

COMUNICACIÓ

Albert Llorca (Societat Catalana de Filosofia): *Temps Moderns, temps d'autenticitat filosòfica?*

1. Temps de modernitat?

Aquesta és una reflexió polisèmica de la Modernitat. No és una descripció dels tipus o períodes de la modernitat. És sobretot, un breu viatge intel·lectual al voltant dels temps de la modernitat en una doble accepció: ser registres de les seves voreres antropològiques, i ser-ho també dels ritmes –o millor «aritmies»– epistèmiques que acompanyen als primers.

Des del punt de vista etimològic, l'accepció «modern» inicia el seu ús, provenint del llatí vulgar «modernus» (derivat alhora de «modus») en la Baixa Edat Mitjana. Sembla que la «moda» neix al segle XIV, al dir de Giles Lipovetsky¹, observació prou assenyada i oportuna que ha tingut aplicació en totes les èpoques posteriors amb els significats de «actual o veí dels temps presents», «nou i prestigiós»²;... si es té present que els termes «moda», «modal», «model», «mudar», pertanyen a la mateixa família semàntica que expressa un temps recent, novedós, que canvia a millor, superador del passat, que és una «manera a seguir»... El mot «modern» es dota, llavors, d'un plus de confiança en l'home, i en l'àmbit intel·lectual anirà adquirint l'exigència de blasmar l'evidència com a indici de seguretat interior fins i tot en un món inhòspit –com fou el dels segles XVI i XVII–, sota la pretensió de fer seu un lligam vers el futur com a promesa realitzable, a manera «d'esperança», alhora laica i sacralitzada per la potència racional i imaginativa que l'home pot exhibir.

Antropològicament «modern» fa referència a un criteri de distinció pel qual la complexitat i l'ambigüïtat de l'ésser humà es resol –amb un cert «reduccionisme» epistemològic i també ontològic–

1. En el llibre de Giles LIPOVETSKY «*El lujo eterno*» així apareix. (p. 43). Barcelona: Ed. Anagrama, 2004.

2. *Diccionari de la Llengua Catalana*. Institut d'Estudis Catalans. Barcelona, Palma de Mallorca, València: Ed. 62, 1995.

en la polaritat racionalitat / irracionalitat, davant de la qual el subjecte se sent obligat a optar: o bé se situa del cantó de la raó –lògica, observadora, mesurable, classificadora, diferenciadora, útil, crítica...–; o bé se situa del bàndol d’allò que –des del propi subjecte autointerpretat com a raó– se’n diu irracional, caracteritzat com allò il·lògic, indefinible, confús, no calculable, espontani, impulsiu, deshumanitzador...³. La modernitat, doncs, representa una forma d’articular i separar el decurs de la condició humana, a saber: estipulant fronteres taxatives –racional/irracional– allà on –penso– el reconeixement dels límits en l’ésser humà podria constituir un «lloc» flexible, habitable i reconciliador.

Des de la perspectiva civilitzatòria, l’empena modernitzadora «d’anar amb els temps» reclama una articulació i gestió pròpia del temps invertit en els seus projectes i propòsits; i en aquest sentit, entrat ja el segle XIX, fa fortuna l’expressió «esperit dels temps», cristal·litzada sota influència hegeliana en termes de representar el present de l’època en relació a una tradició que ja era considerada obsoleta, i alhora erigir-se en promesa del futur i que havia de ser la guia de les multituds, la guia comuna d’una Europa il·lustrada i universalitzadora. Defugint tota temptació historicista, «l’esperit del temps» pretengué mantenir-se per damunt de tota contingència epocal, de manera que els fets històrics d’un període determinat no eren sinó mostres flotants d’un «logos» astut i supra –temporal que d’antuvi coneixia la seva ruta.

2. La Modernitat i els discursos sobre la Veritat

És així que el «logos» modernitzador es posa en marxa. La fe en ell és plena. Ja Ortega ho reflectia així: «La generación que florecía hacia 1900 ha sido la última de un amplísimo ciclo, iniciado a fines del siglo XVI y que se caracterizó porque sus hombres vivieron de la fe en la razón»⁴. És de notar que aquí es barregen discursos diferents de la raó «moderna», que comença tímidament amb el

3. Veure el nostre treball «*L’Irracional en l’àmbit de l’hermenèutica*» (*Fronteres de la desraó*). Barcelona: Ed. La Busca, edicions, 2006 Ps.197-227.

