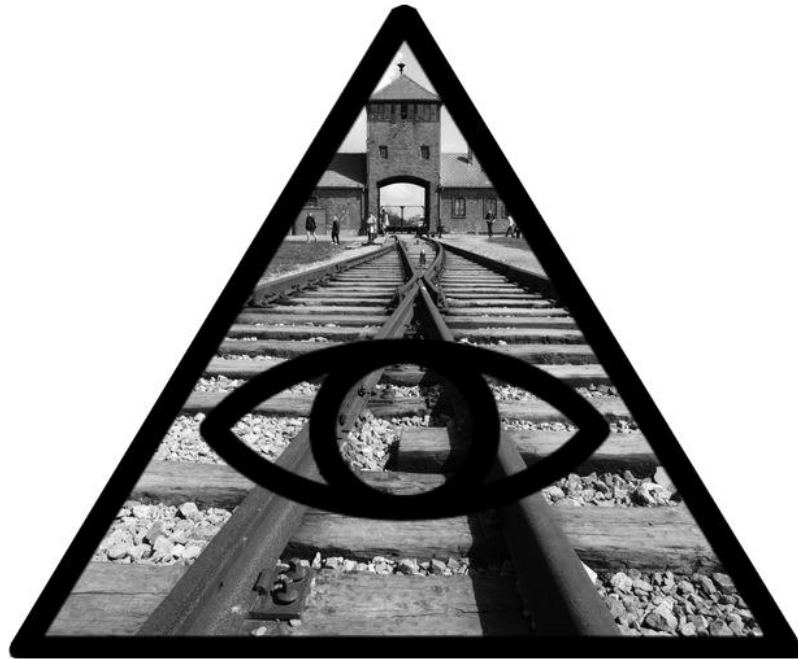


**DÉU A LES CAMBRES DE GAS:
DE LA TEODICEA A L'ANTROPODICEA**



ÍNDEX

Introducció	1
1. Conceptes i perspectives	3
1.1. El mal. Dificultats en la definició d'un mot	3
1.1.1. La impossible definició	3
1.1.2. Alguns intents de definició	5
1.2. Tipologia del mal	10
1.3. Teodicea i antropodicea: les dues cares de la moneda	13
1.4. El mal en el mite	14
2. El mal en Plató i Aristòtil	17
2.1. Plató	17
2.2. Aristòtil	19
3. El mal en el món medieval	21
3.1. Sant Agustí	21
3.1.1. Concepció agustiniana de la realitat i de l'home	22
3.1.2. Origen del mal	23
3.2. Sant Tomàs d'Aquino	24
3.2.1. Mal metafísic	25
3.2.2. Mal moral	26
4. El mal en la Modernitat	28
4.1. Context històric que fa possible la teodicea	28
4.2. L'optimisme de Leibniz	28
4.2.1. La naturalesa de Déu	29
4.2.2. El moment de la creació	30
4.2.3. L'origen del mal: la llibertat de l'ésser humà	31
4.2.4. Optimisme	32
4.2.5. Tot està(va) bé. La intervenció de Voltaire	32
4.3. Kant	34
4.3.1. La llei moral en Kant	35
4.3.2. Origen del mal i mal radical	36

5. Antisemitisme i Holocaust	39
5.1. Anàlisi	39
5.1.1. Definició i origen del terme	39
5.1.2. Les morts provocades pel Tercer Reich	40
5.1.3. Excepcionalitat de l'Holocaust	41
5.1.4. Disputa entre historiadors	43
5.2. Els fets	45
5.2.1. Hitler, inicis i l'arribada al poder	45
5.2.2. Polítiques antisemites	47
a) Etapa de discriminació	47
b) Etapa d'exclusió	50
c) Etapa d'extermini	51
5.3. La reacció dels intel·lectuals davant de l'Holocaust	52
6. Primo Levi	53
6.1. Vida i experiències	53
6.2. Auschwitz	54
6.3. Reflexió sobre l'Holocaust	55
6.4. Comparació Levi-Améry	57
7. Hannah Arendt	60
7.1. Vida i experiències	60
7.2. L'individu Eichmann	63
7.3. Eichmann a Jerusalem	67
7.3.1. El judici	67
7.3.2. La col·laboració amb el nazisme del consell jueu	68
7.3.3. La descripció d'Eichmann	70
7.4. La banalitat del mal	71
8. El mal en el cristianisme i el budisme	76
8.1. El mal en el cristianisme	76
8.2. El mal en el budisme	76
8.3. Comparació de les dues posicions	77
8.4. La responsabilitat de l'Holocaust	80
Conclusions	83
Bibliografia/Webgrafia	87

Annexos	91
Annex 1: Entrevista a Thubten Wangchen	92
Annex 2: Entrevista a Emili Marlés	100
Annex 3: Entrevista a Francisco Bengoechea	107
Annex 4: Entrevista a Javier Luzón	113

*"El món no serà destruït pels qui fan el mal,
sinó més aviat per aquells que els contemplen sense fer res."*

Albert Einstein, *La meva visió del món*

AGRAÏMENTS

Aquest treball ha estat possible gràcies a la tutela de [REDACTED] [REDACTED], que han contribuït enormement a garantir l'adequació dels aspectes formals i de contingut. Agraïm especialment els consells donats per la María José i les rigoroses correccions estilístiques de la Montse, sense les quals el text seria molt més dens i la seva lectura molt més feixuga. En segon lloc, hem d'agrair també la generosa col·laboració de les persones entrevistades: Thubten Wangchen, Emili Marlés, Paco Bengoechea i Javier Luzón; sense ells la part pràctica hauria estat del tot impossible. Volem agrair especialment les estones d'estimulants converses que el Josep, pare del Marc i professor de filosofia, ens va regalar durant tot el procés de realització del treball. Després de tant de temps retraient-li que la casa està massa plena de llibres, ens hem beneficiat de la seva bibliomania aprofitant totes i cadascuna de les referències bibliogràfiques que ens va facilitar.

Agraïments de l'Alex: la Naomi, una persona amb la qual he conversat profundament de filosofia, no només va fer que m'interessés per les preguntes que envolten Déu, sinó que també va fer que em replantegés tot allò en què creia. Així va ser com vaig proposar l'elaboració d'aquest treball de recerca, que, per a sorpresa meua, va agradar als meus companys. Potser sense ella no hauríem escrit res d'això i, per tant, li dono moltíssimes gràcies.

Agraïments del Marc: a la meua mare, María, per acompanyar-me en la visualització del documental *Shoah* en ple mes d'agost i per suportar, juntament amb la Rosa Mari, tota la meua xerrameca a l'assut d'Antella sobre les lectures que anava fent durant l'estiu. Al treballador de la tenda d'electrònica que ens regalà el carregador de l'ordinador quan tota la resta de botigues estaven tancades (això era una promesa pendent). Un esment especial al meu "tío" Pepe, testimoni de Jehovà, per l'interès que va mostrar pel desenvolupament del treball. En el record, els meus avis Vicent i Pura, així com els meus tiets Pepe i Alejandrina, que ens han deixat recentment i no podran veure aquest treball.

Agraïments de l'Oriol: abans que res, vull agrair als meus companys la bona feina feta. Al llarg d'aquests mesos hem treballat en equip i hem superat conjuntament les dificultats que ens anàvem trobant. En segon lloc, però no per això menys important, també agraeixo al meu entorn i sobretot a la meua família el seu suport, paciència i ajuda. Han escoltat moltes de les meves reflexions sobre els llibres i documents amb els quals he treballat i també m'han sabut aconsellar a l'hora de fer les trucades i concertar les entrevistes.

Gràcies, de debò.

INTRODUCCIÓ

Al llarg de la història, la pregunta pel mal ha estat, si no la més formulada, sí la que més inquietuds ha generat. Com explicar l'existència del mal, en el context en què existeix un mal absolut, és un problema que espera tenir com a solució alguna mena de consol per a l'individu. Justament perquè ens motiven la filosofia, la història i l'antropologia, hem situat el tema del nostre treball de recerca en l'encreuament de les tres disciplines, amb l'Holocaust com l'exemple paradigmàtic de mal absolut. Un dels nostres objectius amb aquest treball ha estat analitzar la confluència entre la reflexió filosòfica i la teològica i hem seguit el trànsit des d'una concepció centrada en la responsabilitat (més aviat, la desresponsabilització) de Déu en l'existència del mal (teodicea) a una altra que passa per enfocar-lo, tot just després del genocidi jueu, en l'ésser humà (antropodicea).

La temàtica del treball se sosté, doncs, com acabem de dir, sobre tres pilars: un de filosòfic, un d'històric i un altre d'antropològic. Primerament, hem seguit l'evolució del pensament filosòfic occidental sobre el problema del mal a través d'alguns autors molt rellevants. En segon lloc, descrivim el fenomen terrible (ruptura civilitzatòria en diuen alguns) de l'Holocaust i la reacció que va provocar en alguns intel·lectuals que el van patir, tot i que en van sobreviure. Finalment, a fi d'emmarcar aquest repàs eurocèntric en un context més global, hem triat una visió no occidental del problema del mal per comparar-la amb la visió cristiana que ha determinat la major part de les teodicees conegudes.

Així, doncs, d'acord amb aquest esquema, però amb caràcter preliminar, en el primer apartat veurem la definició d'una sèrie de mots crucials per comprendre la totalitat del treball, a més d'una petita introducció al problema del mal en el moment d'aparició de la filosofia. En el segon capítol comencem a parlar del problema del mal amb la presentació del que en van pensar els dos màxims pensadors de l'antiga Grècia, Plató i Aristòtil, per tal com influiran decisivament en la major part dels autors posteriors, particularment els de l'època medieval. El tercer capítol recollirà precisament les aportacions al nostre problema de sant Agustí i sant Tomàs d'Aquino. Al quart estudiarem Leibniz i la seva teodicea (ell és qui inventa el mot),

amb el contrapunt de Voltaire i la contribució de Kant. El cinquè capítol s'endinsa en la segona part (històrica) del nostre marc teòric i hi analitzem l'excepcionalitat de l'Holocaust. Al sisè expliquem les experiències i reflexions de Primo Levi en contrast amb les de Jean Améry. Concloem la part teòrica amb l'exposició de les consideracions de Hannah Arendt sobre el mal (capítol setè), des de la concepció remotament kantiana d'un mal radical fins a la novetat que introduí en el seu pensament l'enfrontament, gairebé cara a cara, amb la personalitat, sinistra i inquietant alhora, d'Eichmann, encarnació del mal banal. La part pràctica és més antropològica, ja que compara les concepcions cristiana i budista del mal: és el que fem al capítol vuitè.

El nostre treball s'ha pogut engegar a partir de la formulació de dues hipòtesis de pertinença, la primera corresponent al marc teòric i la segona al pràctic:

- Després de l'Holocaust, s'enfoca el problema del mal en l'home, deixant de banda la responsabilitat de Déu.
- Existeixen patrons o idees comunes en les justificacions de l'Holocaust entre religions molt dispars.

Pel que fa als objectius del treball, podem destacar-ne els següents:

- Elaborar un marc teòric que permeti entendre el desenvolupament històric del problema filosòfic del mal (des de Leibniz i la teodicea fins a l'obra d'autors com Hannah Arendt i Primo Levi).
- Definir termes i descriure fets rellevants per tal de comprendre l'excepcionalitat de l'Holocaust, el mal absolut.
- Trobar similituds i diferències en la justificació de l'Holocaust entre dues cosmovisions molt allunyades en l'espai i en els esquemes mentals subjacents.

1. CONCEPTES I PERSPECTIVES

En primer lloc, cal tenir en compte que, si en l'àmbit de la filosofia hi ha disparitat pel que fa a l'ús d'una mateixa terminologia, el significat del concepte de mal no és una excepció. El mal s'ha concebut de maneres molt diverses, des dels qui l'han pres com una presència amb entitat pròpia (així, el dimoni en religions que ens són molt properes, o un principi del mal en el cas del maniqueisme, inclús un déu) fins als qui l'han considerat com un no-ser respecte a l'autèntic ésser que seria el bé. En tot cas, resulta molt difícil, si no impossible, donar-ne una definició unívoca, vàlida per a tothom, en qualsevol lloc i moment; intentar determinar-lo, com en el cas d'altres conceptes de caire valoratiu com aquest, és una feina molt feixuga -com ja ho va veure Sòcrates- i els resultats que se'n poguessin derivar, força problemàtics. Comencem precisament aquest apartat amb una petita recerca encaminada a trobar una definició clara i precisa del terme 'mal' mitjançant la consulta de diversos diccionaris i enciclopèdies. A continuació tractem de veure les perspectives més generals adoptades en relació amb aquest problema. Finalment, n'esmentem alguns dels precedents.

1.1. El mal. Dificultats en la definició d'un mot

1.1.1. La impossible definició

Al *Diccionari de filosofia* (art.: "Definició") de J. Ferrater Mora llegim:

Des d'un punt de vista molt general, la definició equival a la delimitació (*de-terminatio, de-finitio*), és a dir, a la indicació dels llimits o límits (conceptuals) d'un ens respecte als altres. Per això sovint s'ha concebut la definició com una negació; delimitem un ens respecte a d'altres perquè neguem els altres fins a quedar-nos mentalment amb l'ens definit.¹

I més endavant assenyala tres regles que des dels escolàstics s'han donat per tal que una definició sigui una *bona* definició:

1) la definició ha de ser més clara que la cosa definida;

¹ Ferrater Mora, 1986, pp. 730ss. Llevat d'indicació en sentit contrari, totes les cites han estat traduïdes al català per nosaltres.

2) allò definit ha de quedar exclòs de la definició;

3) la definició no ha de contenir ni més ni menys que el que és susceptible d'ésser definit.²

Amb aquestes indicacions, i deixant de banda totes les tipologies i distincions que trobem en aquest article, ja en tenim prou per adonar-nos que la definició de "mal" presenta molts més obstacles que no pas facilitats. Com, per cert, els presenten també tots aquells termes que tenen connotacions morals (bé, justícia, etc.). És el mal un "ens"? Se'l pot delimitar respecte a d'altres ens de la mateixa família? Se'n pot donar una caracterització clara que no faci intervenir el "mal" mateix en la definició? Pot acotar-se què entenem per "mal"? I una dificultat afegida: allò que és considerat com un mal o com una desgràcia, ho és en qualsevol context històric i cultural o en qualsevol circumstància personal?

Una bona definició del mal hauria de comprendre tots aquells esdeveniments, experiències, vivències i accions, voluntàries o involuntàries, que algú ha pogut, pot o podrà considerar com a dolents, des de la simple molèstia pel fet d'haver-se tallat en afaitar-se fins als efectes d'un tsunami, passant per situacions doloroses com la pèrdua d'algú estimat, la pena que ens envaeix quan veiem que es maltracta un animal, una mort horrible, autoinfligida, provocada o casual, la picada d'un insecte, la indignació que ens envaeix quan ens assabentem d'una mutilació genital o de qualsevol altra tortura, per no parlar del dolor infinit, físic i moral, de qui l'ha patida. I així un nombre gairebé infinit de, convé repetir-ho, esdeveniments, experiències, vivències i accions que, a més, poden ser contemplades com a dolentes per algunes persones i convenients, o fins i tot com a béns, per unes altres. A més, "no sempre les males intencions són condició necessària per al mal, ni amb actuar bé n'hi ha prou per evitar-lo"³. Un contingut massa ampli, variat i, sobretot, canviant perquè pugui cabre dins del terme que volem definir i que la nostra llengua esmenta amb dues consonants i una vocal.

El cert, però, és que tothom experimenta el mal, en graus molt diversos, com quelcom que irromp en les nostres vides i, d'alguna manera, n'interromp el curs "normal", el "sentit" del qual ell n'és el "contra-sentit". I és molt possible que aquesta

² Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 731.

³ Dalferth, 2018, p. 19.

experiència del mal, el sofriment, sigui l'únic que trobem de comú a totes les ocasions en què sembla que ens trobem davant de la seva presència. Fins i tot hi ha autors que consideren que definir-lo acabaria encongint el que té de terrible i de terriblement real. En un llibre del teòleg evangèlic Ingolf U. Dalferth que acaba de ser traduït s'expressa així aquesta idea:

Pres en si mateix, i sense entrar en consideracions sobre en què, contra què, ni per a qui es manifesta com a tal, no és possible copsar el mal. L'intent d'una reducció eidètica [= *definició comprensiva*] de les coses dolentes fins a deixar-les condensades en *el mal* redundaria, en qualsevol cas, en perjudici dels fenòmens. El mal és, en totes les seves variacions, un fenomen contrastiu que s'amaga fins a quedar irreconeixible en la varietat dels seus aspectes. Tothom pot esmentar exemples del mal sense poder fixar-lo en conceptes ni definir-lo unívocament. Però això no s'ha de prendre com un indicatiu de la seva irrealitat, sinó, més aviat, que són la seva varietat lingüística i la seva dispersió fenomènica les que precisament n'accentuen la realitat. No podem dir *què* és, però ningú no podrà seriosament posar en dubte *que* és.⁴

1.1.2. Alguns intents de definició

De tota manera, pel que hem explorat, d'intents de definició n'hi ha hagut i n'hi ha. Una de les estratègies més sovintejades ha estat la de caracteritzar el mal pels efectes que produeix (dolor, pena, terror, reacció). És el cas d'un dels diccionaris de filosofia que més van fer en el seu moment per mirar d'unificar el llenguatge filosòfic, el *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande, que, en l'article corresponent al mot "Mal", el defineix així:

A. Significat general: tot allò que es objecte de desaprovació o de lamentació, tot allò que és de tal manera que la voluntat té el dret d'oposar-s'hi legítimament i de modificar-lo si és que és possible.⁵

Segueix la citació d'un conegudíssim text de la *Teodicea* de Leibniz en el qual es fa la distinció entre el mal metafísic (mera imperfecció), el físic (patiment) i el moral (el pecat). Ens hi aturarem en el capítol corresponent, però no sembla que s'hagi

⁴ *Ibid.*

⁵ Lalande, 1991 (darrera edició revisada per l'autor: 1947), vol. I, p. 590. Aquest diccionari tingué el seu origen en les discussions de la Société française de philosophie (informació extreta de: <http://www.filosofia.org/enc/vtc/vtc.htm>).

avançat gaire, en el sentit de precisar de manera positiva el concepte, des del segle XVII; ja veurem si és així. Pel que fa al seu *significat específic* [B], Lalande es limita a identificar el mal moral (en l'expressió "fer el mal")⁶. Molt més fàcil -i satisfactòria- li resulta la definició de l'altre terme clau per al nostre treball, "teodicea" (ens interessa només la primera accepció) i que recollim aquí perquè és la més comuna i és ben precisa:

Terme creat per Leibniz per donar títol a la seva obra: *Essais de Théodicée*... Designa la justificació de la bondat de Déu contra els arguments extrets de l'existència del mal al món i, consegüentment, la refutació de les doctrines atees o dualistes que recolzen sobre aquests arguments.

Més a prop de nosaltres, *The Oxford Companion to Philosophy*⁷ no conté cap article específic sobre el mal. Les tres entrades on aquest terme surt se centren, primerament, en el "problema del mal" (posicions teista i atea en relació amb la teodicea i la responsabilitat humana); en segon lloc, en el "mal humà" (si resulta d'eleccions racionals i conscients o no, més l'esment d'algunes teories metafísiques d'arrel teista), i, finalment, en el concepte sartrià de "mala fe" (l'autoengany).

En referència només al mal moral (la "maldat"), trobem la següent definició, intuïtiva, clara i útil (i parcial), en la introducció a una antologia de textos que il·lustren aquesta temàtica:

[la maldat] remet a aquelles accions voluntàries de subjectes lliures (*agents*) que provoquen dolors i patiments injustificats a altres persones (*pacients*), en un context social en el qual acostuma a haver-hi testimonis que les reproveixen, recolzen o fins i tot, davant seu es mostren indiferents (*espectadors*). Segons aquesta àmplia definició, cal investigar la maldat des de tres angles personals, en part complementaris. Des de: a) *qui realitza* el mal de manera voluntària; b) *qui en pateix* el dany; c) *qui contempla* l'acció malvada.⁸

Els altres dos tipus de mal, el físic i el metafísic -deixats de banda deliberadament en aquesta antologia-, només hi són esmentats en la pàgina següent, remetent-los

⁶ L'article següent (*ibid.*) s'ocupa del Maniqueisme. Després de referir-se a l'heretge persa Manes, exposa: "concepció filosòfica que admet dos principis còsmics coeterns, un del bé, l'altre del mal".

⁷ Honderich (ed.), 2001, pp. 667s.

⁸ Bonete Perales (ed.), 2017 (Introducció: del mal moral a la maldad total), p. 12.

exclusivament a les seves respectives fonts i/o expressions (el dolor i el patiment humà, d'una banda; la imperfecció del món creat, de l'altra).

Ens ha semblat també obligada la consulta a diccionaris més convencionals, però solvents i de referència, com el de la Real Academia Española (RAE) i el de l'Institut d'Estudis Catalans (IEC). Limitant-nos al substantiu "mal", però deixant de banda les moltes expressions o frases fetes que també s'hi esmenten, veiem que difereixen força en l'elecció del protagonista: mentre que el primer l'oposa al bé, al lícit i a l'honest i l'especifica en tres casos (dany o ofensa, desgràcia i malaltia o xacra), el de l'IEC el defineix directament com a dany (moral i físic)⁹. En un altre diccionari, en aquest cas enciclopèdic, l'*Enciclopedia* Salvat-El País, llegim tot un catàleg de definicions i/o sinònims de "mal":

Negació del bé; allò que és contrari al bé, especialment com a llei moral. // Allò que pot fer patir o danyar. // Dany o ofensa que algú rep en la seva persona o en els seus béns. // Desgràcia, calamitat. // Malaltia, xacra, dolor. // (Fig.) Inconvenient, costat dolent d'un assumpte.¹⁰

Com podem veure, s'insisteix sobretot en l'aspecte del patiment per part d'alguna persona com a conseqüència d'algun esdeveniment intern o extern a ella o de l'acció d'una altra persona, però ben bé no se'n dona una definició substantiva més enllà dels efectes, generalment indesitjats (sobretot per qui els pateix), d'un fet o d'una acció, voluntària o involuntària. Segueix un catàleg d'expressions en què figura el nostre terme, així com un segon catàleg de malalties que també l'inclouen. El més interessant, però, és l'article que tanca aquesta entrada (*Fil. i Teol.*), un repàs ràpid i selectiu, però eficaç, de les principals concepcions sobre el mal al llarg de la història del pensament occidental, des dels grecs fins a Kierkegaard i l'existencialisme, introduït per una referència al dualisme (bé/mal) característic de les religions primitives. Aquest mateix tractament doble del terme (aproximacions + breu exposició històrica) el trobàvem ja en altres enciclopèdies menys manejables com la mítica *Enciclopedia* Espasa o l'*Enciclopèdia catalana*.

⁹ Webs consultats: <http://dle.rae.es/?id=NyEUGaa|NyEeGCh> (Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua, RAE) i <https://mdlc.iec.cat/results.asp?txtEntrada=mal&-operEntrada=0> (Diccionari de l'Institut d'Estudis Catalans, IEC).

¹⁰ *Enciclopedia Salvat-El País*, vol. 12, pp. 9508ss.

Ja hem esmentat un exemple de l'àmbit francòfon, el *Vocabulaire* de Lalande. Per la seva banda, la referència pel que fa a obres de consulta general (no només filosòfica) en el món de parla anglesa continua essent, des de fa exactament dos segles i mig, l'*Encyclopaedia Britannica*, objecte de nombroses edicions. D'entre les més recents, destaca la *Global Edition* (fem servir la de 2009), que no té entrada específica per a "evil", però sí, en canvi, una per a "problem of evil", que comença reprenent literalment el plantejament de Paul Ricoeur (i, en darrer terme, la que s'ha volgut atribuir a Epicur) i acaba posant dos exemples d'autors que han intentat resoldre el problema. Per la seva brevetat, el podem traduir aquí:

mal, problema del, problema teològic que sorgeix per a qualsevol religió filosòfica o monoteista que afirmi les següents tres proposicions: (1) Déu és omnipotent, (2) Déu és perfectament bo i (3) el mal existeix. Si el mal existeix, sembla que Déu vol destruir el mal i no és capaç, i per tant es nega la seva omnipotència, o que Déu pot eliminar el mal, però no vol, i per tant es nega la seva bondat. El problema teològic del mal es pot resoldre lògicament negant qualsevol d'aquestes tres proposicions. William James va intentar resoldre el problema en considerar que Déu era perfectament bo, però que tenia un poder limitat. Alguns han pres la proposició de l'omnipotència divina per significar que Déu pot fer qualsevol cosa que sigui lògicament possible. El filòsof alemany Gottfried Wilhelm Leibniz, del segle XVII, va declarar que, com que Déu està limitat a allò que és lògicament possible, l'existència del mal és necessària en aquest "millor dels mons possibles". El cristianisme ortodox, però, generalment ha optat per viure amb la tensió que implica afirmar totes tres proposicions.¹¹

En el nostre recorregut -que ni pretenia ni podia ser exhaustiu- hem trobat: 1) que allò que el concepte de mal comprèn (un conjunt heteròclit de fets, vivències i accions) és reconegut universalment: és una dada primària (o agrupació dispar de dades primàries) per a qualsevol plantejament filosòfic; 2) que és un concepte escorredís, evasiu; 2) que l'ombra de Leibniz, a l'hora d'abordar-lo des de qualsevol angle que es vulgui, plana per tot arreu; 3) que la major part de les definicions -quan n'hi ha-, o bé el trossegem (i les parts remeten quasi sempre als plantejaments dels *Essais de théodicée*), o bé es limiten a apuntar-ne els orígens (no únics) o les seves manifestacions (també heterogènies, però amb un punt en comú: justament, el del patiment, físic o mental).

¹¹ *Britannica Global Edition*, 2009, vol. 10, p. 5564.

Com enfrontar-se, doncs, amb un concepte tan escorredís i evasiu? El que hem vist en les nostres lectures és que hi ha una gran diversitat d'estratègies. N'esmentarem tan sols dues més per tal de no allargar innecessàriament aquesta exploració.

Una primera consistiria a donar una definició tan genèrica que resulta poc operativa o que incita a dur a terme una tasca inabastable. És l'aposta que fa una enciclopèdia catòlica que es pot consultar *online*, l'*Ecwiki*:

Es pot descriure el mal, en sentit extens, com la suma total de l'oposició existent, contra els desitjos i necessitats individuals, que l'experiència mostra en l'univers, d'on sorgeixen, entre els éssers humans almenys, els patiments que abunden en aquesta vida. D'aquesta manera, el mal, des del punt de vista del bé humà, és allò que no ha d'existir. Malgrat això, no hi ha cap aspecte de la vida humana en què no se'n senti la presència, i la discrepància entre el que és i el que ha de ser sempre ha exigít explicar la consideració que el gènere humà li ha volgut donar a ell i al seu entorn. Per a aquest propòsit cal: 1) definir la naturalesa precisa del principi que imparteix el caràcter de mal a una varietat tan gran de circumstàncies i 2) determinar, fins on sigui possible, l'origen d'on sorgeix.¹²

La continuació d'aquest article s'aparta lleugerament dels tractaments tradicionals: tot i reprendre la classificació de Leibniz (que més endavant fa remuntar fins a la distinció tomista entre "*malum naturae*" o metafísic, "*malum culpae*" o moral i "*malum penae*" o físic, com a retribució de l'anterior), se l'aprofita per traçar un catàleg tematicocronològic de concepcions del mal, des del dualisme zoroàstic fins a aquelles doctrines que consideren el mal com una manera que té la consciència de copsar certs aspectes del desenvolupament de la naturalesa, passant per les diverses visions monistes de l'assumpte. Així és com l'ambiciós projecte desemboca en una nova i més útil tipologia en la qual es poden encabir gairebé tots els autors i corrents que han abordat el problema del mal.

Una segona estratègia, similar a aquesta pel que fa a potència classificadora, però força més complexa, és la que va assajar l'esmentat Ferrater Mora al seu *Diccionari de filosofia*. Sense oferir-nos cap definició general i comprensiva del mal, ens proposa tenir en compte sis criteris de classificació¹³: 1) les maneres de *plantejar el problema* del mal (els punts de vista), 2) les teories més comunes sobre la

¹² Consultat a: <http://ec.aciprensa.com/wiki/Mal>.

¹³ Ferrater Mora, *op. cit.*, vol. 3, pp. 2079ss.

*natural*esa del mal, 3) les doctrines més remarcables sobre l'*origen* del mal, 4) els *tipus de mals* admesos, 5) les *actituds de reacció* al mal i 6) les *teories* filosòfiques sobre el mal més conegudes. No cal dir que no es tracta de criteris que s'excloguin mútuament: una mateixa concepció del mal pot aparèixer en algunes o en totes aquestes categories. La versió abreujada d'aquest diccionari es concentra en els criteris 2 i 3, *natural*esa i origen¹⁴.

1.2. Tipologia del mal¹⁵

És cert que no hi ha consens a definir el mal, però també ho és que cal conèixer alguns conceptes que són imprescindibles per situar-se en l'escena en què s'ha desenvolupat aquest problema al llarg de la història de la filosofia occidental i que donen lloc a una tipologia que hem tingut ben present durant la realització del nostre treball.

Per començar, atès que molts autors s'han centrat únicament en el mal *que fa* l'ésser humà, el primer concepte que convé tenir en compte és el de "llibertat" o "lliure albir". En general, s'ha sostingut (veurem alguns casos) que el *mal moral* o *mal*dat obeeiria a un mal ús de la pròpia llibertat. Llavors, la recerca s'ha centrat a trobar la lògica que se segueix a l'hora de decidir-se a actuar d'una manera o d'una altra. En un extrem d'aquest tipus de reflexions se situen els qui han defensat que l'ésser humà actua sempre empès per motius d'índole molt diversa (socials, psicològics, merament somàtics o genètics...) dels quals no necessàriament s'ha de ser conscient (de fet, no ho seríem gairebé mai). Es nega així la llibertat humana (*determinismes* diversos). Seria el plantejament, per exemple, de la psicoanàlisi, que mira de trobar indicis del comportament adult en la infantesa, on arrelarien alguns patrons de comportament més o menys fixos, com també certes pors i conductes de caire neuròtic. Però, en l'altre extrem, hi ha l'enfocament del problema del mal des del reconeixement de la ineludible llibertat humana, i d'aquí sorgiran els plantejaments tradicionals al voltant del *pecat*, la *culpa* i la *responsabilitat* en relació amb els actes immorals. Entre els dos extrems trobaríem tot un ventall de posicions

¹⁴ Ferrater Mora, 1980, pp. 265s.

¹⁵ Estrada, 2011. pp. 13-18, i Kolakowski, 2012, cap I (Dios de los fracasos. Teodicea), pp. 20ss.

que tracten d'establir mediacions entre els condicionants del comportament humà (bo o dolent) i el reconeixement del lliure albir (un cas ben singular, del qual no ens ocuparem, és la concepció calvinista de l'ésser humà com una criatura alhora predestinada i lliure, sota la vigilància d'un Déu omnipotent i omniscient).

