

Recensions

Isaacson, Walter. *Steve Jobs*.
Barcelona: Rosa dels Vents, 2011.

Aquest llibre ha esdevingut, sense cap mena de dubte, un gran èxit editorial en totes aquelles llengües en què s'ha traduït. També en la catalana, que és la que, naturalment, hem llegit. La raó d'aquest èxit rau, bàsicament, en el biografiat, Steve Jobs, que, durant la seva vida i també després del seu, prematur, traspàs, va esdevenir una icona de la cultura popular, de la societat digital dels darrers trenta anys.

Per descomptat, això no vol dir que l'únic atractiu sigui aquest. També hi ha l'ofici de l'autor de l'obra que no és precisament un *parvenu*, sinó un autèntic representant del *mainstream* mediàtic als Estats Units. No debades, tal com consta en la seva biografia, ha ocupat càrrecs rellevants en la seva vida professional, entre els quals la presidència de la CNN i la direcció executiva del setmanari *Time*. Amb anterioritat, Isaacson ja havia biografiat personatges tan diversos i distants com Einstein, Benjamin Franklin o Kissinger. El fet que tant l'autor del text com el biografiat formin part de *l'elit del poder*, amb el permís de Wright Mills, pot posar en alerta el lector, sobre si realment som davant una obra excessivament laudatòria i, doncs, desproveïda d'esperit crític. Una mena d'intercanvi de favors, avui per tu i demà per mi... És clarament una preocupació que ja des del primer moment amoïna l'autor. La resposta és matisadament negativa. Això és, l'autor no amaga en cap moment la personalitat difícil i polèmica d'en Jobs. De fet, tota l'obra és com un continu joc de contrapoders on s'alternen aquells aspectes més sublims i els més vulgars o fins i tot patètics del biografiat.

Per altra banda, llegir una biografia d'un personatge nat en una data tan *propèra* com és el 1955 i mort el 2011, implica forçosament que no ens trobem davant la clàssica biografia històrica, on cal posar molt èmfasi en el context. Si a més a més afegim que el biografiat, en molts casos, va començar a entrar en la vida quotidiana de molts de nosaltres cap a les darreries dels anys vuitanta, i plenament en els noranta i en els anys posteriors, ens trobem que, en gran part, aquesta obra és també com una narració de la nostra pròpia vida. I això no deixa de ser atractiu, perquè ens trobem, en certa manera, també davant del mirall, salvant les distàncies, de la nostra pròpia vida. En aquest sentit, sembla lògic que la biografia s'encarregués més a un periodista que no pas a un historiador professional.

I aquesta tria queda ben patent en el text, on potser algú trobaria a faltar dades, estadístiques, citacions contextuals, quan bàsicament el que troba és producte d'entrevistes i recursos orals, sense que això pressuposi menystenir, per descomptat, aquests gèneres.

L'autor del text posa molt d'èmfasi en el debat que d'alguna manera sembla que va marcar la percepció que Jobs tenia del món digital: el que es va donar entre la percepció oberta i la tancada del producte digital. La primera dona un ampli marge de llibertat a l'usuari per emprar el software produït per empreses com Microsoft i, més darrerament, Google, els dos grans adversaris, però alhora també companys de viatge d'Apple. Per contra, Jobs sempre va ser partidari dels sistemes tancats, on els usuaris pràcticament no poden desenvolupar o innovar res,

però, en canvi, sí que poden arribar a unes altes cotes de satisfacció, molt superiors, segons Jobs, a les que experimenten els que usen la competència. Segons l'autor, Jobs considerava que qui havia de proporcionar aquesta màxima satisfacció als usuaris havien de ser els millors. En aquest sentit, ens trobaríem davant d'un elitisme gairebé il·lustrat, que començava, val a dir, per una preeminència del disseny per davant dels enginyers. En aquest sentit, Jobs es presenta i se'l presenta com un artista que vol emocionar, captivar els usuaris, de manera que res que no sigui la perfecció és acceptable. Però aquesta dimensió es complementa amb la de l'expert en el màrqueting, en la presentació del producte, aspecte que abasta també elements com l'embalatge o, naturalment, els successius shows en què es convertien els actes de presentació dels productes sorgits d'Apple.

