

**Joseph Ratzinger/Benedicto XVI,
Vivir como si Dios existiera.
Una propuesta para Europa.**

Madrid: Ediciones Encuentro,
2023, 331 pàg.

Aquest volum, que obre la col·lecció «Pensar Europa» d'Ediciones Encuentro en col·laboració amb el Real Instituto de Estudios Europeos (IDEE-CEU), és molt més que una antologia de textos de diversa procedència de qui ha estat una de les últimes grans figures intel·lectuals del segle XX, a més d'una personalitat política, social i religiosa de primera magnitud. Aquesta doble dimensió de l'autor queda reflectida en el nom mateix que encapçala el llibre ressenyat: d'una banda, Joseph Ratzinger, el catequètic, arquebisbe, cardenal i prefecte de la Congregació per a la Doctrina de la Fe; de l'altra, el Papa (emèrit) Benet XVI (1927-2022).

Tot i que aquestes facetes representen diverses etapes de la seva vida, aquesta selecció pretén mostrar la profunda unitat i continuïtat de la seva obra centrant-se en una proposta ètica i moral per a Europa, a partir de la modificació d'un dels axiomes de la teoria política moderna des d'Hugo Grocio, com una aportació a la mateixa Modernitat, i no únicament com una correcció o una esmena, i encara menys com una refutació. En un món que ha donat per descomptada l'absència de Déu del debat

públic, Joseph Ratzinger/Benet XVI hauria plantejat la necessitat de tornar a viure com si Déu existís, amb un aire d'aposta pascaliana, tot mantenint la legítima separació dels poders polític i espiritual.

Ricardo Calleja, com a editor del volum, emmarca els textos triats entre un estudi introductori i un annex, en el qual reflexiona en clau kierkegaardiana sobre la decisió de renunciar a l'ofici papal de Benet XVI. Tota la trajectòria vital i intel·lectual de l'autor, que n'hauria configurat el perfil moral, es veuria finalment confrontada amb el judici sobre l'instant de la seva retirada. El misteri sobre el sentit últim de la seva obra queda així projectat sobre el paper i les exigències radicals de la fe, sempre paradoxals i polèmiques. Davant les temptacions contemporànies del nihilisme, sota les diverses formes que hagi pogut adoptar el relativisme, un campió de la veritat i del bé hauria de fer el salt de convertir-se en un nou «cavaller de la fe» que, com Abraham, el pare dels creients, assumeix la càrrega singular i incomparable que desafia, i supera, en nom de la paraula, tot *logos* (pàg. 323-326).

En aquest sentit, aquest recull no es limita a seleccionar textos com si l'objectiu fos oferir un florilegi apologetic. Calleja fa un pas més enllà i du a terme una *lectura* de les lectures de l'autor sobre la realitat política, cultural i religiosa de la història d'Europa en el moment

actual. Estrictament, interpreta el pensament ratzingerià *glossant-ne* passatges. De fet, cadascun dels textos seleccionats incorpora com a pòrtic, en cursiva, una explicació breu de l'editor que en contextualitza materialment i intel·lectual l'origen i l'abast.

El volum està dividit en cinc parts, l'itinerari de les quals està subratllat entre línies al llarg de la introducció. Les tres primeres, titulades respectivament «Ferits pel desig de Déu», «Déu és amor» i «La veritat us farà lliures», inclou, sobretot la segona, passatges de les encíclicques papals, amb especial interès per *Deus caritas est*, així com discursos, audiències papals i articles de recerca. Tota aquesta primera part introdueix els eixos vertebrals del pensament ratzingerià en funció de les tres virtuts teològals, ara disposades en un ordre peculiar: esperança, caritat i fe, és a dir, en termes clàssics, sota l'impuls de la memòria, la voluntat i l'enteniment.

Viure *com si* Déu existís suposaria començar meditant sobre el rerefons religiós de totes las cultures de la humanitat marcades per la set d'infinít i l'anhel de Déu, de la recerca del qual deixa un primer testimoni la percepció de la bellesa de la realitat. A partir del record material i físic de les nostres arrels es van construint els motlles de la convivència, que s'articulen en institucions polítiques i socials, de les quals la més important és el matrimoni, lògicament presentat aquí en la seva comprensió cristiana, que descriu la imatge de l'ésser humà d'acord amb la seva naturalesa. L'amor com a eros i àgape serveix així de sosteniment

d'una vida humana digna, és a dir, d'una llibertat que, com hauria dit Václav Havel, es funda vivint en la veritat.

El tema de la veritat és, doncs, el nucli de l'argumentació interna de tot el volum. Com a tal, la veritat ha de procurar d'aclarir què s'entén successivament per consciència, per tal de no caure en els paranys del subjectivisme, per pluralisme cultural, a fi d'evitar la dictadura del relativisme, i per llibertat religiosa, a efectes de garantir l'autonomia de l'àmbit secular amb la cooperació d'una fe que, com la cristiana, s'hauria aixecat sobre el diàleg amb la raó, el fruit més elevat del qual hauria estat la institució de la Universitat. Des d'aquestes alçades es desenvolupa la proposta per a Europa, tant ètica i moral com política i religiosa, que es condensa en les dues últimes parts del llibre: «Com si Deu existís» i «Arrels: religió, raó i política».

Si es vol entendre el moll de l'os que nodreix aquesta relectura ratzingeriana, convé retre una atenció especial a les pàgines de la introducció, en què Calleja intenta descriure el que anomena «l'elefant pontifici a l'habitació europea». Tota la qüestió se centra en la relació entre Modernitat i cristianisme. Calleja hi exposa les quatre respostes històricament rellevants: 1) la progressista o revolucionària, que trencaria entre l'una i l'altre; 2) la reaccionària, que buscava revertir la solució de la Revolució; 3) la conservadora, que subratlla els elements de continuïtat entre ambdós, advertint-ne els elements unilaterals i excessius; i 4) la radical, que, descobrint una completa continuïtat amb la secularitza-

ció, diagnosticaria que «el cristianisme portaria a dins seu la llavor de la seva total dissolució en una civilització humanitària purament mundana» (pàg. 18).