D'altra banda, el concepte de *mal físic* inclou tot aquell mal que s'escapa al control humà, és a dir, els desastres naturals, les plagues, etc., és a dir, tot aquell mal que sorgeix de la naturalesa aliena a l'home, o fins i tot de la seva pròpia naturalesa física (malalties). Molts autors deixen aquest terme completament de banda per centrar-se en el mal moral, ja que consideren que fer-ho té una utilitat pràctica: no podem corregir les imperfeccions del món, però sí les nostres, i és a les nostres mans fer-ho; aquí situaríem autors tan importants com sant Agustí i sant Tomàs d'Aquino (ens hi referirem més endavant). Però pel que fa al mal físic, pres seriosament, les reflexions solen girar al voltant de la *petitesa* humana, de la seva *fragilitat* i del seu caràcter *marginal* en relació amb la marxa inexorable del cosmos. És la mena de reflexions que duen a terme autors com Schopenhauer (visió pessimista de l'assumpte) i Nietzsche (amb una aposta per la via optimista i, per què no dir-ho, valenta).

Lligant amb aquesta mena de plantejaments, podem referir-nos també a la sentència del filòsof alemany Martin Heidegger segons la qual "l'home és un ésser per a la mort". Ara bé, aquesta frase, que aparentment ens dona una caracterització més, entre moltes d'altres, de la condició humana, ens obre el camí cap al tercer tipus de mal, el *mal metafísic*. Aquest té a veure amb la imperfecció de la matèria i amb la finitud de l'ésser humà com a font de tots els mals, o, en termes més aviat teològics, amb la (necessària) dissonància o desproporció entre la (necessària) perfecció divina i la (també necessària) imperfecció de la seva creació (on s'inclou, és clar, l'ésser humà). En la mesura que el mal metafísic té caràcter originari (sorgeix en el mateix moment de l'aparició del món i dels éssers intel·ligents), acaba englobant els altres dos tipus de mal, el moral i el físic, així com qualsevol altre que poguéssim imaginar. L'obsessió de l'ésser humà per salvar aquesta distància amb la infinitud inabastable és l'altra cara del mal metafísic i el seu resultat pot oscil·lar entre l'autodestrucció i l'esforç compensatori d'explicar-la *racionalment* (cas

exemplar: Leibniz): la consideració del mal metafísic esdevé llavors el pilar de tota mena de *teodicees*.

Aquestes serien les tres dimensions fonamentals (i tradicionals) del mal. L'èmfasi posat en una o altra és el que ens fa entendre la pluralitat d'enfocaments del problema, així com les respostes proposades. Però hi ha altres maneres d'abordar-lo i així és com s'obren pas dues subespècies de mal: d'una banda, la que emergeix de la instauració de determinades relacions de poder en l'ordre sociopolític (múltiples tipus d'explotació, abusos variats, desigualtats de tota mena, particularment d'ordre econòmic, guerres rapinyaires entre nacions); de l'altra, la que resulta del trencament de totes les regles del joc social (genocidis). Es pot parlar llavors de, respectivament, *mal social* (asimetries entre individus o entre grups) i *mal col·lectiu* (una sub-subespècie de l'anterior, podríem dir, caracteritzada per la finalitat que persegueix: l'extermini de grups sencers de persones). Aquestes dues subespècies de mal han pogut ser identificades a partir del moment en què s'instaura una organització de la societat deslligada de la tutela religiosa, és a dir, en la modernitat¹⁶.

La distinció, que pot semblar només de grau, pot fonamentar-se atenent a l'atribució possible de responsabilitats: individual, en el primer cas (encara que pogués afectar a moltíssimes persones, cadascuna, individualment, arrossega la pròpia càrrega: això l'acosta al mal moral), o d'un poble sencer, en l'altre (la responsabilitat es dilueix entre perpetradors directes i indirectes i consentidors per inacció, i això fa que el mal col·lectiu comparteixi alguns dels trets dels mals físic i metafísic)¹⁷.

Encara són identificables altres tipus, com el *mal radical* de què parlava Kant (o en la seva reformulació per part de Hannah Arendt), un mal arrelat en la condició humana, o el *mal banal* (novament, Arendt), que emergeix de la pura irreflexió i que pot escampar-se pel cos social quan en aquest es reuneixen certes condicions socials, polítiques, econòmiques, jurídiques, etc. en una combinació molt especial

¹⁶ De Hobbes a Voltaire i Rousseau trobem diverses explicacions del mal social. Pel que fa al mal col·lectiu, haurem d'esperar fins al segle XX perquè hom comenci a parlar d'un mal col·lectiu (i, per tant, de la possibilitat de pensar en termes d'una responsabilitat també col·lectiva), i així fins a les darreres reflexions sobre la capacitat humana de dur a terme massacres que eren inimaginables en èpoques anteriors.

¹⁷ El tema de la responsabilitat serà tractat al nostre treball només de forma tangencial.

amb efectes devastadors. Una combinació de tots dos permetria fins i tot parlar d'un *mal total o absolut*. En parlarem en els apartats corresponents.

1.3. Teodicea i antropodicea: les dues cares de la moneda

Hem dit abans que el mal metafísic podria ser considerat l'arrel de tots els intents de teodicea. Ara bé, què és una teodicea? P. Ricoeur ha explicat immillorablement el sentit d'aquesta empresa i la problemàtica en què s'insereix:

¿Com afirmar de manera conjunta i sense contradicció les tres proposicions següents: Déu és totpoderós; Déu és absolutament bo; però, el mal existeix? La teodicea apareix llavors com un combat a favor de la coherència i com una resposta a l'objecció segons la qual només dues d'aquestes proposicions són compatibles, mai les tres juntes. El que es dona per fet en la manera de plantejar el problema, és a dir, la forma proposicional en què s'expressen els seus termes i la regla de coherència que la solució ha de suposadament satisfer, no és qüestionat.¹⁸

La teodicea (del grec *theós*, Déu, i *dikè*, justícia) és la branca de la filosofia encarregada de buscar una compatibilitat entre l'existència d'un Déu bondadós i omnipotent i la del mal en la seva obra magna, la Creació. El terme va ser encunyat a començaments del segle XVIII pel filòsof alemany Gottfried Leibniz i etimològicament significa "justificació de Déu". Abans d'ell, altres autors ja havien tractat de compaginar Déu amb el mal. Agustí d'Hipona, que esmentàvem abans, va ser el primer a buscar-hi la coherència, però la importància de Leibniz té a veure amb el tipus de mal que tracta de justificar. La de Sant Agustí va ser una teodicea que centrava el problema en l'home i en el seu incorrecte ús del lliure albir, una justificació únicament del mal moral, així que s'hauria de parlar més aviat d'una *antropodicea*. Leibniz, en canvi, opta (i és el primer a fer-ho) per cercar una justificació al mal pròpiament dit, el mal metafísic i és per això que diem que ell és el pare de la teodicea. Però ja parlarem d'aquests dos autors en els seus respectius apartats del treball.

Passem ara a l'*antropodicea*. Si la teodicea, com hem vist, enfoca el problema del mal en Déu, l'*antropodicea* mou el focus cap a l'home i tendeix a culpar-lo del mal

¹⁸ Ricoeur, 2011, pp. 21s.

que hi ha al món. Òbviament, no podem dur a terme la mateixa tasca que va emprendre Leibniz de justificar el mal metafísic si elaborem una antropodicea. Resulta ridícul tractar de culpar l'home del mal que precisament s'escapa a les seves capacitats: així, no podem dir que ell sigui el responsable del moviment de les plaques tectòniques que fa que hi hagi terratrèmols, si bé és cert que pot contribuir a agreujar-ne els efectes, ja sigui per inacció o per manca (intencionada o no) de previsió; en altres casos és més evident la participació humana directa en les catàstrofes naturals (canvi climàtic, efecte hivernacle, escalfament global, ...). L'antropodicea, centrada en l'aspecte moral del mal (*fer mal*, més que no pas *patir un mal* sense intencionalitat prèvia), hauria d'incloure, doncs, també aquests casos en què la llibertat humana hi juga algun paper determinant. Veurem com, a mesura que ens allunyem dels *Essais de théodicée* leibnizians, va arraconant-se el mal físic al mateix temps que -llevat de casos particulars i de grups lligats a l'àmbit religiós- també es va deixant de culpar Déu dels mals d'aquest món; en definitiva, es va passant de la teodicea a l'antropodicea. A més, aquest trànsit es va fent cada cop més palès conforme la capacitat destructiva feta possible pels avenços tecnològics es va traduint en crims d'envergadura creixent, tant pel que fa a la seva planificació i a la sofisticació dels mitjans emprats com a l'abast dels desastres provocats.

Un cop establerta la trama conceptual, toca ara parlar amb una major profunditat dels antecedents, d'aquells autors que tenen certa rellevància en la consideració del problema filosòfic del mal. Però abans hem de remuntar-nos als orígens de la filosofia, al pas del *mythos* al *logos*, per comprendre l'actitud pre-reflexiva (en el sentit de la reflexió filosòfica) i el curiós cas de la religió cristiana, segles més tard.

1.4. El mal en el mite¹⁹

Deia el professor de filosofia Mark Morelli²⁰ que existeixen tres tipus d'objecte: aquell que hom coneix, aquell que hom desconeix però sap que pot conèixer i aquell que desconeix i, a més, desconeix que pugui conèixer. El primer parteix de la resposta a

¹⁹ Pis-Diez Pretti, 2003. També: P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 28ss.

²⁰ Esmentat per Darin McNabb al seu canal de YouTube "La fonda filosòfica" (programa: "Cómo empezar a estudiar filosofía"): https://youtu.be/B_L0si3qG0c?t=105.

una pregunta, el segon d'una pregunta sense respondre i el tercer de la formulació de la pregunta en si mateixa. En l'actualitat, la ciència és l'encarregada de trobar les respostes a les diferents preguntes, però cal no oblidar que aquestes van haver de ser formulades en primer lloc: d'això s'encarregà la filosofia.

Per què és això rellevant? Abans del moment en què es dona el pas de la mitologia al raonament, tot es concep des del primer tipus d'objecte. No es busquen respostes, encara menys preguntes. S'arrenca d'una situació de conformitat amb l'existent i de lligam amb allò que resulta més útil i eficaç per al manteniment de la vida humana: l'explicació mitològica és suficient per tirar endavant. Preguntes com les que van plantejar-se els presocràtics -així, la pregunta per l'*arkhé*, principi, causa i composició de tot el que hi ha-, no resulten pràctiques; no té cap sentit qüestionar-se l'origen de tot ja que l'explicació no té cap importància en el pas de l'home per la terra: el mite és, simplement, una solució més còmoda. No obstant això, ningú no podia imaginar que el simple fet que algú comencés a fer-se preguntes d'aquest tipus tindria unes repercussions tan importants. Es podria dir que l'*arkhé* és la mare de les preguntes i, en aquest sentit, que la filosofia és la mare de la ciència. El mite, no obstant, malgrat el seu caràcter no qüestionador, ja aporta, com diu P. Ricoeur, alguns elements fonamentals a la raó quan es faci la pregunta pel mal: el mite assumeix tant el costat fosc com el lluminós de la condició humana; recull l'experiència fragmentària del mal en els mites d'origen del cosmos (la condició miserable de l'ésser humà hi té la seva arrel); finalment, en ubicar-se entre el folklore (llegendes) i l'especulació metafísica (qüestionadora), el mite incorpora així, d'una banda, l'experiència del mal traduïda a un llenguatge i, de l'altra, obre el camí a les teodicees, que només hauran de buscar resposta a la pregunta "d'on ve el mal?".

Recapitulant: enfront de la reflexió purament pragmàtica (explicar-se històries per trobar que és natural allò que ja ho és per endavant: tempestes, cicles estacionals, sortida i posta del sol, ...) sorgeix la raó (buscar explicacions a tot allò que ens desconcerta o fins i tot ens fa patir, corresponent al segon tipus d'objecte de Morelli), que a poc a poc va adquirint prestigi en el si de la polis i els filòsofs passaran a ser admirats i considerats persones sàvies. Malgrat tot, no només queden encara persones arrelades en el mite (de fet, la immensa majoria durant tota l'Antiguitat),

sinó que a mesura que passa el temps apareixen noves religions (la cristiana, especialment, per al que interessa al nostre treball), edificades sobre dogmes i que, almenys en els seus orígens, discutien feroçment la idea que l'home hagi de fer ús de la raó i no cenyir-se a un determinat ordre de les coses, una causa primera. El que resulta xocant és que arriba un punt en què la raó adquireix tanta força i qüestiona de tal manera els dogmes que el creient es veu obligat a sucumbir davant d'allò que tant critica i intenta guanyar-los en el seu propi terreny, fins al punt d'haver de racionalitzar els mateixos dogmes religiosos. La pregunta pel mal s'haurà de respondre també en el terreny del *logos*, i això és teodicea.

2. EL MAL EN PLATÓ I ARISTÒTIL

Per tal d'entendre el punt de vista dels filòsofs medievals, que són els qui es plantegen la relació entre Déu i el mal i miren de raonar-la, hem de veure primer els seus precedents, és a dir, els filòsofs clàssics.

2.1. Plató

Plató (427-347 a.C.) és, si no el pare de l'idealisme²¹, el referent principal de tota la història de la filosofia idealista: Sant Agustí i Leibniz se'n faràn ressò. La seva obra més coneguda és *la República*, on es recull el seu pensament sobre la realitat, sobre el coneixement, sobre l'ànima, sobre els valors morals i, més important, sobre la justícia. No arribarà a plantejar-se profundament sobre el mal, però la definició que en farà serà recuperada en el cristianisme per Sant Agustí, qui també renovarà la visió de la realitat platònica amb un caràcter teològic.

Plató diferencia el món de les idees, que és la realitat mateixa, pensada i alhora autèntica i, per tant, perfecta, i el món sensible, la imitació dels éssers intel·ligibles (o del món de les idees) que percebem a través dels sentits. El filòsof estableix una jerarquia d'éssers, on el nivell més perfecte i del qual en deriven els altres és el bé.

Del bé deriva la justícia, i només aquells que coneixen el bé poden actuar de forma justa: d'això se'n diu "intel·lectualisme moral", recollint l'herència del mestre Sòcrates. Per això mateix, els governants de la ciutat han de ser els savis, els filòsofs.

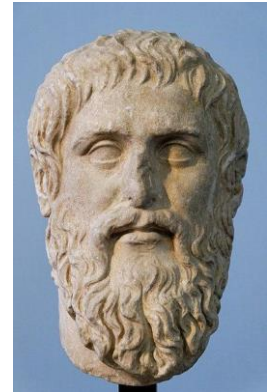
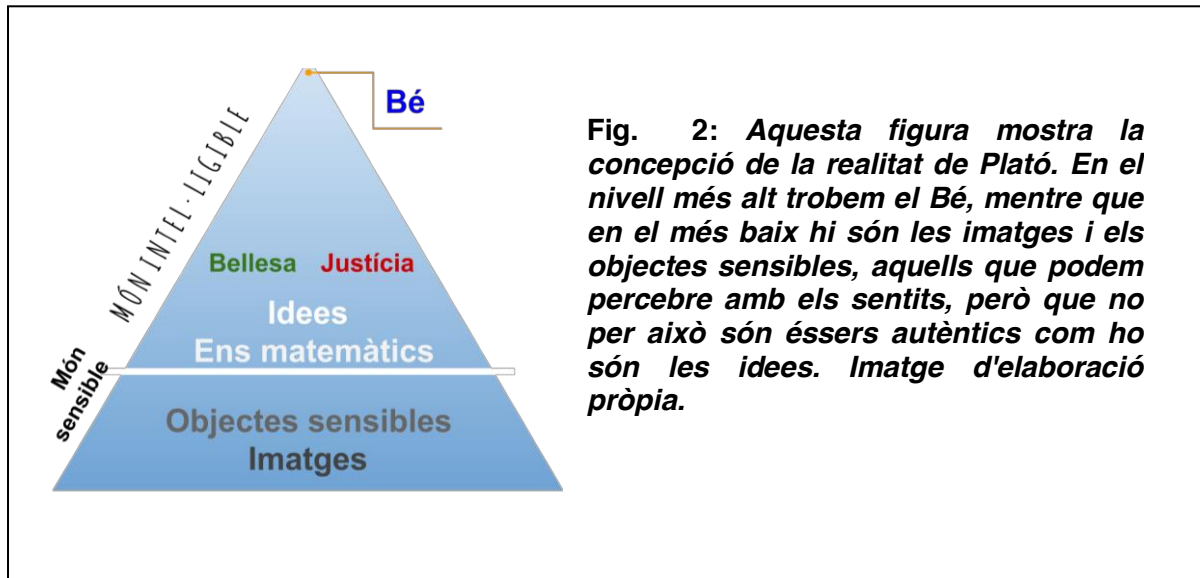


Fig. 1: Còpia de l'estàtua de Plató elaborada per Silanió el 370 a.C. que es troba al Museu Capitolí a Roma. Fotografia feta per Marie-Lan Nguyen, 2009.

²¹ Molts autors consideren Parmènides com el primer idealista.

La qüestió fonamental per a Plató és que el millor per a l'home és la justícia i no la injustícia; és preferible ser víctima de la injustícia que practicar-la. Fins i tot Hannah Arendt arriba a dir que aquest és el principi fonamental de l'ètica. Aquesta qüestió està vinculada amb la idea que el desig [...] busca sempre el bé.²²



Evidentment, del bé no pot sorgir el mal i per això mateix Plató defineix aquest com a no-ser, contraposat al ser més clar, al bé. També se'l relaciona amb la creença que les coses són tal i com les percebem, una creença contrària a la veritat, que, segons el nostre filòsof, es pot definir també com a ignorància del bé o absència de veritat. És per això que l'individu ignorant i que, per tant, pot fer el mal (al just li és impossible) és menys perfecte i inferior, ja que és presoner del món sensible.

El malvat no existeix per a Plató, però sí que existeix una figura pitjor que aquest: l'ignorant. L'ignorant és pitjor que el mentider, ja que el darrer encara distingeix entre veritat i falsedat; l'ignorant és qui actua malament perquè actua sense saber i qui és injust perquè no sap el que li convé, en el sentit moral i no moral del terme; és a dir, el seu interès segueix estant en el fet de preferir ser injust a ser víctima de la injustícia.²³

El que hi ha al fons d'aquesta concepció és un gran menyspreu (que Nietzsche trobarà abominable) de la matèria en general i en particular d'aquella de què

²² Entrevista al professor Francisco Bengoechea (Annex 3).

²³ Ídem.

estan fets els cossos. Si recordem el mite del Demiürg de Plató, la matèria coexisteix amb l'artífex del món i amb les idees: el Demiürg aconsegueix domar el pitjor material concebible donant-li forma (amb els models ideals al davant), una forma sempre temporal (a diferència de les idees) ja que el que crea, un *cosmos*, és tan canviant, generable i corruptible, com la matèria de què està format.

2.2. Aristòtil

Podríem considerar Aristòtil (384 - 322 a.C.) un dels filòsofs més antics i destacats de l'empirisme. Té tractats de lògica, de física, de metafísica, d'ètica, de política, de retòrica, de poètica, zoologia, botànica, etc.: realment, un filòsof enciclopèdic.

Ell extreu una concepció del mal a partir del seu model físic del moviment. El moviment és el pas de la potència (allò que pot ser) a l'acte (allò que és). El moviment té quatre causes: la causa material, és a dir, la matèria que hi intervé; la causa formal, la forma que adopta la matèria; la causa eficient, o sigui l'agent, allò que causa el moviment, i la causa final, la finalitat del moviment. Ara bé, com entra el mal dins la física aristotèlica? La resposta és que no hi entra del tot. El mal per a l'Estagirita té només la causa material, és a dir, l'entén com a carència²⁴. Per exemple, la privació de la finalitat és un mal, en el sentit metafísic de la paraula, que és "allò que separa cada ser d'arribar a la perfecció: per exemple, el mal que pateix una nou que no és noguera"²⁵. Llavors, la privació de la finalitat de l'home és que aquest no arribi a la felicitat, la qual el filòsof identifica amb el sentit de la nostra existència. La causa d'aquesta carència d'estat rau en la manca de virtut, en no obrar amb prudència, en definitiva, en no determinar-se amb el terme mig; amb altres paraules, quan una

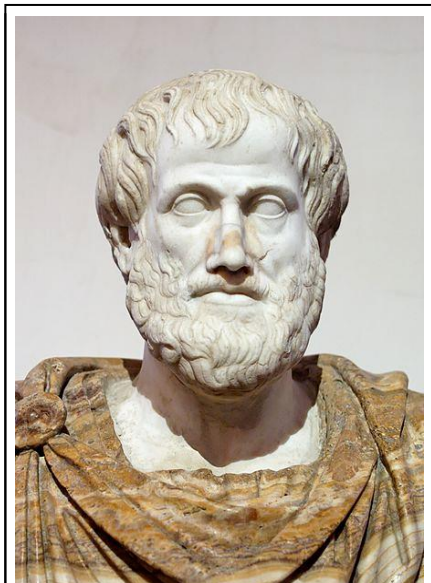


Fig. 3: Bust d'Aristòtil elaborat per Lisip l'any 330 a.C. que es troba al Palau Altemps, a Roma. Fotografia feta per Jastrow el 2006

²⁴ Rojo Vázquez, 2017, p. 23.

²⁵ Entrevista a Francisco Bengoechea (Annex 3).

persona decideix actuar amb covardia i no amb coratge, terme que es troba entre la temeritat i la pusil·lanimitat, s'allunya de ser feliç. Tomàs d'Aquino interpretarà aquesta decisió de la voluntat amb la causa del pecat original i amb el fet que l'home s'hagi separat de Déu.

3. EL MAL EN EL MÓN MEDIEVAL

3.1. Sant Agustí

Agustí d'Hipona (354-430 d.C.) és el representant més destacat del Període de la Patrística. Una de les seves obres més emblemàtiques, *Confessions*, és una autobiografia intel·lectual i espiritual (hi explica, per exemple, la seva conversió al cristianisme i com va arribar a l'acceptació del sacrifici de Jesús). Ell va passar un temps considerable de la seva joventut com a adepte al maniqueisme, però després es va tornar vers el cristianisme oficial gràcies a les lectures que va fer del neoplatonisme. La concepció maniquea del mal és, segons Francisco Bengoechea, la següent:

En el maniqueisme hi ha els dos principis (bé i mal), i el mal és substància en el sentit més fort de la paraula. Inclús apareixen personalitzats amb noms extravagants i tota una mitologia. El mal està encarnat en personatges divins, així com el bé, i l'home és concebut com una barreja d'aquests dos principis, una pugna interna entre bé i mal. A partir d'aquesta lluita, s'expliquen l'ètica i la moral maniquees.²⁶

No només per contrarestar el maniqueisme dualista, sinó també perquè creia que la visió racionalista del món no podia mantenir-se sense resoldre el problema del mal, va intentar fer-ne quelcom intel·ligible.

Per a l'adequada comprensió d'aquest filòsof, cal una breu explicació del seu sistema metafísic, així com una precisa definició del que és la llibertat per a ell. Tal com el mal de Plató es vincula a la *doxa* o opinió (perquè és el nivell de coneixement que tracta amb el món sensible), el mal metafísic de Sant Agustí està relacionat amb l'ontologia.

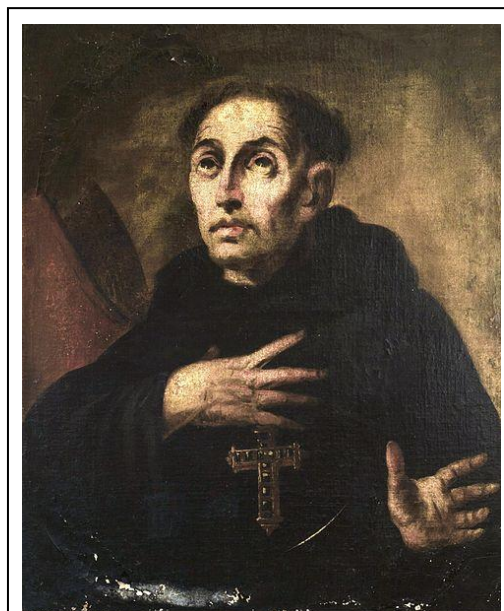


Fig. 4: Sant Agustí d'Hipona.
Obra d'autor anònim, ubicada a la
Casa Consistorial de Sevilla

²⁶ Ídem.

És comprensible aquesta relació directa entre mal moral i mal físic, perquè, si parem atenció al llibre del *Gènesi*, veiem que del primer pecat de l'home neix el mal al món.

3.1.1. Concepció agustiniana de la realitat i de l'home

Pel que fa a la seva ontologicometafísica, l'agustiniana depèn de la de Plató, ja que hi substitueix la idea del bé per Déu, és a dir, ara és d'Ell de qui deriven totes les coses, i si l'home no l'accepta és perquè és esclau dels plaers, presa del pecat (com en Plató era presoner del món sensible). Déu és la font de la llibertat de l'home, com l'és en Plató el fet d'ésser racional. De la mateixa manera, concep el mal com a absència de ser, en aquest cas com Aristòtil.

D'aquesta manera, s'estableix una jerarquia d'éssers, però en el cim més alt es troba Déu. Com que és la substància de la qual prové el món, podem dir que l'home va ser creat a imatge i semblança divina. Ens podem apropar a la naturalesa de Déu en els éssers del món perquè guarden una relació analògica amb el món intel·ligible (que ara és el pensament de Déu). Aquest és un punt contrari a Plató, ja que mentre que el filòsof grec sosté que no podem conèixer el món de les idees a través del món sensible, sinó elevant-nos-hi per sobre, Agustí manté que l'observació del món és un pont entre l'ànima i Déu (la via il·luminativa).

Tampoc no el segueix en l'intel·lectualisme moral: creu que la llibertat és pròpia de la voluntat i, per tant, es pot conèixer el bé i no practicar-lo. Ara bé, aquests conceptes poden resultar difícils d'entendre, ja que la llibertat adopta un caire ben diferent en Agustí: ell diferencia la llibertat del lliure arbitri. El lliure albir és la capacitat d'escollir (entre el bé i el mal), mentre que la llibertat és l'ús correcte del lliure arbitri, que només és possible amb l'ajut de la gràcia divina.

La possibilitat de fer el mal és inseparable del lliure albir, però el fet de poder no fer-lo és la contrasenya de la llibertat, i el fet de trobar-se confirmat en la gràcia fins al punt de ja no poder fer el mal, és el grau suprem de la llibertat.²⁷

L'ordre ètic proposat per Sant Agustí és el pla diví. El valor d'aquest és absolut i innat a l'ànima, de manera que, tot i que un individu cregui regir-se per la seva pròpia moral, aquesta llei eterna encara és present en ell. Les matèries d'aquesta llei el filòsof les anomena nocions.

Quan es pren una decisió en contra de la llei divina, no només es traeix el Creador, sinó també un mateix, ja que els valors morals de Déu els tenim impresos en la consciència.

3.1.2. Origen del mal

Sant Agustí dona resposta al mal amb una lectura del *Gènesi*: al principi, l'home es va rebel·lar contra el pla de Déu i va tenir-se a ell mateix com a centre de tot. El mal entra en el món degut a la voluntat humana, que, com que té lliure albir, pot pecar, i acaba determinant-se per això mateix. Déu, evidentment, no desitja el mal, però el permeté per garantir el lliure albir. Com que l'home s'allunyà del seu Creador, va perdre's a si mateix (recordem que allunyar-se de la perfecció és apropar-se al no-ser). Així és com va oblidar la seva condició espiritual i quedà atrapat en el món sensible.

Hi ha una metàfora que utilitza Sant Agustí per explicar la caiguda per allunyament de l'home: una dona rep un anell del seu estimat i li dona voltes, el mira, el contempla, i en fa el seu tresor més preuat, però oblida qui li ha donat l'anell.²⁸

De la primera acció que es pot considerar un mal moral es va desprendre el mal físic, que és un càstig a tots els descendents d'Adam i Eva. És remarcable aquesta idea segons la qual el primer pecat arriba a impregnar tota l'espècie, ja que abans no es concebia que el pecat fos heretable (de fet, en el judaisme se sosté que l'ésser humà és bo per naturalesa i no hereta les culpes dels seus antecessors, però si és tot el poble d'Israel qui es rebel·la contra la voluntat divina, són totes les

²⁷ Gómez Santibáñez, 2017, p. 5.

²⁸ De l'entrevista al professor Francisco Bengoechea (Annexos).

generacions qui han de viure amb aquest pecat). Com ens digué el professor Bengoechea, molt probablement és en sant Agustí on podem localitzar per primer cop la idea del "pecat original":

En les *Confessions* es parla d'un nen de set mesos que està en el bressol al qual se li intenta treure un objecte que té a la mà; ell no pot, perquè és molt dèbil, però si pogués mataria a qui ho fes: té encara la marca de Caín, és a dir que el pecat és heretat.²⁹

L'única manera que té l'home de sortir del pecat és la gràcia divina i una reflexió amb la qual ha de trobar la imatge divina en si mateix (una autoreflexió, doncs, un capgirament cap a si mateix). És llavors quan tornarà a estimar Déu i, consegüentment, a tornar vers Ell. Això també es pot entendre com l'acceptació del sacrifici de Jesucrist, sense el qual no és possible fer el bé.

3.2. Sant Tomàs d'Aquino

Tomàs d'Aquino és considerat el filòsof més important de l'Escolàstica. La seva obra més coneguda, tot i que incompleta, és la *Summa Theologiae*, on recull totes les principals ensenyances teològiques del cristianisme de la seva època i que tindran projecció (en la formulació del Doctor Angèlic) en el catolicisme fins avui. En aquesta obra és on ell proposa les famoses cinc vies per conèixer l'existència de Déu; precisament aquí recuperarà la teoria de l'origen del moviment d'Aristòtil, però amb un canvi: ara el motor immòbil serà Déu. Vegem, doncs, com argumenta l'existència del mal en un univers creat per Déu.



Fig. 5: Sant Tomàs d'Aquino. Obra de Carlo Crivelli el 1476, ubicada a la National Gallery, London).

²⁹ Ídem.

3.2.1. *Mal metafísic*

Tomàs d'Aquino aprofundeix en la definició del mal metafísic: no és només el no-ser, sinó també una *privació*, que és la *privatio bonis* o "la privació d'un bé que hauria d'existir en una cosa"³⁰. Si el mal es troba quan un ser és privat d'allò bo que hauria de tenir, el mal "existeix" en el bé i és efectiu en el bé deficient. En conseqüència, com més gran és el bé, més gran serà el mal: és una "ferida indefinidament creixent"³¹.

Sant Tomàs, pel que fa al bé, afirma que en l'univers hi ha dos graus de bondat: el primer, que fa referència a Déu i a aquells que estan amb ell, consisteix a no poder allunyar-se del bé; i el segon, que es troba en els éssers de la naturalesa, és la possibilitat de decaure de la bondat. El fet que puguin fallir suposa també que puguin sofrir; el lliure arbitri necessita el mal per existir.

Aquesta desigualtat, que segons Tomàs és necessària per la imperfecció de l'univers, fa el millor pel tot; per al sant, el cosmos és més perfecte si es troben éssers que no necessàriament s'inclinen pel bé. Déu permet aquesta desviació perquè se suprimeix molta quantitat de bé si no els atorga la llibertat; això no significa que necessiti del mal per extreure alguns béns, ja que el mal només és privació de ser. En tot cas, un mal pot causar un bé per accident³² o per generar diferències constitutives entre els éssers, que són necessàries per valorar la grandesa de la divinitat. Encara més, Ell no hauria creat la naturalesa si aquesta, en la seva totalitat, no tendís a la gràcia.

³⁰ Maritain, 1944, p. 2.

³¹ Maritain, *op. cit.*, p. 3.

³² Echevarría, 2012 p. 8.