En contrast amb aquesta vehemència a donar el millor, d'assolir la perfecció en tot allò que fa, hi ha, naturalment, una altra cara de la moneda, en la qual trobem una persona en gran part obsessionada pel fet d'haver estat donat en adopció en el moment de néixer, una persona que se sabia especial, i que exigia al seu entorn una implicació a fons. I això, naturalment, condicionava, sovint de forma negativa les seves relacions interpersonals. Una persona, doncs, que podia ser, en un mateix dia, un déu o un diable, una persona sense pèls a la llengua, que sovint les deixava anava pel broc gros i es quedava tan ample. Això, naturalment, va tenir conseqüències en el seu àmbit privat i també professional, si bé sembla que alguns dels seus més propers col·laboradors van detec-

tar-ne, amb el pas de temps, i entre d'altres motius amb la consolidació d'una família, una evolució positiva.

Els darrers capítols de l'obra, com no podia ser altrament, estan molt condicionats per la malaltia que finalment acabaria amb la vida de Jobs. Segons Isaacson, Jobs estava convençut que no seria un malalt qualsevol: ell seria o bé dels últims a morir, o bé dels primers a vèncer la malaltia definitivament.

En termes generals, l'obra es llegeix fàcilment, en gran part perquè toca moments que molts dels lectors van viure en primera persona, fins i tot aquells nascuts unes quantes dècades després. Sense ser una peça literària definitiva, resulta interessant i entretinguda. Tanmateix, sembla evident que hi ha molts forats a omplir, de manera que caldrà noves aportacions per aconseguir tenir una visió més completa de la significació d'un dels homes que van marcar el salt del segle XX al segle XXI.

Josep Sort Jané

Facultat de Comunicació Blanquerna
Universitat Ramon Llull

Terry Eagleton tiene por objetivo repensar en esta obra la crítica de la religión (cristiana). El autor sostiene que muchas veces las objeciones esgrimidas contra ella tienen más que ver con una caricatura de la misma que con su realidad, pues dejan de lado algunos elementos también esenciales a ella. Así es como trata de dar un paso adelante y, a través de pasajes de divertida construcción y alusión a sus interlocutores (como por ejemplo aquel en el que se refiere a Dawkins y a Hitchens como «Ditchkins»), no conformarse con una idea simplificada de la complejidad de su mensaje.

Partiendo de los motivos teológicos más fundamentales, Eagleton subraya en las primeras páginas de la obra lo que a su entender constituye la esencia del Nuevo Testamento. Por ejemplo:

Insiste en que Dios no es un megafabricante del universo, sino el que sostiene todas las cosas por medio de un acto generoso, de un «don» (amor). De ahí que deba decirse que la creación es el acto gratuito original, el más radical de todos. En este sentido, Eagleton recuerda que la noción liberal de libertad, tan crítica con la religión, deriva, entre otras cosas, de la tradición religiosa cristiana.

En segundo lugar, incide en aquellos aspectos revolucionarios olvidados en la imagen del cristianismo, sobre todo los relacionados con la praxis diaria del amor al prójimo. Las prácticas institucionales de la religión son, también para el autor, más que criticables, pero eso no debe empañar otras verdades «revolucionarias» del Evangelio, como esta misma o la que profesa el

amor indiscriminado de Dios hacia todas las criaturas, más allá de sus miserias. Jesús no centra su mensaje del pecado, a diferencia de sus contemporáneos fiscales de la moral. «Su misión consiste en aceptar la debilidad de los hombres y las mujeres y no restregárselas por la cara» (p. 40).