Sense esmentar-la explícitament, la lectura del llibre confirma que la posició defensada és pròpiament la conservadora, ja que «per a Ratzinger —podem resumir— només es viable un règim polític liberal —que no derivi en despotismes tous, polaritzacions dissolvents o arbitrarietats autoritàries— en una societat que mantingui viva la seva memòria cultural i religiosa, que convisqui *com si Déu existís*» (pàg. 36). La lectura del famós i polèmic discurs el 2006 a la Universitat de Ratisbona «Fe, raó i universitat» confirmaria el biaix d'aquesta interpretació (pàg. 185-198).

Cal repetir que, per entendre aquestes pàgines, és decisiu tenir present aquest lligam entre la cultura i la veritat, o entre la ciència i la fe, que arrela en la prevalença del *logos*. Si l'actitud ha de ser diàleg, la relació amb la Modernitat no necessàriament serà conflictiva. Ratzinger proposaria, davants dels límits que la fe cristiana hi assenyala, no pas una reacció ni una resistència, sinó més aviat una retenció, en el sentit escatològic del famós terme *katekhon* utilitzat per Sant Pau (2Te 2,1-2), una categoria que ha fet molta fortuna en la teologia política del segle XX (C. Schmitt, E. Peterson, H. Blumemberg...). En la conferència «El cristianisme i la crisi de la cultura europea» (2005), de la proposta de fons de la qual el volum que ressenyem pren el títol, Ratzinger planteja aquesta qüestió

amb completa claredat: «No serà tot plegat un simple rebuig de la Il·lustració i la Modernitat? Decididament, no. Des del principi, el cristianisme es va considerar a si mateix com la religió del *logos*, la religió segons la raó» (pàg. 228).

D'aquest plantejament se'n deriva la convicció que la reconciliació de l'Església amb la Modernitat està sustentada sobre la profunda correspondència del cristianisme i la Il·lustració. De fet, una de les idees motrius de Ratzinger rau en el redescobriment que cal efectuar del vincle entre la veritat i el mètode. La fe cristiana no es basa simplement en una teologia sinó en una cerca de la veritat que la uneix inevitablement amb la filosofia. El cristianisme no és només una de les manifestacions culturals que pot adoptar la susdita cerca i, per consegüent, una entre d'altres, sinó que sosté la pretensió de dir —no de posseir o de controlar— la veritat sobre Déu, el món i l'ésser humà (pàg. 164).

Aquesta orientació permet retornar amb nous enfocaments a alguns *topoi* centrals de la cultura occidental: es pot parlar d'una *philosophia christiana*?, es pot deshel·lenitzar el cristianisme?, és l'historicisme —i el seu impacte sobre l'exegesi historicocrítica— l'únic accés al concepte modern de veritat?, fins a quin punt el progrés científic i tècnic requereix d'un equilibri moral i religiós?, com la natura i la raó dialoguen com a fonaments del Dret?

Per a Ratzinger la fe sobrepassa les cultures, tal com exposa en la conferència «Fe, veritat i cultura» (2000). Aquestes no es limiten a representar diverses

formes d'accedir a unes veritats que serien finalment compartides per totes elles. La fe cristiana es definiria per la síntesi de la respectiva experiència d'autotranscendència que el poble d'Israel i el món grec foren capaços de realitzar. D'una banda, «la fe d'Israel vol dir una permanent autosuperació de la pròpia cultura en l'obertura i horitzó de la veritat comuna» (pàg. 175) que acaba desembocant en «la universalització plena d'aquesta fe» (pàg. 176). D'altra banda, el cristianisme primitiu no entra en contacte amb les religions antigues sinó amb la seva filosofia, allí on la cultura grega havia començat a sortir de si mateixa. Aquesta dinàmica d'autosuperació confirma que la fe cristiana pot dialogar amb totes aquelles filosofies que no exclouen la veritat i que no es tanquen en els relativismes (pàg. 177).

Davant dels reptes científics però també ideològics contemporanis, el cristianisme ofereix un camí de salvació que té a veure amb la pràctica d'una vida recta i justa, personalment i en la vida comunitària. Per això, Ratzinger defensa com a trets essencials de la identitat europea la dignitat humana, el matrimoni i la família i el respecte al sagrat, contra l'acceleració històrica que, caracteritzada per l'automenyspreu i el multiculturalisme, pretén fer fora de la vida pública no tan sols una visió «tradicional» de l'existència humana sinó Déu mateix com a fonament de tota veritable cultura, tal com va expressar en la «Trobada amb el món de la cultura» al Collège des Bernardins (2008) (pàg. 243). En el diàleg amb Jürgen Habermas (2004), Rat-

zinger defensà que els fonaments morals prepolítics de l'Estat liberal poden contribuir a debatre i orientar, dins d'una societat cada cop més global, les possibilitats de l'ésser humà de produir i destruir, així com reconstruir, certes ètiques bàsiques compartides per les cultures i les religions que s'hi troben.

En darrer terme, aquesta necessitat d'una praxi justa requereix prendre de nou en consideració el desig de Déu que jau sota l'anhel de veritat de l'ésser humà. I això suposa per a Ratzinger anar al fons del seu cor, on troba la consciència. Allí distingeix dos nivells que responen a les seves dues dimensions més radicals: l'ètica i la religiosa. D'una banda, com a dada fonamental, la *conscientia* o *synderesis* de l'Escolàstica seria la facultat de jutjar i decidir el bé o el mal dels actes particulars. D'altra banda, recolzada en el pensament monàstic, l'*anamnesis* actualitzaria la memòria del nostre origen en el qual vam ser creats a imatge de Déu, de manera que existiria en nosaltres una tendència íntima cap a allò que hi és conforme (pàg. 155-160). A ella li correspon purificar, ampliar i defensar aquella memòria «que està amenaçada per una subjectivitat que ha oblidat el propi fonament, com per les pressions d'un conformisme social i cultural» (pàg. 159).