D'aquesta manera, s'eliminarien molts béns de l'univers si Déu no permetés els mals. No es generaria el foc si no es corrompés l'aire, ni es conservaria la vida del lleó si no morís l'ase, ni tampoc no seria lloada la justícia del qui castiga i la paciència del qui pateix si no hi hagués iniquitat.³³

L'univers de la llibertat suposa el segon grau de bondat, l'univers de la naturalesa. L'home, que és part de l'univers creat, pot "defallir". Com que l'home, per essència, és de naturalesa corpòria (es pot reproduir i pot corrompre's), és natural que aquest passi pel sofriment, el dolor i la mort. Però, com diu Maritain, "el pecat -el mal- és també el preu de la glòria"³⁴, i és que si acceptem Jesús en la nostra vida, en el moment d'unió amb Déu la nostra única petició (ser lliures sense poder pecar) serà satisfeta.

3.2.2. *Mal moral*

A més de justificar, com hem vist, el mal metafísic, Tomàs d'Aquino explica també l'origen del mal moral, el mal que es produeix des de la voluntat. D'aquest mal en distingeix dos tipus: el mal d'acció, que és el mal que fereix l'operació dels éssers, i el mal de l'ésser, que fereix a la persona que executa l'acció. El mal d'acció és produït pel mal del ser, pel defecte de l'agent. El mal del ser sempre existeix en la criatura, ja que l'ésser humà és, per naturalesa, imperfecte.

Ara bé, el mal del ser és la causa del mal d'acció i tots els éssers fan patir als altres, però no perquè el cosmos estigui en constant guerra (aquest seria un món no desitjat per Déu), sinó perquè, tot i que cada persona fereix l'altre, tots estan compromesos en la gràcia divina, ja que l'univers està dedicat al bé. Això significa que tota acció és bona en si mateixa, però que les criatures no poden actuar sense ferir-se entre si.

És bo que el foc cremi, però el foc no pot cremar sense consumir alguna cosa.³⁵

³³ Tomàs d'Aquino, 1274, I, q. 48, art. 2, a obj. 3, citat per Echevarría, *op. cit.*, p. 12.

³⁴ Maritain, *op. cit.*, p. 9.

³⁵ Maritain, *op. cit.*, p. 10.

D'aquestes premisses sant Tomàs n'extreu la següent conclusió: les accions moralment lliures i dolentes deriven d'un defecte en l'home, més concretament, de la seva voluntat. La falta de la voluntat s'esdevé quan aquesta no segueix les normes de la raó i la llei divina; però és justament aquest defecte el que ens constitueix com a humans, ja que depèn del fet de tenir llibertat, d'ésser persona. Negar l'acte recte abans de ser executat suposa que la falta de no considerar la llei moral divina no és un mal en si mateix: el mal té lloc quan l'acte és efectiu, no abans. Que l'acte sigui privat de la bondat que hauria de tenir és la *privatio bonis*, el mal en si, mentre que el fet que la voluntat sigui deficient només és una negació.

Quan la voluntat es nega a fer l'acte perfecte, bo, més proper a Déu, s'apropa al no-res. Aquest acte és "fer no res", és a dir, privar l'acte de ser com hauria de ser, negar-se a actuar. Però justament quan la voluntat s'allunya de Déu es manifesta la individualitat de l'home, perquè Déu, la Bondat mateixa, no pot decidir deixar d'existir, és a dir, deixar de ser bo.

D'aquesta manera, es justifica que Déu, tot i ser el creador d'aquest món i de tot el que hi ha en ell, no ha estat el causant del mal moral, ja que nosaltres n'hem estat la causa primera:

La causa primera de la pèrdua de la gràcia es troba en nosaltres; en canvi, la causa primera de la comunicació de la gràcia rau en Déu.³⁶

³⁶ Tomàs d'Aquino, 1274, I-II, q. 112, art. 3, a obj. 2. Citat a Echevarría, *op. cit.*, p. 14.

4. EL MAL EN LA MODERNITAT

4.1. Context històric que fa possible la teodicea

Si bé a l'Edat Mitjana la pregunta per la llibertat i la justícia, la realitat de Déu, la seva bondat i poder i la realitat efectiva del mal (així com la possibilitat de que tingui un sentit capaç de justificar-lo) van ser plantejades, totes aquestes qüestions no van ser sotmeses a cap estudi rigorós fins al segle XVII. El fet que les primeres discussions sobre els darrers problemes comencin a la Modernitat es deu al nou context intel·lectual sorgit de la revolució científica, de la nova filosofia i del procés de laïcització que està experimentant la societat europea. Comença a afirmar-se que tot allò real "té unitat i cohesió, és a dir, un fonament últim de sentit i una expectativa històrica de completesa"³⁷; res no es deixa al marge, tot es relaciona. Per tant, res no pot contradir l'harmonia universal. Tot i així, la recerca de l'existència d'aquesta harmonia ensopega amb el mal, el qual no sembla tenir cap mena de sentit: si un Déu omnipotent, omniscient i summament bondadós fa que el cosmos funcioni amb el principi de raó suficient, certs fenòmens, com la mort d'un innocent o el patiment, no poden tenir lloc en el món. El mal ha de ser justificat per tal d'integrar-se en l'harmonia que Déu ha imprès al món: neix la teodicea.

4.2. L'optimisme de Leibniz

La figura més rellevant quant a l'elaboració d'una teodicea és Leibniz (1646-1716) amb els famosos *Essais de Théodiceé*. La seva obra busca desresponsabilitzar Déu del mal i ho fa amb una resposta metafísica que explica la creació del món considerant que Ell va tenir un criteri -que desenvoluparem més endavant- a l'hora de fer la seva obra, i aquest criteri fa impossible que el mal contradigui la seva bondat.

Tot i així, la seva proposta filosòfica, publicada el 1710, serà examinada amb duresa a partir de 1755, l'any del terratrèmol de Lisboa, on no només tremola la terra sota

³⁷ Cardona Suárez, 2012, p. 2.

tot un poble, sinó també la posició optimista dels intel·lectuals contemporanis al desastre.

4.2.1. *La naturalesa de Déu*

Per tal d'entendre la teoria que Leibniz ens ofereix sobre la creació del món, cal determinar no només els atributs de Déu (els principals: omnipotència, omnisciència, summa bondat), sinó també, prèviament, altres conceptes centrals en la filosofia d'aquest autor, com ara enteniment, voluntat i poder, així com els principis del raonament i la noció de perfecció.

Pel que fa al primer concepte, cal dir que per al racionalisme -i Leibniz n'és un representant de primera línia- l'enteniment és aquella facultat que proporciona coneixement: és veritat allò que l'enteniment concep o dona a llum (intuitivament o per via demostrativa). La cadena de raons ha de ser, doncs, impecable per tal que el coneixement pugui emergir. Ben diferent és el concepte d'enteniment diví, que s'ha d'entendre, segons el nostre autor, com la font de les essències possibles, és a dir, com el conjunt de mons que poden existir (existències potencials, per tant). Per voluntat s'entén la capacitat d'autodeterminar-se, és a dir, de dur lliurement una acció a terme; Leibniz hi afegeix que la voluntat sana és aquella que es determina per la saviesa, mai per les passions (en la qual cosa pot incórrer l'ésser humà; no és el cas, òbviament, de Déu). En tercer lloc, el poder és la facultat de modificar o ésser modificat per un mateix; com que Déu és omnipotent, pot modificar-ho tot³⁸.



Fig. 6: Gottfried Wilhelm Leibniz. Obra de Christoph Bernhard Francke (1660-1729), es troba al Herzog Anton Ulrich Museum, Alemanya.

³⁸ El lector curiós pot meditar sobre la cèlebre paradoxa de la pedra i Déu d'Averrois (pot Déu crear una pedra tan pesant que ni Ell mateix podria aixecar?).

També el principi de raó suficient és aplicat a Déu per Leibniz. Segons aquest principi tot el que s'esdevé ho fa per una raó o causa que explica per què succeeix així i no d'una altra manera: tot passa per una raó suficient³⁹.

Finalment, la perfecció és l'atribut principal de Déu i Leibniz la defineix com "la quantitat de realitat o d'essència: la major o menor quantitat per realitzar o desplegar allò que ja està contingut virtualment en el possible existent"⁴⁰. En altres paraules, una essència és més perfecta com més complexitat o més quantitat de realitat té.

4.2.2. El moment de creació

Segons Leibniz, la relació que mantenen entre si les característiques i principis esmentats és el que fa que la creació d'aquest món hagi seguit un criteri per tal d'ésser el millor dels mons possibles. La "fórmula" seria la següent: l'enteniment diví conté i visualitza completament totes les essències possibles, per una de les quals la voluntat s'ha de determinar; la voluntat només serà efectiva pel poder diví; a més, no pot determinar-se per caprici diví i ha d'atendre a la raó.

Déu té certes impossibilitats, també, a l'hora de fer la seva obra: en primer lloc, ha de visualitzar els mons possibles amb una sèrie de normes, principis universals o "veritats eternes" i guiar-se per aquestes. En segon lloc, no pot crear una essència perfecta, ja que no seria possible diferenciar l'obra de l'autor (Déu s'estaria clonant a si mateix, per dir-ho així). En tercer lloc, no pot crear allò més simple, contràriament a allò perfecte, ja que ha de crear l'univers més perfecte possible (sense clonar-se, és clar), ja que Ell és perfecte i ha d'expressar la seva naturalesa en l'obra.

D'aquesta manera, el millor dels mons possibles ha de contenir existències sense cap contradicció, que siguin compatibles. Llavors l'univers "no és més que una certa forma de combinació de compossibles [essències compatibles]" i el món actual "la

³⁹ Les darreres definicions han estat recollides dels següents webs: <https://www.e-torredabel.com/DiccionarioFilosofia/Diccionario-Filosofico.htm> i <https://www.e-torredabel.com/diccionariofilosofico/vocabulariofilosofico-aristoteles.htm>.

⁴⁰ G. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics*, p. 112, citat per Cardona Suárez, *op. cit.*, p. 22.

col·lecció de tots els possibles existents, és a dir, de tots aquells que formen la composició més rica i perfecta possible"⁴¹.

En definitiva, el nostre món, per força, ha d'ésser el millor dels mons possibles; això no significa que el mal deixi d'existir o pugui ser menor, sinó que és compatible amb el món i necessari (de la mateixa manera que és necessari tot el que compon aquesta realitat) per tal que aquest univers sigui aquell amb més compositibles, aquell amb "màxima perfecció i amb el mínim de defectes"⁴².

4.2.3. *L'origen del mal: la llibertat de l'ésser humà*

L'objectiu de Leibniz és desresponsabilitzar Déu del mal; per tant, no n'hi ha prou a esborrar l'oposició entre el sofriment i Jahveh, perquè el fet que el millor dels mons possibles contingui (perquè l'*ha de* contenir) el mal no treu que Déu no l'hagi creat de la millor forma possible. Ara el filòsof ha de buscar la font del mal per tal d'exculpar-lo. La resposta és clara: el mal es deu a "la imperfecció constitutiva de la criatura"⁴³.

Abans hem fet esment de la voluntat de Déu i de com aquesta es determina -en virtut de la Seva saviesa i la raó- per a la millor de les realitats; així, podem afirmar que Ell obra sempre amb vista al bé, i que si permet el mal és per garantir un bé major. En canvi, la voluntat de l'home, tot i propendrer vers el bé, hi tendeix a partir de la seva naturalesa finita. El nostre enteniment només concep el bé aparent, ja que no gaudim d'omnisciència. A més, la voluntat humana pot declinar per causa de les passions. Tot això fa de l'ésser humà la font mateixa del sofriment, ja que està allunyat de la finalitat del món (de la voluntat de Déu) i experimenta contradiccions degut a la seva naturalesa làbil.

Tot i així, s'ha d'entendre que, malgrat que la criatura humana té una imperfecció constitutiva que garanteix la possibilitat del mal, no surt del mecanisme harmònic de l'univers, que propendeix cap al bé final.

⁴¹ Cardona Suárez, *op cit.*, p. 25.

⁴² Pis-Diez Pretti, 2003, p. 16.

⁴³ Cardona Suárez, *op. cit.*, p. 67.

4.2.4. Optimisme

Després de desresponsabilitzar completament Déu del mal, Leibniz s'ha d'enfrontar al fet que l'enteniment finit de l'ésser humà no comprèn el pla diví i pot interpretar certs fenòmens com a mal, quan en realitat són un mitjà per a un bé major. Un cop formulada la seva tesi, el filòsof proposarà una actitud davant del mal aparent: l'optimisme.

Aquesta postura és bàsicament l'adaptació de la metafísica leibniziana a l'àmbit moral. En síntesi: l'home no s'ha de basar en l'experiència per jutjar el món, sinó que l'ha de veure com un mitjà per arribar a la felicitat del tot, ja que tot encaixa en l'harmonia universal. En aquest món la balança s'inclina cap al bé i no pas cap al mal. Tenint això en compte, l'axioma que sostindran alguns pensadors després de la resposta de Leibniz serà que "tot està bé", en el sentit que tot es relaciona i funciona amb unitat, que res no fa fallar els engranatges de la màquina de l'univers en el seu objectiu de garantir el bé i que el sofriment és sempre un mal menor.

Però un fenomen natural farà trontollar aquesta sentència i tant la teodicea de Leibniz com l'optimisme que se'n deriva seran examinats i desmuntats amb furor per part de Voltaire. Aquest fenomen no és cap altre que el terratrèmol de Lisboa de 1755.

4.2.5. Tot està(va) bé. La intervenció de Voltaire

*Éléments, animaux, humains, tout est en guerre.*⁴⁴

L'1 de novembre de 1755 una "poderosa tremolor de terra es va sentir en la regió sud-occidental d'Europa, efectes de la qual es van experimentar àdhuc al nord d'Àfrica, afectant Tetuan". Els efectes més feixucs se sentiren a Lisboa, on "el terratrèmol provocà una enorme destrucció, la mort de milers de persones i l'exposició de moltes més a greus ferides, a la misèria, a la pèrdua de llar i a la malaltia"⁴⁵. Voltaire (1694-1778), colpit, prengué en consideració aquest fenomen

⁴⁴ Voltaire, 1996 (1759), v. 32.

⁴⁵ Siperman, 2010, p. 5.

natural i va reflexionar sobre si la postura optimista tan estesa per París era realment vàlida. No cal dir que la seva resposta va ser negativa. És més, va dedicar un poema a la desgràcia en qüestió on criticava els metafísics de l'època: "Lisbonne est abîmée, et l'on danse à Paris"⁴⁶.

El model de Leibniz, segons Voltaire, no dona cap mena de consol davant la cruesa de la realitat. Ell considera que la forma d'apropar-se al sofriment humà no és a través de la metafísica i de l'enteniment, sinó del sentiment:

Devenus plus humains, vous pleurez comme nous.
Croyez-moi, quand la terre entr'ouvre ses abîmes,
Ma plainte est innocente et mes cris légitimes.⁴⁷

Afirmar que tot està bé requereix un esforç d'optimisme massa gran, ja que dir, davant de "cent mille infortunés que la terre dévore, sanglants, déchirés"⁴⁸, que tot és per causa de la gloria divina i que podia haver estat pitjor, tot esperant que el seu sofriment se'n vagi o que siguin més feliços, és ridícul. Encara més: l'axioma s'esvaeix tan aviat com l'experiència presenta un univers caòtic i en constant guerra que fa qüestionar al metafísic si realment és raonable que aquest sigui el millor dels mons possibles:

Vous criez « Tout est bien » d'une voix lamentable,
L'univers vous dément, et votre propre cœur
Cent fois de votre esprit a réfuté l'erreur.⁴⁹

Per a Voltaire no és possible mantenir l'optimisme fora d'una posició de benestar, quan no es considera el món en la seva totalitat. Per això, a *Candide, ou l'Optimisme*, llibre on l'autor no només critica els metafísics contemporanis, sinó també la seva societat i la hipocresia que l'omple, trobem una escena en la qual el protagonista, tot i haver viscut un seguit d'esdeveniments extremadament

⁴⁶ "Lisboa roman enfonsada, i a París es balla". Voltaire, 1996 (1759), cit., v. 23.

⁴⁷ "Esdevinguts més humans, com nosaltres també vostès ploren // Creguin-me, quan la terra entreobre llurs abismes, // mon plor és innocent i legítims els meus crits", *ibid*, vv. 28-30.

⁴⁸ "Cent mil desafortunats que la terra s'empassa, plens de sang, estripats", *ibid*, vv. 9-10.

⁴⁹ "Amb lamentable veu, vostès criden: 'Tot està bé' // L'univers els desmenteix, i també el seu propi cor // cent vegades de l'esperit refuta l'error", *ibid*, vv. 22-24.

desafortunats, com la sortida del paradís d'Eldorado, la pèrdua d'una riquesa immensa d'una manera patètica i la decepció sobre el món tan gran que li suposa escoltar les desgràcies d'un esclau a qui li han amputat una mà i una cama per desobeir el seu senyor, després d'adonar-se dels diners que li sobren, de menjar i de parlar de temes agradables com l'amor, tot i així es decanta per les teories de Pangloss, un filòsof optimista.

Càndid tenia or i diamants; i, per bé que havia perdut cent moltons vermells carregats amb els tresors més grans de la terra, encara que tenia el cor afeixugat per la mala passada que li havia fet el navegant holandès, amb tot i malgrat tot, [...] sempre que parlava amb Cunegunda, sobretot després dels àpats, s'inclinava pel sistema de Pangloss.⁵⁰

A part de Voltaire, la visió leibniziana serà qüestionada per Kant, qui no creu que la raó de ser del mal sigui esbrinable; a més, nega que el mal tingui un origen físic, sinó que rau en cada individu (del mal físic al mal moral, doncs).

4.3. Kant

Kant fou un dels filòsofs il·lustrats més rellevants de la modernitat. Considerava que l'home podia ser definit si es responien les preguntes pels límits del coneixement, per l'ètica i per la religió. Sobre els límits del coneixement, ell creia que no podem conèixer amb total seguretat, des de l'experiència o des de la raó, ni nosaltres mateixos ni l'univers en la seva completesa.



Fig. 7: I. Kant. Pintura de J. Gottlieb Becker el 1768; ubicada al Schiller-Nationalmuseum, Marbach am Neckar, Alemanya.

⁵⁰ Voltaire, 1996 (1759), p. 103.

A l'hora de comprendre el món que ens envolta, tenim límits que són imposats per les nostres pròpies facultats, les de la percepció, que fan que el material del coneixement, és a dir, la realitat empírica, s'adapti d'una certa manera a l'enteniment. És a dir, la realitat no l'entendem com és en ella mateixa, sinó tal com se'ns presenta a nosaltres. Allò que coneixem és anomenat per Kant *das Ding für mich* (la cosa per a mi, enfront de la cosa en si mateixa, *das Ding an Sich*, que ens és inabastable). De fet, aquest material ja modificat en els sentits ha de sotmetre's als principis de l'enteniment, com el de causa i efecte, que ens el fa intel·ligible. Així, doncs, algun coneixement de la realitat sí que en tenim, encara que sigui només de la realitat fenomènica: la ciència no ha superat els límits que la sensibilitat imposa.

Ara bé, s'esdevé que sovint la raó pretén actuar fora d'aquest camp que és el del coneixement humà. Quan ens preguntem per les principals qüestions filosòfiques no tenim material empíric suficient per respondre de manera segura, ja que la raó ha de tenir conceptes en l'enteniment per arribar a conclusions. Per exemple, si veiem que una porta s'obre, i preguntem qui l'ha oberta, podem intuir qui ha estat, però no podem estar-ne segurs si no passem per la porta i mirem qui hi ha al darrere. De la mateixa manera, no ens és possible saber de forma definitiva d'on venim si no "viatgem a través del temps" i ho percebem; d'això, però, en podem fer hipòtesis. En canvi, sobre l'existència de Déu o sobre la realitat transfenomènica en general no podrem tenir-ne cap coneixement (i, per tant, ni podem provar-ne l'existència ni la inexistència) i, a tot estirar (i no és poca cosa), en aquest àmbit haurem de deixar pas a la fe o la creença.

Per aquests motius, Kant trasllada la pregunta per la justificació del mal metafísic a la pregunta pel mal moral, ja que és l'única de la qual podem conèixer-ne la causa.

4.3.1. La llei moral en Kant

Abans de parlar del mal moral, és necessari veure la llei moral que Kant creia que està inscrita en el cor dels éssers humans.

Anteriorment hem esmentat un dels principis o *a priori* de l'enteniment, que són estructures de la criatura que condicionen com veiem el món. A part, hi ha un factor

que modifica com actuem en aquest: la raó pràctica. Aquest ús de la raó és diferent al de l'ús teòric o pur, que s'ocupa de conèixer la realitat, perquè configura com ha de ser la conducta de l'individu. Quan examina aquest factor, Kant troba que tots nosaltres tenim uns principis morals innats, és a dir, una llei moral que no es constitueix amb l'experiència, que no s'ha après en situacions concretes on s'hagi hagut de decidir, sinó que ve definida des de l'inici de les nostres vides. Per aquest motiu no ens diu què hem de fer en cada situació (perquè desconeix tot de les situacions que es puguin donar), sinó que estableix un imperatiu categòric que ha de regular l'acció en qualsevol circumstància⁵¹.

L'imperatiu categòric exigeix que sempre s'ha d'actuar de manera que les nostres accions esdevinguin universalitzables i que, per tant, mai no hem d'utilitzar una persona per tal d'aconseguir un fi (que és el que ens eleva per sobre de la resta de les criatures, ja que ens fa entrar en el regne de la llibertat) . Es tracta d'una ètica del deure, que té com a prioritat, no pas la recerca de la felicitat ni altres objectius similars, sinó l'acatament de l'imperatiu categòric: qualsevol actuació que li sigui contrària (per exemple, el compliment de les ordres d'un superior o l'acció que cerca el benefici propi) esdevé automàticament immoral.

4.3.2. Origen del mal i mal radical

Abans hem dit que, tot i que és natural filosofar i fer-se preguntes, Kant no admet les respostes que no es recolzin en l'experiència. És per això que no troba útil demanar-se per l'origen temporal del mal (com el pecat original) perquè qualsevol resposta que s'hi donés ultrapassaria els límits empírics dintre dels quals pot moure's el vertader coneixement, és a dir, s'endinsaria en el camp de la metafísica. L'única manera que tenim d'afirmar l'existència del pecat original és traslladar la qüestió a l'àmbit de la fe. Això no vol dir, però, que Kant es desentengui del problema del mal; ben al contrari, el que fa és confinar-lo al seu camp propi, és a dir, el camp de l'ètica, l'únic en què el problema és, segons ell, plantejable.

⁵¹ És per això que se l'anomena ètica "formal", justament perquè ignora tota motivació aliena a l'observació de la màxima moral.

No es pot preguntar d'on ve el mal, sinó d'on ve que nosaltres fem el mal.⁵²

Segons Kant, el mal és radical, pertany a la naturalesa humana, d'alguna manera li és innat. Això no vol dir, és clar, que actuem sempre amb malícia, ni tampoc que el mal es trobi en l'interior de l'home, en les seves inclinacions, perquè, si fos així, la llei moral no existiria. El mal moral s'esdevé quan la voluntat de l'ésser humà es determina per les inclinacions, en comptes de fer-ho pel deure. Per dir-ho així: és a les nostres mans (perquè som lliures) obeir el deure o fer cas de les passions.

El fet que el mal en l'home sigui radical significa que és possible tenir "una voluntat moral que destrueixi l'ordre racional"⁵³, que intenti substituir una llei universal per una màxima subjectiva. Una criatura malvada serà la que faci això mateix. Segons el filòsof alemany, immoral és la persona que determina la seva acció per una màxima aliena a l'imperatiu categòric; en aquest sentit, es tractarà d'un "acte no lliure", perquè no és decidit per la raó, sinó per la passió. Serà una persona dolenta la que substitueixi la llei universal per una moral subjectiva i es determini per aquesta, encara que no es percebi com a tal -com a dolenta-, però serà tan lliure com si seguís l'imperatiu categòric: l'opció hi és i és a les mans de tothom inclinar-se cap a un costat o cap a l'altre, determinar-se d'una manera o d'una altra. Per això parla Kant de "mal radical", perquè la confusió de determinacions es troba a l'arrel de cada persona, però hom pot decidir cap a on inclina la seva voluntat, o bé cap a l'amor a si mateix (no necessàriament per amor al mal), o bé cap al respecte envers el deure i la humanitat, envers la raó, en definitiva.

Hem observat el paisatge intel·lectual que es desenvolupa sobre el fenomen del mal fins al segle XIX, i sembla que la qüestió està prou definida i, fins i tot, resposta. Les teories dels medievals defineixen la necessitat del mal metafísic, i després fins i tot sorgeix la possibilitat de consolar a l'ésser patidor amb la Teodicea, tot i que aquesta acabi amb una caiguda al fons de la terra, juntament amb Lisboa el 1755. Finalment, Kant desplaça el mal metafísic a l'àmbit de la fe, però, amb el seguiment de l'imperatiu categòric, troba una solució al mal moral, i, en el lliure albir de l'home, també una resposta a aquest. Ara bé, serveixen totes aquestes teories per explicar tot tipus de mal? Poden justificar el fet que Déu permeti un genocidi, una situació

⁵² Pis-Diez Pretti, 2003, p. 18.

⁵³ Pfeiffer, 2000, p. 15.

que cap ésser amb un mínim de bondat tolera? Passarem a exposar el fet que considerem més singular en la història pel que fa a la manifestació del mal en el món, tenint en compte que aquesta vegada no és un terratrèmol el causant de la desgràcia, sinó l'home mateix qui assassina els seus germans. Si bé els intents per justificar Déu van tremolar amb les dures crítiques de Voltaire, ara haurem de veure si la tesi kantiana que explica el comportament de l'individu immoral es manté en la posteritat o si, pel contrari, s'asfixia en les mateixes cambres en què s'exterminaren sis milions de persones.

5. ANTISEMITISME I HOLOCAUST

5.1. Anàlisi

5.1.1. Definició i origen del terme 'Holocaust'

Steven T. Katz, filòsof i erudit d'origen jueu diu:

aquesta eradicació física completa, intencionada i sense treva de cada home, dona i nen jueu és el que defineix la naturalesa particular i singular de l'esdeveniment que anomenem Holocaust. [...]

L'Holocaust és únic en virtut del fet que mai abans un Estat no s'havia fixat, com a objectiu de principi i com a política de fet, la tasca d'aniquilar físicament cadascun dels homes, dones i nens que pertanyen a un poble específic.⁵⁴

L'etimologia de la paraula "holocaust" ve del grec "tot cremat" o ὁλοκαύτωμα (holokáutoma), paraula composta de ὅλος (hólos) "tot" i de καῦσις (káusis) "acció de cremar".

A aquest fenomen se'l comença a denominar Holocaust a partir de la dècada dels cinquanta del segle XX, quan per primera vegada se l'estudia amb plena consciència del seu caràcter inimaginable i inèdit fins llavors. No fou un terme acceptat per tothom, justament per les seves connotacions religioses que remarcaven un inexistent sentit teològic en el crim perpetrat (el genocidi). I és que, en efecte, l'expressió apareix a l'Antic Testament, on es descriu el sacrifici ofert a Déu de la següent manera:

Aquesta és la llei de l'holocaust: l'holocaust cremarà sobre la llar de l'altar de la nit fins al dia, el foc de l'altar es mantindrà sempre encès. El sacerdot, vestit amb la seva túnica de lli, retirarà de l'altar la cendra que deixa el foc en consumir l'holocaust i la deixarà al costat de l'altar. Després es canviarà de vestit per treure la cendra fora del campament, a un lloc pur. El foc cremarà sempre a l'altar, sense apagar-se; el sacerdot l'alimentarà amb llenya cada

⁵⁴ Steven T. Katz, *The Holocaust in Historical Context*, Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 10 i 28, citat per Moradiellos, 2009, p. 155.

matí, hi posarà a sobre l'holocaust i deixarà que es cremi el greix dels sacrificis de comunió. És un foc que ha de cremar sobre l'altar continuament, sense apagar-se.⁵⁵

Altres termes que han estat utilitzats per referir-se als fets són:

- El terme hebreu *Shoah* ("catàstrofe", "devastació", "calamitat"), que prescindeix de les connotacions religioses i es refereix a una terrible massacre realitzada conscientment per éssers humans.
- Les autoritats nazis alemanyes utilitzaven l'eufemisme *Solució Final* (en alemany: *Endlösung*) per designar l'extermini biològic de tota la població jueva. Aquest sintagma sorgeix per donar resposta a l'existència d'un suposat "Problema Jueu" (*Judenfrage*) la solució del qual era aconseguir una Europa "lliure de jueus" (*Judenfrei*).
- Finalment, l'historiador Arno J. Mayer utilitza el terme *Judeocidi* per remarcar la condició de "genocidi" motivat ètnicament, políticament i ideològicament.

5.1.2. Les morts provocades pel Tercer Reich

A part de les baixes militars en operacions bèl·liques, el Tercer Reich va ser responsable durant la Segona Guerra Mundial de la mort per explotació, maltractament, inanició o simple eliminació en camps de concentració de milions de persones que van caure sota el seu domini: presoners de guerra soviètics (entre 3 i 4 milions: el 60 % dels capturats), testimonis de Jehovà (uns 5.000 dels més de 10.000 en captivitat), homosexuals (entre 5.000 i 15.000), minusvàlids i malalts mentals considerats "vides indignes" (entre 80.000 i 100.000), poblacions civils de països ocupats (entre 1939 i 1941 van matar uns 120.000 polonesos; entre 1941 i 1944 van causar la mort d'uns 12 milions de soviètics). En l'Holocaust, les autoritats nacionalsocialistes alemanyes van causar la mort d'una mica més de 6 milions de jueus i d'entre un quart a mig milió de gitanos⁵⁶.

⁵⁵ *Levític*, 6, 2-6, citat per Moradiellos, 2009, p. 55.

⁵⁶ Bourke, pp. 33 i 110-111, i Herranz Aguilero *et alii*, 2002, p. 108 (per als homosexuals) i p. 171 (per als testimonis de Jehovà). En general: Marrus, 1993. Per al *Porrajmos* (terme caló equivalent a

Totes aquestes morts es produeixen en un context de "Guerra Total" de quasi sis anys de duració que va afectar pràcticament tot el món. Aquest escenari de Guerra Total va mobilitzar masses d'homes i dones com a combatents (85 milions serveixen en totes les forces armades participants), i va provocar l'espantós nombre de víctimes de més de 55 milions de persones (el 66% civils no bel·ligerants: 16 milions de combatents i 38 milions de civils; un total de 20.000 persones mortes per cada dia de guerra)⁵⁷.

5.1.3. Excepcionalitat de l'Holocaust

L'immens genocidi de jueus europeus es considera excepcional i singular per tres raons bàsiques:

1. En primer lloc, per la definició mateixa del jueu com a membre d'una raça inferior, degenerada, infecciosa i "subhumana" (en alemany: *Untermenschen*, infrahumans). Una raça que hauria de ser exterminada ràpidament i totalment per evitar la contaminació racial de la resta de la humanitat i, sobretot, de la raça superior, la raça ària germànica. Aquesta concepció i definició del jueu va ser predicada per Hitler des dels seus primers escrits polítics. Aquestes idees es converteixen en la doctrina oficial del règim nacionalsocialista des de l'arribada de Hitler al poder el 1933. És així com, el 1920, un dels primers cartells nacionalsocialistes advertia:

Combatem les activitats dels jueus perquè són l'origen de la TUBERCULOSI DE LES NACIONS, i estem convençuts que la convalescència només podrà començar quan s'elimini aquest bacteri.⁵⁸

Amb el genocidi en marxa, Hitler torna a confessar en la intimitat la seva obsessió i temor cap al poble jueu:

la *Shoah* dels jueus), que va acabar amb la vida d'entre el 25 i el 50 % dels gitans d'Europa, considerats un poble primitiu i inferior que calia eliminar (també per evitar les barreges racials), es pot llegir: Finestres, 2014, pp. 38ss..

