

### **Rob Riemen, *L'art d'esdevenir humà. Quatre estudis.***

Barcelona: Arcàdia, 2023, 277 pàg.

A *L'art d'esdevenir humà*, Rob Riemen presenta quatre estudis que busquen respondre a l'exhortació de Pascal quan demanava que l'home es pensés a si mateix, aprenent a estimar-se i a estimar-ho tot en la justa mesura. Quatre estudis que volen tornar a les preguntes socràtiques fonamentals sobre què constitueix una bona vida i una bona societat (19). És des d'aquestes preguntes que hom pot emprendre el camí per esdevenir humà, quelcom que és un art i no pas una ciència i que, per tant, cadascú ha de fer per si mateix (13); considerant les possibilitats obertes que van lligades a la nostra condició i optant per allò que l'autor anomena «noblesa d'esperit», i que té a veure amb viure una vida lligada als valors universals de la veritat, la compassió, la bellesa i la justícia (14-15).

Riemen presenta aquesta defensa en un món que, al seu parer, s'ha allunyat terriblement d'aquests valors i viu en l'estupidesa i en la mentida (169). Ho fa al llarg de quatre reflexions que, submergint-se en la història del segle XX, extreuen lliçons de les experiències dels camps de concentració japonesos durant la Segona Guerra Mundial (Primer estudi), del món d'entreguerres i dels seus debats intel·lectuals (Segon estudi), de l'afer Dreyfus i el naixement de la figura de l'intel·lectual (Tercer estudi), i

finalment, de l'amor i la creació literària enmig de l'angoixa del totalitarisme soviètic (Quart estudi). Quatre assaigs escrits amb una ploma d'estil amable que s'acosta més a l'atractiu de la bellesa literària que a la feixuguesa habitual de la reflexió filosòfica, i que porten el lector des de l'anècdota històrica, la biografia, l'epístola o la ficció novel·lada fins a la reflexió de fons sobre el caràcter del nostre temps. Un llibre que planteja un diagnòstic *filosòfic* sobre el present i que opta per oferir una alternativa *poètica* sobre com hauríem de viure, presentant la història de persones exemplars que mostraren les virtuts del caràcter que van lligades a l'amor a la veritat. Una obra elevada sobre la idea ciceroniana segons la qual la història és la gran mestra de la vida (37) i que tem, precisament, que el passat s'anirà repetint fins que aprenguem la lliçó fonamental de no oblidar-lo (240).

Els quatre estudis de Riemen permeten la delimitació d'una sèrie de problemes espirituals que afecten el nostre món, als quals l'autor intenta donar resposta. Un d'aquests problemes és l'oblit de les grans tragèdies del segle XX i, especialment, de l'experiència de la guerra. La pèrdua present de la transmissió del record a favor d'allò que és útil i agradable (36) suposa quelcom d'especialment greu per a una vida humana, ja que la memòria és la primera defensa contra el mal, la que permet reconèixer-lo quan torna a fer acte de presència (35). L'autor considera que això és precisament el que està passant en l'actua-

litat: la causa per la qual va morir tanta gent durant el segle XX torna a estar amenaçada per l'oblit de les lliçons de la centúria anterior. La democràcia liberal i els valors universals occidentals en forma d'igualtat i llibertat de tots els individus són qüestionats, de nou, pel retorn de personatges demagògics, que accedeixen al poder per mitjans democràtics en diversos punts del món. Trump, Orbán, Erdogan, Obrador o Putin en són alguns exemples (42-43), el primer dels quals és directament titllat de feixista per part de l'autor (57). Aquest retorn d'una demagògia antidemocràtica que és inherent al règim democràtic (43) és indissociable de l'oblit i de la negligència a l'hora de cultivar els valors morals, una manca de conreu que obre la porta al nihilisme i al fanatisme, les dues afeccions que són el preludi de la violència (44).

Contra el desenvolupament moral, que l'autor equipara amb l'art d'esdevenir humà, conspiren tota una sèrie de fenòmens del nostre món: la reducció de la vida al càlcul econòmic, el relativisme moral que qüestiona la distinció entre el bé i el mal, un fonamentalisme que s'atorga el monopoli de la veritat, la cultura *kitsch* que posa per davant de tot el plaer fugaç, la tecnificació que subordina allò humà a la màquina o al sistema, o l'irracionalisme que posa en dubte tota veritat objectiva (42). Davant d'aquests obstacles, Riemen reivindica l'autoconeixement, que és condició de possibilitat de tot art d'esdevenir humà i, com a primer pas en aquesta descoberta, l'estimació i la memòria de les lliçons d'aquells que ens han format i educat (45). Entre les lliçons que l'autor troba en els qui el van precedir hi ha el reconeixement del

fet que mai no podem donar per garantides les coses que més valorem, com ara la salut, el confort material, la llibertat i la justícia. I també l'afirmació de la igualtat humana i de l'existència de valors universals; del fet que, fonamentalment, l'única distinció rellevant que hi ha és entre persones bones i dolentes (68).

Un segon problema sobre el qual Riemen ens convida a reflexionar és el de l'estúpidesa i la mentida en les quals estan submergides les nostres societats, afeccions que són indissociables d'allò que l'autor anomena «la desolació de no saber res i el fanatisme de saber només una sola cosa» (83). Una problemàtica enfront de la qual la universitat, més que constituir un remei, n'ha esdevingut còmplice (84). Perquè, en la institució que hauria de cultivar l'art de la lectura i l'ètica de descobrir el significat i la veritat (174), una institució que hauria de negar —en paraules d'Eric Voegelin— el dret de ser estúpid (172), l'activitat ha quedat sotmesa a la lògica pressupostària i del nombre d'estudiants (174), i a més, a les noves ideologies que fomenten que les persones renunciïn al pensament independent en favor d'actituds col·lectivistes cada cop més esteses.