Asimismo, y en tercer lugar, no debería olvidarse que hay aspectos en los que Jesús se muestra muy relajado, como con la sexualidad. Claro ejemplo es, a los ojos de Eagleton, la relación de Jesús con la joven samaritana, además de mujer y extranjera, adúltera en el momento de la conversación. O también la familia, con la que Jesús se muestra implacable en cuanto a la necesidad de romper los vínculos «metafísicos» que la tejen (p. 51).

Todos estos elementos, tan centrales en el Nuevo Testamento y tan radicalmente diferentes en relación con el Antiguo, constituyen para nuestro autor una ortodoxia de fe compatible con el global de la tradición (p. 69). Una afirmación que, sin lugar a dudas, choca al lector, ya que hablar de la tradición en genérico parece más que problemático, porque si algo hay de achacable a ella como totalidad es el exceso de moralización y simplificación de la esencia humana, a la que reduce a parámetros binarios de acción y creencia, aceptando la disensión siempre como oposición a lo «bueno».

En cualquier caso, ¿a qué se debe la dejadez intelectual de los críticos del cristianismo? Para nuestro autor, no hay duda que al propio cristianismo, por pasarse al bando de los ricos y desorientarse en la acción moral del mundo a favor de los poderosos. Los

ropajes con los que se han vestido desmesuradamente sus instituciones no solamente son responsables del descrédito de la fe cristiana, sino que además son opuestos a ella. Pero «en casa de herrero, cuchillo de palo», porque también el liberalismo, que tanto ha criticado la institucionalización del poder fáctico de la religión, es responsable de no criticar otros aspectos nada halagüeños del capitalismo y el neoliberalismo (p. 89). Poco hay de la presencia de críticas ilustradas a los males del propio capitalismo global, apunta Eagleton. Algo que hace pensar en la existencia de una auténtica dialéctica inherente a la Ilustración, tan generadora de valores positivos para la humanidad como aniquiladora de ellos (p. 99).

Por ejemplo, la idea de progreso y de avance, tan importante y protagonista en el avance de la «conquista» de la Naturaleza, también es responsable en el empeño humano por querer destruir el planeta, masacrar inocentes en su nombre y no erradicar las desigualdades humanas. Adorno y Jonas parecen estar detrás de estas reflexiones. Ese exceso de fe en el «progreso» conduce a males irreparables, y eso es también denunciado, a pesar de que Ditchkins no hablen de ello. Para Eagleton, no es que sea malo creer en el progreso, sino su absolutización, porque con ello se alcanzan cotas de dogmatismo que llegan incluso a legitimar la violencia.

En el fondo de toda la cuestión late el problema de la razonabilidad o no de las posiciones que se defienden. Si bien resulta obvio que algunas imágenes religiosas carecen de razonabilidad, para Eagleton no lo resulta menos que las explicaciones «científicas» son poco o

nada comprensibles desde el punto de vista de la racionalidad básica. Si Jesús no puede estar en dos sitios a la vez, ¿por qué una partícula atómica sí puede pasar por dos lugares distintos a la vez? O al revés, si la fe es lo que hace verdadera la fe cristiana, ¿por qué no es también la misma fe la que valida el conocimiento nuevo de la comunidad científica, tal como mostró Kuhn? Fe y Razón desempeñan un papel fundamental en el desarrollo de la vida: ¿o acaso la madre de un asesino no creía cuando este era solo un niño que llegaría a ser cualquier cosa menos un asesino? Entonces lo más razonable sería que al encontrarse uno frente a un niño deba considerarse su potencial «asesinabilidad»... Pero nada más lejos de la realidad: creemos, *necesitamos* creer que eso no es así. A Eagleton le gusta recordar que para Fichte la fe es anterior al conocimiento, y que la fe no se elige, se tiene. «La fe no es del todo consciente», apunta (p. 168).