⁵⁷ Bourke, *op. cit.*, pp. 10 i 167.

⁵⁸ Reproduït a Rees, 2005, p. 36 (majúscules a l'original).

El descobriment del virus jueu és una de les grans revolucions que s'han realitzat en el món. La lluita que sostenim és de la mateixa naturalesa que la que van sostenir, al segle passat, Pasteur i Koch⁵⁹. Quantes malalties troben llur origen en el virus jueu! [...] Només recuperarem la salut quan eliminem el jueu.⁶⁰

2. La segona raó per parlar de l'excepcionalitat de l'Holocaust és que la seva planificació i execució no es van produir en un país poc desenvolupat, sinó en un dels països més avançats en els camps industrial, cultural, científic i tecnològic de l'Europa contemporània, com ho era Alemanya. Al contrari de l'Imperi Otomà durant la Gran Guerra del 1914-1918, en aquest cas es tractava d'un país menys desenvolupat, destrossat per la guerra i amb la imminència de la derrota, en el qual la política oficial del partit polític dels "*Joves Turcs*", nacionalista i reformadora, va provocar un genocidi brutal: la massacre d'entre mig milió i un milió d'armenis cristians que vivien dins de les fronteres de l'Imperi Otomà. És a dir, era molt difícil imaginar que en un país tan desenvolupat socialment i culturalment com Alemanya, hereva de la Il·lustració, es pogués produir un crim similar.
3. El tercer i últim motiu que avala la singularitat de l'Holocaust és l'organització burocràtica moderna adreçada a l'eliminació del poble jueu alemany i europeu. Tot el poder de l'Estat es va posar al servei d'un complex programa d'extermini difícil de dur a terme degut a l'escenari de guerra total.

L'execució de l'anomenada "Solució Final del Problema Jueu" va exigir al règim nacionalsocialista una sèrie de tasques: crear un cens especial de jueus d'Alemanya i de l'Europa ocupada pels nazis; arbitrar un llenguatge camuflat per tal d'ocultar les operacions a la població; organitzar brigades especialitzades d'executors; establir nombrosos guetos i camps de concentració als quals van ser deportats els jueus en massa de tota Europa, i, per últim, planificar i construir sis camps d'extermini amb cambres de gas i crematoris.

⁵⁹ Louis Pasteur, fundador de la bacteriologia i descobridor de la vacuna antiràbica. Robert Koch, descobridor del bacil de la tuberculosi (Moradiellos, 2009, p. 232).

⁶⁰ Declaracions a un amic i col·laborador de Heinrich Himmler, cap de les forces policials de les SS, en la tertúlia de sobretaula celebrada el 22 de febrer de 1942, a: Hugh Trevor-Roper (ed.) *Las conversaciones privadas de Hitler*, Barcelona, Crítica, 2004, p.261. Vid. Moradiellos, 2009, p. 221..

A més, com ja s'ha esmentat, va exigir formar i dirigir una burocràcia enorme encarregada de tota l'operació: diplomàtics i administratius per confeccionar els cens; enginyers i químics per dissenyar les cambres de gas i els crematoris; antropòlegs i metges per dur a terme experiments amb humans; militars i policies per a la seguretat dels camps; economistes per gestionar de forma eficient el sistema productiu-destructiu; tècnics i operaris de ferrocarril per ocupar-se de la xarxa ferroviària especial que connectava els camps.

En conclusió: mai un poble o un col·lectiu no havia patit un atac similar per part d'un Estat amb mitjans administratius, industrials i científics dins d'un programa amb l'únic objectiu de garantir la immediata i total destrucció.

5.1.4. Disputa entre historiadors

Una de les controvèrsies historiogràfiques més importants relacionades amb l'Holocaust sorgeix a partir de les següents preguntes: ¿tenien Hitler i el partit nacionalsocialista la intenció d'exterminar els jueus des d'un principi o aquesta va sorgir al llarg del temps i degut a la guerra? ¿és el programa genocida resultat d'una ordre directa de Hitler o és la derivació d'impulsos autònoms de càrrecs subordinats i amb notable autonomia d'actuació en el règim? La resposta a aquestes preguntes ha generat una disputa entre historiadors (*Historikerstreit* en alemany) entre dues escoles interpretatives: l'escola "intencionalista" i l'escola "funcionalista"⁶¹.

Els historiadors de l'escola "intencionalista" defensen que l'extermini jueu va ser el resultat del pla genocida antisemita que Hitler es plantejà des dels inicis de la seva carrera política, executat gradualment un cop els nazis arribaren al poder a Alemanya. És a dir, creuen que l'ordre d'executar l'anomenada "Solució Final" prové de Hitler. La falta d'una ordre escrita i signada per Hitler que acrediti el moment exacte on es passa d'una etapa pregenocida a una plenament genocida no treu responsabilitats al màxim mandatari d'un règim de dictadura personal. De fet, l'existència d'una ordre oral o escrita directa de Hitler queda provada per les

⁶¹ Moradiellos, 2009, p. 22.

referències al "desig del Führer" que apareix en molts altres documents relacionats amb l'aplicació del pla d'extermini entre 1941 i 1945.

D'altra banda, l'escola "funcionalista" proposa la tesi segons la qual l'execució del genocidi jueu sorgeix gradualment, havent eliminat altres opcions menys radicals (l'expulsió i l'emigració a zones allunyades, com l'expressada en el conegut "pla Madagascar"), inviables degut a l'escenari de guerra total. És per això que els autors que defensen aquesta posició consideren que Hitler no va ser una figura essencial per al desencadenament del procés d'extermini. Això també explicaria la falta d'una ordre directa i expressa. El genocidi derivaria, en definitiva, de les accions de càrrecs subordinats que actuaven amb autonomia. Seria aquesta autonomia la que va permetre a aquests càrrecs començar operacions genocides, possiblement descoordinades en un principi.

Com succeeix en aquests debats "o blanc, o negre", segurament totes dues postures tenen part de raó. Més difícil de defensar -per no dir impossible- és la tesi sostinguda per autors com Paul Rassinier, Robert Faurisson, David Irving i Otto Ernst Remer⁶², enquadrats en l'anomenada "escola negacionista"⁶³, que pretén eximir els nazis de tota responsabilitat en l'Holocaust negant precisament que aquest tingués lloc. Molts d'aquests autors prefereixen que se'ls denomini "revisionistes".

Un dels principals autors d'aquest corrent "revisionista" és Ernst Nolte. En les seves tesis, Nolte manté primerament que el Nazisme ha estat descontextualitzat i s'està estudiant com un fenomen aïllat al marge de les crisis pròpies de l'època, cosa que el fa aparèixer més maligne. A més a més, afegeix que la "Solució Final a la qüestió jueva" s'ha d'entendre en el marc de la lluita contra l'amenaça bolxevic global. Finalment, Nolte afirma que l'Holocaust ha estat polititzat i manifesta que la història no pot ser mai esclava de la política. Curiosament, però, el que ha estat polititzat per països com l'Iran en la seva lluita contra l'Estat d'Israel ha estat precisament el negacionisme de l'Holocaust. Un exemple evident seria l'acollida i financiació el

⁶² Remer fou un oficial de la Wehrmacht que va intervenir decisivament en el fracàs de l'atemptat contra Hitler en juliol de 1944 (Operació Valquíria).

⁶³ Mayor Ferrándiz, 2012. Vegeu també: Rodríguez Jiménez, 2000, pp. 375-385.

desembre del 2006 del congrés mundial anomenat *Revisió de l'Holocaust: una visió global*.

5.2. Els fets

5.2.1. Hitler: inicis i arribada al poder

Adolf Hitler neix a la ciutat austríaca de Braunau el 1889. Prova de donar-se a conèixer com a pintor a Viena i viu les tensions provocades pels creixents nacionalismes (germànic, hongarès i eslovac). És aleshores que esdevé un convençut pangermanista, és a dir, partidari de l'annexió d'Àustria a Alemanya. També comença a desenvolupar idees antisemites.

Iniciada la Primera Guerra Mundial Hitler va combatre com a soldat voluntari en la infanteria alemanya, va ascendir a caporal i va ser condecorat per mèrits de guerra. Va patir una ceguera al final del conflicte degut a un atac amb gasos.



Fig. 8: Hitler (dreta) assegut amb els seus companys de la infanteria alemanya durant la Primera Guerra Mundial. Fotografia extreta del web: historyplace.com



Fig. 9: Escut del Partit Nacionalsocialista Obrer Alemany (NSDAP).

Acabada la guerra i en les difícils condicions de la postguerra Hitler continua treballant a Baviera com a agent informatiu per a l'exèrcit. És llavors que comença la seva carrera política en grups extremistes pangermanistes i antidemocràtics. Hitler considerava que la República de Weimar establerta el 1919 era una imposició dels guanyadors de la guerra i estroncava la sobirania de la pàtria, sobretot per la prohibició de l'*Anschluss* (unificació d'Àustria i Alemanya).

A finals de 1919 Hitler s'integra en un petit grup polític bavarès anomenat: *Deutsche Arbeiterpartei* (DAP, Partit Obrer Alemany). Un any més tard el DAP passa a

denominar-se *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (Partit Nacional Socialista dels Treballadors Alemanys), abreujat NSDAP i popularment conegut com a Partit Nazi. Hitler aviat s'apodera del NSDAP amb el títol de *Führer* (cabdill).

El novembre de 1923, el NSDAP i militars nazis van dur a terme un intent de cop d'estat contra la República de Weimar que va acabar en fracàs, l'anomenat Putsch de Munic. Hitler ha de complir una breu condemna a presó i durant la reclusió escriu *Mein Kampf* (*La meua lluita*), una suposada autobiografia publicada el 1925 que es convertiria en el llibre doctrinal per excel·lència del nazisme. Hitler n'escriu una seqüela l'any 1928, però mai no arriba a publicar-se. Aquest intent fracassat de cop d'estat porta el NSDAP a presentar-se a les eleccions generals del maig de 1928, però únicament aconseguix 12 diputats al *Reichstag* (l'assemblea legislativa, amb un total de 491 escons). Tot i així, el NSDAP ja comptava amb més de 100.000 militants i amb dirigents com Martin Bormann que esdevindria el secretari particular de Hitler; Hermann Goering, més tard ministre d'aviació i que dirigiria la *Luftwaffe* (força aèria de l'Alemanya nazi); Joseph Goebbels, futur ministre de Propaganda; Heinrich Himmler que se situarà al capdavant de tota la policia i dels serveis de seguretat com a màxim líder de les esquadres de protecció del *Führer*, les *Schutzstaffel* (les temudes SS); Alfred Rosenberg, editor del diari oficial nazi *Völkischer Beobachter* (Observador del Poble), i Julius Streicher, director del setmanari nazi antisemita més radicalitzat, *Der Stürmer* (L'Assaltant).

Com a conseqüència de la Gran Depressió de 1929, el NSDAP va obtenir un augment de votants extraordinari a les eleccions generals de 1930, passant de 810.000 vots a obtenir-ne 6,4 milions: amb 107 diputats, el Partit Nazi passa a ser el segon partit més votat d'Alemanya. La incapacitat dels governs democràtics per acabar amb la recessió econòmica provoca un augment de l'electorat antidemocràtic que portarà el Partit Nazi a aconseguir la majoria de diputats en les eleccions de juliol de 1932.

El 30 de gener de 1933, el president Hindenburg nomena Hitler com a Cancellier d'Alemanya. Dos dies després del seu nomenament, Hitler dissol el Parlament i, aprofitant l'incident de l'incendi del Reichstag, promou el Decret del President del Reich per a la Protecció del Poble i de l'Estat (conegut, precisament, com a Decret de l'incendi del Reichstag). Aquest decret anul·lava a la pràctica la Constitució i els

drets civils bàsics, i permeté el desencadenament d'una repressió ferotge contra l'oposició liberal, socialdemòcrata i comunista.

Poc després, el 23 de març, s'aprova la Llei de Capacitació, que concedia al Cancellier el dret de governar sense la intervenció o el contrapès dels altres òrgans de l'Estat. El 14 de juliol, una nova llei decretaria que el NSDAP era l'únic partit polític d'Alemanya, establint així les bases de l'estat totalitari.



Fig. 10: Hitler saludant a la gent en el seu Mercedes 770K. Fotografiat l'any 1933.

Més tard, el 19 d'agost, s'aprova, mitjançant referèndum, que el càrrec de President del Reich es fusioni amb el de Cancellier del Reich, assumint Hitler totes les atribucions dels dos càrrecs i esdevenint el líder indiscutible de la dictadura personalista del Tercer Reich.

5.2.2. Polítiques antisemites

a) Etapa de discriminació

El nou règim nacionalsocialista no triga gaire a perpetrar les seves primeres accions adreçades a la discriminació oficial dels jueus en la societat alemanya. L'1 d'abril de 1933, dos mesos després de l'arribada al poder, Goebbels i Streicher posen en marxa un boicot de quatre dies per tota Alemanya a tot tipus de propietat dels jueus: botigues, consultes mèdiques, bufets d'advocats, ... Militants nazis se situaven a l'entrada dels comerços i cases designades i hi impediè l'entrada mitjançant la violència física i la intimidació. El boicot als negocis jueus constitueix la primera acció oficial de l'Estat amb el propòsit d'eliminar la població jueva d'Alemanya per

qualsevol mitjà possible, incloent-hi sobretot la pressió perquè emigressin del país. Prop de dues mil lleis, decrets, regulacions aprovades pel règim nazi amb el propòsit de pressionar i coaccionar la població jueva aconseguirien expulsar del país abans de la guerra gairebé un quart de milió de jueus. Al boicot el seguien altres mesures igualment discriminatòries i humiliants: expulsió dels jueus de tots els cossos de l'Estat (7 d'abril de 1933); limitació d'accés a l'ensenyament superior i universitari (15 d'abril de 1933); prohibició d'exercir com a advocats i com a metges (22 d'abril 1933) i també com a dentistes (6 de maig); expulsió dels centres i empreses d'activitats artístiques, literàries i cinematogràfiques (28 de setembre); prohibició per exercir la professió de granger i agricultor (29 de setembre) o d'editor de premsa i llibres (4 d'octubre).

Aquesta discriminació oficial contra els jueus és assumida molt ràpidament i entusiastament per bona part de la població i la societat civil, la qual cosa va suposar un increment espontani i autònom de les mesures discriminatories. El 13 d'abril els sindicats estudiantils d'Alemanya signen un manifest declarant que "el nostre major adversari és el jueu". Poc després, molts ajuntaments decretaran la prohibició de l'accés a les piscines i parcs per als jueus. No només això, sinó que alguns ajuntaments, com el de Munic, ja al maig de 1933, col·loquen cartells en els quals es podia llegir: "els jueus no són benvinguts" i "els jueus que accedeixin a aquestes instal·lacions ho fan assumint-ne els riscos"⁶⁴.

Aquesta marginació la trobem reflectida en les memòries d'un intel·lectual jueu, l'editor literari Fritz Goldberg:

La gent amb qui tenia bones relacions va començar a portar inesperadament la insígnia del partit (nazi) a la solapa o a vestir d'uniforme marró. Després d'alguns dies, els que et deien "hola" a les escales innombrables vegades, ara feien veure que no et coneixien o passaven al teu costat esbossant un lleu moviment de cap. [...]

De manera força comprensible, la majoria dels meus coneguts aris es van tornar cada cop més distants: no tenien cap altra elecció. Fins i tot els nostres amics més íntims van començar a prendre mesures de precaució. Donaven gran valor a seguir estant en contacte, però ja no volien que els veiessin amb nosaltres, de manera que preferien visitar-nos de nit.

⁶⁴ H. Graml, *Antisemitism in the Third Reich*, pp. 97-98, 101 i 115. L. Dawidowicz, *The War against the Jews*, pp. 89-92. Citats per Golhagen, 1997, pp. 129-130 i 134, i Moradiellos, 2009, p. 224.

Amb molt de tacte, ens instaven que no anéssim a visitar-los a casa seva mai més, de manera que la gent no ens veiés entrar al seu habitatge. Els feia vergonya dir-ho i no ho feien mai amb claredat, però nosaltres ho enteníem abans no acabessin de parlar.⁶⁵

Aquesta etapa de discriminació culmina amb l'aprovació de les anomenades Lleis de Nuremberg, el 15 de setembre del 1935. Aquestes redefinien la noció de ciutadania en termes racials. La Llei per a la protecció de la sang i l'honor alemanys prohibia el matrimoni i les relacions sexuals entre jueus i no jueus.



La Llei de ciutadania del Reich només reconeixia aquest estatus als ciutadans de sang alemanya o consanguínia, excloent-ne els jueus i convertint-los en estrangers.

En un decret posterior (14 de novembre), s'especificava què s'havia d'entendre per jueu en el règim nazi: "Un jueu és aquell que té almenys tres avis jueus", o fins i tot "aquell que sigui descendent de dos avis jueus"⁶⁶.

L'aplicació d'aquestes lleis de ciutadania dugué a realitzar un cens dels jueus residents al Tercer Reich i una relació de les seves propietats i valors. Això comportaria, al seu torn, que, al llarg de 1938, es produís la fustigació i expropiació

⁶⁵ Fragments de les seves memòries reproduïts a: True Maurer, "Clientes, pacientes, vecinos y amigos. Relaciones entre judíos y no judíos en Alemania, 1933-1938", en Bankier i. Gutman (eds.), 2006, pp. 95-120 (citacions en pp. 95 y 97).

⁶⁶ El text d'ambdues lleis es troba a: Paul Mendes i Flohri Jehuda Reinharz (eds.), *The Jew in the Modern World. A documentary History*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 646-649, citat per Moradiellos, 2009, pp. 211s.

de les propietats jueves amb la intenció d'arianitzar l'economia alemanya. També es retirarà a les comunitats jueves el dret d'actuar com a entitats legals.

Finalment, a mitjans d'agost es prohibeix la utilització de noms "aris" per part dels jueus i se'ls obliga a incorporar com a nom propi el d'Israel, per als homes, i el de Sara, per a les dones. Posteriorment una altra llei els obligarà a estampar als seus passaports la lletra "J" de *jude* (jueu).

Donem per acabada aquesta etapa de polítiques discriminatòries amb el fracàs de la Conferència d'Evian, convocada el juliol de 1938, per buscar una solució al creixent nombre de refugiats jueus que fugien de l'Alemanya nazi. Aquesta conferència es considera un fracàs ja que els delegats de 32 països no van arribar a cap acord per acceptar o repartir la immigració de les masses de jueus fugits.

b) Etapa d'exclusió

El fracàs de la conferència internacional d'Evian, convocada per Roosevelt, posa fi a les possibilitats del Tercer Reich de solucionar el "problema jueu" mitjançant l'emigració massiva. És per això que aquesta fase de discriminació dona pas a una altra d'exclusió basada en la progressiva deportació de la població jueva a guetos urbans delimitats i a nous camps de concentració.

L'assassinat d'un diplomàtic alemany a París (Ernst von Rath) per part d'un refugiat alemany-jueu va ser utilitzat per tirar endavant el pogrom conegut com "La nit dels vidres trencats" (*Kristallnacht*). La *Kristallnacht* fou un assalt planificat per les autoritats i executat per militars nazis i antisemites contra les "jueries" existents en les ciutats i pobles d'Alemanya i Àustria el 9 i 10 de novembre de 1938. El resultat del pogrom va ser esfereïdor: un centenar de jueus foren brutalment assassinats; es van incendiar i demolir desenes de sinagogues; almenys vuit mil botigues i negocis jueus van ser destruïts; incomptables cases i pisos particulars van ser devastats, i aproximadament 30.000 jueus van ser arrestats i enviats a camps de concentració com Dachau, Buchenwald i Sachsenhausen.

Amb l'esclat de la Segona Guerra Mundial i la invasió de Polònia i de l'Europa occidental, el nombre de jueus (1,9 milions residents a Polònia i aproximadament 300.000 a la resta de països ocupats) que havien caigut sota poder del Tercer Reich va augmentar en milions. Això va portar a l'última etapa de política antisemita nazi: l'*extermini*.

c) Etapa d'extermini

La primera decisió al respecte va consistir en la deportació massiva a camps situats en una zona determinada de la Polònia oriental anomenada Govern General (Varsòvia, Cracòvia i Lublín). La magnitud i rapidesa d'aquesta deportació van provocar que les condicions fossin pèssimes. Un dels camps més coneguts i importants seria Auschwitz.

Durant l'Holocaust es van construir un total de sis camps d'extermini: Auschwitz-Birkenau, Belzec, Chelmno, Majdanek, Sobibor i Treblinka, situats a Polònia. Aquests sis camps estaven dissenyats específicament per a l'eliminació de persones. Tots sis estaven equipats amb cambres de gas.

Les cambres de gas, construïdes a principis del 1942 tenien una capacitat d'aproximadament quatre-centes cinquanta persones. Tot i això, en camps com el de Treblinka van arribar a tenir una capacitat de quatre mil persones⁶⁷. Prèviament a la construcció de les cambres de gas s'havien utilitzat camions tancats hermèticament en els quals s'introduïen gasos que provocaven la mort per asfíxia, però tenien una capacitat tan sols per a quaranta persones.

El mes de juliol del 1944 les forces soviètiques van alliberar el primer camp nazi important, el de Majdanek. Sorpresos pel ràpid avenç de les tropes russes, els alemanys van intentar acabar amb les evidències de l'extermini massiu a base d'incendiar els camps. L'últim i més important dels camps, Auschwitz-Birkenau, va ser alliberat el 27 de gener de 1945. Fins aquest moment els camps de concentració i d'extermini van provocar la mort de gairebé tres milions de víctimes.

⁶⁷ Noakes & Pridham (eds.), 2001, pp. 1155 i 1178.

5.3. La reacció dels intel·lectuals davant de l'Holocaust

Ens has fet com anyells que han de matar, *

ens has dispersat enmig de les nacions. *

Has venut per no res el teu poble,

ni tan sols n'has discutit el preu.

[...]

Desperta't, Senyor! Per què dorms?

Desvetlla't, no ens rebutgis per sempre.

Per què ens amagues la mirada

i oblides el dolor que ens oprimeix?

La nostra golda s'enfonsa a la pols,

el nostre ventre no s'alça de terra.

Aixeca't, vine a ajudar-nos!

Allibera'ns per l'amor que ens tens!⁶⁸

Vet aquí un fragment del llibre dels *Salms*, un dels molts que conformen l'Antic Testament. Hem parlat al llarg del treball del problema del mal, des dels orígens de la mitologia i la teologia fins a la formulació de la pregunta agustiniana "d'on ve que nosaltres fem el mal?", passant per la visió idealitzada del món de Leibniz i la ideació de la primera teodicea, la crítica de Voltaire a aquest optimisme i la reflexió kantiana sobre el deure i l'imperatiu categòric en relació amb el mal radical. Ja hem contemplat la perspectiva clàssica i analitzat l'exemple més clar de mal absolut. Cal veure ara l'excepcionalitat d'aquest darrer, les conclusions més destacades que trobem en la reflexió intel·lectual posterior als fets. En concret, estudiarem Primo Levi i Hannah Arendt, dos autors importants i polèmics al mateix temps, però esmentarem també algunes idees de Jean Améry, per tal de contrastar-les amb la visió de Levi. Tots tres varen patir l'internament en camps, bé de detenció (Arendt), bé d'extermini (Levi, Améry) i, en tractar-se de persones cultes i reflexives, van poder llegar-nos les seves potents reflexions en un to crític (no podia ser altrament), però distanciat, amb la major objectivitat de què van ser capaços. No foren, òbviament, els únics supervivents que van "pensar l'Holocaust", però sí, indiscutiblement, tres dels més representatius.

⁶⁸ *Bíblia Catalana Interconfessional*, Salms 12-14, 24-27

6. PRIMO LEVI

6.1. Vida i experiències

Primo Levi, nascut el 1919 a Torí, Itàlia, es va llicenciar en química a la Universitat de Torí el 1941. El 13 de desembre de 1943 va ser arrestat per la milícia feixista en intentar unir-se a la resistència antifeixista italiana. Als interrogatoris es va identificar com a "ciutadà italià de raça jueva", ja que si hagués admès la seva activitat política hauria estat afusellat immediatament. Com a jueu el van enviar a Fossoli, a prop de Mòdena, on hi havia un camp de concentració. En el moment del seu internament, a finals de gener de 1944, els jueus italians al camp eren uns 150, però al cap d'unes setmanes van arribar a ser més de 600.

El 20 de febrer va arribar al camp una secció de les SS alemanyes, i poc després deportarien els 650 jueus, en 12 vagons de mercaderies, cap a un lloc amb un nom sense significat per a ells en aquell moment, Auschwitz. El viatge va durar quinze dies i les condicions eren pèssimes: els van deixar tancats als vagons durant tot el viatge, patint-hi fred, set i falta d'espai.

Al març de 1944 arribaren a Auschwitz. En baixar del vagó se'ls va anar interrogant, en un italià molt precari, per l'edat i per l'estat de salut i, segons les respostes, els assenyalaven dues direccions diferents. En ben poca estona tots els presoners útils formaven un grup d'unes cent persones, la majoria homes, i entre ells Levi. L'altre grup fou enviat directament a les cambres de gas.

El grup de Levi va a parar al camp de Buna-Monowitz (o Auschwitz III). En arribar els dutxen, els rapen els cabells i els tatuen un número d'identificació al braç esquerre. El de Primo Levi és el 174.517. Allà hi passarà deu mesos.

Inicialment fou assignat al bloc 30, fins que, en patir un accident laboral, ingressa a l'hospital, una mena d'infermeria anomenada Ka-Be. Quan en surt al cap de tres setmanes, el porten al bloc 45, on es retroba amb el seu amic Alberto. Posteriorment, gràcies als seus coneixements de química, aconsegueix d'ésser acceptat al *Kommando* 98, el *Kommando* químic. Després d'un període d'espera, a

l'octubre de 1944 Levi pot anar a treballar al laboratori i queda alliberat del treball esgotador a l'aire lliure. L'11 de gener de 1945 Levi torna a ingressar al Ka-Be, malalt d'escarlatina. Hi passarà els últims dies al camp. És per aquest motiu que no participa en l'evacuació de 20.000 presoners, entre ells Alberto: pràcticament tots ells morien a causa del fred extrem. Aquests darrers dies, abandonats a la seva sort, els presoners que resten al camp s'organitzen per barracons per intentar sobreviure. El camp és alliberat el 27 de gener.

Quan torna a Itàlia treballa com a químic en una empresa, i ho compagina amb l'escriptura. A Itàlia es casà i tingué dos fills. Va escriure una trilogia de memòries: *Si això és un home* (1947), *La treva* (1963) i *Els enfonsats i els salvats* (1986), a més d'altres obres com *El sistema periòdic* (1975) i novel·les i relats curts, però sempre acabant per tornar al tema de l'Holocaust, fins que decideix deixar la seva feina de químic per dedicar-se només a l'escriptura. Viu a Torí fins que, l'11 d'abril de 1987, després d'una llarga depressió, mor en caure pel forat de l'escala de casa seva, fet que sembla un suïcidi.



Fig. 12: Fotografia de Primo Levi l'any 1978. Extreta del diari italià *agenpress.it*

6.2. Auschwitz

Auschwitz és un complex de camps de concentració a Polònia, a prop de Cracòvia. En formen part tres camps: Auschwitz I, que és on van morir 70.000 intel·lectuals polonesos i presoners de guerra soviètics; Auschwitz II o Birkenau, on van morir al voltant de 1.000.000 de jueus i 19.000 gitanos, i Auschwitz III o Monowitz, usat com a camp de treball de l'empresa IG Farben. Al camp de Monowitz, on va estar Primo Levi, hi anaven a parar les persones no malaltes i útils per treballar en la indústria militar, metal·lúrgica i minera. En realitat, aquestes fàbriques no arribaren a produir mai res.

Tots els presoners eren tatuats al braç esquerre amb un número que, a partir d'aquell moment, passava a ser el seu nou nom. Servia per al repartiment de menjar i també permetia conèixer la seva procedència, l'època d'entrada al camp i el seu comboi. Això ajudava també els presos a saber amb qui havien de relacionar-se i de qui fora millor allunyar-se. Com a exemple, Primo Levi explica que els presoners procedents de Salònica, a Grècia, amb números entre 116.000 i 117.000, eren poc fiables en les relacions comercials.

Totes les hores de llum, ens explica ell mateix, són laborables i hi ha dos períodes. A l'hivern es treballa de 8 a 12h i de 12:30 a 16h i a l'estiu de 6:30 a 12h i de 13 a 18h. Un de cada dos diumenges és laborable, i l'altre es dedica a tasques de manteniment del camp. Els presoners pateixen desnutrició i s'alimenten bàsicament de pa i sopa de verdures, que generalment estan en mal estat. També beuen una mena de cafè aigualit. El Ka-Be o infermeria el formaven vuit barracons separats de la resta del camp. L'ingrés era voluntari però comportava un risc, perquè si es considerava que el malalt o ferit estava massa greu no compensava curar-lo i era enviat a les cambres de gas. El fet d'anar-hi també comportava perdre l'àpat d'aquell dia. La majoria de pacients hi passaven entre dues setmanes i dos mesos, i un cop en sortien els adjudicaven un nou barracó i la roba i calçat que hi hagués disponible en aquell moment. El procés de rentat i canvi de la roba dels presoners s'anomenava *Wäschetauschen*. Les poques vegades que es produïa, la roba era recollida i posteriorment tornada a repartir aleatòriament. Això comportava que sovint els presoners sortissin perdent amb el canvi. Com que dins del camp hi havia un mercadeig de roba i calçat, els rumors que s'havia de produir un canvi de roba originaven una devaluació d'aquests productes.

6.3. Reflexió sobre l'Holocaust

En aquest apartat volem fer referència a com Primo Levi afronta la situació que li toca viure. El motiu pel qual escriu és el de deixar testimoni per tal que el que ha viscut no es torni a repetir, però, tal com diu, també vol intentar comprendre.

En el seu llibre *Si això és un home* parla dels fets sense jutjar-los, simplement descrivint-los, possiblement influït per la seva vessant científica. En aquest llibre ens

transmet la importància de la pròpia identitat, que els presoners perden en convertir-se en una xifra tatuada al braç. Fins i tot, gradualment, deixen de sentir emocions. També podem observar un sentiment de culpabilitat en Levi pel fet de treballar al laboratori mentre els seus companys han de fer-ho a l'aire lliure, exposats a temperatures extremes.

Levi es pregunta en què es converteix un home quan se'l priva de tot. L'ajuda a sobreviure la capacitat de seguir veient les persones com a persones i no com a coses. Creu que mai no li podran prendre la llibertat de pensament i que sempre mantindrà la facultat de "no donar el seu consentiment". Levi ens ho explica amb la resposta de Steinlauf, amic seu, quan Levi se'l troba dutoxant-se, en condicions pèssimes, i li replica que no fa més que malgastar energia i calor:

que precisament perquè el Lager és una gran màquina per convertir-nos en animals, nosaltres no hem de convertir-nos en animals; que fins en aquest lloc es pot sobreviure, i per això s'ha de voler sobreviure, per explicar-ho, per donar-ne testimoni; i que per viure és important esforçar-nos a salvar almenys l'esquelet, la carcassa, la forma de la civilització. Que som esclaus, estem privats de tots els drets, exposats a totes les ofenses, destinats a una mort gairebé segura, però que una facultat ens ha quedat i l'hem de defensar amb tota l'energia perquè és la darrera: la facultat de negar el nostre consentiment. Per tant, hem de rentar-nos, evidentment, la cara sense sabó, en l'aigua bruta, i eixugar-nos amb la jaqueta. Hem de caminar drets, sense arrossegar els esclops, no pas en homenatge a la disciplina prussiana, sinó per continuar vius, per no començar a morir.⁶⁹

Durant la seva última setmana al camp, descriu, com a mostra d'un cert retorn a la humanitat, el fet que els malalts decideixen lliurement cedir part del seu menjar als que han de treballar per aconseguir-lo.