Aquesta seria la doble tasca del cristianisme com a «minoria creadora», de la qual Ratzinger va parlar en una coneguda intervenció radiofònica el 1969 que ha quedat també recollida al final d'aquest volum, com a apèndix. La caracteritzava llavors «com una petita co-

munitat, [que] reclamarà amb molta més força la iniciativa de cadascun dels seus membres» i alhora com «una Església interioritzada, que no sospira pel seu mandat polític i no flirteja amb l'esquerra ni amb la dreta» (pàg. 321). Una Església de la fe i la pregària, centrada en els sacraments com a celebració de la seva vida, també «ajudaria Europa a recuperar el millor del seu patrimoni. I així estar al servei de la humanitat» (pàg. 288). Podria dir-se que en aquestes paraules finals sembla ressonar-hi el compromís que, com a editor, Ricardo Calleja ha assumit a fi de traçar la ruta d'aquest homenatge a l'obra i el pensament de Joseph Ratzinger/Benet XVI.

Armando PEGO PUIGBÓ
La Salle – Universitat Ramon Llull

Gregorio Luri, *En busca del tiempo en que vivimos. Fragmentos del hombre moderno.*
Barcelona: Deusto, 2023, 301 pàg.

La darrera obra de Gregorio Luri convida el lector a buscar sentit al present d'una humanitat que sempre és quelcom que apareix d'una manera fragmentària. En aquest sentit, el llibre pren una forma coherent amb la idea que ni el present ni la realitat no es manifesten mai com un tot articulat, a disposició per ser analitzat, sinó de forma parcial. Per això, la reflexió de Luri no pretén una filosofia sistemàtica, que creu haver arribat a una completesa que permetria el descans intel·lectual (pàg. 32-33).

Contràriament, es presenta com un recull de fragments sempre oberts sobre un nombre elevadíssim de qüestions vinculades amb la condició de l'home actual. Com és habitual en les obres de l'autor, cadascun d'aquests fragments posa en joc coneixements profunds de les obres de pensadors passats i presents, obrint la porta a un debat rigorós sobre un nombre notable de qüestions, en conversa amb aquells que les han pensat amb anterioritat. El resultat no és un esbós periodístic sobre l'actualitat o un tractat de sociologia, sinó una reflexió filosòfica que, des de l'anàlisi del present, busca captar aquelles permanències humanes que ens recorden que no tot en l'home és històric (pàg. 10-11). En aquest sentit, el llibre s'allunya dels corrents de pensament imperants. No tan sols per això però també per això, es tracta d'una obra de filosofia genuïna.

Tot i que, en molts sentits, les generacions actuals són les que viuen millor de la història, el nostre és un temps que ha perdut la confiança en el progrés (pàg. 36-40). Una època que sovint es pensa a si mateixa com a apocalíptica (pàg. 41) i que es mostra addicta a la literatura catastrofista (pàg. 43). Un present que educa les noves generacions en el pessimisme i en la desconfiança envers el futur (pàg. 45). Tot plegat, fruit del fet que una humanitat que creia que podia transcendir qualsevol limitació ha topat amb uns límits dels quals ja no era conscient (pàg. 46). Així doncs, el moment actual és el d'un gran potencial tècnic que arriba a fites inèdites, fins al punt d'oferir la possibilitat de triar fills a la

carta o de tornar a posar sobre la taula l'aniquilació nuclear, i que al mateix temps fa pesar sobre l'ésser humà una exigència inèdita. Mai com ara no havia hagut d'assumir tantes responsabilitats sobre ell mateix i sobre tot el que l'envolta (pàg. 52-53). Segons Luri, aquesta situació deriva en dues ideologies: una que continua apostant per la capacitat humana de progressar, transformant l'home i sobrepasant qualsevol límit; i una altra que veu en la història un procés de decadència del qual convindria desvincular-se. Ara bé, totes dues comparteixen una mateixa actitud de cansament envers l'ésser humà tal com és (pàg. 56), actitud que contrasta amb el plantejament de l'autor.

Segons Luri, el potencial tècnic al qual feiem referència torna a fer evident una lliçó important: que el saber que permet tota la capacitat transformadora i sovint angoixant del nostre temps —la ciència— no és el mateix saber que hauria de decidir sobre el seu ús —la prudència (pàg. 51). Així, la distinció entre ciència i prudència és un dels punts centrals del llibre i amb la qual l'autor recu-pera una qüestió que ha estat present en obres anteriors, com ara *La imaginación conservadora* (Ariel, 2019). Es tracta de la defensa del fet que, si amb la ciència no n'hi ha prou per guiar les coses humanes, per orientar-nos necessitem aquell saber pràctic que versa sobre les opinions quotidianes. És a dir, com que no hi ha solució científica als problemes humans, no podem prescindir de la *doxa*, del sentit comú de l'home corrent ni de la prudència (pàg. 60-61). En

aquesta consideració hi ha assumida una altra lliçó que prové de Sòcrates —pensador que l'autor ha estudiat, entre altres llocs, a *¿Matar a Sócrates? El filósofo que desafía a la ciudad* (Ariel, 2015). Lliçó segons la qual el Tot és heterogeni i, per tant, les coses humanes no poden ser tractades com la resta de coses si hom vol comprendre-les i relacionar-s'hi adequadament. En altres paraules, que les necessitats i aspiracions de la ciència —i de la filosofia— no són les mateixes que les de la vida política. L'autor sospita que el nihilisme és, precisament, el resultat de voler substituir la prudència per la ciència (pàg. 62-63).

Les reflexions anteriors porten a una tasca per a la filosofia, que és diferent de la proposada per alguns dels grans exponents del pensament contemporani. Luri rebutja que la filosofia hagi de lliurar l'home a l'angoixa que apareix com a fruit de conèixer les limitacions, la contingència i la historicitat de tot allò que som —o la nostra radical llibertat. No, la tasca de la filosofia és lliurar-nos a la vida, a la comprensió de totes aquelles opinions, hàbits i coses imperfectes i qüestionables que, tot i la seva condició, sostenen el món (pàg. 69-73). És aquesta comprensió la que fomenta l'amor a la vida i a l'home corrent, estimació reivindicada per l'autor en obres anteriors i que aquí va lligada a la defensa del món de la vida davant les diverses alternatives que ofereix el present.