Ahora bien ¿debe significar ello que cualquier discurso de fe queda por sí mismo afianzado y legitimado? Tiene razón Eagleton al afirmar que el discurso racionalista profesa fe en la razón, y que a través de ella puede desmenuzarse la realidad para orientarse por ella de la mejor manera posible y eso la debe poner en cuarentena. Pero hay una gran diferencia: la racionalidad debe asumir eso sin miedo porque ese es su cometido. Ser tamiz de las experiencias de vida para vislumbrar qué hay y qué no hay de cierto en sus expectativas y afinarse a sí misma. En contraposición a ello, los relatos religiosos dogmáticos pueden llegar hasta cierto punto de análisis porque no pueden deconstruirse hasta la negación de sí mismos. Mientras la

racionalidad puede y debe ser crítica consigo misma hasta el punto de poder negarse para poder llevar a cabo su compromiso con la realidad (no en vano la irracionalidad es, desde los orígenes, un problema asociado a su misma naturaleza), los dogmas son indiscutibles; quizás interpretables hasta la saciedad, pero indiscutibles e irreversibles. La razón es camino, los dogmas tierra firme.

Una última reflexión. El cuarto y último capítulo de la obra lleva por título «Cultura y barbarie», y se centra en las consecuencias del «capitalismo avanzado», justamente uno de los puntos olvidados por los adalides de la razón postilustrada. Para Eagleton, la tesis del fin de la historia que pone el capitalismo como centro y ley imperante refleja la arrogancia que acompaña el proyecto de dominación global de Occidente. Y eso ya nos dice algo de su idiosincrasia, pues su interés no radica en las creencias y en el control de las ideas, sino en las economías. Es la sutil trampa de su posición: mostrarse como neutro en relación con las grandes metafísicas, cuando eso ya constituye en sí mismo otra metafísica. Quizás por ello subraye Eagleton que su desarrollo ha dado pie justamente a una larga lista de creencias y fe que no es sino consecuencia de esta neutralidad sacralizadora.

Asimismo, la deslocalización de su poder ha sido bautizada como «multiculturalismo», lo cual obliga a repensar el papel de la cultura. Esta la interpreta el autor como aquello reprimido que regresa con ansias de venganza, siendo lo que da contenido espontáneo a movimientos que se relocalizan. El proyecto de despojar la realidad de su

raíz en favor de una abstracción fundamental de algunas de sus bases volitivas comporta un ideal ilustrado que abona el camino para el retorno fundamentalista de lo que es previo a la «racionalidad» oficial. En este sentido, concluye el libro de Eagleton con una provocativa apelación al imperativo de la autoliberación de la humanidad: hay que pedirles a los liberales y abanderados de la doctrina del Progreso que no se interpongan en su camino generando «intelectualizadas» fobias contra la religión. Una buena consideración, sin duda, esta de Eagleton, que apunta más a la idiosincrasia del librepensamiento que a su debilidad, llamado siempre a reconsiderar sus propios fundamentos. No debería olvidarse, empero, que sería casi o más urgente todavía que también los «adalides» de grandes metarrelatos redentoristas así lo hicieran. Está en juego la salud social y personal de los hombres y mujeres del planeta.

Miquel Seguró Mendlewicz
Grup de Recerca Ethos
Universitat Ramon Llull

Poco más de noventa páginas reunidas bajo un título sugerente y provocativo conforman un pequeño libro de largo alcance. Como advierte su autor en lo que viene a ser la presentación de la obra («Instrucciones de uso» se titula el capítulo), sus párrafos buscan ser un pequeño recopilatorio de tesis historiográficas conocidas y mayormente asumidas en relación con la figura histórica de Jesús. Por otro lado, la obra se erige en una especie de respuesta académica a la que no hace mucho publicara el Profesor Joseph Ratzinger también sobre el galileo.

