

la traducció castellana, amb notes explicatives i bibliogràfiques a peu de pàgina. Les pàgines 15-88 són les dedicades a l'estudi preliminar. En aquest estudi, el professor Rafael Ramis hi tracta els aspectes següents: l'obra en la vida de Ramon Llull, presentació general de l'obra (manuscrits, edicions i estudis precedents), estructura i anàlisi detallada del contingut, projecció de l'obra, conclusions i bibliografia. A les pàgines inicials del llibre, hi trobem l'índex (9) i la introducció (11-13).

Presentada globalment l'obra recensada, centrem-nos un moment en els dos problemes abans esmentats: el de la fonamentació del dret i el de la teoria de l'argumentació. Pel que fa al primer problema, Rafael Ramis observa (65):

Llull fue epistemólogo y buscó una simplificación de la metodología jurídica, porque, por un lado, no estaba de acuerdo con la manera de aprender ni de aplicar el derecho, pero, por otro, porque las leyes no estaban de acuerdo con los principios cristianos o, en definitiva, porque la literalidad de la ley estaba en contra del

derecho natural, que Llull consideraba como la expresión máxima de la racionalidad. Y como su Arte era la descomposición de los principios divinos, que podían conocerse racionalmente, al ponerse éstos en relación con la justicia, se conseguirían soluciones ajustadas al derecho natural, más universales y menos casuísticas y, sobre todo, más sólidamente asentadas en la doctrina cristiana.

La teoria argumentativa que Llull proposa se situa entre l'axiomàtica i la tòpica:

Llull intentó algo intermedio: partir de unos primeros principios y discurrir con ellos de una forma más o menos flexible para adaptarlos a los casos jurídicos del derecho justiniano y canónico y, en su caso, construir silogismos que fuesen necesarios (de derecho natural, de carácter deductivo) o de carácter probable (de derecho positivo, de carácter tópico). (67)

Només ens resta felicitar els autors d'aquest llibre i desitjar-los que per molts anys puguin fer aportacions en el camp dels estudis lul·lians.

Jaume Mensa Valls

Universitat Autònoma de Barcelona

<http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.691>



LLINÀS, Carles (2014)

Escatologia i modernitat: El pensament d'Odo Marquard

XXIII Premi Joan Maragall

Barcelona: Cruïlla / Fundació Joan Maragall, 281 p.

ISBN 978-84-661-3726-3

El professor Carles Llinàs i Puente, catedràtic a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull, ofereix un estudi precís i agut de la totalitat del pensament filosòfic d'Odo Marquard (1928-2015). En aquest cas, efectivament, cal prendre la paraula *estudi* en sentit rigorós: determinació de les tesis i de les argumentacions de l'autor (part

objectiva i resultat primer de la investigació), i valoració crítica tant dels seus posicionaments com de la seva proposta filosòfica (part més personal o, si es vol, subjectiva, que revela la veritable utilitat de la recerca). L'obra que comentem mostra una clara consciència de la necessitat de distingir, però alhora també de treballar, tots dos moments i satisfà amb

escreix aquesta exigència metodològica de tot bon estudi. El lector, doncs, pot restar plenament encertit que el treball del professor Carles Llinàs, reconegut l'any 2012 amb el XXIII Premi Cristianisme i Cultura, de la Fundació Joan Maragall, constitueix, fins avui, el millor acostament i la millor valoració existents del pensador alemany Odo Marquard, traspassat el 9 de maig de l'any passat. Justifiquem aquest pronunciament bo i exposant tot seguit la part essencial dels dos moments metodològics de l'estudi.

Com es pot caracteritzar la filosofia d'Odo Marquard segons Carles Llinàs? Prescindim de la formació cronològica del pensament i resumim la presentació sistemàtica final del professor Llinàs. La seva filosofia està marcada per un escepticisme que sembla d'opció, i no merament metodològic, així com per una dimensió teologicopolítica que és antiescatològica i politeïsta. Defensa, en efecte, una concepció de la modernitat com la de l'època de la negació de tota expectativa excessiva de sentit, i no simplement com la secularització de motius cristians tradicionals. En aquesta connexió entre modernitat i antiescatologia, Marquard troba el paradigma d'una filosofia a l'alçada de l'essencial contingència, fragilitat i limitació de l'ésser humà i del seu intel·lecte. L'escepticisme esdevé, així, la resposta sàvia a la finitud constitutiva de l'home, i, per coherència lògica i vital, genera el rebuig de la possibilitat d'atorgar plausibilitat filosòfica a una interpretació escatològica de la vida, tant la d'una suposada plenitud metahistòrica de l'existència humana i del cosmos —car només tindria lloc *post mortem* i no seria cognoscible *in statu viatoris*— com la d'una igualment hipotètica plenitud immanent final del progrés evolutiu de la història —car una totalitat de sentit tan emfàtica i universal fagocita i sacrifica en interès dels «savis» tota la humanitat inepta i és incompatible amb la contingència humana—.

