició institucional, canvi de tradició) i l'estudi dels motius que condueixen a convertir-se (motivacions intel·lectuals, místiques, experimentals, afectives, "revivalistes", coercitives) culmina en el que és segurament la gran novetat d'aquesta obra: conscient que la conversió és un procés que esdevé en el decurs del temps, és possible destriar-ne uns períodes capitals. És el que Rambo anomena "model de fases" i que es concreta en set estadis: context, crisi, recerca, trobada, interacció, compromís i conseqüències.

L'anàlisi de cada una d'aquestes fases està ben recolzat en estudis de camp (n'és una bona prova l'abundant bibliografia, tota ella en anglès), però el poc aprofundiment de les implicacions de les idees presentades fa que les conclusions a les que s'arriba siguin ben modestes: la persona cerca la plenitud, vol potenciar l'autoestima, espera establir relacions gratificants, frisa per pertànyer a una comunitat...

X. Marín

Vivim un temps de fragmentació i de desconstrucció, no de síntesi i edificació. La cultura (i amb ella la història i l'ésser humà) ha esclatat en trossos que potser resulta impossible refer. La fe cristiana no ha estat del tot indiferent a la gènesi de la secularització de la societat i a l'aparició de la civilització científico-tècnica. Es corrent, en aquest sentit, acceptar les línies general de l'anàlisi que fa M.Weber sobre les relacions entre modernitat i cristianisme.

S'esperava que la mort de Déu implicqués la resurrecció de l'humà. Desaparegut de l'horitzó aquest ésser enigmàtic que havia esclavitzat l'home, començava un llarg procés d'emancipació on havíem de conquerir el nostre status real. Però l'aparició de la post-modernitat ha sacsejat de socarrel aquest optimisme ingenu; a partir d'ara caldrà parlar de l'emergència de la precarietat i de la caducitat de l'ésser ja intuïdes per Nietzsche i Heidegger. Certament la postmodernitat ofereix noves possibilitats al acomiadar els grans relats, la història i el progrés, però, com a contrapartida, genera la debilitat de l'ésser, del pensament i de la veritat. A Prometeu i Sísif els substitueixen Dionysos i Narcís; ja no hi ha tragèdia sinó autocontemplació d'una successió de màscares i disfresses.

En aquest context l'obra d'Eugenio Trías és altament significativa. Es tracta d'un autor que, des d'una certa òrbita metafísica, desacredita el positivisme i defensa que només ens queda el dubte radical. L'home és un ésser limitat, fronterer, abocat a un horitzó que no pot transcendir. Ens adonem de la nostra finitud al veure'ns assetjats entre els límits que ens imposa la doble inexistència prenatal i postmortal, l'origen natalici i el fi letal. Però, també, quan percebem la interpel·lació provinent d'una "Veu Incògnita" que ordena des d'un més enllà inaccessible al seu destinatari. Aquesta veu no té subjecte emissor. Per això, un cop

emesa l'ordre s'interromp la comunicació perquè ja ha acomplert la seva missió: dur a l'ànim de l'oient la intuïció del límit del seu ésser.

La intuïció de Trías és que hem de ser fidels a la nostra condició d'éssers fronterers, és a dir, no divinitzar-nos ni reduir-nos a cosa finita. En definitiva es tractaria d'assumir la dimensió tràgica de l'existència: comprendre'ns com a éssers referits estructuralment al món però alhora amb la capacitat de desbordar-lo.

Però en els darrers anys hi ha un cert progrés en el pensament de Trías. En un primer moment defensava que l'encarnació de la transcendència en un subjecte més enllà del límit implicava necessàriament l'alienació de l'home. La responsabilitat del filòsof el duia a considerar la religió com a quelcom irracional perquè fa oblidar a l'home el caràcter irreal-il·lusori de les seves representacions. Però en les darreres obres (*La edat del espíritu*, *Pensar la religión*) hi ha una recuperació de la religiositat.

Trías és, tanmateix, un autor difícil. Per això, la lectura del "Diccionario del espíritu" és una bona introducció al seu pensament. Es tracta d'una obra que resumeix la reflexió personal sobre filosofia de la religió, clarament dependent de "*La edat del espíritu*" però desvinculada del seu marc filosòfic. El pressupòsit és ara que la religió és la font d'on beu la filosofia de totes les èpoques. Es proposa un recorregut pels conceptes clau de les religions positives i de la mística, i s'orienta clarament per un cert oblit de les tradicions occidentals i una obertura crítica vers Orient. Es, en definitiva, una obra breu que necessita ser completada amb les grans obres de l'autor.

X. Marín

Gianni Vattimo, nos sorprende hoy con algo más que un nuevo libro. El autor de *La sociedad transparente*, *Mas allá del sujeto* y *Ética de la Interpretación*, nos entrega un discurso escrito en primera persona "porque el tema de la religión y la fe parece reclamar una escritura necesariamente personal y comprometida." El Vattimo, "desfundamentador" de la historia que propone una emancipación del ser con respecto a las estructuras fuertes en las que la metafísica lo había aprisionado, nos provoca con su "Creer es más arriesgado que saber". El filósofo antidogmático, posmetafísico y posmoderno, golpeado por la experiencia de la muerte de personas con las que había pensado recorrer un camino mucho más largo; reconoce su alejamiento de un núcleo de lo sagrado y se plantea la necesidad de "recordar el origen olvidado" puesto que "la rememoración de este olvido y de esta distancia es lo que constituye la única experiencia religiosa auténtica."

"...vuelvo a pensar seriamente el cristianismo porque me he construido una filosofía inspirada en Nietzsche y Heidegger, a cuya luz he interpretado mi experiencia en el mundo actual". Con su teoría del pensamiento débil, Vattimo, -además de referirse a una idea de pensamiento consciente de sus límites, en la que se abandonan las grandes visiones metafísicas totalizantes-, quiere significar "una teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica". El reto que se propone el filósofo italiano es el descubrir si tiene sentido pensar la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios, como anuncio de una ontología del debilitamiento. Se trata de un reencuentro nihilista del cristianismo, en el que no se pretende recuperar "la verdad de la fe en su literalidad" sino "volver a pensar los contenidos de la revelación en términos secularizados".

El pensador turinés, explica que hablar y escribir hoy sobre la fe y la religión, no responde a una necesidad exclusivamente personal. La sociedad occidental contemporánea, vive el regreso del pensamiento religioso como resultado de una experiencia histórica que nos arroja a un vacío filosófico. Coincidiendo con esta percepción, el filósofo español Eugenio Trías, en su reciente obra: *Pensar la religión*, afirma que "Si hay un tema relevante en este fin de milenio, éste es, sin duda, el religioso".

*Julieta Piastro*