Entre aquestes, caldria ressaltar la ideologia vinculada a un capitalisme que ho redueix tot a la lògica econòmica; o la ideologia *woke*, una forma de pensament que determina quins llibres s'han de llegir i quins no, què s'ha de pensar i què no, i que està obsessionada amb la identitat configurada a partir d'elements que, fins ara, havien estat secundaris, com ara el sexe, la raça, la fe, l'origen, la nacionalitat o l'aspecte físic, davant dels valors universals humanis-

tes que pertanyen a totes les persones i que havien orientat la vida universitària: la recerca de la veritat, de la justícia i de la bellesa. Així, *woke* és una ideologia que, sota la reivindicació de la identitat diferenciada, amaga la submissió a un nou col·lectivisme (176). Per a Riemen, aquesta és la mateixa situació en què es trobava l'Europa d'entreguerres, on tant el poble com molts dels intel·lectuals del moment van ser seduïts per altres ideologies col·lectivistes (169). Potser per això, l'autor dedica l'estudi més llarg del llibre a una descripció històrica detallada del clima intel·lectual de mitjans de segle XX, especialment a Alemanya, i a la història d'alguns dels seus protagonistes. Amb especial atenció a aquells que, davant la derrota de la raó, reivindicaren la filosofia genuïna i el pensament independent. Max Weber, Thomas Mann, Edmund Husserl o Robert Musil són alguns dels personatges als quals l'autor ens convida a tornar.

Proseguint amb la defensa del pensament independent contra el col·lectivisme, Riemen explica la història de l'afer Dreyfus a la França del tombant dels segles XIX i XX i del naixement de l'intel·lectual en la figura d'Émile Zola. Mitjançant aquest relat, l'autor reivindica el paper de l'«autèntic intel·lectual», la persona erudita que, des del domini de les arts i les idees, es presenta com a guardià de l'herència espiritual en defensa de la veritat i de la justícia, és a dir, d'aquells coneixements i valors dels quals es deriva la dignitat humana (221). A aquest intel·lectual que se sent responsable del destí del món, l'autor hi oposa els qui neguen l'existència de valors universals presentant-los com a meres abstraccions, i

que acusen l'intel·lectual de ser un elitista allunyat de les tradicions, la identitat i l'esperit dels pobles (222), com aquells que, des de l'extrema dreta, reivindiquen el misticisme de la sang, del poble o de la guerra (224-225). L'intel·lectual també contrasta amb aquells que, des de l'extrema esquerra, neguen que la veritat i la justícia siguin valors transcendents iguals per a tothom, considerant-los tan sols instruments al servei del poder (226-227). Contra tots ells, Riemen defensa l'actitud intel·lectual que té arrels en la tradició judeocristiana i que, contra tot abús de poder o voluntat arbitrària dels poderosos, reclama la veritat i la justícia com a forces alliberadores al servei de la dignitat de cada persona (227-228).

Les reflexions anteriors queden sintetitzades en un estudi final en què l'autor reivindica la presència de permanències humanes que justifiquen la necessitat d'atendre sempre a la història, perquè es pot repetir i, de fet, ja s'està repetint (239). Ho veiem en un temps que, contra les il·lusions de finals de segle XX, veu com la guerra, el mal perpetrat per les persones o la posada en dubte de la democràcia liberal i els seus valors tornen a ser un fet (239), i que deriven en la defensa de l'escriptor o l'artista com aquell que ha de continuar explicant la veritat, divulgant sentit i alertant del desastre que sempre pot aparèixer de nou en una vida humana (244).

Als hereus de l'humanisme que Riemen reivindica a *L'art d'esdevenir humà*, la defensa de la llibertat, de la independència de pensament i del compromís amb la veritat i la justícia no pot fer més que apel·lar-nos. Amb tots els defensors de l'educació liberal, creiem que l'ésser humà és allò que

aprèn a esdevenir mitjançant les idees amb les quals es compromet a orientar una vida oberta a les possibilitats d'un ésser que està per fer, i per tant, sostenim que el millor cultiu de la humanitat continua sent aquell que nodreix l'ànima amb allò que millor l'alimenta: els coneixements continguts en el diàleg de les grans ments de la nostra tradició.

Tot i així, algunes de les reflexions de Riemen ens obliguen a preguntar-nos fins a quin punt en tenim prou amb la defensa dels valors universals de veritat i justícia, exemplificats en la figura de l'intel·lectual insubornable, especialment després d'un final de la modernitat en el qual hem vist com la probitat intel·lectual de diverses generacions de crítics filosòfics ha derivat en el nihilisme i en la manca de confiança en la raó, la veritat i la justícia. És a dir, sospitem que les necessitats i exigències del pensament podrien no ser les mateixes que les de la vida política, fet que ens porta a recupear una distinció que el llibre no planteja i que és, precisament, aquella entre el filòsof que vol comprendre el món i l'intel·lectual que està més preocupat per canviar-lo. O recordem com, al llarg del segle XX, sovint l'entusiasme intel·lectual ha estat molt més perillós que les opinions imperfectes però civilitzades dels no intel·lectuals, que contra la follia del pensador que vol transformar el món sacrificant el present han garantit que aquest continuï sent un món *humà*.