Odo Marquard no tan sols interpreta que, històricament parlant, la modernitat va voler neutralitzar una versió antimundana de l'escatologia judeocristiana, sinó que hi veu fins i tot l'essencial de la modernitat i, ensems, l'ensenyament universal d'aquesta: la vida humana no pot tolerar assignacions directes d'un sentit emfàtic i total (escatologia), siguin transcendents (judeocristianisme), siguin immanents (les filosofies de la història dels segles XVIII i XIX). L'escepticisme ens preserva de caure en la temptació permanent d'una escatologia monomítica, tant si és divina com humana, si ens decidim a abraçar un politeïsmes il·lustrat.

L'explicació sociològica d'aquest posicionament es trobaria en el fenomen anomenat *de la generació escèptica* (Helmut Schelsky), vacunada, amb el col·lapse del nazisme, contra tot excés d'expectatives històriques i polítiques. Però Marquard també apel·la a una rebel·lió, de caire invers a l'obediència retrospectiva freudiana, que consisteix a compensar vicàriament la manca de revolta, en el seu moment, contra el dictador amb la desconfiança envers l'estat de coses democràtic, liberal i «digne» de ser conservat de la República Federal Alemanya posterior: fou la revolta —entesa com a desobediència retrospectiva— dels estudiants de l'Europa occidental democràtica i rica. Aquests fets biogràfics i històrics poden ajudar a capir la tesi nuclear de l'autor: és impossible realitzar immediatament, en el marc de la història i la política, una significació de la vida humana que sigui absoluta. I només es pot creure en un sentit absolut transhistòric (fe i escatologia bíbliques) a títol personal i sense fonamentació filosòfica; per dir-ho així, amb una mena de fideïsmes que tancaria els ulls a la contingència i a la finitud de la vida humana. Aquest hauria estat, justament, el sentit de la modernitat i, alhora, la seva lliçó permanent: el procés de la neutralització conscient i conseqüent dels excedents de

significació, que posen en perill la possibilitat de viure la vida dins la moderació. Només cal renunciar, per amor a la finitud, a tota qüestió filosòfica principal presa massa seriosament.

El factor històric que hauria encès el foc antiescològic de la modernitat hauria estat la pèrdua escològica del món amb què amenaçaven tant la teologia nominalista tardomedieval com la Reforma protestant. Calia neutralitzar, en efecte, aquesta versió de l'escològia judeocristiana de l'omnipotència divina, que revelava, al seu torn, el fracàs del cristianisme eclesiàstic medieval en l'intent de rebutjar l'heretgia gnòstica marcionita i evitar així la supressió total d'aquest món intrínsecament pervers. La modernitat representa, doncs, per a Marquard, sota la influència clara de Hans Blumenberg, una segona refutació de la gnosi i de l'escològia herètica. La versió directament teològica d'aquesta segona refutació es troba en la teodicea de Leibniz, que «va intentar respondre l'acusació absoluta que la gnosi rediviva feia pesar sobre Déu i el món creat» (p. 60). Contra Blumenberg, però, Marquard sosté que la secularització de la teologia de la història, operada per la modernitat en clau de filosofia de la història segons Karl Löwith, no implica la il·legitimitat de la modernitat, perquè succeeix a l'inrevés: que la filosofia de la història no pertany a l'essència de la modernitat, car aquesta és l'època de la neutralització de tot superàvit immoderat de sentit, tant en el pla de l'escològia transcendent, que pretén —en versió quiliàstica— devaluar i anihilar aquest món, com en el pla d'una esperança humana que apuntaria a una plenitud en aquest món (filosofia revolucionària de la història). Marquard rebutja «enterament el teorema de la secularització a través de l'exteriorització de les relacions històriques» (p. 75-76, n. 60). És a dir: «Per consegüent, la modernitat és indubtablement l'autoafirmació de l'home finit contra tota il·legítima abso-

lutització: contra tota il·legítima absolutització de l'home en general, per suposat, però sobretot de la *vida històrica* de l'home» (p. 77).