Perquè actualment l'amor al món de la vida es veu amenaçat, no des de fora, sinó des de dins, per nosaltres mateixos. Ens tenim por (pàg. 77), i això obre la

porta a certes ideologies puristes que pretenen substituir el món de la vida per les seves alternatives teòriques. Davant d'aquestes, Luri defensa l'àmbit de la *doxa* o de l'opinió, de la cultura com l'artesanía que crea espais de valor, sentit i credibilitat per allò humà (pàg. 80). Amb els límits d'allò que anomenem propi, amb les nostres conviccions religioses i polítiques (pàg. 81)..., aquest món de la vida sempre és allò que és primer per a nosaltres, i només en segon terme apareix la ciència, amb els seus discursos i lleis que suposadament regeixen el Tot. Però és al món de la vida i no pas als teoremes científics als que recorrem per desenvolupar-nos en el dia a dia com a humans (pàg. 83), un món que també és el d'una política que sempre és terreny d'opinions enfrontades que mai no poden ser substituïdes definitivament per la veritat dels filòsofs o les fórmules dels científics. D'aquí que Luri subscriu el que es podria considerar la cura moderada contra tot entusiasme intel·lectual en política: en aquesta, la saviesa sempre ha de ser conciliada amb el consens (pàg. 83). Això equival a acceptar que no hi haurà, per ara, política científica o filosòfica, això és, fer les paus amb el fet que en la vida política sempre s'ha de respectar el dret de l'home corrent (pàg. 84-85). Aquest món de l'experiència pròpia, dels costums, dels consells heretats o del sentit comú (pàg. 83) no és un món sempre perfecte, estable o joios, certament. Però per a l'autor és un món on molts poden trobar-hi «un amor segur i un treball alegre» (pàg. 86). És el món dels prejudicis

que ens fan ser allò que som i que sostenen la copertinença, a més de facilitar que la vida individual es pugui integrar en una narrativa de la qual hom és protagonista (pàg. 88-89). És un món que conté una saviesa fragmentària feta d'hàbits, refranys, històries i cançons que orienten moralment i el seguiment dels quals, tot i poder ser contradictoris o no basar-se en arguments estrictament filosòfics, sol oferir resultats positius (pàg. 96-97). Davant d'aquest món de la vida, el cínic pot presentar-se desmuntant-ne les imperfeccions a la recerca d'una vida plenament natural. Però, com al científic social que voldria guiar-nos amb les seves teories sobre la societat, al cínic li passa que sempre manté un peu en el món de la vida (pàg. 101). Si això és així és perquè la naturalesa humana és, precisament, aquest món de la vida —una naturalesa política i moral. I quan els filòsofs o els científics demanen viure d'acord amb la naturalesa, el que solen estar fent és prescriure-li la moral que ells voldrien que tingués (pàg. 82).

Luri mostra diverses ideologies del present, de Zizek a Badiou, passant per les filosofies crítiques dels anys 70 o la cultura *woke* actual, que volen desmuntar i/o substituir el món de la vida per una guia de les coses humanes basada en les seves perspectives teòriques. Ideòlegs que acusen tot aquell que no estigui enutjat amb la realitat d'estar dominat per un poder que l'encega (pàg. 106). Davant d'aquestes, l'obra defensa un món de la vida que és habitable i perfectible (pàg. 107).

Aquestes crítiques radicals al món de la vida i als límits o definicions que con-
tén permeten recuperar una lliçó huma-
nista tradicional sobre la condició hu-
mana. L'home és l'ésser del límit, que
prescriu definicions amb les quals do-
mestica allò ocult (pàg. 23). Límits so-
bre els quals és capaç de reflexionar, tot
ampliant-los o reduint-los en una histò-
ria que ha anat des de la concepció posi-
tiva que els grecs tenien dels límits, fins
a l'eixamplament modern de les limita-
cions i el menyspreu que pateix el límit
en l'actualitat. A dia d'avui, la simple
idea de limitació es considera reaccionà-
ria (pàg. 142) i la humanitat s'ha lliurat
a la substitució d'allò bo per allò nou
(pàg. 143) i a la superació de qualsevol
delimitació —fins i tot la que afecta la
definició mateixa de l'home. Una revisió
de la condició humana que va acompa-
nyada d'una crítica radical contra la sin-
gularitat d'allò humà a favor de la igual-
tat amb les altres espècies (pàg. 152-153).
A aquesta actitud antihumanista, Luri
hi respon que ella mateixa reforça la sin-
gularitat de l'únic ésser capaç de criticar
la seva pròpia centralitat (pàg. 153), és a
dir, de revisar els límits sobre el valor de
la pròpia condició.

Precisament perquè l'humà és l'ésser
del límit, l'home també és un ésser
«frontissa», intermedi, capaç d'elevant-se
cap a la millor versió de la seva condició
o de degradar-se en la pitjor (pàg. 171).
Ara bé, a l'hora d'assumir aquestes pos-
sibilitats, l'autor convida a tenir present
que allò superior no es pot entendre des
d'allò inferior, mentre que allò inferior
sí que és intel·ligible des d'allò superior

(pàg. 183-184). Per això, l'explicació ci-
entífica, biològica i materialista, que re-
dueix la humanitat a un element més de
la natura, no pot fer justícia a la possibi-
litat d'elevació a través de les millors for-
mes que pot prendre la humanitat —la
música, l'art, l'amor o la racionalitat
(pàg. 12, pàg. 184).