Però llavors tornem al relat de Riemen i veiem que, reflexionant sobre el destí de les humanitats en Husserl (165) o la claudicació intel·lectual davant del comunisme (146), l'autor és perfectament conscient

del paper que les humanitats i els intel·lectuals han tingut en el seu propi destí nihilista o col·lectivista. És en aquest punt que entenem per què *L'art d'esdevenir humà* no és un tractat filosòfic sinó un relat històric que recorda els mals a mercè dels quals sempre ens trobem i els models de compromís individual amb la noblesa d'esperit que hauríem de seguir per resistir-hi. Potser en un moment de desolació total i manca de sentit, això és, en un moment de crisi com el nostre, el que més necessitem són exemples que testimonien una aspiració i un camí. Potser sigui aquest el millor compromís amb la defensa d'una tradició humanista que, al capdavant, va començar amb dues figures, Sòcrates i Jesús de Natzaret, que foren dos grans exemples del tipus de vida que hauríem de viure.

Jordi FEIXAS I ROIGÉ  
Facultat de Filosofia La Salle –  
Universitat Ramon Llull

**Joan-Carles Mèlich, *La condició vulnerable*.**

Barcelona: Fragmenta Editorial, 2022, 109 pàg.

Joan-Carles Mèlich, professor de filosofia a la Universitat de Barcelona, ha elaborat un llibre dedicat a un tema molt recurrent en la filosofia dels darrers decennis: la condició vulnerable. Ampliant el que vaig escriure a la revista *Actualidad Bibliográfica*, en aquesta breu obra escrita originalment en català i traduïda amb meticulositat per Marta Rebón, el professor Mèlich tria la frase lapidària de Siri Hustvedt per tal d'en-

ctar les seves pàgines: «Tot ésser humà és susceptible de ser ferit», segons la qual, tal com ens explica l'autor en el seu intent de realitzar una filosofia literària amb trets fenomenològics, la «vulnerabilitat està lligada a una identitat mai fixada del tot; una identitat que sempre està exposada als altres; una identitat que es construeix dins d'un univers de màscares com el que és, en definitiva, el ball de l'existència; una identitat creada en les relacions amb d'altres, amb amics i amb estranys» (pàg. 11).

Així doncs, hi ha diversos filòsofs que han parlat sobre la vulnerabilitat i la seva importància per a la vida humana. Si esmentem Martha Nussbaum, en les seves obres ha abordat la vulnerabilitat en relació amb la justícia social i la igualtat d'oportunitats. Al costat seu s'ha argumentat que tots els éssers humans són vulnerables i que la justícia social ha d'estar dissenyada per ajudar a protegir les persones més febles i excloses de la societat. A més, i si recordem Emmanuel Levinas, podem parlar sobre la vulnerabilitat en tant que condició humana fonamental. Mèlich argumenta que la vulnerabilitat és el que ens fa humans, de tal manera que la nostra responsabilitat ètica (o *responsivitat*) cap als altres sorgeix de la comprensió de nosaltres mateixos en tant que vulnerables. Som cossos vulnerables, en els quals destaca molt especialment, pensem, el rostre.

No ens oblidem d'esmentar, per això, els plantejaments en la línia de Judith Butler, quan ha abordat la vulnerabilitat en relació amb la identitat i la sexualitat. Per raó d'això, s'ha parlat sobre el concepte del rostre i la seva importància en la comprensió de nosaltres mateixos i dels altres. Els rostres

es presenten com a vulnerables, plens d'imperficcions, marcats pel dolor, la tristesa, la vellesa, el desinterès... El rostre és fonamental en la construcció de la nostra identitat i en la nostra capacitat de reconèixer els altres com a éssers humans. Tant és així que el rostre és el mitjà a través del qual ens comuniquem amb els altres, i també, és el que ens permet establir relacions socials i desenvolupar la nostra identitat personal, social i cultural. A partir de Mèlich podem afirmar que el rostre és també un lloc de vulnerabilitat. El nostre rostre és el que ens fa vulnerables a la mirada dels altres i a les expectatives culturals sobre com ens hem de presentar al món. El rostre pot ser utilitzat com un mitjà per exercir poder i control sobre els altres, i per imposar normes i estereotips racials, sexuals o d'una altra tipologia.

El llibre de Mèlich bé podria compararse amb *El gènere en disputa*, de Judith Butler, en què tracta la noció del «subjecte sobirà», en tant que idea associada a la filosofia occidental tradicional, que sosté que el subjecte és un ésser autònom i separat del món. Per a tots dos, el rostre és una forma en què podem resistir aquesta noció sobiranista, ja que ens fa visibles i interdependents amb els altres. El rostre vulnerable és fonamental en la construcció de la nostra identitat i en la nostra capacitat de reconèixer els altres com a éssers humans igualment vulnerables. El rostre és un espai on es revela la vulnerabilitat física i espiritual. Per això, es reclama *responsivitat* davant el rostre vulnerable, fent-nos càrrec dels seus problemes, tot i que s'utilitzi com un mitjà per exercir poder i control sobre els altres; àdhuc per ocultar-lo fora de l'es-

cenari públic, segons un *jovenisme* impecant actualment, on hi ha cabuda per als rostres malalts i envellits. Així mateix, tampoc no es pot ocultar que Mèlich se situa del costat d'un *debolisme* com el de Gianni Vattimo, mort recentment, segons el qual es fa gala de la manca de fonamentació metafísica a favor d'un gir ètic en el pensament: pensar ens ha de portar a prendre consciència del *desfondament* del subjecte metafísic i a tenir especial cura dels més febles.