La filosofia de la història sorgí de la crisi de la teodicea leibniziana. «Convertint el mal en l'instrument que Déu necessita per a la realització dels millors dels mons possibles» (p. 89), Leibniz descarregà Déu de la responsabilitat del mal, però introduí un principi immoral: el fi justifica els mitjans, el mal serveix al bé. Per contra, la filosofia de la història descarregarà Déu definitivament, bo i eliminant-lo de l'horitzó de la història universal, però al preu de convertir l'home, a més d'acusador de Déu, en fiscal de si mateix: ell és ara el responsable de la realització futura del bé i de la reconciliació absolutes. Mentrestant, però, el mal també campa per la història, i fins i tot el causen —o hi col·laboren— els «savis» que coneixen la dinàmica interna d'aquest procés i evolució de la història cap al seu acompliment i que la imposen als «necis» i als dissidents. Per això —diguem— Marquard torna a passar-hi la navalla del seu escepticisme antiescològic: una posició d'autonomia radical (historicoescològica) de l'home és tan rebutjable com la posició gnòstica d'absoluta heteronomia de Déu. La filosofia de la història, sorgida a partir de 1755, encara contenia el motiu teodiceic de justificar el mal en el món, però acaba hipèrtribunalitzant l'home: el fiscal contra Déu esdevé alhora l'acusat. La tesi de l'autonomia aboca a l'escològica filosofia revolucionària de la història com a *progrés* cap al bé final, que tolera mentrestant totes les atrocitats del món i de les persones. Es tracta, per tant, d'una nova forma (la tercera) de gnosi que posa en perill la vida humana a la Terra. Què ens en pot salvar segons Marquard? La modernitat ben entesa, la moderació que neutralitza amb el seu escepticisme tota expectativa excessiva de sentit. La filosofia de la història era de naturalesa bàsicament anti-

moderna. Ella va perdre el correctiu de la gràcia de Déu de la teologia medieval i va fer l'home enterament pecador i simultàniament autosalvador. Així, però, el món s'ensorra sota els abusos de les escatologies immanents, de les diferents formes de quiliasme filosòfic. Les apocalipsis i revolucions del segle xx n'han donat fe a bastament. I tot és producte de la imputació genèrica d'una responsabilitat humana absoluta, que, de fet, l'ésser humà no pot entomar.

Per escapolir-se d'aquest excés d'imputabilitat (hipertribunalització), la humanitat s'ha refugiat —com hem dit— en la distinció entre els qui ignoren el sentit empàtic de la història i els qui el comprenen i saben, així, justificar el mal inevitable. Però també són formes d'inimputabilitat l'aparició del sentit estètic, l'elaboració d'una antropologia naturalista, la consolidació del sentit històric, l'emergència de les ciències de l'esperit, etc. Es tracta de produir formes d'evasió que descarreguin relativament l'home i que el salvin de les diferents amenaces contra la vida humana per un excés de sentit, com actualment l'imperi de la ciència i de la tècnica, i l'economització general de l'existència. La recepta general és simple: contra els excessos falsament moderns de sentit, les compensacions, descàrregues, moderacions i evasions que calguin per salvar la finitud humana de tota forma d'escatologia. Els quiliasmes maten l'home, no la caducitat de la vida. En canvi, el cultiu relativista i pluralista de l'hermenèutica ens estalvia la sang de les guerres vessada per imposar la interpretació del sentit suposadament autèntic i únic del text. I a la filosofia, no obligada ara a ser competent en res perquè ha perdut el seu caràcter antigament total i totalitzador, li pertoca, tanmateix, un paper molt necessari, per bé que modest: compensar les incompetències, produïdes per la divisió i l'especialització del treball, per gestionar les divergències irreductibles, els desacords

inacabables, els excessos sempre amenaçadors amb noves formes. La filosofia pot «contribuir així a la millor articulació d'una societat plural en tots els aspectes» (p. 44). La totalitat de sentit ja no és lícita. La modernitat i l'escepticisme la denuncien com a perillosa: la mort i la brevetat de la vida no la toleren. Diguem-ho així: l'escatologia queda del tot extraterritorialitzada respecte de la història i enterament privatitzada en l'àmbit de les opcions personals, no justificables mai filosòficament. Contra la monomítica d'un discurs absolut, la polimítica de la compensació de parers. El model simbòlic: la balança, que equilibra el plateret de la unitat i la universalització amb el contraplateret de la diversitat i la pluralització. Contra la gravetat de les qüestions difícils i conflictives, la prudència i la modèstia, que posen, en lloc d'aquella, la renúncia a respondre els problemes en si. L'escepticisme com a filosofia de la finitud: aquí rau la veritable refutació de tota gnosi escatològica secularitzada, que reflecteix, com en un mirall, els perills de l'escatologia teològica transcendent.