La defensa del món de la vida i de
l'ésser humà com a frontissa mantenen
relació amb el fet que l'home és un ésser
daimònic (pàg. 180), mogut sempre a la
superació de límits i barreres —un ésser
transfinit. En aquest sentit, sempre ens
movem entre les limitacions que ens
permeten apamar el món i la superació
dels límits que va lligada a la consciència
de la potencialitat i a la imaginació del
que és possible o ideal (pàg. 176, pàg.
181). Per això, la proximitat del final de
la història i de l'existència de l'últim
home seria l'equivalent a una pèrdua fo-
namental, la de la dignitat d'un ésser
que sempre es mou en la indefinició de
la pròpia potencialitat. El final de la his-
tòria implicaria la limitació definitiva
d'un home satisfet amb el benestar del
cos i enmig d'una política que ha lliurat
la prudència a la veritat de la ciència,
que sap que no hi ha vides superiors a les
altres i que ha abandonat la transcen-
dència que sempre acompanya la pre-
gunta —o enyorança— pel Tot (pàg.
189-197).

Qüestions com aquestes —i d'altres
que no poden ser comentades, com ara
l'esbós d'un principi moral coherent
amb l'antropologia presentada— fan
d'*En busca del tiempo en que vivimos* una
reflexió antropològica que, tot recollint

llicions importants de la filosofia recent, mira atentament la tradició humanista occidental. Una antropologia que, reconeixent la historicitat humana i del món de la vida, no oblida les permanències formals que recorren la nostra condició. Per això mateix, una antropologia que és moderna, però no tan sols moderna, constituint una anomalia en el clima general de pensament que ens ajuda a ser alguna cosa més que contemporanis del nostre temps. I precisament per això, una antropologia oberta i fragmentària, que no permet el descans que suposaria dir: «això és tot».

Jordi FEIXAS I ROIGÉ

La Salle – Universitat Ramon Llull

Jordi Pigem, *Tècnica i totalitarisme. Digitalització, deshumanització i els anells del poder global.*

Barcelona: Fragmenta Editorial, 2022, 190 pàg.

De la mà de l'editorial Fragmenta, el filòsof i escriptor Jordi Pigem ens presenta *Tècnica i totalitarisme*, el segon lliurament de la trilogia iniciada amb l'obra *Pandèmia i postveritat*, una polèmica reflexió escrita amb motiu de la pandèmia en la qual, contrastant les novel·les distòpiques d'Orwell i Huxley amb les propostes del Fòrum Econòmic Mundial i altres heralds del poder polític i econòmic, analitzava un gran nombre d'esdeveniments inesperats que recentment ens ha tocat viure i comprendre,

una rigorosa crítica al que l'autor anomenava «Pandemòniun», una gran confusió orquestrada pels poders tecnocràtics per tal d'accelerar corrents que estan transformant el món des de fa anys en pro de digitalitzar els humans i humanitzar les màquines.

Tècnica i totalitarisme és una continuació d'aquella idea en què Pigem apunta que existeix un control tecnòcrata de la humanitat i que hem perdut valors com la solidaritat, la igualtat i la bondat. La seva preocupació principal es podria resumir en una pregunta: És possible viure de manera personal a l'era del tecnocapitalisme? A partir de la confluència entre el coneixement científic (la psicologia, la neurociència, la sociologia de les noves tecnologies, la història de la ciència) i l'humanístic (l'univers literari de Tolkien, la intuïció poètica de Rilke, l'anàlisi del totalitarisme de Hannah Arendt, la filosofia d'Agamben), *Tècnica i totalitarisme* analitza i confronta les propostes, cada cop més influents, que redueixen els éssers humans a dades i algoritmes i que ens preparen per acceptar ingènuament una nova forma de totalitarisme tecnocràtic.

Les noves tecnologies digitals no tenen alguna cosa de l'Anell de Poder de Tolkien, que sedueix i —ahora— atrapa i fa que la persona sigui vigilada i explotada a distància? L'Anell de Poder de Tolkien té una inscripció oculta que només es veu en contacte amb el foc. Quan s'encén la digitalització del món, què hi veiem: «seguretat, eficiència i progrés» o «control, vigilància i deshumanització»? Segons Pigem, la concepció de l'ésser

humà està en perill: posem l'esforç i l'esperança no pas en el fet de créixer com a persones, sinó en el creixement de les estructures tecnològiques. I efectivament creixen i arrabassen el poder, i el que anomenàvem democràcia queda reduït a tecnocràcia: el govern no està al servei de la gent, sinó de la tècnica, de les grans empreses del capitalisme, que es lloren destruint comunitats i ecosistemes. La tecnocràcia no veu en cada ésser humà una finalitat en si mateix, sinó un simple mitjà per al funcionament eficient del sistema tecnològic. Un gran miratge ens ha fet creure que és «progrés» substituir el prodigi de la vida humana i de la vida en general per un gran sistema tecnològic de processament de dades: gris, inconscient i inert. En aquest model de progrés, els éssers humans deixem de ser únics i irrepetibles i passem a no ser res més que instruments al servei de la tecnologia.

En una societat ofuscada pels cants de sirena de la tecnologia, la derrota del mariner no és la sirena, sinó la seva incapacitat de mantenir el cap clar. Hi ha un pal on lligar-se, com fa Ulisses, per no caure en l'alienament que provoca un món cada cop més digitalitzat? Segons Pigem, el pal de pallar és l'atenció, la llum de la consciència. El món interior com a complement de l'experiència del món que percebem a través dels sentits. Cada ésser humà és únic i irrepetible. Com ens recorda Kant, l'ésser humà, i en general tot ésser racional, existeix com una finalitat en si mateix, no simplement com un mitjà per ser usat arbitràriament per aquesta o aquella volun-

tat. Aquest caràcter d'unicitat possibilita la dignitat i el dret a desenvolupar-se lliurement com a persona. La constatació que cada ésser humà és digne, únic i interiorment lliure és el fonament de tot l'edifici dels drets humans. Com assenyalava Erich Fromm, l'assoliment més alt i més valuós de la cultura humana és el respecte pel caràcter únic de cada ésser humà, i el conreu d'aquest caràcter únic.