Levi ens informa que hi havia dues causes principals de mort al camp: la desnutrició i el fet de no entendre el polonès, la llengua en què rebien les ordres. De fet, la resta de la seva vida relacionarà aquesta llengua amb l'infern. En un capítol del llibre recita uns versos de la *Divina Comèdia* de Dant a un presoner francès, i en aquell moment això l'acosta a la comprensió de la barbàrie.

El fet de no saber si morirà al dia següent li fa viure el present amb més intensitat, fins i tot valorant molt les poques coses bones, com un dia de sol. Levi creu que per

⁶⁹ Levi, 2008, p. 64.

sobreviure s'ha de passar per sobre de la moral, i explica el cas de quatre persones que afronten la seva situació de maneres molt diferents. Primerament, explica el cas de Schepschel, un home capaç de trair els seus companys per guanyar-se la simpatia dels oficials nazis. També parla d'Alfred, que encara que es mostra sempre molt cordial, ho fa per quedar bé, quan en realitat és molt egoista. Elies el descriu com un home que ha embogit per no haver d'afrontar la realitat, i que és capaç de fer broma de qualsevol situació. Per últim, parla d'Henri, un jove que, després de la mort del seu germà al camp, es refugia darrere d'una cuirassa per no sentir més emocions, esdevenint una persona freda i calculadora.

Primo Levi no jutja aquestes actituds, només les descriu. Tot i les seves experiències, mai no desenvolupa un sentiment d'odi, encara que tampoc aconsegueix perdonar. Als seus llibres sempre hi ha un espai per l'esperança, per la idea que l'home en el fons és un ésser bondadós. Aquesta visió positiva de l'home el porta a pensar que la humanitat no està condemnada a l'odi, sinó a l'entesa.

En l'obra *Els enfonsats i els salvats* Levi desenvolupa el concepte de "zona gris". Utilitza aquest concepte per a referir-se a l'actitud als camps d'extermini, en concret, a l'actitud d'aquells jueus que van actuar de forma poc ètica: des de col·laborar amb les autoritats del camp -els Kapos-, fins a robatoris de menjar, etc; convertint-se així en col·laboradors forçats del genocidi. Tot i això, Levi no els culpabilitza ja que es trobaven en una situació extrema i ho feien per a sobreviure. La col·laboració per part d'aquest sector de la comunitat jueva, el Consell, la tractarem amb més profunditat al punt 7.3.2.

6.4. Comparació Levi-Améry⁷⁰

L'actitud de Primo Levi davant dels fets es pot contrastar amb la de Jean Améry, amb el qual manté moltes diferències.

⁷⁰ Una comparació més exhaustiva entre tots dos escriptors la trobem a Traverso, 2000, pp. 181-202 (cap. VII: Intel·lectual en Auschwitz. Jean Améry y Primo Levi).

Jean Améry va néixer en 1912 i en realitat es deia Hans Maier. El seu pare -a qui no va conèixer perquè va morir a la Primera Guerra Mundial- era jueu i la seva mare catòlica. Estudia Filosofia i Lletres a Viena. A Bèlgica, en 1938, s'uneix a la resistència i es canvia el nom. En 1940 és capturat per la Gestapo i enviat a diversos camps de concentració: el d'Auschwitz, el de Bergen-Belsen i el de Buchenwald. Fou alliberat en 1945 i llavors tornà a Brussel·les, on es dedicaria al periodisme i a l'escriptura. En 1978, després d'escriure un assaig sobre el suïcidi, decideix acabar amb la seva vida.



Fig. 13: Fotografia de Jean Améry assegut en un banc l'any 1974. Trobada a elmarkhun.de

Primo Levi i Améry són de la mateixa generació i tots dos sobreviuen a Auschwitz, però no es troben mai al camp⁷¹. Tots dos donen testimoni de les seves experiències amb l'escriptura.

Cap dels dos no era jueu practicant abans de la seva estada al camp (ni tampoc després). Améry tingué una educació més aviat catòlica i fins i tot es convertí al catolicisme l'any 1933, per tornar al judaisme poc després. Levi va ser criat en un entorn bàsicament laic. Aquest fet reflecteix la base racial de l'antisemitisme que va conduir a l'Holocaust.

Un altre punt que ambdós tenen en comú és que no es limiten a donar testimoni de la seva experiència, sinó que fan una reflexió sobre la condició humana a Auschwitz. En ésser alliberats, Levi torna a Itàlia, on sent la necessitat d'escriure i de seguida publica, amb poc èxit inicial, *Si això és un home*. En canvi, Améry torna a Bèlgica i treballa com a periodista i crític literari. Va necessitar un període de reflexió més llarg i fins al Procés de Frankfurt (sèrie de judicis empresos entre 1963 i 1965 contra els responsables de l'Holocaust a Auschwitz) no publica *Més enllà de la culpa i l'expiació*. Levi descriurà aquesta obra com a "amarga i glacial". En l'obra no només

⁷¹ Tot i que, com ens diu Traverso (*op. cit.*, p. 181), Améry "recordava un jove químic italià amb qui, durant uns mesos, va compartir dormitori al camp de Buna-Monowitz". En canvi, Levi no recordava Hans Maier.

descriu i evoca els seus records, sinó que també hi trobem una reflexió filosòfica sobre la condició humana a Auschwitz.

Pocs mesos abans de la seva mort, Levi publica la seva obra *Els enfonsats i els salvats* mogut, no només per la necessitat de donar testimoni, sinó també com un intent de pensar Auschwitz, el seu paper en el segle XX i el seu impacte en la història de la humanitat.

Ambdós són intel·lectuals d'esquerrres, encara que no adscrits a cap ortodòxia ideològica, i cap dels dos no intenta donar una visió teològica dels fets, a diferència d'altres supervivents.

Finalment, tant Améry com Levi acaben reconeixent la impossibilitat de comprendre la magnitud d'aquests fets. En el seu esforç per comprendre, la raó queda reduïda a la impotència. Es poden descriure els fets, però això no sempre implica comprendre'ls. Améry reconeix que el genocidi jueu segueix essent per a ell un "enigma fosc". Levi, tot i que el compara amb altres fets violents i genocidis produïts al llarg de la història de la humanitat, continua considerant Auschwitz com un fet únic, i diu:

Potser el que ha succeït no pugui ser mai comprès, i fins i tot *no hagi de ser comprès*, en la mesura que comprendre és gairebé justificar.⁷²

Tanmateix, tots dos reivindiquen el valor ètic i pedagògic del testimoni i coincideixen també en la impossibilitat d'experimentar felicitat quan van ésser alliberats d'Auschwitz.

Pel que fa al problema de la culpabilitat o la responsabilitat, Levi i Améry no donen la mateixa resposta. Améry no oculta els seus sentiments respecte a Alemanya i per això parla de culpa col·lectiva, tot i que també reconeix el mèrit de la minoria d'alemanys que s'havien oposat al nazisme. Améry defineix Levi com "el que perdona", i aquest ho veu injust, ja que no havia perdonat ni tenia la intenció de fer-ho. Tot i això, no experimentava el mateix ressentiment ni havia sentit mai odi: per a ell, no es tracta de criminalitzar la nació alemanya com un tot.

⁷² Primo Levi, *Els enfonsats i els salvats*, cit. per Traverso, *op. cit.*, p. 188.

7. HANNAH ARENDT

Hannah Arendt és una de les ments més influents del segle XX. Encara que es va doctorar en filosofia, sempre va preferir que la seva obra fos considerada dins l'àmbit de la teoria política. Va revolucionar la concepció de l'ésser humà en societat amb obres com *Els orígens del totalitarisme* i *La condició humana*, prenent com a referència els règims dictatorials de l'època (nazifeixista i stalinista). Més enllà de la seva obra política, o més aviat gràcies als problemes polítics⁷³ que va haver d'afrontar, Arendt deixà un important llegat filosòfic pel que fa al problema del mal, sobretot amb la redacció de la seva obra més polèmica, *Eichmann a Jerusalem*, on relata el judici a un dels majors criminals de la història i reflexiona sobre l'origen i l'abast del mal humà (essencialment, doncs, el mal moral). En aquest apartat esbossarem una molt breu biografia de l'autora, parlarem de la descripció que fa d'aquest sinistre personatge i esmentarem les conclusions a què va arribar a partir de la seva assistència al judici.

7.1. Vida i experiències⁷⁴

Va néixer el 14 d'octubre de 1906 a Hannover, ciutat lligada a la memòria de Leibniz, però la seva infantesa la va passar a Königsberg (actualment Kaliningrad), la ciutat de Kant. Malgrat que era d'origen jueu, la qual cosa determinaria el transcurs de la seva vida, mai no en va ser informada per la seva família i ho va haver de descobrir pràcticament ella sola. Essent molt petita va perdre el seu pare i la seva mare, completament assimilada a la cultura alemanya, no va fer mai dels temes religiosos un motiu de conversa per tal com no tenia cap sentiment de pertinença al poble jueu. La primera al·lusió a la seva provinença la va tenir pels

⁷³ En concret, l'absoluta novetat d'aquests problemes en relació amb la història política i intel·lectual d'Occident.

⁷⁴ Una molt bona biografia de la nostra autora, completa tant pel que fa a la part vital com a la seva producció intel·lectual, és la de la seva alumna Elisabeth Young-Bruehl, 1993.

comentaris antisemites d'altres nens al carrer. Ben aviat, doncs, va veure's forçada a defensar-se dels atacs verbals de caire racista⁷⁵.

A una edat molt primerenca desperta el seu interès per la filosofia, que ella entén com a anàlisi i comprensió. Als catorze anys llegeix la *Crítica de la raó* pura de Kant i la *Psicologia de les concepcions del món* de Karl Jaspers, el qual posteriorment seria el seu professor i una important influència en el seu propi pensament.

Inicia els seus estudis a la universitat de Marburg el 1924. Allà coneix Martin Heidegger, considerat ja llavors un dels més importants pensadors metafísics d'Occident. Arendt assisteix a les seves classes de filosofia i ambdós inicien una amistat que desemboca en una relació secreta. Dos anys després, decideix traslladar-se a la universitat de Heidelberg, on acaba els seus estudis i redacta la seva tesi doctoral (*El concepte de l'amor en Sant Agustí*) tutoritzada per Jaspers.

En arribar al poder el Partit Nacionalsocialista, el 1933, l'antisemitisme comença a estendre's i a enfortir-se a Alemanya. Malgrat els seus desacords amb el moviment sioniste, Arendt col·laborarà amb algunes associacions en aquesta línia per ajudar a portar nens jueus des del territori alemany fins a Israel, on podrien ser atesos. Per aquestes activitats, però també per la seva ascendència familiar, aviat es veu obligada a abandonar el seu país i emigrar als Estats Units, passant per la França ocupada, on seria internada durant un breu període de temps en un camp de detenció (inicialment d'acollida de refugiats republicans espanyols). Mentrestant, Heidegger ha mostrat la seva simpatia amb el moviment nazi (fins a assumir el càrrec de rector de la Universitat de Friburg, per bé que durant poc de temps) i Hannah trenca tot contacte amb ell (el reprendrà anys després d'acabada la guerra, ja als anys 50, i fins i tot arribarà a perdonar-lo i a fer-ne d'ambaixadora als Estats Units per a la publicació en anglès de les obres del filòsof alemany). El 1937 se li retira la nacionalitat alemanya i romandrà com a apàtrida fins que adquireixi la nacionalitat nord-americana, el 1951.

⁷⁵ Video: "Hannah Arendt: ¿Qué queda? Queda la lengua materna" (conversa amb Günter Gauss). Enllaç: <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>. Entrevista transcrita a: Arendt, 2018, pp. 41ss.

Els primers anys en terra americana seran durs per a ella i per al seu tercer (i darrer) marit, Heinrich Blücher, havent de guanyar-se la vida com a col·laboradora en diverses revistes culturals i polítiques dirigides per exiliats jueus. Fins que comença a ser coneguda, sobretot arran de la publicació de la seva obra *Els orígens del totalitarisme* (del mateix 1951), i és reclamada per donar conferències i impartir classes en diverses universitats nord-americanes, com Princeton. Llevat d'alguns viatges a Europa (i, com veurem de seguida, també a Israel, que l'any 1948 s'havia constituït com a Estat).



Fig. 14: Hannah Arendt, 1944.
Fotografia de Fred Stein:
fredstein.com

No tornarà a sortir dels Estats Units i aquí morirà el novembre de 1975 com a conseqüència d'un infart de miocardi, el segon en poc temps i ara definitiu. Cinc anys abans s'havia quedat vídua.

De la seva producció destacarem tan sols uns quants títols: a més de l'esmentat *Els orígens del totalitarisme* i d'un bon grapat d'articles més o menys breus (publicats en diversos llibres recopilatoris), *La condició humana* (1958), *Entre el passat i el futur* (1961), *Sobre la revolució* (1963), *Eichmann a Jerusalem* (1964; ens n'ocuparem a continuació), *Homes en temps de foscor* (1968), *Sobre la violència* (1970), *Crisi de la república* (1972) i el pòstum (i inacabat) *La vida de l'esperit* (1978).

El 20 de maig de 1961 el Servei Secret Israelità (Mossad) aconseguia localitzar, segrestar i extraditar (il·legalment) d'Argentina un dels oficials nazis més buscats: Adolf Eichmann, responsable de la logística del transport de centenars de milers de jueus als camps de la mort. L'anunci que seria jutjat a Jerusalem tingué, naturalment, una enorme repercussió mediàtica. Hannah Arendt no se'n podia desentendre. Com a jueva, mostra un gran interès pel cas i es postula a la revista

The New Yorker com a corresponsal en el judici. Se l'accepta de bona gana perquè - creien- la seva notorietat donaria molt de prestigi a la revista. Arendt esperava trobar-se a la ciutat santa un geni del mal assegut davant dels seus jutges, però va topiar amb un individu molt diferent.

7.2. L'individu Eichmann

Otto Adolf Eichmann nasqué el 19 de març de 1906 a Solingen, encara que posteriorment la seva família es va mudar a Linz, en l'Imperi austrohongarès. En aquest lloc, durant la seva infantesa, va fer algunes amistats amb jueus i va aprendre a parlar l'hebreu, cosa més crucial del que aparentment podria semblar.

Un amic del seu pare, Ernst Kaltenbrunner, fou qui el va introduir en la doctrina nazi. Enlluernat per les paraules de Hitler, la idea d'un renaixement d'Alemanya, que havia patit un terrible declivi socioeconòmic després de perdre a la Primera Guerra Mundial, resultà ser molt atractiva per a moltíssima gent. I Eichmann no en va ser una excepció. Va començar al partit ocupant un càrrec baix de les SS a l'edat de 26 anys i ben aviat se li va assignar un lloc a la "secció de jueus", la qual cosa no el va entusiasmar. Ell, com molts altres alemanys, havia tingut en la seva joventut molts amics jueus i no era precisament un fanàtic antisemita. Això no va fer, però, que abandonés el NSDAP. Havia aconseguit un treball que li proporcionava un magnífic sou i no el deixaria només pel "respecte" que li mereixien els jueus.

Amb el temps Eichmann es va guanyar fama en el partit per la seva fidelitat i per l'eficàcia amb què entomava el treball, i va anar escalant llocs conforme la qüestió jueva anava també adquirint més i més importància. Precisament la seva eficiència en la gestió del que se li encomanava va ser la clau del seu paper decisiu en el genocidi jueu. Després de diversos ascensos, va aconseguir el lloc de tinent coronel al servei de Reinhard Heydrich, cap de la Gestapo, per qui va professar sempre una profunda lleialtat.

Per la seva experiència i coneixements, Eichmann va fer d'interlocutor entre el seu partit i el moviment patriòtic jueu, sionista. Sempre presumia d'haver llegit extensament Theodor Herzl, pare d'aquest moviment, cosa que, segons ell, el

capacitava per exercir com a mediador millor que cap altre membre de les SS. Fins i tot va ser un dels principals contribuents a la ideació del Pla Madagascar (ja esmentat anteriorment), amb la intenció de buscar una solució a la qüestió jueva que satisfés tots dos bàndols. Com és ben sabut, el pla no va prosperar i Eichmann va continuar gestionant les deportacions forçoses.

No obstant això, encara quedaven força problemes que només podien resoldre's en el curs de l'operació i sens dubte és aquí on Eichmann, per primera vegada a la vida, va descobrir que posseïa algunes qualitats especials. Hi havia dues coses que sabia fer bé, millor que els altres: sabia organitzar i sabia negociar. Immediatament després de la seva arribada, inicià negociacions amb els representants de la comunitat jueva, que primerament va haver d'alliberar de les presons i dels camps de concentració, ja que el «zel revolucionari» a Àustria, en sobrepassar amb escreix els primers «excessos» que tingueren lloc a Alemanya, havia tingut pràcticament com a conseqüència la detenció de tots els jueus importants. Després d'aquesta experiència, no va caldre que Eichmann convencés els representants jueus de la conveniència de l'emigració. Ben al contrari, van demanar que aplanés les enormes dificultats que existien.⁷⁶

El 20 de gener de 1942 es va celebrar la Conferència de Wannsee, la reunió en què es gestaria la Solució Final. Aquesta, a diferència de les deportacions, resultava molt més rendible per als nazis. L'historiador austríac Raul Hilberg, autor del clàssic *La destrucció del jueus europeus*⁷⁷, en va parlar al documental *Shoah* de Claude Lanzmann:

Es podria dir que van haver-hi tres etapes de l'Holocaust: una primera de conversió dels jueus al catolicisme, una segona d'expulsió o reclusió en els guetos i, finalment, la solució territorial [...], la que es va dur a terme en els territoris sota el control alemany, excloent l'emigració [en definitiva,] la mort, la Solució Final. I aquesta és veritablement final, ja que els convertits encara poden continuar sent jueus en secret, els expulsats poden tornar un dia, però els morts no tornaran mai.⁷⁸

Aquesta declaració resulta interessant per dos motius. Primerament, aborda el tema de la conversió religiosa, un tema que per a molts passava a un segon plànol en l'Holocaust, referint-se al genocidi com una qüestió merament racista; en aquest

⁷⁶ Arendt, 2003. pp. 12s,

⁷⁷ Existeix una traducció castellana d'aquesta obra pionera que referim a la Bibliografia.

⁷⁸ Claude Lanzmann, *Shoah*, documental de l'any 1985, primer període, segona part, capítol 1 ("Franz Suchomel"), minut 28.

cas, la qüestió religiosa té més protagonisme. En segon lloc, parla de la rendibilitat de l'assassinat en relació amb les dues solucions anteriorment esmentades. No era únicament un tema econòmic el que va impulsar a canviar la metodologia en la qüestió jueva; hi havia un factor d'intencionalitat directa contra ells, una voluntat de fer-los desaparèixer del mapa, i no únicament del mapa d'Alemanya.

Eichmann va participar en aquesta reunió com a assistent de Heydrich. S'hi van reunir un grup de representants del partit nazi, tots ells rellevants pel que fa a la qüestió jueva. Després d'exposar el problema i d'analitzar les diverses alternatives, es va optar per emprendre aquesta via amb el vot unànim de tots els assistents que tenien aquest dret. No era el cas d'Eichmann, que en aquell moment era només un simple funcionari. De fet, si hagués pogut votar a favor, la transcripció d'aquesta reunió hauria estat la prova decisiva en el seu judici.

I així és com va engegar-se la Solució Final, en què Eichmann havia de tenir un paper decisiu. Va passar de ser l'encarregat de la gestió de deportacions a desenvolupar la logística del transport de jueus als camps de concentració i, posteriorment, a la seva mort. Parlàvem de l'eficiència a la feina com el motiu central del seu ascens en les SS. Bé, doncs. Si va fer una bona feina en l'assumpte de les deportacions, el transport als camps de concentració fou la seva obra magna. Era implacable el seu domini de les xifres: quants jueus havien d'anar a cada tren, a quina estació es dirigiria, hores d'entrada i sortida de les estacions, hores d'arribada a la destinació, ... Era sorprenent com un home era capaç de retenir tanta informació i de tenir-la en compte per portar la seva tasca a terme amb tal precisió. Un buròcrata va conduir milions de persones fins a la mort.

En 1943, Joseph Goebbels, ministre per a la Il·lustració Pública i Propaganda del Tercer Reich, va dir les paraules: "Passarem a la història com els més grans estadistes de tots els temps, o com els majors criminals". Aquesta frase fa referència al destí del partit en acabar la guerra: si aconseguien vèncer, s'haurien coronat com aquells que van complir tots els seus objectius, que li van donar al poble alemany el que van prometre que li donarien; si perdien, en canvi, serien jutjats i condemnats a mort pels seus terribles actes. Malgrat ser l'únic que ho va dir explícitament, d'això n'era conscient tothom: l'única manera de sortir-ne impunes era guanyant la guerra.

No obstant això, allò que durant els últims anys s'anava fent cada cop més proper va acabar succeint el 2 de setembre de 1945: Alemanya va perdre la guerra. Molts càrrecs importants nazis van ser detinguts pels Estats Units, però Eichmann va aconseguir fugir. Amb l'ajuda de passaports falsos, ell i tota la seva família van marxar cap a l'Argentina, on adoptarien altres identitats.

Ricardo Klement, nom que va utilitzar Eichmann a Argentina, va aconseguir evadir la justícia durant 15 anys, convençut que mai seria descobert. Treballà en una fàbrica de cotxes alemanya, la Mercedes Benz (un "niu de nazis", segons es deia) i feu vida normal durant molts anys. Fins al segrest pel Mossad, l'any 1961. Aquest segrest rebé el nom d'"Operació Garibaldi", pel nom del carrer en què vivien Eichmann i la seva família a Buenos Aires, i va comportar una forta tensió entre els governs d'Israel i l'Argentina. Aquest darrer considerava l'operació com una ingerència en la seva sobirania.

Per poder ser portat davant la justícia d'Israel i jutjat per crims contra el poble jueu (de fet, seria condemnat per genocidi i crims contra la humanitat), a Eichmann se'l va sotmetre a un examen psicològic. El resultat no sols va mostrar que no era un individu perillós, sinó que es tractava d'una persona normal i corrent, un pare de família que treballava escarrassadament pel benestar d'aquesta. Aquest diagnòstic, que seria utilitzat reiteradament per l'advocat defensor Robert Servatius, va desconcertar completament Hannah Arendt, que es trobava a la sala de premsa com a enviada especial del setmanari *The New Yorker*.



Fig. 15: Eichmann durant el seu judici, 1961.
Fotografia extreta de: imgcop.com

7.3. Eichmann a Jerusalem

El 15 de desembre de 1961, Eichmann va ser declarat culpable de quinze càrrecs, entre d'altres, el de crims contra el poble jueu, però també, com ja hem dit, genocidi i crims contra la humanitat, i va ser sentenciat a mort. Moriria penjat el juny de l'any següent.

Hannah Arendt va tornar a casa abans que el jutge dictés aquesta sentència. No podia aguantar més; necessitava escriure sobre el que havia vist a Israel i -pensava- tenia material més que suficient. Estava consternada, no podia creure que aquell a qui havien jutjat fos el veritable Eichmann, el responsable de la mort de milions de jueus.

Quan Arendt va sentir a la defensa parlar d'Eichmann com d'un home mentalment sa, va desconfiar dels criteris utilitzats en els exàmens psicològics. No obstant això, a mesura que l'observava dins de la cabina de vidre en què es trobava, escoltant les seves declaracions, va anar aclarint les seves idees: es tractava, en efecte, d'un individu normal i corrent, sense cap tipus de maldat remarcable ni expressió de menyspreu als ulls.

En 1963 publicà *Eichmann a Jerusalem. Un estudi sobre la banalitat del mal*. En aquest llibre recopilava la sèrie d'articles que havia anat publicant al *The New Yorker*, afegint-hi una ampliació posterior. D'entre els temes que hi apareixen, en podem destacar tres.

7.3.1. El judici

Per començar, la crítica al desenvolupament i l'enfocament del judici. Arendt insisteix que a qui s'estava jutjant era a Eichmann, no al nazisme, per la qual cosa se l'havia d'acusar, i eventualment de culpar, únicament d'aquells crims que havia comès ell mateix, no dels de Hitler, ni dels de Heydrich, ni de l'antisemitisme en general. La forma en què es presentaven els fets mostrava una intenció de fer veure al jurat com fou de terrible el genocidi i provocar una reacció. Tot llevat d'exposar els

fets relacionats amb el transport de jueus. Sortosament, el jutge va olorar-se la jugada:

La justícia exigia que el processat fos acusat, defensat i jutjat, i que tots els interrogants aliens a aquests objectius, encara que semblessin de major transcendència, fossin mantinguts al marge del procediment. El tribunal no estava interessat a aclarir qüestions com: «Com va poder passar?», «Per què va passar?», «Per què les víctimes escollides van ser precisament els jueus?», «Per què els victimaris van ser precisament els alemanys?», «Quin paper van tenir la resta de nacions en aquesta tragèdia?», «Fins a quin punt van ser-ne també responsables els aliats?», «Com és possible que els jueus cooperessin, a través dels seus dirigents, a la seva pròpia destrucció?», «Per què els jueus van anar a l'escorxador com a xais obedients?». La justícia va donar importància únicament a aquell home que es trobava a la cabina de vidre especialment construïda per protegir-lo, aquell home d'estatura normal, prim, de mitjana edat, una mica calb, amb dents irregulars i curt de vista, que al llarg del judici va mantenir el cap, torçat el coll sec i nerviüt, orientat cap al tribunal (ni una sola vegada va dirigir la vista al públic), i es va esforçar tenaçment a conservar el domini de si mateix, la qual cosa va aconseguir gairebé sempre, tot i que la seva impassibilitat quedava alterada per un tic nerviós dels llavis, adquirit possiblement molt abans que s'iniciés el judici. L'objecte del judici va ser l'actuació d'Eichmann, no els sofriments dels jueus, no el poble alemany, ni tampoc el gènere humà, ni tan sols l'antisemitisme o el racisme.⁷⁹

El fiscal plantejà el judici com si es tractés d'una obra de teatre, d'un espectacle que tenia com a objectiu atribuir a Eichmann els actes de la totalitat del règim nacionalsocialista, i no com el judici al responsable del transport de milions de jueus a camps de concentració que realment havia estat.

7.3.2. La col·laboració del Consell Jueu amb el nazisme

Un segon tema d'interès del seu llibre, és la referència que fa Arendt a una certa col·laboració d'una part del poble jueu en l'extermini, posant l'èmfasi en "una part de". Era comprensible que el poble jueu no s'hagués oposat als seus botxins; s'enfrontaven a una situació de terror excepcional en la història, només podien saber el que succeïa als camps a través de rumors, i era tal el grau de crueltat dels fets que s'hi descrivien que els jueus els trobaven inversemblants.

⁷⁹ Arendt, 2003, pp. 14s.

El fet que per a Arendt era inexcusable tenia a veure amb el comportament i les accions dels representants del poble jueu: rabins i altres membres del consell jueu haurien facilitat la captura d'una gran quantitat de persones en haver proporcionat als nazis les dades necessàries per a la seva localització i reconeixement.

Per als jueus, el paper que van tenir els seus dirigents en la destrucció del seu propi poble constitueix, sens dubte, un dels més tenebrosos capítols de la tenebrosa història dels patiments dels jueus a Europa. [...] I sabem també quins eren els sentiments que experimentaven els representants jueus quan es convertien en còmplices de les matances. Es creien capitans: «Els vaixells s'haguessin enfonsat si ells no haguessin estat capaços de dur-los a port segur, gràcies al fet de llançar per la borda la major part de la seva preciosa càrrega», com a salvadors que «amb el sacrifici de cent homes en salven mil, amb el sacrifici de mil, deu mil». Però la veritat era molt més terrible. Per exemple, a Hongria, el doctor Kastner va salvar exactament 1684 jueus gràcies al sacrifici de 476.000 víctimes aproximadament. Per tal de no deixar al «cec atzar» la selecció dels qui havien de morir i dels qui havien de salvar-se, calia aplicar «principis veritablement sants», a manera de «força que guiï la feble mà humana que escriu en un paper el nom d'un desconegut, i amb això decideix la seva vida o la seva mort». ¿I qui eren les persones que aquests «sants principis» seleccionaven com a mereixedores de seguir amb vida? eren aquelles que «havien treballat tota la vida en pro del *zibur*» (la comunitat), és a dir, els funcionaris- i els «jueus més prominents», com diu Kastner al seu informe.⁸⁰

Els dirigents consideraven que salvar la població que ells consideraven "la millor" era preferible a deixar aquesta qüestió a l'atzar. Aquesta idea és, sens dubte, la que va resultar més polèmica del llibre. Molts jueus van acusar Arendt de defensar els nazis i de voler culpar el poble jueu de la seva pròpia destrucció⁸¹.

⁸⁰ Arendt, *op cit.*, pp. 171ss.

⁸¹ Sens dubte no era aquesta la intenció de l'autora, però estudis posteriors dels fets en què van intervenir els consells jueus aporten matisos molt importants a la tesi d'Arendt, tot remarcant la dependència d'Arendt respecte al llibre de Raul Hilberg, que en aquest punt concret del suposat col·laboracionisme dels consells jueus s'havia basat en testimonis no jueus bàsicament antisemites. Tampoc no havia estat capaç -com no ho havia estat Hilberg- de distingir les diverses etapes de la cooperació jueva. Sheldon Wolin remet a un estudi ("concloent") d'Isaiah Trunk (*Judenrat: els Consells Jueus a Europa Oriental durant l'ocupació nazi*, 1972) que demostra

com la "col·laboració" jueva, lluny de ser voluntària, fou predominantment producte de la coacció alemanya. En quasi totes les ocasions, els nazis van obligar els jueus a establir els consells, els van coaccionar perquè hi continuessin i els obligaren a col·laborar, molt sovint amb l'amenaça de les mes brutals represàlies. A més, sempre que les circumstàncies ho permetien, molts dels consells van recolzar activitats de resistència jueva. Alguns, com el del gueto de Varsòvia, estaven organitzats democràticament. En la ben poc cordial descripció d'Arendt, tanmateix, aquestes essencials distincions no hi apareixen. (Wolin, 2003, p. 93)

7.3.3. La descripció d'Eichmann

Per la forma en què Arendt parla d'Eichmann al seu llibre, pot semblar que li treu importància o, fins i tot, que l'exculpa dels seus crims. Els jueus són només xifres per a ell i es troba dins d'un marc legal en què es veu forçat a fer el seu treball. Aquest és l'argument principal que utilitza la defensa en el judici, tenint en compte que l'alternativa a col·laborar era la de ser empresonat per traïció. A la pel·lícula *Els judicis de Nuremberg* es planteja una situació similar a aquesta, on es veu la responsabilitat de quatre jutges en l'aplicació de la legislació nazi.