Tot això ha portat, no pas sense dilemes morals encara sense resoldre, a pensar que la vulnerabilitat és una part integral de la vida humana i esdevé central per a la comprensió de nosaltres mateixos i dels altres. Com que vulnerabilitat prové de *vulnus* (ferida), cal atendre a l'experiència d'estar ferits, adonant-nos de la ferida existencial, i en ocasions injustament infligida, nostra i dels altres: «En aquest context, *ferida* no és necessàriament sinònim de dolor o de patiment, sinó d'«afectació», de *pathos*. Que la condició humana és vulnerable significa que l'existència s'inventa afectada per 'alguna cosa' que no pot dominar (del tot), és a dir, per un element estructural que opera en qualsevol moment de la vida» (pàg. 46).

Mèlich, el qual identifica tota metafísica amb el dualisme, potser no considera plantejaments més analògics i menys *hipostasiants* de l'ésser. No tota metafísica és aquella que prefereix un món de llum negant tota foscor, o fins i tot els clarsobscurs i les ombres de l'existència. Quan Martin Heidegger parlava de la diferència ontològica, podem adduir-hi que la vulnerabilitat manté relació amb la nostra comprensió de l'ésser. És molt discutible que «no hi ha vulnerabi-

litat en un món metafísic» (pàg. 13); òbviament, això val per al dualisme en les seves diverses formes (ontològic, antropològic, moral, etc.), atès que la nostra comprensió de l'ésser sorgeix de la nostra finitud i que la nostra comprensió del món i de nosaltres mateixos ha de tenir en compte aquesta diferència insostenible: no som absoluts. Es pot tenir noció del finit sense la noció de l'absolut, de la ferida al marge de la guarició plena, encara que ho expressem com un lament o com una constatació del que ens manca? No hi ha aquí implícita una nostàlgia de l'absolut, un anhel d'una vida redimida de la caiguda i del mal? Encara més, no es podria interpretar el dogma de l'Encarnació cristiana, en comptes d'una claudicació davant el mal o d'un Déu que abdica de la seva divinitat, com la plenitud de vida que les mateixes ferides humanes poden assolir en tota la seva profunditat, dolor i cruessa?

Pel que fa a això, la vulnerabilitat, a diferència de l'autor, es pot pensar com la mancança o l'absència d'una plenitud, la qual, emperò i contra tot pronòstic, podem pensar i desenvolupar. D'altra banda, i fixant-se en el pensament d'Avishai Margalit, a *The Decent Society* (1996), Mèlich proposa una moral (o, més ben dit, una ètica) heterònoma i situada, la qual es distingeix dels formalismes basats en normes universals: «[...] la idea central d'una moral des de la provisionalitat no és la *lleï*, sinó la *decència*. Mentre que la decència val amb independència del context, la segona sempre fa referència al context» (pàg. 30). Una altra vegada, l'autor, decididament situacionista i antiformalista, pensa que aquesta ètica és incompatible amb la metafísica,

per la qual cosa vull preguntar-li el següent: És també incompatible amb l'ètica (de caire aristotèlic) que s'entrena en l'educació en les virtuts, és a dir, que mira de front el mal, que amb vistes a l'excel·lència, constata els vicis, i canvia les conductes sense «aniquilar la vulnerabilitat en comptes d'enfrontar-la» (pàg. 35)?

A diferència de l'autor, vull afirmar que l'home vulnerable és capaç d'*arete!* Per exemple, en la filosofia de Hannah Arendt, la vulnerabilitat i l'ètica de l'acció crítica estan estretament relacionades. En Arendt, la vulnerabilitat és una característica constitutiva de la condició humana i aquesta vulnerabilitat és el que ens permet connectar-nos amb els altres i desenvolupar un sentit autèntic de responsabilitat ètica conscient. Per això, Arendt sosté que la vulnerabilitat és necessària per al desenvolupament d'una ètica de la responsabilitat: la capacitat de ser afectats pel patiment i la injustícia en el món és el que ens porta a sentir compassió pels altres, i a actuar per remeiar aquestes situacions. Fins i tot, contra els altres requeriments intel·lectuals d'Arendt, per al filòsof també d'origen jueu Hans Jonas, especialment a *El principi responsabilitat*, la vida més orgànica i bàsica, des del punt de vista d'una ètica mínima, exigeix un respecte absolut expressat en unes actituds metanormatives que la respectin, la conservin i la promoguin sense ambigüitats.

Així doncs, la vulnerabilitat es refereix a la nostra exposició de ser danyats pel món i pels altres, però també a la nostra capacitat de rebel·lar-nos, per mitjà de l'acció virtuosa, contra l'acció maligna i la indiferència. Aquesta vulnerabilitat no és una

feblesa, sinó que és una part integral de la nostra humanitat. De fet, la nostra vulnerabilitat és el que ens permet sentir compassió envers els altres, de manera que una ètica de l'excel·lència no és del tot descartable. L'ètica es basa en la responsabilitat envers els altres i en la capacitat d'actuar en el món en un sentit polític. Clàssicament, a més, l'ètica s'ha relacionat amb la capacitat de prendre decisions i d'actuar de manera autònoma en el món, tot i que la seva és la d'una autonomia relativa. Som una vida exposada, heterònoma, de la qual ens hem de fer càrrec per guarir-la i acomplir el seu bé.