Aquesta mirada humanista de la pròpia realitat, però, s'enfronta avui a una progressiva pèrdua de la presència, del sentit del jo, a una contaminació del nostre espai interior. Minva el jo, creix la màquina. Del totalitarisme del segle XX, alimentat de propaganda i violència d'Estat, al «totalitarisme cibernètic», més subtil, que considera que tota la realitat, éssers humans inclosos, és un gran sistema d'informació, i que el propòsit únic de l'existència és fer que els sistemes d'informació siguin més eficients. Eficiència en comptes de llibertat i dignitat, dades en comptes de coneixement.

La llibertat i la dignitat no es poden mesurar amb instruments. La ciència pot mesurar aspectes tangencials d'aquestes qüestions, però no pot argumentar res de substancial: pot recollir dades molt útils, però no hi pot raonar. El llenguatge científic, basat en dades i abstraccions, a les qüestions pròpiament humanes senzillament no hi arriba. Les qüestions humanes les hem de decidir els humans. Però el reduccionisme científicista (la ideologia que intenta imposar els resultats científics, limitats i provisionals, com a veritat única i absoluta)

proclama que, allà on el seu mètode no arriba, no pot haver-hi res. Com que el mètode del reduccionisme científicista no pot observar el sentit de l'existència humana, proclama que l'existència humana no té sentit. Pigem critica l'historiador Yuval Noah Harari, baluard ideològic dels tecnòcrates, quan aquest defensa amb rotunditat que la llibertat humana és una ficció: «l'individu lliure és simplement un relat fictici arranjat per una assemblea d'algoritmes bioquímics». Descartada la llibertat com a propòsit quimèric, avui dia tothom vol sentir-se autèntic, és a dir, diferent dels altres. Així, estem comparant-nos tota l'estona amb els altres. Precisament és aquesta comparació la que ens fa a tots iguals; l'obligació de ser autèntics condueix a l'infern dels iguals. Ja que busquem allò que ens fa únics a fora, i a través de l'aprovació de fora, en lloc de mirar-nos endins, ben endins, i recordar que som únics pel sol fet de ser individus.

Segons Pigem, en l'actualitat les persones se senten separades, les unes de les altres i de si mateixes, i busquen la unitat no pas en la consciència, no mirant endins, sinó mirant enfora: la fusió amb la massa sota la creença que no són més que algoritmes bioquímics programats. La ment humana, separada, genera malsons col·lectius, i el poder tecnocràtic els amplifica per treure'n profit. Com s'esdevé això, i com confrontar-ho, és la promesa que l'autor fa en la venidora entrega final d'aquesta trilogia.

Jordi Pigem fa honor a les paraules de Michel Foucault quan aquest diu que la

filosofia és una mena de periodisme radical. Els filòsofs haurien d'ocupar-se sense embuts de l'avui, de l'actualitat. Interpretar l'avui en pensaments, perquè aquests pensaments són precisament els que ens fan lliures. I ho fan perquè ens atorguen un coneixement més profund de la realitat que ens envolta, un coneixement més serè que ens permet contextualitzar cada fenomen, cada interacció amb el món, atorgant-li la seva justa importància. És urgent pensar la realitat que ens envolta, fer un diagnòstic del món i del futur que ens espera en una distopia *manipulada* per la omnipresent eficiència de les màquines. El món digital cada cop s'hibrida de manera més notòria amb el món que encara considerem real, fins al punt de confondre's entre ells, fent l'existència cada cop més intangible i fugaç. Si no regulem la tecnologia, estan en joc la democràcia, l'estabilitat i la seguretat de la societat. Està en joc, sobretot, allò que, fins ara, hem entès per naturalesa i condició humana des d'una perspectiva humanística.

Escrita amb rigor i no sense ironia, amb un estil fluid, un ritme intens i un horitzó molt ampli —de la literatura contemporània als estudis pioners sobre la biologia i les ciències de la salut, de la filosofia i la psicologia a la sociologia del poder polític, digital i financer—, aquest llibre és un relat estimulants que ofereix una visió crítica i profunda de la nostra societat tecnològica i les seves implicacions. El filòsof reflexiona, i ens fa reflexionar, sobre la nostra relació amb la tecnologia, i ens convida a considerar les conseqüències de les decisions que pre-

nem en relació amb aquesta. El llibre planteja qüestions importants, com ara si la tecnologia està realment millorant les nostres vides, si estem disposats a cedir el control a les màquines, i si hi ha alguna manera de mantenir el poder sobre la tecnologia. Alhora, és una invitació a redescobrir el valor de l'existència, única i irrepetible, de cada ésser humà. Una invitació a veure-hi més enllà de les màscares, desvetllar la consciència i repensar la nostra relació amb la tecnologia, la salut i la vida.

Ignasi RIFÉ ESCUDERO
La Salle – Universitat Ramon Llull

Massimo Borghesi, *Augusto Del Noce. La legitimación crítica de la modernidad.*

Madrid: Ediciones Encuentro, 2022,
396 pàg.

L'obra que aquí ressenyem ajuda a omplir, al nostre parer, un buit rellevant de la bibliografia filosòfica en llengua castellana. Sobta el fet que fins ara s'hagin publicat en versió traduïda tan pocs dels escrits d'un pensador de l'envergadura d'Augusto Del Noce. De la mateixa manera, i deixant de banda l'aparició d'algunes tesis doctorals en editorials universitàries, falten estudis publicats al nostre país que donin a conèixer a un públic ampli l'obra del filòsof italià. La traducció de la monografia sobre Del Noce del professor Massimo Borghesi, publicada originalment a Itàlia l'any 2020, aconsegueix donar resposta a

aquesta mancança apropant al lector interessat una visió orgànica de la filosofia d'un dels pensadors més provocatius del segle passat.