Paolo Flores no pretende presentar un Jesús dogmatizado como hace Benedicto XVI, advierte; aspira, bien al contrario, a ver qué hay de verdad en la pretensión cristológica desde un atento repaso a algunos datos «científicos». A sus ojos, esos datos arrojan una conclusión: Jesús, entendido como el Cristo redentor y fundador de una Iglesia, es la invención de una divinidad que nada tiene que ver con el personaje histórico. La obra incide así en lo que desde hace un tiempo se viene sosteniendo: el hiato existente entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe es de suficiente envergadura para dudar, al menos desde la historia, de una correlación entre ambos.

Que Jesús fuera probablemente un observador de la ley judía con fuertes convicciones apocalípticas, que difícilmente se autoproclamara Mesías y que solamente la decepción de su muerte (y, con ello, el incumplimiento de las esperanzas de un nuevo mundo) propiciara la sublimación de su mensaje y una «espiritualización» de su figura, es algo que pocos especialistas ponen en duda. A partir de ahí comienzan las

interpretaciones. Pero incluso alguno de los soportes apologeticos mayormente utilizados en favor de la figura mesianizada de Jesús no se sostienen, dice Flores, ni siquiera apelando a la tradición neotestamentaria. Es el caso de la defensa de la resurrección como hecho incuestionable y unitariamente asumido (las divergencias entre los relatos evangélicos son más que notorias), o la afirmación de la tumba vacía (de la cual Pablo de Tarso, autor de los textos canónicos más antiguos, no da noticia), por ejemplo.

Es más, Paolo Flores «deconstruye», a partir de los textos, alguno de los dogmas instituidos de mayor peso, como por ejemplo que Jesús no tuviera hermanos (la Biblia parece indicar lo contrario; de hecho el mismo Santiago lo sería), la conciencia mesiánica del propio Jesús, la virginidad de María y su concepción milagrosa o la existencia de «una» Iglesia así reconocida por los apóstoles. En contraposición a todo esto, el autor parece apelar a una fe también antigua pero relegada: la de los ebionitas. Este pequeño grupo de judeocristianos veía a Jesús como un enviado especial de Dios para llevar a cabo la «plenitud de los tiempos», pero engendrado de hombre y mujer. Es decir, como una figura profética de suma relevancia pero al fin y a la postre eso, una figura *humana*. Algo que, de facto, es también afirmado en el Corán: Jesús es un gran profeta, pero no divino.

El libro se despide con la ascensión de que «Jesús no fue nunca cristiano» (91), entre otras cosas porque nunca se tuvo por tal. Fue la convergencia de tres fases de luto la que ayudó a «reconocer», en las generaciones posterior-

res, algo más allá de lo que la historia conoce de su figura: en primer lugar, el luto por su muerte y la consiguiente decepción; en segundo lugar, el luto por la no llegada inminente de la salvación y el consiguiente «reino de los cielos»; y, por último, la destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 y la sustitución del judaísmo jerárquico sacerdotal por un poder religioso descentralizado (judaísmo rabínico). En ese contexto nació una fe pluriforme, multifocal y altamente dinámica que vivió en sus primeros pasos un auténtico vaivén de credos, contextos culturales, interpretaciones, formas litúrgicas y, en consecuencia, eclesiales. Un nacimiento no exento de conflictos y reproches mutuos. Con el paso de los años el poder oficial (Imperio Romano) la asumió como religión oficial, lo que viene a significar que el cristianismo primitivo tuvo una evolución cercana a las posiciones imperiales: un credo que no genera conflicto con la sociedad establecida es una forma religiosa que no se hace incómoda de asumir.

El poco menos del centenar de páginas de la obra de Flores supone, pues, un buen elenco de lo que los saberes humanísticos atesoran hoy sobre el cristianismo primitivo, lo que convierte su lectura en más que pertinente. Es cierto que sus páginas destilan una sensibilidad poco afín con la dogmática predominante (probablemente hiperbolizada a conciencia), pero eso viene apoyado por no pocos datos y no pocas reflexiones que ciertamente obligan al creyente a repensar el fundamento «histórico» de su credo y, como dice el Nuevo Testamento, a dar razón de su esperanza (1Pe 3, 15).