Així doncs, la vulnerabilitat i la possibilitat d'una ètica de les virtuts estan estretament relacionades. La vulnerabilitat és una característica estructural de la condició humana que ens permet connectar amb els altres i desenvolupar una ètica, autònomament relativa, de la decència responsable i el treball de les virtuts. La capacitat de ser afectats pel patiment i la injustícia és el que ens porta a actuar de manera autònoma i a sentir-nos responsables de millorar el món en què vivim. En conseqüència, és del tot brillant la citació de l'*Emili* de Rousseau que trobem en el llibre: «És la debilitat de l'home la que el torna sociable, són les nostres misèries comunes les que porten els nostres cors cap a la humanitat, res li deuríem si no fóssim homes» (pàg. 57).

En definitiva, recomano la lectura d'aquest llibre del professor Mèlich, en el qual ha abordat de manera molt bella i sensata la vulnerabilitat, així com la seva importància no ja per a la filosofia, sinó per a la vida humana cridada a comprometre's amb els més ferits d'aquest món. No es pot

viure autènticament ni ser excel·lents sinó assumint la nostra condició vulnerable. Finalment, i malgrat que no ens ha donat temps de tractar-ho tot en una recensió breu, la vulnerabilitat és la condició humana que afecta la nostra comprensió del món i de nosaltres mateixos, tot comportant implicacions importants per a l'ètica, la justícia social, l'estètica i la metafísica.

Ricardo MEJÍA FERNÁNDEZ  
La Salle – Universitat Ramon Llull

**Byung-Chul Han, *La crisi de la narració*.**

Barcelona: Herder, 2023, 108 pàg.

Byung-Chul Han, filòsof i literat, és un dels assagistes divulgatius contemporanis més influents en el món occidental. Amb més d'una vintena de títols publicats, ha aconseguit captivar la societat gràcies a la seva anàlisi crítica de les dinàmiques socials i culturals. A *La crisi de la narració*, l'autor ens convida a reconsiderar la manera en què construïm i compartim històries en la nostra vida quotidiana, contraposant els termes de la narració enfront de l'*storytelling* modern. En aquesta obra, es fa referència a la concepció, emprada en màrqueting i en periodisme, del mot *storytelling* com a «art de narrar històries com a estratègia per transmetre missatges emocionalment».

L'autor suggereix que la crisi de la narrativa que ha nascut en la Modernitat s'arrela en la sobreabundància d'informació a la qual estem sotmesos. La informació, de caràcter efímer, cal que sigui revelada sense

reserva ni dilació. El seu valor es deteriora quan deixa de ser nova. En la narrativa, en canvi, és precisament la retenció selectiva d'informació el que fa que augmenti el suspens. La clau de la narració no rau en la revelació indiscriminada, sinó en l'art subtil d'ometre i sospesar cada paraula. Així, informació i narració es presenten com a esdeveniments excloents i irreconciliables.

Al llarg de l'obra, Han es recolza en els escrits de Walter Benjamin. Amb nombroses citacions a obres com *Experiència i pobresa* o *El narrador*, ens fa veure que la pèrdua de la tradició en la comunicació oral ens empobreix com a societat. La figura del narrador emergeix com l'artífex de la transmissió de la saviesa i l'experiència, disposada a aconsellar sense prometre una solució fàcil a un problema. La comunitat narrativa, doncs, es compon de figures que cerquen i donen consells. D'aquesta manera, la desaparició de la cultura narrativa provoca un detriment en la saviesa col·lectiva. En el seu lloc, neix una filosofia de vida orientada a la *tècnica de solucionar problemes*.

Han ens parla d'una primera Modernitat, deslligada de la tradició, que ha desterrat la figura del narrador i l'ha substituïda per una figura de *constructor* que, rebutjant l'humanisme tradicional, s'ha entusiasmat amb la idea d'oblidar el passat per tal de començar des de zero. Després, apropiant-nos al món contemporani, Han ens parla d'una segona Modernitat –la Modernitat tardana–, que ha perdut també l'interès en aquesta darrera idea: l'ansia transformadora, el fet de tornar a començar des de zero, s'ha diluït envers la complaença o la condescendència. D'aquí, l'*storytelling* ha emergit com una simple eina per vendre

històries, tot desterrant l'interès en la narrativa i la seva capacitat transformadora.

Amb la pèrdua del pes del passat en el present, la vida es converteix en un bucle ininterromput en què es passa d'un present immediat a un altre. Aquesta absència de perspectiva de futur converteix l'existència en simple supervivència, on l'únic horitzó és la resolució de problemes. Han, a través d'aquesta obra, ens convida a reflexionar sobre aquesta dinàmica que ha anat fent minvar la narrativa i ha convertit la vida en una successió de moments fugaços i sense direcció.

Aquesta filosofia de vida s'ha vist agreujada amb l'auge de la digitalització i l'aparició de les xarxes socials. Han ens diu que el *Phono sapiens* ha desbancat l'*Homo sapiens*: hem protocol·litzat la vida. Els posts o les històries no aconsegueixen constituir una narrativa, no és el seu objectiu. Les xarxes ens permeten compartir instantàniament a mode d'informació, i aquesta informació és ràpidament substituïda per una altra informació més recent. Tanmateix, Han ens recorda que l'ésser humà no és un ésser d'instant: existim en un règim continu des del naixement fins a la mort. Per tant, la felicitat no és quelcom puntual, sinó que es nodreix de les vivències viscudes en el passat. Cal que el passat s'acobli en el present de tal manera que pugui continuar tenint impacte.