Borghesi és catedràtic de Filosofia Moral a la Universitat de Perugia i autor de nombrosos assajos que versen sobre filosofia i religió. El seu estudi vol rastrejar, com ell mateix declara en la introducció, el fil conductor que travessa el prolix pensament delnocià. El filòsof torinès va centrar la seva investigació en àmbits tan diversos —el marxisme, la societat opulenta, el feixisme, l'ateisme modern, l'ontologisme cristià...— que, tal com Borghesi assenyala encertadament, la tendència dels estudiosos és la d'enfocar-se només en alguns dels aspectes del seu pensament. Tot i que ho considera útil i legítim, l'autor defensa que aquesta manera d'encarar la reflexió delnocià no permet copsar la seva radical originalitat. S'hauria de tenir en compte que la motivació principal que l'explica té l'origen «en l'experiència de la guerra, de la caiguda del feixisme, de la lluita per la llibertat i la democràcia, de les esperances d'un món nou» (pàg. 14). Del Noce va ser un filòsof catòlic que no es va adscriure a cap escola filosòfica concreta. El seu catolicisme, però, no es pot separar del seu compromís per fer de la filosofia una eina que ajudi a entendre els esdeveniments historicopolítics de la contemporaneïtat. Com Borghesi escriu, Del Noce «pensava a partir de la història» (pàg. 365). Amb aquesta premissa, l'autor ens presenta un itinerari pels grans temes de la filosofia d'Augusto Del Noce amb l'objectiu d'esclarir la

connexió que s'estableix entre aquests i la voluntat per part del filòsof italià de «legitimar críticament la modernitat» des d'una posició catòlica. Borghesi se centra, sobretot, en com evoluciona el seu pensament des del 1943 fins al 1978, atenent a les particularitats del mètode delnocià i defensant-ne la rellevància dins el panorama de la filosofia contemporània.

El primer capítol del llibre desenvolupa les qüestions cabdals que van motivar les reflexions del filòsof al llarg de la seva trajectòria intel·lectual. Explica Borghesi que Augusto Del Noce, esperonat per la seva oposició moral al feixisme, es va veure empès a posar en dubte la visió que els intel·lectuals del moment tenien de les relacions entre modernitat, cristianisme i democràcia. El fet que Del Noce llegís l'any 1936 l'obra *Humanisme integral*, de Jacques Maritain, va atorgar al nostre filòsof les eines conceptuals necessàries per defensar «el dret de ser antifeixista en tant que catòlic» (pàg. 38). En un context històric en què molts catòlics sentien simpatia pel feixisme en associar-lo —erròniament, segons Del Noce— a una força antimoderna, la lectura de Maritain li hauria permès assumir una concepció personalista de la democràcia liberal i la idea que cal alliberar-se de la formulació medieval del *Sacrum Imperium* si hom vol superar l'escissió entre cristianisme i modernitat. No es tractaria de renunciar totalment a la seva noció, sinó d'entendre que allò essencial és la seva interiorització. Consta Borghesi que per a Del Noce «s'ha de replantejar la tradició cris-

tiana a la llum de les seves *virtualitats*, no pas com un model que tingui un nexa fixe i definitiu amb la història» (pàg. 42). Això implica que si el cristianisme vol ser compatible amb les llibertats polítiques i civils, no pot considerar l'acte d'adhesió a la veritat com quelcom ja realitzat, sinó atendre al fet que les veritats han de ser eternament reconquerides. Només així seria possible una democràcia d'arrel cristiana que considerés la llibertat mateixa com una forma de veritat i que utilitzés la no-violència i la persuasió com a instruments de configuració política. Ara bé, Del Noce, que a partir del 1944 va col·laborar amb la Democràcia Cristiana, va tenir cura d'afirmar sempre que el paper polític del cristianisme ha de passar necessàriament per la defensa d'un principi espiritual en l'ésser humà que ha de ser respectat sense concessions. Sense aquest requisit existiria sempre el perill de caure en la violència i en actituds totalitàries, tal com la història recent ja s'hauria encarregat de demostrar.

Borghesi pren aquestes consideracions com a punts vertebrals de les reflexions delnocianes i, estirant el fil, exposa en la resta de capítols els temes fonamentals que van preocupar Del Noce i que estan lligats, d'una manera o altra, amb les qüestions descrites. Per a aquest, la crisi ètica i política en què el segle XX hauria estat immers es manifestaria essencialment en l'aparició de diverses formes de totalitarisme i en el nihilisme tecnocràtic que s'instauraria a partir dels 60. Borghesi examina els motius filosòfics que per a Del Noce són a la gènesi

de la crisi i les sortides que proposa, que passarien necessàriament no pas per restaurar el model cristià premodern, sinó per «promoure una renovació religiosa capaç de perfilar els trets d'un "nou cristianisme"» (pàg. 371). La crisi seria fruit del naufragi d'una de les dues línies de la modernitat: la racionalista. Partint d'un immanentisme que nega la transcendència, el racionalisme acabaria per donar pas a un ateisme que hauria fracassat històricament. Precisament, la noció que existeixen dues línies en la modernitat, i no tan sols una com s'hauria tendit a acceptar acríticament, és una de les aportacions més originals de Del Noce. Per legitimar la modernitat sense caure en posicions reaccionàries ni tampoc «modernistes», Del Noce tractà de desconstruir el marc historiogràfic del pensament modern a fi d'esbossar una línia alternativa de la modernitat, que aniria des de Descartes fins a Rosmini. Aquesta tasca seria de capital importància per defensar les llibertats modernes sense renegar de la transcendència. Borghesi dedica àmplies seccions del seu estudi a aprofundir en les qüestions historiogràfiques que Del Noce va estudiar amb la finalitat de reconciliar pensament cristià i democràcia liberal allunyant-se, això sí, d'un progressisme oposat a les veritats immutables de la tradició cristiana. L'autor del volum tracta la dissociació entre la vida espiritual i la història que s'hauria produït durant el Barroc, la crítica de Chestov al racionalisme, les relacions entre existencialisme i modernitat o les baules principals del que seria una via francoitaliana del pensament mo-

dern representada principalment per Pascal, Malebranche, Vico i Rosmini. Estudar aquests filòsofs va permetre a Del Noce concloure que del cartesianisme parteix una branca del pensament modern de caràcter agustiniana que possibilitaria la superació de la dicotomia modernitat-cristianisme.

