

ons i disposada a afrontar l'esmentada funció? Bodei mateix vol sortir al pas d'aquesta qüestió, i per fer-ho recorre al gir realista d'alguns filòsofs, enfront de la *deriva interpretativa* en què es trobava la filosofia (pàg. 310-314). Certament, no hi ha cap altra manera: o la filosofia assumeix la seva capacitat de realitat i veritat, o bé no és capaç d'acomplir la missió educativa que li ha estat encomanada.

En segon lloc, el retorn al realisme no comporta una ruptura amb el camí il·lustrat? Aquesta qüestió ha de ser resposta des de dues perspectives. Des del punt de vista de la filosofia, n'hi ha prou amb la indicació del retorn a la realitat per assolir-la? L'home postmodern està en condicions de realitzar un *gir realista*? El reconeixement de la resistència de la realitat a tòrcer-se del tot, perquè «afortunadamente la realidad es tozuda» (pàg. 298), és un fonament suficient per abandonar l'engany? Des del punt de vista jurídic, la designació d'uns subjectes –els filòsofs– com a garants de la veritat, no suposa tal vegada un trencament amb l'individualisme democràtic del projecte il·lustrat? És compatible aquest *filòsof-rei* amb l'ideal lliurepensador?

Totes aquestes qüestions es poden agrupar en la ja clàssica qüestió que Böckenförde plantejava fa temps des del punt de vista jurídic, però que serveix per contemplar el problema des d'una òptica general: la democràcia liberal pot, per ventura, produir els pressupòsits –culturals– dels quals ella mateixa viu? (cf. E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991, pàg. 112). La qüestió és fonamental, ja que existeix una *fe en la realitat i en l'au-*

lustrat, que ell mateix no ha estat capaç de reproduir. En aquest sentit, es pot posar en dubte tot el camí areligiós de la Il·lustració, i amb ell també el de Bodei. Tanmateix, potser en una superació de l'obra de la intenció de l'autor, per la naturalesa mateixa de la literatura, no deixa de ser un camí que obliga a alçar la mirada vers l'aresta religiosa de la raó humana, lloc des del qual tal vegada és possible aquest enyorat ressorgir.

Carlos PÉREZ LAPORTA

Facultat de Teologia de Catalunya

**Carles Llinàs,**  
***Escatologia i modernitat.***  
***El pensament d'Odo Marquard.***  
Barcelona: Cruïlla, 2014, 281 pàg.

El doctor Carles Llinàs és un coneixedor profund de la filosofia política contemporània i, en particular, de les decisives aportacions que el pensament alemany del segle XX ha realitzat sobre la qüestió dels fonaments teològics de la política moderna. *Escatologia i modernitat* constitueix en aquest sentit la primera presentació general d'un autor, el filòsof alemany Odo Marquard, que representa en l'àmbit esmentat una posició summament original i suggestiva, per la manera com hi queden críticament ressituats molts dels constituents fonamentals de la modernitat. No menys subtil, alhora, és l'exigent i admirable tasca de clarificació que, sobre una obra eminentment multiforme i fragmentària, realitza el professor Llinàs, tasca que li ha valgut el XXIIIè Premi de la Fundació Joan Maragall.

L'objectiu del llibre és ben clar: es tracta de proporcionar una introducció sistemàtica al pensament d'un autor que, no sense perplexitat nostra, planteja una definició i defensa de la modernitat des d'una perspectiva simultàniament «teologicopolítica», «antiescatològica», «escèptica» i «politeïsta». Intentarem a continuació desgranar les fases principals d'aquesta presentació.