Si aspirem a conèixer-nos a nosaltres mateixos, cal que teixim una narrativa de la nostra vida. A causa de la continuïtat inherent a la nostra existència, aquesta narrativa vital no pot centrar-se exclusivament en esdeveniments quantificables. La nostra vida, en la seva totalitat, ha de ser abraçada

i compresa més enllà de l'instant o de les xifres, de manera que ens permeti construir un relat profund que transcendeixi la fugacitat de la immediatesa digital. És la narrativa mateixa la que pot conferir significat al pas del temps.

Han exposa la preocupant realitat de la pèrdua de la capacitat narrativa en la societat actual, identificant la manca d'interioritat com l'obstacle principal per a la narració. En aquest context, la facticitat –basada en la simple explicació causal dels fets– i la narrativa semblen irreconciliables. Tot allò que pot ser explicat es redueix a una mera forma d'informació, contribuint a la creació d'una societat desencantada, on la relació de l'ésser amb el món se simplifica en mera causalitat. L'autor suggereix allunyar-se d'aquesta visió i adoptar una perspectiva poètica de les relacions entre l'home i els objectes. De fet, s'esmenta la infantesa com l'últim període vital de connexió amb un món màgic i ple de misticisme. Malauradament, aquesta infància és ràpidament corrompuda a causa del contacte amb el món digital. En l'obra, l'autor afirma que els infants «busquen informacions com si fossin ous de Pasqua digitals», accelerant el desencantament amb el món i la dissolució d'experiències convertides en dades i informacions.

L'obra també critica, des d'un punt de vista humanístic, les tecnologies que basen el seu funcionament únicament en grans volums de dades. Mentre que les macrodades i les tecnologies que faciliten la seva anàlisi poden proporcionar-nos informació rellevant sobre diverses correlacions, s'argumenta que es necessita un component humanístic per analitzar-ne la causalitat.

Es destaca que el «per què» està sent relegat totalment a favor de l' «és així». En contrast, la narració es presenta com una eina que ens permet desenvolupar associacions conceptuals, obrint la porta a una comprensió profunda dels motius que impulsen les coses o la resposta a les qüestions fonamentals. En aquesta línia, Han destaca el fort lligam que sempre hi ha hagut entre filosofia i narrativa. Com a exemple, ens planteja els diàlegs de Plató, en què, si bé el filòsof fa una crítica del mite com a narració per al bé de la veritat, ell mateix s'auxilia de mites al llarg dels seus diàlegs com a estímul de la raó. Segons Han, la decadència de la filosofia comença quan es pretén desfer-se de la narrativa per convertir-la en una ciència exacta. Considera que pretendre que la filosofia sigui una ciència és el preludi del seu final.

Finalment, l'obra acaba amb una dura crítica a l'*storytelling*, el qual considera contrari a la narrativa autèntica. L'*storytelling* es defineix per unes històries que són curtes, arbitràries i destinades a ser consumides amb celeritat, com si fos mera informació. Aquestes narracions han estat concebudes amb l'objectiu de suscitar emocions que puguin influir en el nostre comportament sense el coneixement conscient de la nostra ment, essencialment privant-nos de l'oportunitat de la reflexió. A diferència de la narrativa autèntica, que fomenta la creació de comunitat, l'*storytelling* està enfocat cap a una societat de consum i individualista. L'enfocament narcisista de l'*storytelling*, que fins i tot pretén comercialitzar la moral, no té com a objectiu millorar la comunitat, sinó simplement alimentar l'ego personal. A conseqüència

d'això, ens trobem mancats de narratives que puguin establir una comunitat i donar sentit al nostre món.

En conclusió, l'obra *La crisi de la narració* de Byung-Chul Han es presenta com una crítica a la societat contemporània, que, immersa en la sobreabundància d'informació i la fugacitat del consum de *storytelling*, ha perdut la capacitat de construir i transmetre narratives significatives. La figura venerable del narrador, transmissor de saviesa i experiència, ha estat reemplaçada per la figura del *constructor*, orientat a la immediata resolució de problemes, desencadenant un sentiment generalitzat de desencantament amb el món. La pèrdua de la narrativa, a més d'afectar la transmissió de la saviesa i l'experiència, també ha degradat la nostra capacitat de comprendre el món. En un context digital, en què la informació esdevé efímera, Han destaca la importància de recuperar la narrativa com a mode de vida per donar sentit a les vivències i establir una base per a la construcció de la identitat comunitària.

Ester VIDAÑA-VILA

La Salle – Universitat Ramon Llull

**Diego Fusaro, *El nuevo orden erótico. Elogio del amor y de la familia.***

Vilassar de Dalt: El Viejo Topo, 2023, 408 pàg.

Diego Fusaro, professor d'Història de la Filosofia a Milà, publica en la seva versió castellana la que, potser, és la seva obra més controvertida fins ara: *El nuevo orden eroti-*

*co. Elogio del amor y de la familia.* Fusaro, marxista de filiació, és un pensador sempre polèmic que combina idees que s'acostumen a considerar pròpies de l'esquerra revolucionària amb idees associades normalment a la dreta conservadora. L'autor, però, creu que aquestes categories polítiques estan obsoletes. «Dreta» i «esquerra» serien conceptes que en el present ja no tindrien sentit en la mesura en què tots dos tendirien a assimilar la mateixa visió del món: la que imposaria la societat configurada per un capitalisme sense límits que l'autor anomena «turbocapitalista».