Encara que, en airejar aquests testimonis, pot semblar que Arendt vulgui descriure Eichmann com un pobre home, la realitat és que la seva intenció és una altra. Dona per fet que les seves accions tingueren conseqüències terribles per al poble jueu, però destaca precisament la simplicitat de l'acusat contraposant-la als seus actes. Les paraules mateixes de l'acusat en serien la prova:

Llavors, un capità de la policia d'ordre públic (potser fos el mateix Christian Wirth, qui va estar encarregat de la faceta tècnica del gasejament de «malalts incurables» a Alemanya, sota els auspicis de la Cancelleria del Führer) els va anar a trobar, els va mostrar uns petits bungalows de fusta i va començar les seves explicacions, «amb veu ronca, vulgar i ineducada», tot dient «de quina manera tan acurada havia aïllat els diversos edificis, i que tenia el projecte d'emprar el motor d'un submarí rus, gràcies al qual els gasos penetrarien en l'edifici destinat a l'efecte, i els jueus moririen enverinats. També a mi em va semblar monstruós. No, no sóc prou dur per suportar una cosa així sense reaccionar en conseqüència [...]. Si ara veiés una ferida oberta, probablement n'apartaria la vista. Sóc així, i potser per això m'han dit tantes vegades que mai no podria exercir la medicina. Encara recordo la vivesa amb què vaig imaginar-me l'escena, i, llavors, em va envair una gran debilitat física, com si hagués passat uns moments de gran agitació. Això li passa a molta gent, i em va deixar la seqüela d'una tremolor interna».⁸²

Si és cert el que declarà Eichmann, essent ell una peça clau en el genocidi jueu, això voldria dir una cosa molt més terrible que si ell fos un geni del mal: voldria dir que qualsevol persona, en unes determinades condicions, podria actuar de la mateixa manera, bo i sotmetent-se dòcilment a un sistema sense reflexionar sobre les conseqüències dels seus actes.

⁸² Arendt, *op. cit.*, pp. 127s.

7.4. La banalitat del mal

D'aquesta observació Arendt n'extreu conclusions. Fins aleshores, la seva concepció del mal que habita en l'home havia estat influïda per la formulació kantiana. Quan Arendt redactà la seva obra *Els orígens del totalitarisme*, on feu la fenomenologia dels règims dictatorials de l'època, explicava l'acció dins d'aquests com a "mal radical". Encara que emprà la mateixa denominació que Kant, la seva definició de mal radical difereix de la d'aquest en el fet que, per a ella, es troba en les accions mateixes, no en el pensament o intenció previs (el moment absolutament lliure de la tria de què parlàvem en l'apartat sobre Kant), i no prové del principi de l'egoisme. Arendt compartia la idea de la desviació del bé cap al mal, essent aquest darrer el que dicta definitivament l'actuació de l'home. Arendt, aleshores, concloïa que el mal no provenia de l'home, sinó que era la deriva del seu pensament com a resultat de la implantació d'un règim creat expressament amb l'objectiu de fer el mal: "el totalitarisme és una nova forma de dominació que utilitza el terror per destruir l'ésser humà".

No obstant això, en assistir al judici d'Eichmann, va trobar-hi un individu completament normal, que no semblava tenir cap tipus d'impuls maligne per cometre les atrocitats que se li imputaven. Es tractava, afirmà Arendt, d'un ésser molt pitjor que un diable fent el mal més terrible: era un home que, mancat de reflexió, fou capaç de tirar endavant la mateixa tasca que un dimoni faria per maldat. Va canviar, doncs, la seva idea del mal?

S'ha discutit molt sobre si, malgrat les explicacions que Arendt va donar-li al seu amic G. Scholem en aquest sentit, realment aquesta mudança es va produir. Un dels més importants estudiosos del pensament de la nostra autora, Richard J. Bernstein, ha sostingut que, sense perjudici que en efecte entre els llibres sobre el totalitarisme i Eichmann es produeix un canvi d'enfocament clar, no hi ha incompatibilitat entre les dues nocions. Així, diu:

¿Potser el concepte de mal radical que Arendt analitza en *Els orígens del totalitarisme* "contradiu" (com assegura Scholem) la noció d'Arendt de la banalitat del mal? No. He sostingut que allò que Arendt entén per mal radical és convertir els éssers humans en superflus, eradicar les condicions necessàries per viure una vida humana. Això és compatible amb el que ella diu de la banalitat del mal. Eichmann no tenia la profunditat de pensament

necessària per entendre fins i tot que aquesta era la conseqüència de les seves "accions monstruoses" ¿Va arribar Arendt a creure mai que els crims nazis podien ser explicats de forma adequada com les "accions de monstres i dimonis"? No. Va expressar de forma explícita i contundent un "rebuig total" a aquesta idea dels crims nazis. ¿Va pensar Arendt alguna vegada que alguna cosa semblant a la "grandesa satànica" era un concepte rellevant per entendre la maldat de la dominació total? No. Ja el 1946 deixa perfectament clar que rebutja aquesta idea, i fins i tot les fórmules que ella mateixa fa servir i que suggereixen aquesta noció del mal nazi.⁸³

El cert és que l'acusat no tenia cap sentiment de culpa i, malgrat tot, havia estat un dels responsables principals de la tortura i la mort de més de milions de persones. D'aquesta constatació va sorgir un dels conceptes més polèmics del pensament polític i moral del nostre temps:

El problema vingué quan el nazi Adolf Eichmann va rebutjar insistentment qualsevol acusació que tingués a veure amb allò personal, com si no hi hagués res pel qual pogués ser castigat o perdonat. Ell protestava cop rere cop davant de les acusacions del fiscal tot dient que ell mai no havia arribat a fer res per iniciativa pròpia, que mai no havia tingut intencions de cap tipus, ni bones ni dolentes. Que ell només havia complert ordres. Aquest argument, habitual dels nazis, demostra clarament que el mal més gran del món pot ser comès per qualsevol, i que per fer-ho no cal tenir cap motiu, o fortes conviccions, o cors cruels, o intencions malèvols. Només cal, simplement, negar-se a ser persona. Per això, aquest fenomen l'he volgut anomenar banalitat del mal.⁸⁴

Una de les principals raons de polèmica en el llibre *Eichmann a Jerusalem* era, com ja hem esmentat, el to exculpatòri que semblava que Arendt utilitzava en l'escrit. L'opinió pública també va interpretar malament el subtítol del llibre, "Un estudi sobre la banalitat del mal", perquè podia donar a entendre que parlava de la banalitat dels actes d'Eichmann en si mateixos, rebaixant-ne la importància. Arendt no volia en cap cas reduir el valor de les accions d'Eichmann, i encara menys exculpar-lo dels seus crims. Quan ella parlava de "banalitat" es referia específicament a aquest fenomen: no cal que algú tingui intencions terribles per actuar de manera terrible, només cal que es trobi en un sistema on sigui un engranatge minúscul i executi una

⁸³ Bernstein, 2018, p. 248.

⁸⁴ *Hannah Arendt* (2013), biopic realitzat per la directora alemanya Margarethe von Trotta.

feina simple que contribueix a fer aquest mal⁸⁵. L'individu, concentrat en la seva tasca, s'oblida completament de reflexionar sobre les conseqüències que pot tenir allò que està fent, sense qüestionar per què ho està fent. Simplement ho fa, i ho fa el millor que pot.

A la pel·lícula *I... com Ícar*, de Henri Verneuil, es parla del famós experiment de Milgram, influït per la idea de la banalitat del mal⁸⁶. Un dels subjectes que participen en l'experiment rep l'encàrrec de formular una sèrie de preguntes a l'altre subjecte i, en el cas que aquest darrer doni les respostes equivocades, el primer ha d'aplicar-li una descàrrega elèctrica. Com més cops s'equivoqui, més forta serà la descàrrega:

- Hi ha molts individus que arriben fins als 405 volts?
- Una mitjana del 63% dels subjectes obeeixen. És a dir, accepten totalment el principi de l'experiment i arriben fins als 450 volts.
- Això vol dir que d'un país civilitzat, democràtic i liberal dos terços de la població són capaços d'executar qualsevol ordre que emani de l'autoritat superior.
- Tres mesos després de cada prova, tornem a citar a aquests subjectes per explicar-los la veritat i demanar-los que justifiquin el seu comportament.

Procedeixen llavors a escoltar la resposta d'un dels individus:

⁸⁵ Resulta ben curiós que aquesta reflexió sobre la manca de motius diabòlics subjacents a accions certament diabòliques ja l'havia feta Arendt anys enrere, en un article publicat poc abans del final de la guerra, "La culpa organitzada" (Arendt, 2018, pp. 208s), en aquest cas en relació amb el mateix Heinrich Himmler, un burgès respectable, pare de família amorós i preocupat, per damunt de tot, per la seguretat. Per raó d'aquesta, "aquell home estava preparat per fer literalment el que fos quan les coses es compliquessin i l'existència de la seva família es veiés amenaçada" i aquest era el tipus de persones que ell reclutava:

En contrast amb les unitats més primerenques de les SS o la Gestapo, l'organització de Himmler no depenia de fanàtics, assassins nats o sàdics, sinó únicament de la normalitat dels empleats i els homes de família.

Que Himmler no era cap bohemí (com Goebbels), ni cap delinqüent sexual (Streicher), ni un "fanàtic pervers" (Hitler), ni un aventurer (Göring), ho proven les declaracions de persones que van ser ben properes a ell i el descriuen com una persona extremadament amable amb les secretàries i escrupolosament afable amb els seus subordinats, un home que "sabia escoltar" (L. Rees, 2008, pp. 222ss).

La diferència principal entre el caire d'aquesta reflexió i la que ens presenta Arendt a *Eichmann a Jerusalem* rau precisament en el fet que la primera tenia en compte les *circumstàncies* (terribles) en què una personalitat normal pot arribar a desenvolupar-se fins a assolir una nova personalitat aliena a les conseqüències dels seus actes, mentre que la reflexió que fa al seu llibre sobre el procés a Eichmann es limita a explicar aquesta nova (i també terrible) personalitat exclusivament en termes *psicològics* (l'abdicació del propi pensament, de la capacitat mateixa de discernir).

⁸⁶ *I... com Ícar*. Film realitzat per Henri Verneuil, 1979.

- Senyor Daslow, vostè va participar fa tres mesos en un experiment en què va administrar unes descàrregues elèctriques de fins a 405 volts. Va creure fins aquell moment que les descàrregues eren reals?

- Si.

- Era conscient que estava cometent un acte cruel contra una víctima innocent i indefensa?

- Jo no tenia per què jutjar si la meva acció era cruel, o si la víctima era innocent. Hi havia una autoritat superior que era responsable, vaig limitar-me a complir allò que em demanaren. Quan se li ordena a un pilot que deixi caure una bomba sobre una ciutat, no se li pregunta si ell creu que fa bé o malament llençant-la. Ell deixa caure la bomba.

Posteriorment, parlen d'un cas concret, d'un genocidi:

- Però en el cas d'un genocidi, per exemple, quan un tirà decideix matar 5 o 6 milions d'homes, dones i nens, necessitarà almenys un milió de còmplices, assassins, executors. Com aconsegueix fer-se obeir?

- Repartint les responsabilitats. Un tirà requereix d'un estat tirànic. Li resultarà fàcil reclutar un milió de petits funcionaris tirans que realitzin una tasca trivial. Cadascun realitzarà aquesta tasca de manera competent i sense remordiments, ja que ningú no sabrà que realitza la milionèsima part d'un genocidi. Uns arrestaran les víctimes, i només amb això hauran complert la seva missió. Uns altres les conduiran a la presó, i no tindran més culpa que la d'haver conduït una locomotora. El director de la presó haurà complert la seva missió tan sols obrint-ne les portes, i només amb això haurà fet la part que li pertoca. I, naturalment, als individus més cruels se'ls utilitzarà per a la violència final, així a cap de les baules de la cadena li ha costat cap treball obeir.

El mal banal és, aleshores, la manifestació del mal en l'individu des de la inconsciència, partint del fet que creu estar exempt de responsabilitat per haver obeït ordres d'un altre individu, limitant-se a complir-les sense considerar la gravetat dels seus actes, sense pensar en si és ètic o no. Aquí trobem un dels majors perills del totalitarisme segons Arendt, en la mesura que acaba amb la capacitat de reflexionar de l'individu, i si l'individu no reflexiona pot arribar a cometre atrocitats inimaginables. Sense el pensament l'individu perd la seva essència: la condició humana.

El mal, tenint en compte que qualsevol pot fer-lo, té molta més presència en l'ésser humà que el bé, i és a les nostres mans esdevenir éssers pensants, reflexius, i no limitar-nos a seguir ordres.

El mal no és mai "radical", només és extrem, i manca de tota profunditat i de qualsevol dimensió demoníaca. Pot créixer desmesuradament i reduir tot el món a runes precisament perquè s'estén com un fong per la superfície. Això és la "banalitat" del mal. Només el bé té profunditat i pot ser radical.⁸⁷

⁸⁷ Hannah Arendt, "Carta a Gerschom Scholem (24 de juliol de 1963)", a: Arendt, 2005, p. 150. Ja hem dit que aquesta consciència que té Arendt d'haver canviat d'opinió sobre la qüestió del mal no està clar que es correspongui a res més que a un canvi d'enfocament, en comptes d'una revisió radical del concepte.

8. EL MAL EN EL CRISTIANISME I EL BUDISME

Seguidament realitzarem un estudi de les respostes que donen tant el budisme com el cristianisme al problema del mal en l'Holocaust, tot analitzant les semblances i diferències a partir de dues entrevistes a persones rellevants dins d'aquestes religions: Thubten Wangchen, fundador de la Casa del Tibet a Barcelona, i el rector de la parròquia de Sant Pere d'Octavià de Sant Cugat, mossèn Emili Marlés⁸⁸.

La qüestió de com s'enfoca el problema del mal des de totes dues religions és el primer que cal examinar per poder donar resposta a la pregunta amb què formulàvem la nostra segona hipòtesi de treball.

8.1. El mal en el cristianisme

El mal en el cristianisme té les seves arrels en la necessària imperfecció de les coses, ja que Déu és l'únic ésser perfecte, i si hagués de crear un món igualment perfecte això equivaldria a replicar-se a Ell mateix i en això no és omnipotent. Així és com té lloc el mal metafísic, derivat de l'abisme que separa Déu de les seves criatures (mal creatural, podríem també anomenar-lo, doncs). D'altra banda, aquest mal té dues subdivisions terrenals, per dir-ho així: el mal físic, concebut com el que és generat per la pròpia naturalesa, sense cap causalitat directament humana, i el mal moral, derivat de la mala praxi de l'home i la desobediència a Déu, i és aquest darrer al que ha de fer front. Aquesta divisió del mal és, de fet, la mateixa que trobem en sant Agustí i en Leibniz, ja esmentades als apartats corresponents del nostre treball.

8.2. El mal en el budisme

Segons el budisme, en canvi, hi ha una deficiència en el cosmos que és el que fa possible que l'ésser humà surti del seu entorn de comoditat i s'endinsi en la tenebra: així és com sorgeix el mal o sofriment. El patiment que cadascú sent és degut a les

⁸⁸ Totes les referències d'aquesta part estan extretes de les entrevistes que trobareu transcrites a l'apartat d'Annexos, llevat d'aquelles en què explícitament s'indiqui el contrari.

seves accions: si hom obra bé, el seu *karma* li serà favorable i acabarà essent recompensat, bé sigui en aquesta vida o en una altra de posterior (perquè l'ànima es reencarna, és clar). En canvi, si hom emprèn accions dolentes, produirà un mal *karma* que també haurà de pagar. Així que, com diu Thubten Wangchen,

el sofriment té sempre la seva causa; si en l'origen no hi ha causa, no és possible patir. Calen circumstàncies i condicions: una llavor de rosa o de poma a sobre de la taula no pot créixer mai; encara que té potència de créixer, si no hi ha terra, humitat i calor, aquesta llavor mai germinarà.

8.3. Comparació de les dues posicions

Una primera diferència important és que el cristianisme creu en un Déu omnipotent i summament bondadós, mentre que el budisme no remet a cap déu, sinó, a tot estirar, a Buda i la seva paraula, és a dir, a l'exemple i la predicació d'un ésser humà mortal i imperfecte. Està ben clar que el cristianisme és una religió; no ho està tant en el cas del budisme. Hem de considerar-lo una religió o més aviat una filosofia? El cas és que té elements que podrien situar-lo en totes dues categories. Així,

[podríem] classificar la doctrina [budista] en el context de les teories filosòfiques. Això no seria totalment fals si aconseguíssim desprendre'ns de la concepció grega d'aquesta paraula, que ens la fa percebre com una especulació metafísica l'únic objectiu de la qual és la recerca de la veritat, desconnectada teòricament de la vida immediata i sense cap aplicació pràctica per a l'home ordinari. Però encara que el budisme és, abans que res, una recerca desenfrenada de la pau darrera, està també profundament impregnat d'un saludable pragmatisme que il·lumina el camí del fidel, els progressos del qual estan en funció del seu grau de desaferrament, d'abstracció de si i, per tant, de serenor.⁸⁹

Però quelcom de religió també té:

Si se suposa que l'objectiu comú de les religions universals és enfrontar-se a l'experiència dels sentits sota una llum incerta, renunciar a allò que es valora i considerar la diferència entre les races amb la mateixa fraternal igualtat, llavors el budisme està a l'avantguarda d'aquestes religions.⁹⁰

⁸⁹ Santoni, 1994, p. 9.

⁹⁰ Santoni, *op. cit.*, p. 10.

Fins i tot podríem dir que, més que no pas una filosofia com a tal o una religió, és un estil de vida i això ens porta a les qüestions més pràctiques, com ara: què passa amb l'ànima? Tant el budisme com el cristianisme sostenen que existeix, però mentre que el primer defensa que l'ànima es reencarna en morir el cos, el cristianisme pensa que després de la mort, si s'ha obrat bé, Déu recompensa amb la vida eterna en la Jerusalem celestial, un paradís més perfecte que aquell en què varen viure Adam i Eva abans de l'expulsió.

D'altra banda, tant per al cristianisme com per al budisme el cos adquireix connotacions negatives pel fet d'estar vinculat al pecat (la temptació), en el primer cas, i a la possibilitat d'un mal *karma*, en el segon.

Precisament el *karma*, o llei de causa-efecte, és el signe de la responsabilitat dels éssers humans pels seus actes i el que determinarà el destí de l'ànima en vides properes (o fins i tot en la present). En canvi, la doctrina cristiana posa l'accent en la llibertat que Déu ha atorgat als humans, la qual els fa responsables de les seves obres i del premi o càstig que rebran, merescudament, en el judici final. Cal dir, però, que en relació amb aquest punt (la responsabilitat i el destí dels responsables i dels irresponsables), el budisme és força més homogeni⁹¹ que no pas el cristianisme⁹².

Quant a la praxi i la manera de combatre el mal, trobem en tots dos casos un patró de pensament similar. En totes dues visions, com hem dit, els plaers del cos tenen una connotació negativa (en això coincidirien també amb Plató) i això condueix a una sobrevaloració de la vida contemplativa. Ara bé, mentre que el budisme predica un mode de vida basat en la meditació i la renúncia (inclús l'autoaïllament en alguns casos), el cristianisme tendeix a potenciar-ne un de més centrat en la vida comunitària, la filantropia i la caritat (la qual cosa no exclou l'existència dels anacoretes i ascetes que pregunten per tots nosaltres, com Simó l'Estilita); no es

⁹¹ La qüestió està explícitament plantejada en les Quatre Nobles Veritats que cap budista no discuteix.

⁹² I aquí caldria parlar, llavors, de concepcions diverses, quasi tantes com confessions cristianes hi ha, en un arc que va des de la interpretació literal dels passatges bíblics (Testimonis de Jehovà, algunes confessions evangèliques, ...) fins a una lectura metafòrica molt oberta dels mateixos passatges (cristians molt laïcitzats, també en esglésies diverses).

tracta, no obstant, d'una diferència substancial, ja que elements de cada mode de vida els trobem també en l'altre, i viceversa.

Sobre la qüestió relativa a la possibilitat d'acabar amb el problema del mal, tant el monjo com el mossèn ens van donar respostes similars a la pregunta: podria acabar-se el mal si tothom es convertís a la seva religió (budista o cristiana)?

[Thubten Wangchen:] Ser budista està bé, però no tots els budistes són bons. Igual que hi ha cristians, hinduïstes, musulmans, jueus dolents, també hi ha budistes dolents. Tota religió té bones persones i males persones. El budisme té bona fama: tots els budistes, es diu, són bons, perfectes... tant de bo!, però hi ha budistes dolents. Per tant, no cal que tothom sigui budista, ni tampoc possible, ni és el que volem. Cada religió que faci bé la seva pràctica -no només és qüestió de fe i convicció-, com el cristianisme: que es conegui el missatge de Jesucrist, què diu la Bíblia, i aplicar-lo socialment.

[Emili Marlés:] El mal estructural no depèn dels homes. A part, ser cristià no consisteix només a estar batejat, sinó també a ésser tendre de cor i practicant. (...) El mal estructural del món volem pal·liar-lo, però no el podem evitar del tot, perquè no és tant un tema del cristianisme sinó que també hi han d'entrar les institucions públiques, perquè hi ha coses que en depenen més, com ara les previsions d'accidents temporals, en què, per exemple, cal reclamar una normativa adient que obligui a fer les cases més segures en llocs on sovint s'acosten tsunamis.

Aquestes dues respostes, però, no concorden exactament, encara que en la praxi potser sí. El budisme no té cap problema amb què altres religions exerceixin, sempre i quan no incitin a la violència o cap altra via que porti al sofriment. En el cristianisme, en canvi, la impossibilitat d'acabar amb el mal ve donada per la incapacitat de l'home per controlar el mal físic. Dona per fet que si l'únic mal que existís fos el moral es podria prevenir, precisament per la conversió de la humanitat, ensenyant la paraula de Déu, de tal manera que implícitament nega la convivència de més d'una religió en un món dirigit a acabar amb el pecat. Dit d'una altra manera: el final (sempre parcial) del mal al món passa, en el cristianisme (com per les altres religions universals), per la conversió, i en aquest sentit és expansionista; en canvi, en el budisme és cadascú qui ha de gestionar, en les seves obres i les seves pràctiques, el *karma* que inevitablement passarà factura (bona o dolenta).

8.4. La responsabilitat de l'Holocaust

Hem analitzat dues religions, amb similituds i diferències més o menys clares. Però, com expliquen l'Holocaust? Hi ha disparitat en aquest aspecte, o les perspectives són similars? Qui és el responsable de l'Holocaust?

Reprenem la tipologia cristiana del mal (tal com la recopila Leibniz), i distingim el mal moral del físic i del creatural o metafísic. Cal identificar les possibles naturaleses del mal en els fets, partint dels possibles culpables. Pel que fa al mal físic (el desastre de Lisboa, per exemple), per al budisme patir-lo és signe de mal *karma* i, per tant, tendeix a atribuir-ne la responsabilitat als mateixos afectats: responsabilitat per actes comesos en aquesta o en alguna altra vida anterior. El cristianisme, en canvi, el considera un defecte de la Creació, però sense cap responsabilitat atribuïble al Creador (com en el cas del mal metafísic, deriva de la desproporció o desajustament ineludible entre Déu i l'univers).

També el mal moral implicat -aquest sí- en l'Holocaust s'entén, en la perspectiva budista, com una conseqüència del *karma* arrossegat per les víctimes com a conseqüència d'actes realitzats en aquesta o en una altra vida. Els executors, en canvi, carreguen aquest mal *karma* i ho pagaran, per dir-ho així, tard o d'hora. L'univers sencer es va reajustant d'aquesta manera: patim per pecats anteriors, patirem pels pecats actuals. La doctrina de la reencarnació permet traslladar a vides passades o futures el pes de les accions i dels patiments provocats o soferts. Això no vol dir, però, que l'ésser humà no pugui decidir sobre el seu destí, ja que, com ens va explicar Thubten Wangchen, podem canviar el sentit del *karma*, reduint-ne les conseqüències dolentes mitjançant el penediment i la generositat.

En el cas del cristianisme, en canvi, podria valdre com a primera explicació de l'Holocaust la impossibilitat autoimposada per Déu de crear un ésser incapaç de pecar, precisament per la llibertat amb què el va voler dotar (per amor i per fer possible l'amor, com ens digué mossèn Marlès). Però més aviat tendeix a delegar la responsabilitat en l'home mateix, per tal com és ell qui fa un bon o mal ús d'aquesta llibertat.

[Emili Marlès:] Déu també s'ha posat un altre límit en crear éssers lliures. Déu és omnipotent, però no et pot obligar que l'estimis. Pot mostrar-te el seu amor perquè sap que tu, quan veus que una persona t'estima, l'acabes estimant. S'ha marcat límits que són necessaris. Si fóssim

avatars programats d'un videojoc diríem a Déu que l'adorem i l'estimem, però no tindríem llibertat i, per tant, no hi hauria amor. Ell, quan crea el món, ho fa per entrar en comunió amb nosaltres. Tot això és un altre aspecte d'aquest misteri.

Encara que falta la part tan optimista que critica Voltaire, estem, efectivament, en el terreny de la teodicea leibniziana. En el moment que Déu concedeix el lliure albir a la seva criatura, la responsabilitat passa a ser únicament de l'home: també podem escollir dur a terme bones accions i rebutjar les males, i som nosaltres els responsables del sentit de les nostres decisions en virtut, precisament, de la nostra llibertat, i Déu tampoc no és responsable de les bones accions que duem a terme, tot i que, evidentment, les prefereix, com prefereix també els éssers lliures als mers autòmats.

Llavors la pregunta es desplaça a un altre lloc: com fa front Déu a tot aquell mal que decideix fer l'home? O dit d'una altra manera que ens toca directament el cor: per què no va fer res davant l'Holocaust, davant del mal absolut?

Jo crec que Déu va plorar molt per l'Holocaust, i estic segur que Déu ha fet tot el possible per evitar-lo dins dels límits que ell s'ha posat, perquè Déu ni disfruta amb el patiment ni se'l mira desde fora. (...) I l'últim és que Déu farà justícia al final i, per tant, de totes aquestes persones que han mort d'aquesta manera tan horrorosa Déu en preservarà el jo perquè tinguin vida eterna en la Jerusalem celestial, que és on Déu eixugarà tota llàgrima, i on es produirà la reconciliació global.

Déu és una víctima més de l'Holocaust, que pateix com la resta de víctimes i plora, plora per impotència, per no poder ajudar a aquells a qui estima tant, traït per la seva pròpia creació.

Si tornem al budisme i a la seva perspectiva cosmològica (no teista), també en aquest punt veiem que difereix de la doctrina cristiana. Podem parlar de tres tipus d'habitants al món: a) els patidors, que ha provocat sofriment als altres en algun moment de la seva vida o en vides anteriors i que ara es veuen forçats a assumir les conseqüències dels seus actes; b) els que fan patir, que estan provocant sofriment en aquests moments i seran castigats més endavant o en vides futures, i c) la gent que no fa el mal i que, per la bona conducta que observen, seran recompensats ara o en una reencarnació posterior. Responsabilitat i càstig o recompensa van, doncs, de la mà. Si tractem de situar aquests personatges als camps de concentració tenim això: d'una banda, a) els torturats, jueus posem per cas, que en altres vides potser

no havien estat jueus sinó gent que havia provocat dolor a altres persones i que ara es redimeixen per mitjà del dolor⁹³; en segon lloc, tenim b) els torturadors, els nazis, que han fet el pas d'una vida anterior a aquesta en què han estat cruels i corruptes, i és el que donà lloc a la condemna que van patir en acabar-se la guerra o en patiran les conseqüències (dolentes) en futures vides; finalment, trobem també c) els éssers bons, els herois i màrtirs que ajudaren a combatre la injustícia i que obtindran una recompensa (bona) en algun moment. Es miri com es miri -i és el que més ens va xocar durant l'entrevista amb el monjo budista- la responsabilitat pel dolor de les víctimes *es reparteix* entre aquestes i els torturadors mateixos. Com hem dit, el *karma* s'autoregula i es reajusta en termes de premis i càstigs ulteriors. Però el patiment no se suprimeix, cosa que s'entén perfectament des de la doctrina de les Quatre Santes Veritats, en concret per la primera: el món és sofriment i és incancel·lable, desplaçable o traslladable a tot estirar.

Tampoc no ens consola la conclusió cristiana: Déu jutjarà i cadascú en rebrà el que li pertoca en funció de tot allò que hagi fet o deixat de fer. Una recompensa pot ajudar a sobreposar-se del mal sofert, fins i tot a oblidar, però el mal ha estat produït i les víctimes l'han patit: s'esborrarà mai? La tortura i la degradació de les víctimes van tenir lloc durant un temps inacabable per a elles, i el que va passar va passar: realment és possible rescabalar-les? Només canviant la història, ens temem, fent marxa enrere i impedit que succeís tot el que va succeir. I això tan sols Déu ho pot fer. I quan va poder-ho fer, no ho va fer.

⁹³ Quina casualitat que tants "pecadors" d'altres vides en aquesta siguin tots jueus (o gitanos, o homosexuals)! Resulta difícil -almenys des dels nostres criteris morals- compartir aquest trasllat de la responsabilitat als interns dels camps concentració, encara que amb això no es pretengui desresponsabilitzar els botxins.

CONCLUSIONS

Hem arribat al final del treball. Al llarg dels capítols elaborats hem trobat elements que ens ajudaven, d'una banda, a centrar el problema que volíem tractar i, de l'altra, a desglossar-lo en diversos aspectes que hem pogut examinar amb un cert detall. Hem fet un recorregut a través d'algunes etapes de la història del problema del mal i això és el que hem extret de cadascuna d'aquestes:

- Al començament hem dut a terme una exploració a través de la consulta d'enciclopèdies i diccionaris diversos amb vista a trobar una definició del concepte del mal que ens pogués guiar en la nostra recerca. El que hi hem trobat ha estat força decebedor, ja que en cap d'ells no hem trobat un intent seriós (probablement perquè és molt difícil, si no impossible) de superar el plantejament leibnizià més enllà d'oferir-nos-en una definició massa genèrica (i, per tant, poc operativa) o uns criteris (entrecreuats) per situar les diverses posicions adoptades al llarg de la història del pensament. Tot i així, com dèiem en el seu moment, l'ombra de Leibniz acaba per ser perfectament visible en tots els esforços d'abordar teòricament el problema del mal.
- A continuació, hem vist les perspectives de Plató i d'Aristòtil, que introdueixen alguns elements fonamentals del problema del mal en la concepció occidental, com ara el mal com a carència de ser i la seva vinculació a la matèria (inclosa aquella matèria de què està fet l'ésser humà, el cos).
- Després, Sant Agustí fa el primer intent de compatibilitzar el problema del mal amb Déu i Tomàs d'Aquino estableix ja una distinció força clara entre el mal metafísic (necessari) i el mal moral (provinent del cor humà).
- Ben entrada la Modernitat, Leibniz encunya el terme teodicea i defensa que ens trobem en el món més perfecte imaginable, concepció que considera perfectament compatible amb la coexistència del mal i Déu (summa bondat). Voltaire criticarà aquesta visió titllant-la d'intolerablement optimista i posant l'exemple del terratrèmol de Lisboa com una refutació, per la via dels fets, de l'entusiasme teològic leibnizià. Kant, per la seva banda, rebutja entrar en consideracions teòriques -filosòfiques i teològiques- al voltant del tema del mal

(incognoscible) i anuncia ja el pas a l'antropodicea, és a dir, a la responsabilització exclusiva de l'ésser humà en la maldat de la qual ell mateix (per una mala voluntat, contrariant la raó de l'imperatiu moral) n'és responsable. Inicia així la reflexió (en el terreny exclusivament moral: cal insistir-hi) sobre el "mal radical" (perquè arrela en el cor humà, precisament).