La "Introducció", dedicada a una formulació preliminar de les tesis marquardianes, es desenvolupa en dos capítols: un primer accés d'arrel biogràfica dóna pas tot seguit a una definició més conceptual. La dependència de la reflexió marquardiana respecte d'unes determinades circumstàncies vitals i històriques és quelcom que l'autor mateix no deixa de reconèixer i que, d'altra banda, resulta enterament coherent, tal com veurem, amb els seus pressupòsits teòrics (Llinàs arriba a parlar d'un «escepticisme d'arrel biogràfica»). Trobem dos grans esdeveniments que cal destacar en el seu itinerari: en primer lloc, la joventut transcorreguda en l'Alemanya nacionalsocialista i la participació en la Segona Guerra Mundial. El gir marquardià vers l'escepticisme es presenta llavors com el gir propi de tota una generació, conseqüència de l'exacerbació inusitada de les expectatives redemptores aixecades pel règim nazi, i de la decepció a què aquestes expectatives donaren lloc. El següent moment és el que, en irònica referència a Freud, qualifica com a «desobediència retrospectiva», referint-se a les revoltes estudiantils dels anys seixanta. Revoltes d'intencions revolucionàries originades, segons Marquard, no tant en la negativitat objectiva de la situació del moment, com en un complex de culpabilitat

generat per l'anterior absència d'oposició als règims totalitaris. Tots dos moments, malgrat llur diferència d'intensitat i de signe polític, es caracteritzen per una mateixa voluntat de sacrificar un estat de coses «raonablement acceptable» a favor de la realització futura d'improbables expectatives de plenitud.

En consonància amb aquesta trajectòria, la filosofia de Marquard està marcada, ens indica Llinàs a l'inici del capítol segon, per una defensa de la modernitat com a «neutralització [...] dels èmfasis excessius posats en qüestions de sentit». Dit en termes anàlegs, l'home modern és l'home no-absolut, que modera i relativitza conscientment tota forma d'atribució immediata d'un sentit absolut a la realitat. Això esdevé alhora possible a partir de l'afirmació vigorosa del caràcter finit de la vida humana, i de la inadequació entre aital finitud i la infinitud de tota justificació absoluta. Tals són, doncs, els plantejaments inicials que la segona i principal part del llibre («Escatologia i història de la modernitat») haurà de situar en el seu sorprenent però ineludible rerefons teològic.

El capítol tercer recull el moment inicial d'una llarga argumentació de caràcter històric. Aquesta se situa en relativa continuïtat amb les tesis defensades per Blumenberg en la seva *Legitimació de l'Edat Moderna*: la modernitat seria la resposta a la «pèrdua escatològica del món» propiciada per la teologia nominalista de l'omnipotència divina. Aquesta –juntament amb la teologia protestant del *serf albir*–, tot carregant la responsabilitat del mal present sobre la voluntat omnipotent de Déu, reeditaria de forma implícita la negativació

radical del Déu creador (i de la creació mateixa) que el gnosticisme dels primers temps del cristianisme havia proclamat. Aquesta deriva teològica constituïria, doncs, el fracàs del cristianisme ortodox (patrístic) en el seu intent d'afirmar la bondat del món i, amb ella, la legitimitat de la vida humana. Des d'aquest punt de vista, la modernitat no seria res més que contra-escatologia, un segon intent de refutació de tendència nihilista de la gnosi.

La discussió final amb Blumenberg té per objectiu acabar de definir la posició marquardiana: aquell defensava una lectura «funcionalista» del procés de secularització (en comptes de la «genealògica» d'un Löwith, per exemple): els conceptes moderns haurien ocupat la funció històrica dels medievals, però sense que aquesta substitució impliqués cap relació d'identitat, i per tant cap mena d'usurpació fraudulenta. Per a Marquard, la defensa de Blumenberg resulta tanmateix insuficient: funcional o genètica, tota dependència respecte de l'escatologia religiosa (tal com succeeix en la filosofia revolucionària de la història) retirarà, a causa del seu caràcter absolutitzador, la seva legitimitat a la modernitat. La veritable justificació exigirà, en canvi, una consideració del motiu teològic com a mer estímul extern, factual, del procés modern.