El pensament de Fusaro pretén analitzar la idiosincràsia d'aquest món en què vivim sense caure ni en dogmatismes ni en prejudicis que puguin derivar-se de mantenir posicions apriorístiques sobre la naturalesa dels engranatges que configuren, tant a nivell polític i econòmic com a nivell moral, la nostra societat. Seguidor heterodox d'autors com Hegel, Marx o Gramsci, Fusaro no té problemes a recórrer al pensament de filòsofs premoderns, com Plató, Aristòtil o sant Tomàs, que hom podria considerar antitètics dels primers, per reforçar les seves tesis. El nucli del seu assaig gira al voltant de la consideració que l'amor ha quedat subsumit a un nou ordre eròtic que no seria sinó el reflex d'un capitalisme integral que ho mercantilitza tot. La situació precària de l'amor, reduïda al rang de simple gaudi individualitzat, hauria començat «amb la contestació antiburguesa del 68 i amb l'enderrocament de tota autoritat capaç de frenar la satisfacció immediata dels desitjos que sempre ressegueixen» (pàg. 158). Per al nostre autor, el capitalisme, després de la caiguda del mur de Berlín

el 1989, entra en una nova fase en què aconseguix envair totes les dimensions de la vida, inclosa la de l'amor, que es veu convertida «en un producte fet a mida per als consumidors unisex que, sense limitacions, excepte les econòmiques, poden beneficiar-se'n en formes liberalitzades. De ser un lligam de solidaritat i antiutilitarisme, gratuït i relacional, donatiu i ètic, esdevé una mercaderia de lliure consum per a subjectes solitaris amb enllaç intersubjectiu interromput» (pàg. 17).

Fusaro defensa que en la nova fase del capitalisme global en què vivim es rebutgen les relacions amoroses duradores i estables, ja que podrien ser un obstacle per a la lògica del consum exacerbada pròpia de la postmodernitat. En conseqüència, tant la família tradicional com la visió antropològica en què es basa, la diferència ontològica i complementària entre home i dona, es veuen denigrades. Seguint Hegel, Fusaro creu que la institució familiar seria el lloc on l'amor, entès com un ser-per-a-un-altre, formaria una «comunitat ètica natural» fonamentada no tan sols sobre la unió corporal, sinó també sobre els interessos, projectes i perspectives comunes. Constituiria una comunitat originària en què «l'individu no desapareix, sinó que es converteix en el membre d'una totalitat solidària i no econòmica» (pàg. 222). D'aquesta manera, la família, cèl·lula fonamental de l'home com a ésser social, permetria que la naturalesa immediata del sentiment de l'amor assolís una forma ètica, conscient i desitjada, que seria fonamental per resistir en un món que pretén atomitzar els individus. Introduint-los en la roda d'un nihilisme consumista, el nou ordre del sistema del lliure mercat proporcionaria expe-

riències sexuals plaents i efímeres. El seu valor radicaria en la seva novetat: «l'instant del goig, com el del consum, es basta a si mateix i, al mateix temps, no ens satisfà plenament: en la seva efímera durada remet a una altra cosa, és a dir, als nous instants de goig que, com mercaderies fantasmagòriques, vindran aviat, segons una linealitat d'aquesta "mala infinitud" en virtut de la qual cada instant és només un element preparatori per al següent» (pàg. 138). La sexualitat liberal i desregulada es basaria en la reducció de la idea de llibertat a la capacitat de triar lliurement i individualment l'objecte eròtic de consum. Fusaro assenyala que, no obstant això, el panconsumista mai no triaria de manera lliure, ni tampoc definitiva, sinó que estaria sotmès als influxos d'una societat hipersexualitzada, interessada a mantenir-lo allunyat de tota forma de vincle estable.

Juntament amb la difamació que pateix la família tradicional, el filòsof italià destaca la importància, segons l'expressió lacaniana, de «l'evaporació del pare». Des de 1968 en endavant s'hauria deslegitimada la figura paterna etiquetant-la d'autoritària, sexista i paternalista. El pare representaria en el pla simbòlic un límit als desitjos narcisistes dels individus atomitzats de la civilització del consum. Fusaro diu que aquesta és la raó per la qual «la desetització es produeix, amb el vocabulari de Freud, a través de la desintegració del Superjò patern, reemplaçat per l'Allò del desig consumista sense inhibicions i, per dir-ho amb paraules que prenem lliurement de Marx, abandonant tant la consciència opositora proletària, com la consciència infeliç burgesa i la seva dimensió ètica» (pàg. 229). La

lògica del capitalisme neoliberal seria tant antiburguesa com antiproletària. D'això no se n'haurien adonat les formacions polítiques del quadrant esquerre hereves de l'esperit del 68 que, incapaces de distingir entre burgesia i capitalisme, associarien erròniament aquest últim amb posicions conservadores. La realitat, en canvi, seria que el neoliberalisme salvatge persegueix la liberalització dels costums. Segons Fusaro, i aquest és un dels plantejaments més provocadors de la seva obra, «la Dreta liberal dels Diners i la desregulació dicta les lleis estructurals; l'Esquerra llibertària dels Costums i l'anarquisme proporciona les superestructures que la justifiquen en el pla simbòlic» (pàg. 236). Els gestors de la superestructura, d'ideologia «progressista», jugarien un paper clau en la lluita per eliminar els costums tradicionals. Intel·lectuals, acadèmics o periodistes treballarien per convèncer l'opinió pública del paper autoritari i repressor de les institucions associades a la moral tradicional. El resultat seria una societat precaritzada, desarrelada i, segons la famosa metàfora de Zygmunt Bauman, líquida.