En contraposició, es tractaria també de demostrar que la línia racionalista que parteix de Descartes i que culmina en Hegel i Marx es veu abocada a caure en diverses formes de totalitarisme. Així ho demostrarien els resultats històrics de les filosofies revolucionàries, dissenyades per establir una mena de paradís a la terra gràcies a l'acció salvífica de l'home. D'entre aquestes destacarien el marxisme, el feixisme de Giovanni Gentile, el surrealisme —vinculat estretament a les contestacions juvenils de 1968—, el comunisme heterodox de Gramsci i la revolució tecnològica. Com Borghesi emfatitza, la clau de volta per comprendre l'íntima connexió que Del Noce estableix entre aquestes filosofies radicaria en el fet que totes parteixen d'una visió antropològica concreta: la idea d'*homo faber*, que es contraposa radicalment amb la concepció que l'home depèn en última instància de Déu o d'un ordre de veritats eternes. Les conseqüències d'aquest gir antropològic serien essencials a l'hora d'explicar el sorgiment d'una «societat opulenta», la nostra, que fracassaria en ser incapaç d'escapar del nihilisme i en instaurar un nou tipus de totalitarisme de caràcter moral.

D'altra banda, el professor Borghesi tampoc no oblida alguns dels diàlegs fo-

namentals que Del Noce va mantenir amb intel·lectuals com ara el catocomunista Franco Rodano o els joves col·laboradors de l'editorial *Il Mulino*, d'entre els quals destaca Nicola Mateucci. Aquest aspecte ajuda sens dubte a entendre com Del Noce va estar sempre obert a revisar constantment les seves tesis i a enriquir-les, corregir-les o refermar-les a partir de l'intercanvi filosòfic amb intel·lectuals de les més diverses posicions.

També resulta de moltíssim interès, pel seu caràcter documental, la inclusió en el volum d'una entrevista a Del Noce duta a terme l'any 1984 per L. Brunelli i pel mateix Borghesi. L'entrevista en qüestió, titulada «Història d'un pensador solitari», permet al lector conèixer de primera mà l'origen biogràfic i especulatiu de la seva activitat filosòfica. Del Noce declara en aquestes pàgines que el seu interès per la filosofia neix d'una problemàtica moral: la necessitat de trobar orientació en un món, el dels anys 20, que per a ell canviava ràpidament i que tendia a assimilar un sistema de valors que no compartia. Afirmar que, durant els anys 30 i 40, les raons polítiques es van afegir a les motivacions morals originals. Són els anys del feixisme, que Del Noce viu des d'una posició que ell mateix titlla d'antifeixisme «aïllat». La posició del jove Del Noce no hauria encaixat, però, ni amb la posició antifeixista d'orientació liberal-socialista ni amb la dels altres joves intel·lectuals catòlics, que difícilment es podia considerar clarament antifeixista. Sembla que per aquestes raons, i per haver-se format allunyat del món associatiu catòlic, es

considerarà a si mateix un filòsof «solitari». L'entrevista, després de passar per altres qüestions, es tanca amb una observació que sintetitza clarament el *modus operandi* del nostre filòsof. Davant la pregunta de què el va ajudar a romandre fidel a les seves conviccions, Del Noce respon: «El que em va mantenir a mi van ser les idees secularistes, tant laïcistes com marxistes. Havent nascut catòlic, per sortir del catolicisme hauria d'haver tingut raons: però aquestes raons, proposades per molts, mai no em van convèncer» (pàg. 385). La resposta reflecteix amb claredat que, segons Del Noce, tot plantejament filosòfic relacionat amb allò polític i moral ha de demostrar la seva credibilitat mitjançant la persuasió i atenent a les seves conseqüències *reals*. Així queda recolzada una de les tesis més importants de l'assaig: la impossibilitat de separar ètica i política explica la unitat última entre tots els temes tractats per Del Noce al llarg de la seva vida. També sembla clar que la informació obtinguda en l'entrevista ajudà l'autor de la monografia a establir l'estructura del seu estudi i el mètode emprat en la reconstrucció de l'*iter* delnocià.

Encara que s'atura cronològicament en la producció delnocià dels anys setanta i omet conscientment algunes de les confrontacions més interessants que va mantenir el nostre filòsof (amb Ernst Nolte, Ugo Spirito o Étienne Gilson, per exemple), Borghesi surt exitós del seu propòsit. Sens dubte, aconseguí esbossar un retrat ric en matisos d'un filòsof que es resisteix a ser encasellat en

un lloc precís de la història de la filosofia contemporània. La seva obra té el mèrit de traçar un recorregut que ajuda el lector a aprofundir i orientar-se pels diferents racons d'una filosofia que, lluny de ser sistemàtica, va optar sempre per una mena de «*work in progress*, un pensament en moviment que, en contacte amb els problemes històrics, explicita, en el seu moment, les “virtualitats” de la tradició» (pàg. 26). A més, Borghesi no defuig les dificultats que encara planteja el model historiogràfic delnocià ni se salta les revisions que el filòsof mateix va dur a terme d'algunes de les seves interpretacions. Això contribueix a la revaloració de l'originalitat del seu mètode,

encaminat a l'assoliment d'una perspectiva cultural encertada, però no dogmàtica, sense la qual seria impossible la renovació religiosa. Mostrar al lector que Augusto Del Noce pot ser considerat un «exemple únic de gran filòsof en qui “pensar des de la fe” no va ser una fórmula ritual, sinó el punt des del qual menava una reflexió que no perd actualitat» (pàg. 376), és, potser, la millor virtut de l'assaig. Esperem que la seva publicació serveixi com a motiu per reivindicar la figura d'un dels majors filòsofs catòlics del segle passat.

Francisco J. CAÑETE CANTÓN
La Salle – Universitat Ramon Llull