El capítol quart prossegueix el recorregut històric de l'autoafirmació moderna, centrant-se en la que hauria constituït una de les seves primeres temptatives: la teodicea. Ens recorda així com, enfront de l'absolutisme teològic nominalista, l'home europeu es trobà davant d'una alternativa: mutilar la pròpia raó i llibertat, o bé des-

vincular-se de Déu. Va optar per aquesta segona possibilitat, però assajant abans una via intermèdia: descarregar Déu d'una part de la seva omnipotència, retornant l'autonomia a l'home i al món, eximint-lo així de la responsabilitat del mal. La teodicea és des d'aquest punt de vista pròpiament moderna, perquè «s'hi expressa per primer cop la nova determinació de l'ésser humà» com a individu autònom, prou distanciat de Déu i del mal per erigir-se en acusador d'aquell i exigir-li justificacions. Alhora, la naturalesa de la defensa adoptada serà causa de l'ulterior fracàs del projecte: aquesta opera una teleologització del mal, que queda així reduït a la condició d'instrument legítim, en tant que necessari, de la confecció del «millor univers possible». Ara bé, els termes de la teleologització divina del mal deixen de ser assumibles quan la magnitud d'aquest esdevé excessiva. Esdeveniments com el terratrèmol de Lisboa constitueixen el pretext d'un desenvolupament més radical de la lògica teodiceica: la justificació de Déu només serà possible quan aquest sigui definitivament privat de tota responsabilitat, és a dir, quan en sigui declarada la inexistència. La *filosofia de la història* de l'idealisme alemany, afirmació radical de l'autonomia de l'home, és, doncs, filla de l'autodestrucció de la teodicea, veritable «mort de Déu teològicament provocada».

El capítol cinquè prossegueix l'anàlisi històrica descrivint les conseqüències imprevistes de l'esmentada autonomització de l'home. Llinàs recorda que ja la teologia patrística havia plantejat un gest anàleg; ara bé, l'estatus d'*acusat* d'una humanitat que, per l'ús pervers de la llibertat, esdevé responsable del mal universal, quedava mi-

tigat en aquest cas per la funció mediadora de la gràcia. En canvi, allà on Déu, acusat absolut, passa a ser substituït per l'home, nou creador de la història, emergeix una «hipertribunalització» de la vida que, completament desproveïda de la gràcia, és viscuda com a insuportable. La radicalització del gest autonomitzador acaba derivant, doncs, en una nova forma de gnosticisme; cosa que no implica necessàriament el fracàs del projecte modern, però sí la necessitat d'identificar aquells elements que, en el seu si, permetin eludir el fenomen de la hipertribunalització.

És la mateixa filosofia revolucionària la que suggereix una primera sortida a la crisi, consistent paradoxalment en la intensificació de la tribunalització, però desviant-la (d'aquí el seu caràcter alliberador), per part dels representants i instigadors del progrés, envers aquells (la majoria) que impedeixen la salvífica transformació de la història. La Revolució, nova guerra civil religiosa, esdevé l'horitzó necessari d'un neomaniqueisme que divideix la humanitat entre dolents i bons, entre aquells que han passat de «tenir-consciència» a «ser-consciència». La moderna filosofia de la història es revela així fatalment contramoderna en essència, ateses les intensitats gnostitzants que introdueix en la seva crítica al present.

La via veritablement moderna vers la inimputabilitat és relatada per Llinàs en el capítol sisè, dedicat a la més genuïna de les ciències de l'esperit, l'hermenèutica, que Marquard identifica sorprenentment com la «forma actual de l'escepticisme». L'hermenèutica resulta, en efecte, l'exacta contraposició d'una filosofia de la història que, tot absolutitzant l'home, l'orienta emfàti-

cament vers un futur pretesament conegut. Ella, en canvi, s'erigeix sobre la constatació d'una doble finitud (respecte d'una herència rebuda i incontrolable, respecte d'una mort no evitable) i, interpretant el món, orientant l'home vers el passat, l'allibera posant distància entre ell i les seves circumstàncies. Enfront del caràcter «singularitzador» –tendent a la identificació d'una veritat exclusiva– de l'hermenèutica teològica, l'hermenèutica moderna és essencialment «literaritzadora» i «pluralitzadora»: aboleix tot monopoli interpretatiu a favor de la multiplicitat i originalitat de les exegesis, neutralitza els èmfasis responsables de les dinàmiques destructives de la història. La identificació entre hermenèutica i escepticisme culmina llavors amb la descripció dels seus efectes en termes de «dietètica de les expectatives de sentit». La filosofia de la història seria responsable directa de la tonalitat patètica que la qüestió del sentit adquireix en la nostra època: davant la pretensió desmesurada i abstracta (sense mediacions) d'una felicitat intrahistòrica i absoluta, tota realitat concreta es manifesta necessàriament com a carència. La modernitat s'erigeix llavors com la renúncia al sentit emfàtic de la felicitat –per molt que això pugui comportar un cert avorriment–, amb l'objectiu d'evitar la guerra civil: desarticulant les absolutitzacions, salva pel mateix gest el sentit que vehiculen indirectament les mediacions mundanes, les realitats finites.