- Ja situats en el context de la producció humana del mal absolut (i, per tant, plenament instal·lada la reflexió filosòfica en el terreny de l'antropodicea), hem observat les meditacions d'autors que varen patir en carn pròpia l'Holocaust, supervivents com Levi i Améry (més propens a la comprensió, però no al perdó, el primer que el segon), o exiliats com Hannah Arendt, una filòsofa que descobreix un nou continent per al mal: el que és capaç de generar "l'ésser humà normal i corrent" per manca de reflexió, val a dir, pel fet d'haver abdicat de la pròpia humanitat, d'allò que ens singularitza com a animals inexorablement polítics.
- Finalment, hem buscat un contrast a aquest passeig per la història del pensament occidental per tal de veure les concomitàncies i les diferències que es poden trobar entre les concepcions dels autors examinats, més concretament, de la visió cristiana subjacent a gairebé tots ells (siguin o no creients), i la d'una cosmovisió tan allunyada de la nostra com la del budisme. I hi hem vist semblances significatives (l'esquema retribució/càstig), però també diferències no menys importants (pel que fa, per exemple, a la identificació de la culpabilitat pel mal comès, repartida diferentment per cristians i budistes entre botxins i víctimes).
- En aquest recompte final no podem deixar d'esmentar el fet que les respostes del doctor Javier Luzón Peña, sacerdot exorcista, ens van arribar, lamentablement, tard. Les seves múltiples ocupacions li van impedir enviar-nos-les abans i és una llàstima, perquè ens ofereixen una perspectiva sensiblement diferent de la que hem vist que adoptaven la majoria dels autors estudiats. No obstant això, i a fi de retre-li justícia, ens atrevim a sintetitzar aquí en quatre punts el que ens ha semblat més eloqüent de la seva amable participació en el nostre treball: 1) en el mal (humà) concorren dues forces, la llibertat humana i l'exèrcit del diable (els immunds, tal com el professor Luzón els anomena); 2)

Déu permet el mal perquè la llibertat humana és un bé superior (plantejament que ens és ben conegut) i si hagués creat un altre món, aquest hagués estat sens dubte molt pitjor que el que existeix (Leibniz); 3) amb la batalla perduda per endavant, el dimoni intenta arrossegar-nos a la perdició a nosaltres també; 4) Déu va enviar el seu fill perquè prenguéssim consciència que nosaltres hem de ser actius en aquesta batalla contra el mal (no pas un mal abstracte, sinó ben concret: els dimonis) i aquesta presència encoratjadora de Déu pot rastrejar-se fins a Auschwitz (com a Crist crucificat). Com veiem, un plantejament que retorna a les fonts de la teodicea (de Plató i Aristòtil fins a Leibniz) a través de l'eterna lluita de l'ésser humà contra el Maligne (Antic Testament).

En la següent taula s'hi poden observar l'elaboració i la conclusió de les dues hipòtesis que vam plantejar a l'inici del treball:

Hipòtesis	Elaboracions	Conclusions
Primera (marc teòric): Amb l'Holocaust, la pregunta del mal es desplaça de Déu cap a l'home, és a dir, es canvia l'enfocament vers aquest i es pregunta d'on ve que nosaltres fem el mal.	Elaboració del paisatge intel·lectual que es desplega sobre aquest tema abans i després de l'Holocaust.	Sí que es produeix aquest canvi, però no pas en la resposta, només en la pregunta sobre el mal. És a dir, ja des de l'Edat Mitjana, observem que la qüestió de l'origen del mal s'enfoca cap a l'home mateix. De la mateixa manera, l'arrel del mal moral en els pensadors contemporanis i posteriors a l'Holocaust es busca també en l'ésser humà.
Segona (marc pràctic): Existeixen patrons, idees comunes, en les justificacions de l'Holocaust entre religions dispars (cristianisme i budisme).	Comparació a partir de les entrevistes realitzades a Thubten Wangchen (representant del Tibet a Espanya i fundador de la Casa del Tibet de Barcelona) i a Emili Marlés Romeu (rector de la Parròquia de Sant Pere d'Octavià, a Sant Cugat del Vallès).	Tot i que mantenen certes semblances (com ara l'existència i la immortalitat de l'ànima), mantenen una diferència clara en l'explicació del mal: un l'atribueix al <i>karma</i> (budisme) i l'altre als límits que es posa Déu en crear l'Home.

Quant als objectius que ens vam proposar, podem dir que els hem assolits tots tres: 1) elaborar un marc teòric per tal d'entendre el desenvolupament històric del problema filosòfic del mal; 2) analitzar l'Holocaust com a exemple de mal absolut; 3) comparar les justificacions de l'Holocaust que s'han emprès tant des del cristianisme com del budisme.

Tot i que estem satisfets amb el resultat del treball, tenim algunes propostes de millora. Primerament, creiem que podríem haver treballat sobre altres religions amb vista a ampliar la nostra comparació pel que fa a les justificacions de l'Holocaust. De fet, nosaltres hem intentat contactar amb representants del judaisme i de l'Islam, però no hem tingut èxit. L'aportació del sacerdot catòlic habilitat per al ministeri de l'exorcisme a què acabem de fer esment ens va arribar massa tard com per poder-la incorporar com es mereixia a l'argumentació general del treball. En segon lloc, es podria haver ampliat també el marc teòric amb autors com Spinoza o Schopenhauer, o fins i tot amb la figura cabdal de Nietzsche, amb els quals ens hem trobat, però no els hem inclosos: no és possible fer un recull de les opinions de tots els filòsofs de la història del pensament occidental, i encara menys del pensament universal, per raons de temps, d'espai i de la circumscripció de la temàtica del nostre treball. Finalment, ens hagués agradat també aplegar informació més diversa, per exemple, amb vista a elaborar una exposició ben àmplia de la mitologia del mal abans de començar amb la història de la filosofia pròpiament dita. Però el tast que hem fet ens ha resultat ben saborós als tres components de l'equip.

BIBLIOGRAFIA-WEBGRAFIA

Nota: Incloem aquí els títols d'aquells llibres i articles que hem consultat efectivament per a la realització del nostre treball. Pel que fa als articles, en força casos la consulta ha estat possible gràcies a internet: en consignem els webs corresponents.

AMÉRY, Jean (2015): *Más allá de la culpa y la expiación*. Valencia: Pre-textos.

ARENDT, Hannah (2003): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.

—— (2005): *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.

—— (2018): *Ensayos de comprensión (1930-1945). Formación, exilio y totalitarismo*. Barcelona: Página Indómita.

BANKIER, David & Israel GUTMAN (eds.) (2006): *La Europa nazi y la Solución Final*. Madrid: Losada.

BERNSTEIN, Richard J., "¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal". A: Birulés (comp.), 2018, pp. 231-252.

BIRULÉS, Fina (comp.) (2018): *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.

BONETE PERALES, Enrique (ed.) (2017): *La maldad. Raíces antropológicas, implicaciones filosóficas y efectos sociales*. Madrid: Cátedra,

BOURKE, Joanna (2002): *La Segunda Guerra Mundial. Una historia de las víctimas*. Barcelona: Paidós.

Britannica Global Edition, vol. 10 (2009). Londres: Encyclopaedia Britannica Inc..

CARDONA SUÁREZ, Luis Fernando (2012): *Dolor en la armonía: justificación leibniziana del sufrimiento*. Granada: Comares.

ECHEVARRÍA, Agustín (2012): "Tomás de Aquino y el problema del mal: la vigencia de una perspectiva metafísica", *Anuario filosófico de la Universidad de Navarra* (Facultad de Filosofía y Letras), 45/3. Web:

<https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuariofilosofico/article/viewFile/1074/982>.

Enciclopedia Salvat - El País, vol. 12 (2003). Madrid: Salvat.

ESTRADA, Juan Antonio (2011): *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid: Trotta.

FERRATER MORA (1980): *Diccionario de filosofía abreviado*. Barcelona: Edhasa.

— (1986): *Diccionario de filosofía*, vol. I. Madrid: Alianza.

FINESTRES, Jordi (2014): "El genocidi oblidat" (sobre el poble gitano), *Sapiens. Descobreix la teva història*, 87, pp. 38-44.

GOLDHAGEN, Daniel J. (1997): *Los verdugos voluntarios de Hitler*. Madrid: Taurus,

GÓMEZ SANTIBÁÑEZ, Guillermo (2017), "El problema del mal: una aproximación teológica desde San Agustín", *Red de bibliotecas virtuales CLACSO, CIELAC* (Centro de Investigación y de Estudios Latinoamericanos y Caribeños), Managua. Web: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Nicaragua/cielac-upoli/20170831063-945/El-Problema-del-mal.pdf>.

HERRANZ AGUILERO, María, *et alii* (2002): *Crónica del Holocausto*. Guadalajara (México): Libsa.

HILBERG, Raul (2005): *La destrucción de los judíos europeos*. Madrid: Akal.

HONDERICH, Ted. (ed.) (2001): *Enciclopedia Oxford de filosofía*. Madrid: Tecnos.

KOLAKOWSKI, Leszek (2012): *Si Dios existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*. Madrid: Tecnos.

LALANDE, André (1981): *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, vol. I. París: P.U.F.

LEVI, Primo (2008): *Si això és un home*. Barcelona: Edicions 62.

MARITAIN, Jacques (1944): "Santo Tomás y el problema del mal" (conferència). Web: http://www.jacquesmaritain.com/pdf/04_MET/10_M_MalSTA.pdf.

- MARRUS, Michael (1993): *The Holocaust in History*. Harmondsworth: Penguin Books.
- MAYOR FERRÁNDIZ, Teresa M^a (2012): "Los negacionistas del holocausto". *Revista de Claseshistoria. Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales*. 15 abril (art. nº 293). Web: <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5170740.pdf>.
- McNABB, Darin: *Cómo empezar a estudiar filosofía*. Al canal de YouTube d'aquest professor: *La fonda filosófica* (https://youtu.be/B_L0si3qG0c?t=105).
- MORADIELLOS, Enrique (2009): *La semilla de la barbarie. Antisemitismo y Holocausto*. Barcelona: Planeta.
- NOAKES, Jeremy & Geoffrey PRIDHAM (eds.) (2001): *Nazism, 1919-1945. A Documentary Reader*, vol. 3. Exeter: University of Exeter Press.
- PFEIFFER, María Luisa (200): "El mal radical. Su lugar en la ética kantiana". *Agora. Papeles de filosofía*, 19/2. Web: https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/1165/pg_129-140_agora-19-2.pdf?sequence=1&isAllowed=y.
- PIS-DIEZ PRETTI, Gustavo (2003): "El mal: una perspectiva antropológica" (conferència llegida al Círculo de Bellas Artes de Madrid, 30 d'abril de 2003). Web: https://eprints.ucm.es/4950/1/EL_MAL.pdf.
- REES, Laurence (2005): *Auschwitz. Los nazis y la "Solución Final"*. Barcelona: Crítica.
- (2008): *Los verdugos y las víctimas. Las páginas negras de la historia de la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Crítica.
- RICOEUR, Paul (2011): *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, José Luis (2000): "El debate en torno a David Irving y el negacionismo del Holocausto". *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 22, pp. 375-385 Web: <https://revistas.ucm.es/index.php/CHCO/article/download/CH-CO00001/10375A/6973>

ROJO VÁZQUEZ, Francisco Javier (2017): *Tratado del bien y del mal. La ética como filosofía primera*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

SÁNCHEZ, Cristina (2015): *Arendt. Estar (políticamente) en el mundo*. Barcelona: Batiscafo.

SANTONI, Eric (1994): *El budismo*. Madrid: Acento.

SERRANO de HARO, Agustín (2017): *Hannah Arendt*. Barcelona: RBA.

SIPERMAN, Arnoldo (2010):, "Acerca del malestar. La tierra tiembla. Providencia divina, progreso y precariedad". *Revista virtual de la Universidad Argentina John Fitzgerald Kennedy - Borromeo*. Web: <http://borromeo.kennedy.edu.ar/Articulos/TierratiemblaSiperman.pdf>.

TRAVERSO, Enzo (2000): *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*. Barcelona: Herder.

TREVOR-ROPER, Hugh (ed.) (2004): *Las conversaciones privadas de Hitler*. Barcelona: Crítica.

VOLTAIRE (François-Marie Arouet) (1996): "Poema sobre el desastre de Lisboa, o examen de este axioma: todo está bien" (1759). *Desastres y sociedad*, enero-junio, nº 6 (año 4). Web: <http://www.desenredando.org/public/revistas/dys/rdys06/dy-s6-1.0-lyd.pdf>.

— (2017): *Cándid o l'optimisme* (1759). Barcelona: Edicions 62.

WOLIN, Sheldon (2003): *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid: Cátedra.

YOUNG-BRUEHL, Elisabeth (1993): *Hannah Arendt*. València: Edicions Alfons el Magnànim.

Per acabar, una pel·lícula i un documental imprescindibles:

- *Vencedores o vencidos (Judgment at Nuremberg)*, 1961, dirigida per Stanley KRAMER.
- *Shoah*, 1985, de Claude LANZMANN.

ANNEXOS

ANNEX 1: ENTREVISTA REALITZADA AL VENERABLE THUBTEN WANGCHEN, MONJO BUDISTA, FUNDADOR DE LA CASA DEL TIBET DE BARCELONA - 11 D'OCTUBRE DE 2018

Thubten Wangchen (1954), representant del Tibet a Espanya (amb nacionalitat espanyola des de 1998) i fundador de la Casa del Tibet a Barcelona, va néixer el 1954 i és un monjo de l'escola budista gelupta (o de "les gorres grogues"), que té al capdavant Tenzin Gyatso, S.S. el Dalai Lama. Amb aquest va conviure durant onze anys al monestir budista de Namgyai. Va arribar a Espanya l'any 1981 com a acompanyant del Dalai Lama, el qual va encarregar-li la creació de la Casa del Tibet a Barcelona (1994). Des de llavors hi viu i compatibilitza el seu magisteri amb la seva militància en favor dels drets del poble tibetà, sotmès a la dominació xinesa des de 1950. És membre, des de 2011, del Parlament tibetà a l'exili, essent-ne un dels dos representants a Europa. Va rebre'ns el dia 11 d'octubre de 2018 a la biblioteca de la Casa del Tibet i ens va respondre molt amablement les preguntes que li vàrem formular.



P.: ¿Consideráis los budistas el budismo como una religión?

R.: Cuando se habla de budismo en general se le suele incluir dentro de las religiones, pero más que religión es una filosofía de la vida cotidiana: cómo pensar, cómo hablar, cómo actuar cada día, considerando que lo mejor para uno es lo mejor para los demás. Es más filosofía que religión. Buda, Dios, Alá .. son otra cosa. El budismo trabaja más el cerebro, pero ¿por qué? ¿para qué? Lo iremos viendo.

P.: ¿Cómo se explica el sufrimiento desde el budismo? ¿y cómo podemos evitarlo?

R.: El sufrimiento no ha sido creado ni por Buda ni por Dios. El sufrimiento es el *karma*, la ley de causa-efecto. Aunque haya dioses y santos, para uno mismo eso no importa. ¿Quién ha provocado que tú sufras? Nadie, salvo tú mismo. Tú eres tu responsable: ¿qué has hecho antes, no en esta vida, sino en otras vidas? El budismo sostiene que hemos vivido muchas vidas y cuando se acaba ésta, ni es la primera ni la última. Hay otra vida después de la muerte. Por eso el sufrimiento tiene una causa, que son nuestros engaños mentales, nuestro *karma* negativo: ¿qué he hecho antes? Pensar mal, hablar mal, actuar mal produce sufrimiento, complicaciones para tu vida. Así, vosotros, cuanto más amables sois, más amigos, más amigas tendréis. Si estudiáis mejor, sacaréis mejores notas en los exámenes: no depende del maestro, depende de cada uno. Si un amigo vuestro ni estudia ni escucha al profesor ni hace los deberes, mirando el iPhone o el iPad hará mal los exámenes, y esto no es culpa ni del maestro ni del padre, sino de uno mismo. De igual modo: todos buscamos la felicidad, la paz, vosotros, vuestra familia, abuelos, vecinos, ... todos, incluso Puigdemont. Pero si no se tiene causa suficiente, *karma* suficiente no será posible y eso trae sufrimiento: enfermedades y otro tipo de sufrimientos. El problema está en el deseo. Por ejemplo: uno quiere un iPhone 10 y no puede conseguirlo, mientras que un amigo o una amiga sí lo tiene, y así surge la envidia, los celos. Es esto lo que nos quita la paz, la felicidad. Resumiendo: el sufrimiento tiene siempre su causa; si en el origen no hay causa, no es posible sufrir. Hacen falta circunstancias y condiciones: una semilla de flor de rosa o de manzana encima de la mesa no puede crecer nunca; aunque tiene potencia de crecer, si no hay tierra, humedad y calor, esta semilla nunca va a germinar. También en nuestro caso la *karma* es lo principal, después las circunstancias, las condiciones y en función de todo ello sufres o no sufres. Y el sufrimiento es real, pero no

permanente. Este es un punto importante: el sufrimiento es impermanencia, nunca dura para siempre. Cuando alguien sufre -la semana pasada estaba bien, hoy tengo algunas molestias-, eso es porque quizás he comido demasiado o porque hacía frío o porque he bebido algo, pero no pasa nada, dentro de dos días estaré mejor. Pero hay que buscar soluciones, siempre hay solución, tarde o temprano mejoraremos. Y la solución la tienes que buscar tú mismo. Si quieres tomar el sol, tendrás que salir, porque el sol no vendrá a verte. Todo depende de ti mismo: si quieres felicidad, hazlo bien; si quieres sufrimiento, hazlo mal.

P.: Bueno, ya ha respondido a la pregunta que le queríamos hacer sobre qué es el *karma* y de qué depende que tengamos un buen o un mal *karma*, así que le haremos otra; el *karma* se puede resumir en "cosechas lo que siembras", es decir, que si haces acciones malas recibes un destino malo y si haces buenas acciones tendrás buena fortuna. Entonces: ¿significa esto que todas las víctimas son culpables? ¿Serían las víctimas del Holocausto culpables de su propia muerte?

R.: Sí o no, depende. Ciertamente todo depende del *karma*. La culpabilidad principal es la ignorancia de cada uno. Gente que se suicida, que se hace daño a sí misma...: eso es debido al hecho de no conocer las cosas tal como son. Entonces la gente se enfada, actúa con agresividad y odio y esto destruye tu paz interior: cuando te enfadas no puedes sonreír ni saludar a nadie y se te pone la cara fea. Todo depende de el *karma*, pero el *karma* es cambiante, puede transformarse para mejor, Por tanto, si pasa algo malo ahora podemos cambiarlo: arrepentirnos, darnos cuenta de que seguro que hemos hecho algo malo y proponernos hacer el bien mediante la compasión, el amor, la ayuda a los ancianos, los pobres. Con todas estas acciones tu *karma* se irá reduciendo. Por tanto, el *karma* es importante, pero es impermanencia, puede cambiar. Hay mala gente, mala con la familia, pero que tiene éxito; y hay personas que son muy buenas, pero fracasan constantemente (enfermedades, trabajo, dinero, familia, ¡qué pena!). En realidad, la gente duda, lo que quiere decir que hay personas que ahora son buenas, pero han realizado antes acciones malas y ahora tienen su resultado. Y hay personas malas ahora que están experimentando éxito: ya obtendrán su resultado -malo- en el futuro, como lo que han hecho bueno antes está teniendo su resultado -bueno- ahora. Por lo tanto, no

es que el *karma* de hoy se experimente hoy, sino puede que dentro de unos meses o años, del mismo modo que hay semillas que en dos o tres semanas empiezan a germinar en tanto que otras pueden tardar meses y hacerlo muy lentamente. Hay, pues, resultados rápidos, lentos y muy lentos, en ésta o incluso en otra vida.

P.: Entonces ¿cómo podían librarse los judíos del genocidio? En el Holocausto eran las víctimas, ¿cómo hubieran podido evitarse el ser exterminados?

R.: Sí, ciertamente, Hitler y los nazis mataron a millones de personas. También los chinos mataron a un millón de tibetanos hace sesenta años. Franco mismo mató a muchísimos. Los judíos no tienen por qué nacer siempre como judíos; en otra vida pueden nacer como catalanes, como ateos, o como musulmanes. Y los musulmanes pueden nacer en el futuro como católicos y éstos como budistas. Cada vida es diferente. ¿Cómo pueden perdonar los judíos? ¿Es que todos los judíos que fueron asesinados eran malos? No. Alguien dio la orden y quien la dio es quien carga con un peso mayor y lo estará pagando con el sufrimiento hoy: es *karma*. Los que mataron siguiendo la orden llevan una carga menor porque no hay furia en la motivación y la actitud. Esto es también muy importante. Por lo tanto, perdonar es posible. Los católicos hablan de perdonar y quien se arrepiente de lo que ha hecho hace un mes sale purificado. No hace falta que vaya a buscar un cura que lo absuelva y ya está (¡qué fácil!). Te puedes purificar tú solo en tu habitación, incluso en el lavabo. Unos minutos, pensando positivamente, con arrepentimiento y compromiso de no hacerlo más.

P.: Pero entonces un niño pequeño que es judío, ¿cómo puede purificarse si no sabe lo que ha hecho mal? No porque no haya hecho algo malo, sino como el *karma* es trascendente, por decirlo así, puede que el mal lo haya hecho en otra vida. ¿Cómo puede él ser purificado?

R.: Ese chico en otra vida puede que no fuera judío y él lo ignora. Hay una forma de saber quién has sido tú en otra vida: la astrología tibetana puede ver de dónde viene, qué familia, ... todo lo puede explicar, incluso si en otras vidas ha sido malo. Ahora es un joven niño o muy niño que no recordará, pero a partir de dos, tres,

cuatro años irá recordando muchas cosas, aunque luego estos recuerdos se vayan contaminando, con la comida, con lo nuevo que vaya aprendiendo. Si tampoco ahora recordamos casi nada de cuando teníamos tres o cuatro años, incluso lo que hacíamos el pasado 11 de septiembre, o lo que hemos comido el mediodía del jueves pasado ¿cómo vamos a recordar vidas pasadas? Pero hay forma de conseguirlo, mentalizando, despertando su memoria.. Algunas técnicas tenemos, en la India y en el Tíbet, para ayudar a recordar a sus antiguos vecinos y padres, de otra vida. Y sucede a veces que alguien puede darse cuenta de que su anterior padre o madre o abuelos viven ahora en otro pueblo o provincia y va y los encuentra porque coinciden los nombres que ha dicho. Hace tres años murió un niño y ayer mismo nació otro al que se reconoció como el primero pero con otra familia. Hay muchos casos.

P.: Naturalmente, buscamos información sobre el karma y una de las leyes que encontramos es la de conexión, según la cual todo aquello que hacemos interfiere con el todo. ¿Somos entonces, todos y cada uno de nosotros, los causantes de los efectos en el mundo, incluido el mal?

R.: Mal y bien: todo es *karma*.

P.: Tenemos otra pregunta. En el cristianismo el cuerpo adquiere una connotación negativa porque se le relaciona con el pecado, las malas acciones... ¿cómo se ve el cuerpo en el budismo?

R.: Nosotros decimos que el cuerpo físico es el sostenedor del sufrimiento. Si no tuviésemos este cuerpo, no habría sufrimiento. Debido al cuerpo hay enfermedades, dolores, hambre, frío, calor.. También en los animales. Es importante esto: conforme vamos evolucionando la mente se purifica de todas las negatividades y se llena cada vez más de luz, más claridad, mayor compasión y brilla y, una vez iluminada, no va a sufrir más. El cuerpo, desde antes de nacer (nueve meses dentro de mamá), sufre. Movemos un trozo de carne y no estamos contentos, incluso dentro del vientre materno, quiere salir y desde el primer momento en que estamos fuera ya no estamos contentos: todos lloramos, aunque no lo recordamos. El momento del nacimiento es el símbolo del mundo, del comienzo del sufrimiento. Sólo en la historia dos niños, Jesucristo y el príncipe Sidharta, Buda, no lloraron. El resto,

todos lloramos. Este es el símbolo de que la vida es sufrimiento, pero la vida no sólo es sufrimiento, también tiene mucha potencia, sobre todo los humanos tenemos mucha potencia para evolucionar, para identificar nuestros engaños mentales y luchar contra el enemigo, que no está fuera, sino dentro: el enemigo real está dentro de nosotros mismos; nuestros odios, nuestros apegos, nuestros deseos, nuestras envidias, nuestros enfados son nuestros enemigos de dentro. Por lo tanto, tenemos que luchar interiormente, desarrollándonos a través del conocimiento, a través de la meditación ... No sólo 'Buda, Buda', 'Dios, Dios', todo el día. Hay que conocer el porqué, el cómo, y después predicar poco a poco. Buda mismo fue el primer enseñante de las "cuatro nobles verdades". La primera es el sufrimiento, ¿qué quiere decir? que todo es sufrimiento, allá donde vayamos, desde el nacimiento hasta la muerte; día tras días buscamos cosas que no conseguimos y entonces nos invade el cansancio; incluso al que tiene muchas cosas le sucede que las rompe, las pierde, y esto también produce sufrimiento. También sufrimos cuando queremos dormir y no podemos dormir. Pero la vida es buena, tiene potencia, aunque no está libre del sufrimiento. Seas rico o pobre siempre tendrás problemas, los ricos y la gente famosa también tienen problemas que no tienen los pobres y la gente normal tiene menos sufrimiento. En segundo lugar, el sufrimiento ni cae del cielo ni nace de la tierra, no lo ha creado Dios ni lo ha creado Buda, sino que tiene una causa y origen: ésta es la segunda noble verdad. Todo sufrimiento tiene una raíz, una causa. Si no hay una causa, *karma*, no puedes sufrir. Tercera noble verdad: aunque hay sufrimiento, nada dura para siempre, todo puede cesar (*karma* es impermanencia, como ya vimos). Y cuarta noble verdad: hay que buscar el camino para dejar de sufrir; con rezar no basta; hay aplicaciones, prácticas espirituales, meditación, generosidad, la compasión: todo esto forma un camino espiritual, que es la única manera de escapar, de romper con tu sufrimiento.

P.: ¿Seguiría existiendo el mal si todos fuésemos budistas?

R.: Jajaja. Ser budista está bien, pero no todos los budistas son buenos. Igual que hay cristianos, hinduistas, musulmanes, judíos malos, también hay budistas malos. Toda religión tiene buenas personas y malas personas. El budismo tiene buena fama: todos los budistas, se dice, son buenos, perfectos... ¡ojalá!, pero hay budistas malos. Por lo tanto, no hace falta que todo el mundo sea budista, ni tampoco

posible, ni es lo que queremos. Cada religión que haga bien su práctica -no sólo es cuestión de fe y convicción-, como el cristianismo: que se conozca el mensaje de Jesucristo, qué dice la *Biblia*, y aplicarlo socialmente. Así, hay buenos católicos, como la madre Teresa [de Calcuta], que ayudan. Si todos fuesen como la madre Teresa, el mundo cambiaría también, sería menos egoísta -menos 'yo'- y ayudaría a los demás con buen corazón. El budismo tiene muchas filosofías que pueden aprender los católicos y los musulmanes y los de otras religiones. Pero no sólo aquello que Buda dijo. Y sobre todo hay que investigar el por qué, el cómo, el para qué de todo; no basta con la fe, con que el cura diga 'esto es así' y ya está. Pues para todas las cosas que hagamos hay una explicación detrás. No basta con que el cura os diga que tenéis que creer, que tenéis que aceptar y ya está. A vosotros los jóvenes, si no os explican porqué, no os entrará. Todos los grandes científicos del mundo están acercándose hoy día al budismo y llegan a decir que el budismo es "ciencia de la mente", es decir, que es científico. Incluso Buda ha dicho: si no buscáis pruebas de algo no me sigáis porque Buda lo haya dicho. Hay que practicar y después, si convence, podéis seguirlo, pero no porque él haya dicho algo hay que hacerlo. No es importante que lo haya dicho Buda, sino si os sirve a vosotros o no, y si es bueno para vosotros, seguidle. Incluso él dijo que si no te sirve, déjalo. Por lo tanto, en el budismo tenemos mucha libertad, hasta en lo de seguir a Buda o no.

P.: ¿Qué puede hacer un solo hombre para solucionar una guerra o un conflicto entre pueblos?

R.: Un conflicto en el seno de una familia es fácil de solucionar, total son dos, tres o cuatro personas. Es más difícil cuando se trata de un pueblo. En el caso de Cataluña tenemos que unas personas -Puigdemont, Mas, Torra- dicen que sí a la independencia y otros que no. La separación no tiene fuerza: si quieres que algo salga bien, en vez de separar, hay que unir. En un conflicto depende mucho del líder, de si el que dirige tiene buen corazón y un cerebro limpio, pensando sólo para el pueblo: así puede solucionar un poquito el problema. Si un líder está confuso y mira sólo por un lado contra el otro lado, esto no puede cambiar nada. Es difícil encontrar un buen líder, pero un conflicto provocado por humanos requiere el diálogo; hablando, conversando, pensando, meditando se pueden solucionar cosas, buscando cuáles son las raíces del problema, quién lo produjo, cuándo y dónde

empezó. Sólo así puede terminar el conflicto. Si hay un escape de agua, tapar por donde sale no soluciona nada; hay que buscar dónde está el agujero y arreglarlo. Buscar la raíz, el origen del conflicto, por tanto. Igual que vosotros podéis pelearos y solucionar vuestro conflicto, no diciendo que éste ha dicho aquello, o aquél ha dicho esto, sino hablando para evitar que el problema se haga más grande y se pierda la amistad. Hablar con el corazón abierto y así se solucionará. Si el problema es mundial, es mundialmente como hay que solucionarlo. Ahora todos los líderes políticos son muy egoístas, corruptos, y la gente no confía en los políticos porque no piensan en sus pueblos y todo se complica. De todos modos, el mundo ahora está mal, pero no está muy mal, puede ir peor. Los jóvenes, vosotros, sois el futuro. Si se dialoga constructivamente, entonces cada vez mejor será Cataluña, mejor España, mejor Portugal, mejor Francia, mejor Europa. Los jóvenes tenéis que empezar, los abuelos ya están caducos, ya les ha llegado la fecha de caducidad.

ANNEX 2: ENTREVISTA AMB MOSSÈN EMILI MARLÉS ROMEU, RECTOR DE LA PARRÒQUIA DE SANT PERE D'OCTAVIÀ (SANT CUGAT DEL VALLÈS)

6 DE NOVEMBRE DE 2018

Emili Marlés Romeu va néixer a Barcelona en 1973. És llicenciat en Ciències Físiques per la Universitat de Barcelona i doctor en Teologia per la Pontifícia Universitat Gregoriana (Roma). Professor de la Facultat de Teologia de Barcelona, imparteix cursos sobre la relació entre ciència i fe. Des de juny de 2018 és el rector de la Parròquia de Sant Pere d'Octavià, a Sant Cugat del Vallès.

Ens va rebre a la Rectoria del Monestir el propassat 6 de novembre i va contestar molt amablement les preguntes que li vàrem fer.



P.: D'on prové el mal? Com es manifesta en l'home?

R.: Des del punt de vista cristià, quan es parla del mal es parla de dos orígens. Un primer origen seria el límit de la creació. El límit, però també la possibilitat. Hi ha límits: el que fa que ens aixafin el peu i no ens quedem tan 'panxos', o que aquest edifici caigui si no estan ben posades les pedres. La persona humana ho pot veure com un mal, però s'ha de veure que no és un mal absurd, és el que fa que pugui

haver-hi ciències i que les regularitats del món les podem aprofitar a favor, però també se'ns poden girar en contra, com en el cas d'una catàstrofe natural. Aquest seria un tipus de mal. Ara bé, hi ha un segon tipus que és el mal provocat per l'home, que és l'anomenat mal moral, quan la maldat de la persona pot crear estructures socials injustes o pot fer inclús inferns: Auschwitz no és culpa de la naturalesa, sinó que és culpa de la maldat del cor de l'home. I en el cas del cristianisme també es parla d'un altre mal, que seria creatural: el dimoni, un ésser creat amb molta maldat que té molta influència en la humanitat.