Tot plegat, un resum molt comprimit i poc deixatat. Sí, amb la vènia del lector (i de l'autor, sobretot). Passem ara al segon punt: la valoració que el professor Carles Llinàs duu a terme, en el seu estudi, de la proposta filosòfica d'Odo Marquard. És aguda i posa el dit a la nafra. Primer, la vacuna escèptica contra tot excés d'expectatives respecte de la realitat política i històrica no constitueix l'única reacció possible a la història dels darrers 75 anys: Karl-Otto Apel n'és un exemple (p. 25, n. 15). Segon, les crítiques de conservadorisme que Marquard ha rebut no mostren una comprensió cabal de tot el sentit de la seva complexa reflexió, però sí que alerten sobre possibles conseqüències històriques i polítiques que la contraescatologia escèptica no pot controlar a priori. Tercer, la comprensió de la modernitat com a

època de la neutralització de tota assignació directa i excessiva de sentit conté un moment de veritat en la comprensió de la relació entre modernitat i una pseudoteologia de la història, però resulta excessiva si hom l'eleva a únic factor explicatiu. Quart, i potser el punt més important, contra una certa tendència humana a les absolutitzacions, precisament «només la reserva escatològica judeocristiana [...] podria protegir-nos respecte dels perills o abusos d'una intenció directa de sentit unilateralment intramundana i intrahistòrica» (p. 37-38, n. 27). O sigui, l'escatologia bíblica conté, en la fe, l'esperança i la gràcia, els elements correctius i crítics que l'escepticisme antiescatològic reclama com a propis i, a més, no renuncia a oferir a la finitud humana alguna cosa més que la simple mortalitat: la plenitud. Cinquè, que la filosofia només tingui la competència de compensar excessos històrics i polítics per totes bandes, bo i restant —diguem-ne— en una mena de contemplació divertida i a distància de les batusses humanes, és atribuir a l'home la posició de Zeus a l'Olimp, cosa que, si bé ens estalvia de caure en la ximpleria ambiental, no quadra amb la finitud humana. De fet, exigir a la filosofia que renunciï a pensar les qüestions principals de la vida seriosament dessacralitza el món i pretén ajustar-se a la finitud humana, però, paradoxalment, no fa justícia al paper mateix que la mort té en el conjunt de la vida humana. Sisè, de fet, la interpretació del temps com a termini no aboca necessàriament a la supressió de qualsevol èmfasi escatològic. Jacob Taubes ha raonat, en canvi, que «constitueix un índex, precisament, de la seva essència escatològica, com encara més de l'essència escatològica

de la història» (p. 260, n. 189). Setè, el pensament d'Odo Marquard està marcat per una irresolta ambivalència per als intèrprets: ¿exclou absolutament qualsevol èmfasi escatològic de sentit, o bé propugna tan sols una negativa moderada de les pseudoescatologies de caire gnòstic o intensitats pseudoescatològiques que la mateixa esperança judeocristiana no reconeix? No és fàcil evitar la impressió que per a Marquard la modernitat neutralitza l'afirmació de les intensitats escatològiques cristianes en si. Així, paradoxalment, la modernitat no hauria estat neutra respecte del cristianisme (n. 190). I, vuitè, la interpretació de les fases de la història com a refutació no sembla que empri aquest terme en un sentit lògic, sinó merament fàctic. Però, si és fàctic, no és principal. I, llavors, no es veu com una època pot refutar l'excés de sentit d'una altra.

Punt final. Ens adonem, però, que res d'aquesta ressenya pot set cabalment entès si hom no llegeix enterament i pausada l'apassionant llibre del professor Llinàs. No calia, doncs, gastar tantes paraules. O potser sí, per provocar un desig que seria cosa molt noble de satisfer. Ens hi va la qüestió de com situar-nos en el món d'avui i respecte de la finitud humana: amb un èmfasi de sentit autocrític i autocorrectiu (escatologia ben entesa), o bé amb un desencantament escèptic que sospitosament acaba donant la raó a la darrera recomanació de Cels als cristians: «Per això cesseu d'escapolir-vos als deures civils i d'impugnar el servei militar; preneu la vostra part en les funcions públiques, si fos necessari, per a la salvació de les lleis i de la causa de la pietat». Un politeisme il·lustrat a l'avançada? Massa èmfasi intramundà?

Joan Ordi i Fernández

Institut Superior de Ciències Religioses de Vic
<http://dx.doi.org/10.5565/rev/enrahonar.690>