Des d'aquesta clau hermenèutica s'han d'entendre, per a Fusaro, els continus atacs al concepte de naturalesa humana duts a terme pel que anomena «una nova forma d'imperialisme totalitari glamurós» (pàg. 241), de «pensament únic» (pàg. 248), que jugaria únicament en benefici de l'elit financera liberal-llibertària. L'auge de l'individu unisex postidentitari que caracteritzaria la societat del consum obeiria, sota la falsa aparença d'una igualtat emancipadora, a una sèrie de «pràctiques biopolítiques i bioeconòmiques que redueixen cada ve-

gada més el cos i la ment a una mina de la qual extreure plusvàlua» (pàg. 248). Sorgiria així una «gendercràcia» que prometria la llibertat dels individus però que, en realitat, crearia un nou model humà que les lleis del capital manipulen a plaer. Fusaro escriu que la ideologia de gènere degrada el concepte d'igualtat al rang de «simple ser-un-mateix, a neutralització de la dualitat ontològica mascle i femella. S'obté d'aquesta manera una forma d'enganyosa igualtat: la indistinció» (pàg. 254). Per a la ideologia de gènere seria essencial cancel·lar les diferències perquè cada àtom unisex pugui decidir el que vol ser concretament segons el seu desig consumista incondicional. D'aquí que la diferència mateixa entre homes i dones es qualifiqui com a discriminatòria i que s'aposti, en canvi, per l'individu de gènere fluid.

El nou ordre eròtic dissoldria les identitats i neutralitzaria la relació amb les diferències quan, diu Fusaro, estimar significa precisament intentar acostar-se a l'altre sense anul·lar l'alteritat absoluta que representa i que troba el seu fonament últim en la diferència sexual. En el nexa veritablement amorós hi conviurien en equilibri la diferència i l'alteritat, la dependència i la llibertat. La síntesi amorosa implicaria, tal com defensaren Plató i Hegel, l'afirmació d'una unitat dual que respecta les diferències. Però si l'altre no és una alteritat que jo puc estimar, aleshores la relació donativa del ser-per-a-un-altre pròpia de la dimensió de l'amor desapareix i els altres individus es converteixen en simples béns eròtics. El capitalisme global se serviria així de la ideologia de gènere per instaurar una anivellació que homologaria els éssers sota

el signe de la forma mercaderia. Fusaro escriu que «com totes les ideologies, el gènere o ideologia de gènere es nega obstinadament a reconèixer el seu propi estatus ideològic i aspira a presentar-se com a natural» (pàg. 329). Seguint Marx, el nostre autor entén que tota ideologia es fonamenta «en la dinàmica de naturalització d'allò social que implica la transformació de la realitat històrica en un a priori ideal amb l'objectiu de mostrar el capitalisme com si fos un fet natural» (pàg. 329). En el pla dels costums eròtics, la ideologia de gènere seria l'encarregada de legitimar i glorificar superestructuralment l'ordre capitalista que s'hauria globalitzat des del 1989. La «gendercràcia» serviria per justificar un sistema que desregula la sexualitat separant-la de la seva dimensió procreativa i solidària i reduint-la a una simple activitat de consum.

Amb la finalitat de tornar la dimensió ètica a una societat atrapada en les lògiques mercantilistes del neoliberalisme salvatge, Fusaro proposa recuperar els vells valors del món ètic burgès, que assumirien un valor «revolucionari i altament contestatari respecte del nou ordre antiburgès i antiproletari» (pàg. 405). Recuperar el poder revolucionari de la relació amorosa seria fonamental per fer front als substituïts de l'amor que l'ordre hegemònic proporciona. Com exemplificarien els protagonistes de *1984*, d'Orwell, un simple i senzill «t'estimo», locució que expressaria una veritat que no es podria explicar sota la lògica del consum, pot tenir un valor revolucionari contra el sistema utilitari, que redueix les relacions humanes a mercaderia. Així mateix, la família tradicional seria el lloc paradigmàtic on la unió amorosa, superant la pulsio se-

xual, es convertiria en una relació moral, configurada al voltant de la gestió del patrimoni comú i de la cura dels fills. La família apuntaria a la construcció d'un horitzó comú, allunyat de la manca de compromís que caracteritzaria les relacions eròtiques imperants. Recuperar-ne el valor seria de capital importància, ja que la seva destrucció no tindria res d'emancipador, sinó que seria un factor clau en el procés d'atomització i alienació de l'individu dut a terme per part del capital.

L'assaig de Fusaro, erudit i suggeridor, posa a la palestra un tema d'actualitat des d'una perspectiva arriscada i transgressora. El seu caràcter polèmic es veu atenuat pel rigor dels seus arguments que, tot i que de vegades reflecteixen un estil massa reiteratiu, es recolzen eficaçment en reflexions d'autors de diverses tradicions i sensibilitats (referències al pensament grec, al cris-

tianisme, a l'idealisme alemany, a l'escola marxista, a la psicoanàlisi o a la sociologia contemporània abunden en el text). No és freqüent trobar pensadors que des d'un materialisme filosòfic uneixin posicions ètiques conservadores amb idees revolucionàries en els àmbits polític i econòmic o, més sorprenent encara, que fonamentin les segones sobre les primeres. Aquí, creiem, rau l'originalitat de la seva obra. Les idees de Fusaro resultaran estimulants i provocadores per al lector que decideixi acostar-se a l'obra amb la voluntat de reflexionar sobre la naturalesa de l'amor, fenomen que a tots ens concerneix, i sobre les seves diverses transformacions en la contemporaneïtat neocapitalista.

Francisco Jesús CAÑETE CANTÓN  
Facultat de Filosofia La Salle –  
Universitat Ramon Llull