P.: Per què es trasllada el pecat comès per Adam i Eva a la seva descendència? No és això una mica injust?

R.: El del pecat original és un tema que s'ha de comprendre bé. És el problema de per què tenim inclinació al mal: això és un fet que ens toca a tots nosaltres. Sant Pau ho diu d'una manera molt clara: per què faig el mal que no vull fer i no faig el bé que vull fer? Nosaltres moltes vegades podem fer bons propòsits i no els acabem de dur a terme i de vegades hi ha coses que ens agradaria no fer-les i ens descobrim que ens traïm a nosaltres mateixos. O que som incapaços: potser m'agradaria reconciliar-me amb una persona que m'ha fet mal i no puc. La del pecat original és aquesta pregunta: per què la persona humana quan és adulta i ha de prendre decisions es troba que té al seu interior aquest desfasament, que fa coses que no voldria fer i no fa allò que voldria fer. En el fons el pecat original remet a aquesta mala configuració que tenim totes les persones, siguis creient o no siguis creient. El pecat original porta a la pregunta: i això quan sorgeix? I aquí hi ha el relat de *Gènesi* 3 que fa com una explicació sobre quan comença: fa dues generacions? No. Tres? Quatre? Deu? Quinze? Vint? El que es veu és que és quelcom endèmic a la persona humana. La propagació del mal també es deu moltes vegades a l'educació, la cultura, però una part és de la persona humana. El relat bíblic és com una explicació del per què d'aquesta mala configuració de la persona humana que té una tendència cap al mal i de vegades molt forta. Vosaltres haureu estudiat l'assumpte dels nens soldat: és una passada! és d'una mala llet! És ficar-los-hi una malícia increïble.

P.: ¿Hi ha cap debat entre les diferents confessions cristianes al voltant del problema del mal que les divideixi, o totes són del mateix parer?

R.: Molts aspectes del cristianisme estan com per solucionar o donar la volta al problema del mal. Sí que hi ha blocs del cristianisme que són molt homogenis: el catolicisme és molt homogeni amb aquest tema, l'església ortodoxa també, els anglicans més o menys, però en tot el món protestant pots trobar diferents concepcions, però dins del catolicisme això és, com si diguéssim, molt compacte. Però sempre parlem del "misteri del mal": el mal també té un punt de misteri per als mateixos cristians.

P.: Si Déu és omnipotent i està clar que guanyarà la batalla contra el dimoni, per què aquest segueix intentant-ho? No resulta inútil tot esforç de combatre el Bé?

R: Quan parlem de l'omnipotència de Déu l'hem de pensar amb els diversos mals de què hem parlat abans. Hem de respondre aquesta qüestió dintre del límit del món i dintre del mal moral (i aquí hi hauria el dimoni).

Dintre del mal estructural, nosaltres com a cristians creiem que (tot i que aquesta posició pertany més a la física) el nostre cosmos, degut a una evolució, s'ha anat perfeccionant. Els cristians tenim una visió positiva de l'univers i de la carn de l'home, i és important dir-ho. El nostre univers té unes grans possibilitats, només cal mirar la Terra, que és com un lloc privilegiat de la realitat, i la capacitat que té la naturalesa d'adaptar-se i de desenvolupar-se. Però també té uns límits.

Quan nosaltres diem que Déu vol comunicar les seves perfeccions al tot, acceptem que una cosa creada no pot ser perfecta i completa de cop, sinó paulatinament. Per exemple, una llavor necessita el seu temps per desenvolupar-se. Hi ha un punt de paciència, és a dir, el creat té un ritme. Però es pot veure com a límit o com a possibilitat, ja que el fet que de la fecundació d'un òvul i un espermatozou sortim nosaltres és flipant.

El que creiem és que el nostre cosmos ha d'evolucionar més, s'ha de perfeccionar encara més. Per exemple, quan Déu es fa home, és a dir, quan Crist ha ressuscitat, una part del cosmos (que és el cos de Crist) ha arribat a una perfecció (sense deixar de ser cosmos, és a dir, sense convertir-se en *acòsmic*, en quelcom fora del

cosmos) que la globalitat de l'univers no té. Des del Big Bang fins ara, el cosmos s'ha desenvolupat d'una manera espectacular, però nosaltres creiem que Déu el potenciarà per portar-lo *al cel nou i la terra nova*, que és una expressió per dir que el portarà a una plenitud i una perfecció que ara no té i el posarà més al servei de l'home i de la dona; ara ja ho està, però els aspectes nocius, que també hi existeixen, amb aquest últim perfeccionament ja no hi formaran part. Per tant, serà una conclusió amb el temps.

Una altra cosa important pel que fa al mal és la mort. L'ésser humà té un desig de viure per sempre, però la mort és el límit major que pot patir una persona; és aquest desig l'aniquilació del meu jo? Nosaltres diem que Déu ens ha creat per viure per sempre, que ens conserva per l'eternitat i que quan morim Nostre Senyor ens conserva en l'ésser, és a dir, que continuem tenint el nostre jo a l'espera del *cel nou* i de la *terra nova*. Aquesta és una primera resposta resumida, perquè de cada tema en podríem parlar molt.

Després està el mal moral, en què Déu treballa de moltes maneres. La manera principal és que Ell ens parla en el cor, en la consciència, i ens hi posa la seva llei. Quan fem alguna cosa malament, per què ens sentim malament? Per Déu, perquè ens estima.

Déu, en crear el món, s'ha posat un límit perquè respecta els processos naturals. Pot fer un miracle, però aquest és puntual, perquè, si no, no podria haver-hi ciència; o sigui que si tot fos miraculós, podria estar molt més a favor nostre però, per exemple, no podríem fer un cotxe (no sabríem com reaccionaria la naturalesa) i tot seria concebut com la humanitat ho ha pensat durant molt de temps, com un món encantat, com en les religions més animistes, que diuen que en el bosc hi ha éssers que no poden ser controlats. Però la visió cristiana diu que el món és creació i que, per tant, podem trobar-hi lleis. Encara que Déu pugui actuar miraculosament, en el fons, aquestes accions van en contra nostra.

També s'ha posat un altre límit en crear éssers lliures: Déu és omnipotent, però no el pot obligar que l'estimis. Pot mostrar-te el seu amor, perquè sap que tu, quan veus que una persona t'estima, l'acabes estimant. S'ha marcat límits que són necessaris. Si fóssim avatars programats d'un videojoc diríem a Déu que l'adorem i l'estimem, però no tindríem llibertat i, per tant, no hi hauria amor. Ell, quan crea el

món, ho fa per entrar amb comunió amb nosaltres. Tot això és un altre aspecte d'aquest misteri.

També Déu és el més actiu a l'hora de lluitar contra el mal en el món, i ho fa de moltes maneres. Primerament ens parla a la consciència. En segon lloc, ha fet un esforç per entendre'ns. Quan li parlem del mal, Ell el coneix: Déu s'ha fet home i, per tant, quan tu li preguntes què és passar gana, Ell ha passat gana, quan li preguntes què és la tortura, Ell ha estat torturat, quan li preguntes per la mort, sap el que és morir. Ha passat per tots els límits humans i, per tant, ens comprèn, perquè Ell, l'únic que no tenia per què experimentar el mal, el va voler conèixer: aquesta és la seva manera de fer-se solidari. La mare Teresa de Calcuta deia que elles, les monges, havien de ser pobres entre els pobres per viure com ells i ajudar-los, i d'aquesta manera sabien com és la vida de pobresa, com uns pares que, si tenen el fill malalt, estan a l'hospital cada dia. La solidaritat porta a això mateix. Qui està més implicat en el tema del mal és el Senyor, el que passa és que Ell no és omnipotent contra aquest, perquè si tu ets Hitler, jo puc parlar-te a la teva consciència i puc fer-te veure el mal que estàs fent, però no et puc obligar que deixis de fer-lo.

A part de la providència de Déu, que ens cuida molt en les coses ordinàries, les quals nosaltres percebem com a bona sort, quan Ell s'ha fet home, ha vingut a regenerar el cor de les persones i això també ajuda a lluitar contra el mal.

La clau del cristianisme és la capacitat de regenerar el cor de l'home, perquè a l'hora de regenerar la humanitat, on és el problema? Aquí [diu, tot assenyalant el cor de tots en la sala], en el cor de cadascú de nosaltres. Si jo arreglo el teu cor i faig que siguis una persona que estima tu fomentaràs aquesta cultura de l'estimació i d'una manera lliure, tot respectant la llibertat dels homes, i així aniràs creant la civilització de l'amor.

Com regenera Déu? Comunicant-nos l'Espertit Sant, que ens transforma i ens renova per dintre. En la *Bíblia* hi ha una paràbola de Jesús, que parla del blat i del jull, que fa referència a què hi ha una convivència de bé i de mal en l'home; no som ni bé ni mal absoluts, però la idea és que el bé es vagi obrint camí dins nostre. D'on ve el fet que hi ha corrupció política, per exemple? El problema es troba en el cor del polític; si es transformen els cors de les persones cap al servei social d'aquest no hi

haurà corrupció, encara que tots som pecadors, tots podem caure i ningú és perfecte. Però el treball que està fent Déu, a qui el deixa? El deixa a aquell que ha transformat el seu cor i s'ha renovat.

També esperem una justícia final divina. Quan parlem del *cel nou* i la *terra nova*, parlem d'una reconciliació de les persones. En el cel tu i jo serem molt amics, però imagina't que ara no ens podem ni veure; no podem estar tota l'eternitat enfrontats, és a dir, que hi ha un moment en què ens haurem de reconciliar, perdonar i cristificar (tenir els sentiments de Jesucrist). En definitiva, el cristianisme per moltes bandes ataca el mal i, de fet, tot i no tenir l'exclusiva del bé, és la religió que més ha promogut les bones obres i la superació del mal. Fixeu-vos que avui dia quan va un missioner a l'Índia, en aquest país se li posen molts obstacles perquè hi entri, i això és perquè nosaltres estem lluitant contra el sistema de castes i per fer possible que nens pobres que neixen, creixen i moren al carrer puguin tenir una educació i més endavant una carrera universitària, de manera que surtin de la misèria. Això en molts àmbits, tot i que tenim límits i també fem mal, perquè mostrar-se com els perfectes és mentida. Nosaltres comencem la missa dient que som pecadors: som gent que vol canviar, però que nota també l'efecte del pecat original. Per això l'Església defineix el Sant com una persona molt transformada per dintre, molt cristificada, és a dir, qui ha estat més actiu en la lluita contra el mal, tot fomentant la misericòrdia, la tendresa, donant la vida pels altres, etcètera.

P.: Seguiria existint el mal en un món on tothom fos cristià?

R.: Sí, perquè el mal estructural no depèn dels homes. A part, ser cristià no consisteix només a estar batejat, sinó també a ser tendre de cor i practicant: és com si tinc el carnet del Barça però mai no vaig al camp ni miro els resultats; sóc soci, però no del tot. El mal estructural del món volem pal·liar-lo, però no el podem evitar-lo del tot, perquè no és tant un tema del cristianisme, també hi han d'entrar les institucions públiques, perquè hi ha coses que en depenen més, com ara en les previsions d'accidents temporals en què, per exemple, cal reclamar una normativa adient que obligui a fer les cases més segures en llocs on sovint s'acosten tsunamis. Torno a repetir que en cap moment vull dir que els cristians tinguem l'exclusiva del bé, encara que com més persones busquin el bé millor per al món i per a nosaltres mateixos.

Com que el cristianisme és canviar el cor, el que dic és que tothom pot dir que és cristià, però el “test final” per evaluar això Nostre Senyor ens el fa al cor. Al judici final Ell no mira el que hem guanyat o si hem tingut una bona vida, sinó tot el que he dit anteriorment.

P.: Moltes vegades prenem decisions que, de manera involuntària, perjudiquen els altres: som responsables del mal ocasionat per aquestes decisions?

R.: En certa manera sí, perquè som lliures i responsables. Si eliminem la responsabilitat de les persones no hi hauria judicis. Una altra cosa és que si una persona té alguna condició que li impedeix ser responsable del tot de les seves accions, aquest serà menys responsable que si fos plenament conscient de les seves accions.

P.: En referència al nostre treball, com podem conjugar l'existència de Déu amb l'Holocaust? Va presenciar Déu el que va passar dins de les cambres de gas? Per què no va fer-hi res?

R.: Jo crec que Déu va plorar molt per l'Holocaust, i estic segur que Déu ha fet tot el possible per evitar-lo dins dels límits que Ell s'ha posat, perquè Déu ni disfruta amb el patiment ni se'l mira des de fora. Hi ha una frase en el Nou Testament que diu: *On hi ha un pobre, hi ha una presència de Déu*, perquè Déu està molt a prop dels pobres. Déu està constantment parlant en els cors de les persones, Déu va donar moltes mostres de solidaritat també, perquè va haver-hi molt de mal, però també va haver-hi molta solidaritat, no per part dels nazis òbviament, sinó per gent que va amagar persones a casa seva... .

I l'últim, es que Déu farà justícia al final i, per tant, de totes aquestes persones que han mort d'aquesta manera tan horrorosa Déu en preservarà el jo perquè tinguin vida eterna en el Jerusalem celestial, que és on Déu eixugarà tota llàgrima i on es produirà la reconciliació global.

ANNEX 3: ENTREVISTA REALITZADA A FRANCISCO BENGOCHEA ECHAONDO, FILÒSOF I PROFESSOR JUBILAT DE LA UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

30 D'OCTUBRE DE 2018

Francisco (Paco) Bengoechea fou professor de filosofia durant quatre dècades a la Universitat Autònoma de Barcelona. Allà va impartir cursos sobre història de la filosofia moderna, Spinoza, Nietzsche i alguns filòsofs postmoderns com ara Deleuze, sobre els quals ha publicat diversos treballs. Actualment, ja jubilat, encara en dona sobre aquests i d'altres autors a l'Institut d'Humanitats de Barcelona, a més d'altres cursos sobre l'amor, la felicitat, el mal i, darrerament, sobre la postveritat.

Vam quedar amb ell per fer-li la següent entrevista en un bar molt proper al Monestir de Sant Cugat el dia 30 d'octubre.



P.: Platón define el bien como lo que plenamente es y el mal como no ser. ¿Cuál es la posición de Aristóteles y en qué se diferencia de la de su maestro? ¿Qué influencia tiene esta visión diferente del mal en la ética aristotélica?

R.: La cuestión fundamental para Platón está en que lo mejor para el hombre es la justicia y lo peor la injusticia; es preferible padecer la injusticia que practicarla. Hasta

Hannah Arendt llega a decir que este es el principio fundamental de la ética. Esta cuestión está vinculada con la idea de que el deseo (no confundir con voluntad; nosotros distinguimos muy bien entre el deseo, del cuerpo, y la voluntad, que es la decisión en el caso de Kant; la voluntad se distingue del deseo en tanto que es decisión del alma, pero los griegos no hacían esta distinción) busca siempre el bien. El malvado no existe para Platón, pero sí existe una figura peor que este: el ignorante. El ignorante es peor que el mentiroso, ya que este al menos distingue entre verdad y falsedad. El ignorante es quien actúa mal, porque actúa sin saber, y quien es injusto, porque no sabe lo que le conviene en el sentido moral y no moral del término; es decir, su interés sigue estando en preferir ser víctima de la injusticia que ser injusto.

Yo muchas veces no sé si entiendo a los griegos, por estas diferencias, porque les cuesta distinguir entre, por ejemplo, las pasiones del alma y las pasiones del cuerpo. Sí distinguen la voluntad, pero es para ellos un deseo con deliberación, mientras que el deseo de las pasiones es uno ciego.

Sobre Aristóteles, no me acuerdo mucho de él, pero ya sabéis que la manera de plantearlo es un tanto distinta. Hay un aspecto en Aristóteles del mal que no tiene nada que ver con el mal moral y que se acerca al mal metafísico, que es lo que separa a cada ser de llegar a su perfección: por ejemplo, el mal que padece una naturaleza que no es nogal. En el caso del hombre sería que no llegara a alcanzar la sabiduría, que es su finalidad última.

En la cuestión moral, tengo la impresión de que acepta de Platón la idea de que el hombre persigue su interés. Pero, y lo estoy suponiendo, a Aristóteles le debe fastidiar la paradoja que se encierra en la teoría de su maestro: que uno persigue el mal involuntariamente. Esta es la cuestión. Aristóteles distingue entre el que busca el mal por violencia externa y el que lo “busca” por ignorancia; por ignorancia pone el ejemplo de aquel que da veneno a alguien pensándose que es medicina. Eso nada tiene que ver con la intención.

P.: San Agustín pasó un período bastante largo de su juventud como adepto al maniqueísmo. Luego se convirtió al cristianismo oficial. ¿Cómo entiendes tú que se pueda pasar de aceptar el mal como un principio tan real como el del

bien a negar que sea una entidad positiva? ¿qué objeciones hizo a esa positividad del mal? ¿cuál es la novedad de su pensamiento en relación con el problema del mal?

R.: Pasó al cristianismo por sus lecturas neoplatónicas; ahora bien, le cuesta mucho abandonar el maniqueísmo (cómo puede renunciar a pensar en la materialidad del mal y del bien es algo que aparece en las *Confesiones*), pero lo hizo. Aceptó la forma de pensar del mal, que viene de Platón, pasa por Plotino, y que se piensa a partir de la metáfora de la luz. Esta forma de pensar se describe también en Descartes mismo de forma explícita en la IV meditación, pero con respecto al problema de la verdad: el error no es nada, es *ausencia de*, es carencia.

Pero en el maniqueísmo están los dos principios, bien y mal, y el mal es sustancia en el sentido más fuerte de la palabra. Ambos principios están hasta personalizados con nombres extravagantes y toda una mitología. El mal está encarnado en personajes divinos, así como el bien, y el hombre se concibe como una mezcla de estos dos principios, una pugna interna entre bien y mal: a partir de esta lucha se explica la ética y la moral maniquea.

Luego San Agustín lo pensará desde el modelo neoplatónico: Dios crea al hombre perfecto dentro de la jerarquía de seres; este se aleja de Dios por orgullo y esta caída en la oscuridad es el mal. Este es el esquema que te encuentras en prácticamente todo el cristianismo. Alguna vez, por curiosidad, leí relatos sobre los debates entre los monjes en la Edad Media y me encontré otra vez con esta historia: un cura orgulloso desafía a Dios e inmediatamente cae al suelo y se vuelve ciego; cae por orgullo. Hay una metáfora que utiliza san Agustín para explicar la caída por alejamiento del hombre: una mujer recibe un anillo de su amado y le da vueltas, lo mira, lo contempla, y hace de él su máspreciado tesoro, olvidando así quién le ha dado el anillo.

P.: San Agustín diferencia libertad de libre arbitrio, ¿qué los distingue y en dónde se encuentra el origen del mal?

R.: San Agustín, a pesar de que se diga que se sitúa en el pecado original de la *Biblia*, según los especialistas, quien inventa el pecado original es él mismo. En el *Génesis* lo que hay es un pecado que trae la calamidad a la humanidad, pero no es

“heredado” (no se hereda la tendencia al mal); los judíos, por su parte, que tienen la *Biblia* como libro sagrado, no creen en el pecado original: el hombre por naturaleza es bueno. Pero en las *Confesiones* san Agustín habla de un niño de siete meses que está en la cuna al cual se le intenta sacar un objeto que tiene en la mano; él no puede, porque es muy débil, pero si pudiera mataría a quien lo hiciera: tiene aún la marca de Caín, es decir, que el pecado es heredado.

Ahora bien, ¿de dónde procede? Esta es una cuestión que antes quería tratar. Habéis hablado de la justificación del mal, pero no del origen, una cuestión que está vinculada a la otra, y es importante: el origen del mal en el caso del hombre es el pecado original.

A mi modo de ver, aunque intenta salvar el libre arbitrio en su obra titulada, precisamente, *De libero arbitrio*, a san Agustín le resulta absolutamente imposible; va dando los argumentos que podría dar, por ejemplo, Descartes, pero no hay salida posible. En *De libero arbitrio* él pretende salvarlo, y de hecho los comentaristas actuales lo consideran, en este sentido, de los primeros en hacerlo. Está en la línea de lo que luego va a ser la corriente franciscana, en cierto punto, y luego el protestantismo -la negación de la libertad-. Si lo piensas, no hay manera de rescatar el libre arbitrio, pues en sí mismo es inconcebible. En el caso de Descartes, me parece que sale en una carta: él remite a esta experiencia, casi del tipo del *cogito*, que se tiene que aceptar; esta afirmación será criticada posteriormente por Spinoza.

P.: Tras el juicio a Eichmann -puede que incluso antes- Arendt admitió que había cambiado su idea del mal y, en efecto, deja de hablar de "mal radical" (en su obra *Los orígenes del totalitarismo*) y pasa a manejar la noción de "mal banal". Hemos visto que hay autores que piensan que, en efecto, se produjo ese cambio, mientras que otros creen que, en realidad, se trata de dos nociones distintas que funcionan bien en contextos distintos y que, por lo tanto, podrían considerarse como complementarias. ¿Cuál es tu opinión al respecto?

R.: La cuestión de si son complementarias o no hay que enmarcarla dentro del debate del judaísmo que vino después del juicio a Eichmann. Fue protagonista un filósofo que tiene un magnífico libro sobre Spinoza, y que justamente defendía que

en el caso de Eichmann había un monstruo que además era imposible de entender, porque no obedecía al tipo humano con imperativo categórico. Ahí fue donde Arendt fue tratada de enemiga de los judíos. Lo que Arendt dice es una idea de corte platónico, porque le atribuye al mal banal el no pensar, donde está el gran pecado.

P.: Sabemos que conoces bien el pensamiento de Spinoza. ¿Cuál es, en líneas generales, su concepción del mal? ¿Cómo se relaciona esta concepción con su noción de la “libertad determinada”?

R.: Para Spinoza el mal no existe. Esto es algo de lo que podría haber partido la historia de la filosofía entre aquellos que creen que el mal, en la concepción que sea, existe y aquellos que lo niegan. La negación explícita del mal tiene en el caso de Spinoza un carácter antiteológico, antitrascendente (en el sentido opuesto a trascendente, esto es, aquello que está más allá del mundo, y no a trascendental), es decir, inmanente (suprime aquello que está más allá del mundo). Nunca llega a lograrse, pues supone un ejercicio de ir suprimiendo todas las instancias que están más allá del mundo sensible, desde Dios hasta el sujeto. Entre esas instancias está la moral, que no pertenece al mundo sensible y ni siquiera al mundo del espíritu: es simplemente una imagen falsa, sin objeto alguno.

La negación del mal no significa que no exista *lo malo*. *Lo malo* es una puesta en perspectiva, es decir, lo que es malo lo es para alguien, pero no quiere decir que no exista el mal como tal. Es concebir el mundo a partir de enfrentamientos, relaciones, encuentros, como hace Nietzsche, entre individuos, entre seres, en los cuales uno puede salir perjudicado y otro beneficiado. El perjudicado es *malo* y el beneficiado es *bueno*. De esta manera se evita hablar del mal como si fuera algo objetivo. En todo caso, puedes llegar a hablar de lo que es bueno *para* la especie humana, pero en Spinoza la perspectiva en que se sitúa es la de la eternidad, no la del mundo, de la duración, y en Nietzsche es la de la naturaleza, la de la voluntad de poder, la del hombre como un animal más.

P.: Sobre salir beneficiado o perjudicado, ¿a quién puede beneficiar, por ejemplo, un terremoto, es decir, un mal físico?

R.: Esta es una perspectiva humana. Por ejemplo en la Shoah: en esta encontramos el mal físico, es decir, el sufrimiento (pues todo mal físico es siempre sufrimiento,

como también lo son las depresiones; incluso la muerte puede dejar de considerarse un mal físico, como en los epicúreos, porque no hay sufrimiento cuando mueres), y también el mal moral (de los agentes de este). Pero, planteado desde la perspectiva humana, un terremoto probablemente perjudique y no beneficie a nadie; desde otra perspectiva, la que podríamos llamar geológica, quizá haya un movimiento de capas o un reordenamiento (es decir, algo que sea necesario para el buen funcionamiento del movimiento tectónico). Es adoptar una perspectiva no humana, no particular y no individual. De todas maneras en un terremoto podrían salir beneficiados terceros, por ejemplo un país que esté al lado y que tenga muchas constructoras, como en el caso de la Segunda Guerra de Irak, cuando se decía que España podría construir ahí y sería entonces beneficiada.

P.: Hemos leído que en algunos aspectos esenciales de la ética de Leibniz pudo haber tenido alguna influencia su lectura de escritos de Spinoza e, incluso, de él mismo, pues parece que en cierta ocasión se encontraron. Con respecto al problema del mal, ¿en qué crees que pudo influir el uno en el otro? ¿Qué similitudes comparten?

R.: No es que guarden similitudes, es que todos los argumentos que da Leibniz cuando adopta la posición de abogado de Dios ya están en San Agustín y en Descartes: la ignorancia de los planes divinos, la armonía del todo... Ya está escrito. Lo que hace Leibniz es complicar la idea (con los posibles y los compositibles, etc.), pero su conocimiento no va más allá que el de ellos, es decir, sigue la idea de que conseguir la mayor cantidad de ser es conseguir el mayor bien posible.

P.: Leibniz define la mayor cantidad de ser como perfección, y la mayor cantidad de compositibles en un universo como el universo más perfecto posible, pero lo acabo de entender ahora. Es decir, este concepto ya aparece en Platón: aquello de lo que derivan los demás seres es el Bien, para nada un concepto subjetivo.

R.: En el Medievo estos términos eran llamados convertibles: el Ser, la Bondad, la Belleza, la Verdad, se pueden sustituir. La Verdad es Belleza, la Belleza es el Ser, etc. Leibniz considera que de entre todos los mundos posibles, este es el que tiene más belleza, más bondad...

ANNEX 4: ENTREVISTA AMB JAVIER LUZÓN PEÑA, VICARI DE LA PARRÒQUIA MARÍA INMACULADA Y SANTA VICENTA MARÍA DE MADRID.

Javier Luzón Peña, llicenciat en filosofia i lletres, doctor en teologia i professor d'antropologia teològica, va néixer l'any 1952 i exerceix de vicari de la parròquia María Inmaculada y Santa Vicenta de Madrid i, ocasionalment, d'exorcista. Vam enviar-li un correu amb les preguntes que, molt amablement, va respondre.



P.: ¿Cómo es posible que Dios, siendo omnipotente, haya sido incapaz de crear un mundo en el que seamos capaces de tomar decisiones y que ninguna de éstas tenga consecuencias negativas?

R.: Hay dos opciones: o no crear criaturas libres, y entonces no hay riesgo de actuaciones que se aparten del plan de Dios; o crear personas libres que reciben unos dones y tienen que interiorizarlos libremente, pudiendo no hacerlo: pues la libertad de su naturaleza espiritual, que no se ve constreñida a actuar en un determinado sentido por ser inmortal y no estar dominada por el instinto de

conservación, es lo que les permite tanto interiorizar libremente los dones recibidos, como rechazar los planes de Dios. Y sería una pena que por evitar ese riesgo, del que es culpable el que lo comete, se suprimieran los seres libres que pueden alcanzar la vida divina.

P.: En el vídeo habla usted de diversos ejemplos de mal, como el maltrato a los niños y los abusos, y aunque el mal es concebible dentro de un mundo en el que tenemos libre albedrío, esto solo justificaría el mal moral. ¿Qué hay del mal físico que también menciona en el vídeo? ¿Entran en conflicto los terremotos, las enfermedades y las plagas con nuestra capacidad para tomar decisiones? ¿Por qué Dios permite este tipo de cosas?

R.: Adán y Eva fueron creados con el poder de someter y gobernar el universo. Es lo que se llama la ciencia infusa, que perdieron con el pecado. Si no la hubieran perdido, los humanos sabríamos prevenir todos esos acontecimientos para que no nos resultaran nocivos. Ahora, en cambio, el mandato de someter la tierra se realiza con mucho esfuerzo y no conseguimos lo que tenían sin esfuerzo nuestros primeros padres.

P.: Muchas veces tomamos decisiones que, de manera involuntaria, perjudican a los demás. ¿Somos responsables del mal ocasionado por éstas, o el diablo ha actuado a través de nosotros?

R.: Las actuaciones negativas que cometemos involuntariamente no son pecados, sino faltas. Somos responsables de ellas sólo en la medida en que esas faltas sean consecuencias de defectos adquiridos por nuestros pecados anteriores.

P.: Si va a haber un juicio final donde los pecadores van a responder por sus crímenes, ¿qué sentido tiene castigar ahora a un criminal?

R.: Para reparar lo que se pueda ya ahora. De ese modo el dañado es restablecido antes y el damnificador es convertido antes.

P: ¿Es el diablo el único causante de todo el mal que hay en el mundo o existe un mal enraizado en la naturaleza humana (pecado, mal radical kantiano)?

R.: Igual que pasó en el comienzo de la humanidad, en que el Pecado original tuvo dos protagonistas: el Tentador y los que cedieron a la tentación, de los males resultantes son responsables los demonios y los hombres.

P.: Además de ejercer como vicario, usted ha hecho numerosos exorcismos, enfrentándote al mal cara a cara.

R.: Yo no me he enfrentado a ningún mal abstracto sino a ángeles malos, a demonios.

P.: Si Dios es omnipotente y está claro que ganará la batalla contra el diablo, ¿por qué éste sigue intentándolo? ¿No resulta inútil todo esfuerzo de combatir el Bien?

R: Dios ha ganado ya la batalla contra los malignos, que están condenados. Pero ahora se libra otra batalla, que es la de los hombres, donde los demonios intentan apartarnos de la felicidad y Dios trata de ayudarnos a conseguirla. Por eso, mientras haya hombres que estén en camino, los inmundos intentarán frustrar nuestro destino.

P.: Leibniz decía que nos encontramos en el mejor de los mundos posibles; ¿está de acuerdo con esta afirmación o es demasiado optimista teniendo en cuenta la presencia del mal en el mundo?

R.: Teniendo en cuenta el modo tan generoso con que Dios ha intervenido, este mundo es una pasada de bueno. Y pienso, con él, que si Dios hubiera podido hacer algo mejor, lo habría hecho, pues no cabe mayor bien que la Encarnación del Hijo para morir y resucitar por nosotros.

P.: En referencia a nuestro trabajo, ¿cómo podemos conjugar la existencia de Dios con el Holocausto?

R.: El holocausto nazi, como otros muchos holocaustos del siglo XX, ha sido consecuencia de la maldad humana, que Dios reprueba, pero permite para que pueda existir el bien. En la parábola del trigo y la cizaña Cristo explicó que el Padre

no arranca la cizaña, porque para hacerlo tendría que arrancar el trigo, al suprimir la libertad.

P.: ¿Estaba Dios en las cámaras de gas junto a las víctimas?

R.: Así fue, ahí estaba Cristo crucificado.

P.: ¿Por qué no hizo nada? ¿O acaso sí hizo algo? ¿El qué?

R.: Permitió que crucificaran a su Hijo para que supiéramos cuánto nos ama y cómo nos ha obtenido la fuerza del espíritu Santo para revertir ese sufrimiento, convirtiéndolo en fuente de un bien muy superior.