Un cop culminat aquest recorregut històric, Llinàs procedeix en la tercera part del llibre («Principis i política») a un intent de presentació axiomàtica de les «opcions ontològiques» de Marquard, amb l'objectiu

d'analitzar-ne ulteriorment les implicacions polítiques. Tres són els motius que se succeeixen en aquesta direcció al llarg del capítol setè: en primer lloc, sobre el tradicional conflicte entre Unitat i Multiplicitat, l'autor alemany defensa una conscient no-decantació en favor de cap dels dos pols, de manera que la filosofia moderna, i amb ella la modernitat com a època, són caracteritzades a partir d'un moviment de balança, en el qual hom renuncia explícitament a tota determinació emfàtica, on el predomini d'un dels termes és immediatament compensat per l'altre. La renúncia al «*pathos* de la crisi» inherent a tota determinació ontològica, veritable renúncia als principis, inaugura la possibilitat d'un compartir amb els altres homes el temps que resta fins a la mort.

El politeisme il·lustrat, segon motiu, és el resultat de l'aplicació del principi de divisió de poders en l'àmbit religiós. L'home no pot viure sense mites, però tot «monomite» (monoteista i successors moderns) redueix arbitràriament la vida a un relat exclusiu, mentre que els mites pluralistes diversifiquen els relats i obren, en llur no-identitat, un espai de llibertat. Aquest només és possible, però, en el si d'un politeisme que, per la crítica il·lustrada, relativitzi ambdues opcions, en necessari efecte compensatori. L'escepticisme, tercer dels motius abordats, apareix així com a veritable teló de fons, d'arrel biogràfica, del pensament marquardiana: és la vivència de la filosofia com a «sentit per a la pluralitat», com a obertura a tot allò que, de forma moderada, atenua la finitud de l'home sense anul·lar-la.

El recorregut plantejat per Llinàs finalitza en el capítol vuitè amb l'anàlisi de les impli-

cacions polítiques de les posicions precedents: si la modernitat és l'època de les compensacions i neutralitzacions dels sentits emfàtics, esdevé obvi que la seva versió política més adequada serà la contemporània societat liberal-burguesa. Aquesta és la concreció política d'aquella divisió de poders ontològica que, per la relativització dels diferents determinants de l'home, fa possibles la vida i la llibertat. El seu enemic més aferissat, de nou, esdevé aquella «filosofia finalitzant de la història» disposada a sacrificar el present en favor d'una utopia futuritzada. El món civil-burgès és, en canvi, contra-utopia, «ni cel ni infern sobre la terra», sinó aquella normalitat que mereix ser defensada contra tot extremisme.

Defensor de l'*statu quo*, però no pas conservador a l'ús, veiem, a la fi de l'itinerari, com el pensador alemany conforma una implacable «xarxa» neutralitzadora de tot allò que és habitualment considerat com a font de sentit per als homes. Resta la pregunta que, com un baix continu, recorre tota l'anàlisi de Llinàs: fins a quin punt és emfàtica aquesta neutralització de tot sentit emfàtic (fins a quin punt és assumible la minimització de les exigències de sentit)? Fins a quin punt, també, la rigorosa crítica marquardiana no deixa lloc a formes indirectes d'escatologia (a saber, l'escatologia catòlica tradicional)? En qualsevol cas, resultarà difícil eludir les exigències que aquest magnífic llibre posa de manifest.

Ignacio PEYRA ALMUNIA  
Facultat de Filosofia (URL)