Miquel Seguró Mendlewicz
Grup de Recerca Ethos
Universitat Ramon Llull

Cal aprendre a viure d'acord amb el ritme de l'ésser. Ens hi juguem, literalment, la nostra supervivència ja que es tracta d'un ritme que, en els darrers temps, s'ha hiperaccele- rat, ha transformat completament el nostre món, però encara no ha modificat el nostre pensament, les nostres actituds ni la nostra conducta. S'imposa un canvi de paradigma si no volem que tot plegat se'n vagi en orris. Un canvi que ha d'aprofi- tar la saviesa de tota la humanitat, més enllà dels segles i de les cultures; una saviesa sempiterna que fa que tot sigui alhora antic i nou. El llibre on Panikkar posa les bases d'aquest nou paradigma parteix de les Gifford Lectures que va dictar a Edimburg el 1989-1990, però que va reelaborar al llarg de 20 anys per convertir-se pot- ser en l'obra més completa del pen- sador català. En tot cas, es tracta de la darrera obra que Panikkar va veure en vida ja que li va arribar a les mans pocs dies abans de morir el 2010.

La vida és, en efecte, ritme i no simple- ment canvi. L'existència de tot plegat està ritmada i no només regida per unes lleis implacables. Esfondrats els mites de l'home arcaic (governat pels cicles còsmics) i de l'home his- tòric (que pretén tenir el propi destí a les seves mans), ens cal una nova esperança basada en la saviesa, en la visió del "tercer ull", en una intuïció advàtica, en una purificació del cor. I la nova clau interpretativa la proporciona el símbol del ritme: tot l'univers expressa el dinamisme de la realitat. No es tracta aquí de la repetició característica d'una con- cepció mecanicista de l'univers, sinó del ritme que deriva de la convicció que tot està intracnectat, entre la

ruptura i la continuïtat, entre l'oblit i la rememoració. Ritme que abraça el Diví, el Còsmic i l'Humà en una trinitat teoantropocòsmica o en una trinitat cosmoteàndrica.

Una de les respostes històriques més contundents al sentit del rit- me de l'ésser l'ha proporcionada el monoteisme amb la seva defensa de l'existència d'una única font misteriosa diferent de la multiplicitat de coses que origina. On sojorna aquest Misteri?, on habita aquest Diví que tot ho ritma? La resposta de Panikkar és immediata: "*El sojorn del Diví no és només al cel, ni exclusivament en els recers més profunds de l'ànima huma- na. És aquí, també, però el seu sojorn principal és en la totalitat de l'Home i en el món de l'Home, enmig de la vida humana i l'existència terrenal, entre les coses quotidianes (...)* El sojorn del Diví és pertot arreu, no com un hoste més o menys benvingut, sinó com un element constitutiu de tots els éssers". Vet ací la qüestió: un déu monoteista no pot ser el símbol més escaient per a aquesta pluralitat, però la Trinitat sí. Ja no tenen vigència ni el monisme ni el dualisme, sinó la Trinitat, és a dir, la pura relació.

S'imposa un nou paradigma, un nou *mythos*: la fe no pot definir Déu (seria idolatria), ni la raó pot definir el món (seria racionalisme). Només l'experiència mística hi té veritablement accés perquè allibera el camp de la consciència dels seus límits sensorials i intel·lectualistes. Ja no som en el terreny del coneixement ni de la fe, sinó en l'àmbit de la saviesa de la Trinitat radical o de la mútua imbricació entre Diví, Còsmic i Humà. Hi ha diferència,

però no separació. No hi ha des-
connexió, sinó relació ontològica
constitutiva. Aquest és el Ritme de
l'Ésser: tota la Realitat es mou en un
ritme trinitari.

Francesc-Xavier Marín Torné
Universitat Ramon Llull