4. ORTEGA Y GASSET, J. *Historia como sistema*. Rev. Occidente. Madrid: Alianza Editorial, 1981. p.16.

subjectivisme protestant i amb la ciència moderna, desempallegats d'elements simbòlics no racionals o supraracionals i es consagra en el segle XVII amb el domini de la raó deductiva geomètrica i inductiva, perllongant-se amb la raó dialèctico-civilitzadora, com el fet de sentir satisfacció en la disputa racional-real pel fet d'aconseguir una millora en el saber i en l'obrar de l'home civilitzat. Hom ha dit⁵ que la racionalitat dialèctica es desenvolupa gràcies a la contradicció, la negativitat i el conflicte; quelcom que la fa integradora i superadora de la raó geomètrica. A partir de la raó dialèctica, però, l'esperit geomètric queda desbordat i fa la seva aparició allò irracional, no prou diferenciat d'ella. El registre dialèctic de la modernitat resta així testimoni del fracàs de la raó excloent i absoluta i l'eix Nietzsche-Heidegger serà un indicador del que avui encara pot ser la situació confusa de «camins que no van enlloc», en la qual es troba bona part de la filosofia anomenada «postmoderna».

La crítica de la «*Carta sobre l'humanisme*» de Heidegger i el seu desencís per l'artificialitat de «l'humanisme» exhibit per la filosòfica occidental, fill de la gestió moderna iniciada en temps de Plató⁶ segons Heidegger i culminada per l'humanisme il·lustrat alemany del segle XVIII⁷, ha estat recollida en temps recents per Peter Sloterdijk, qui treu conseqüències postmodernes força radicals d'aquelles afirmacions heideggerianes segons les quals la metafísica pensa l'home des de «l'animalitas», i no el pensa vers la «humanitas»⁸; la qual, cosa per Heidegger volia dir que cal que l'home pensi la seva existència, no com una espècie viva entre

5. MAYOS, G. *Modernidad y racionalidad. Razón geométrica versus razón dialéctica*. Convivium 18: 47.72 (2005). Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica. Facultat de Filosofia. Universitat de Barcelona.

6. HEIDEGGER, M. *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Taurus Ediciones, 1970 p. 9. En efecte, segons Heidegger, «la caracterización del pensar como “Teoría” y la determinación del conocer como el comportamiento “teórico” acontece ya dentro de la interpretación técnica del pensar... En la interpretación técnica del pensar se rechaza al ser como el elemento del pensar. La “lógica” es la sanción, que comienza des de la sofística y Platón, de esta interpretación. Se juzga al pensar según una medida a él inadecuada» (o.c. p. 9).

7. *Ibidem*.

8. O.c. p. 19.

d'altres; sinó que l'essència de l'home se situa lluny del llenguatge científic-objectivador⁹.

Peter Sloterdijk, en efecte, fent-se ressò de les inquietuds heideggerianes, considera amb to radical que el «logos» ha de buscar la Veritat, cosa que mai no ha fet; i s'ha dedicat des del Renaixement –en el que te de grec i romà–, a configurar un món «artificial» (des del poder, que sempre és particular), que ja en la nostra època s'ha instituït explícitament com si d'un «universal» es tractés: aquest és el cas, avui, de la globalització econòmica, només còpsable en la seva «astúcia» per la raó «cínica», que reclama el tribunal de la història per desemmascarar el vel del cinisme que s'ha teixit com a «antropotència», on la distinció entre natura humanista i artifici és fal·laç. L'humanisme, doncs, artifici de l'home modern, és per ell un invent en el que els medis –capacitat manipulativa, fabricadora– són els qui determinen els «fins»: en el fons, tal com assenyala Adolfo Vásquez, en referència a Sloterdijk, «la etiqueta humanismo recuerda –como falsa inocencia– la perpetua batalla en torno al hombre, que se ratifica como una lucha entre las tendencias bestializantes y les domesticadoras»¹⁰. En efecte, Sloterdijk explícita que l'humanisme ha estat la forma –fracassada– de domesticar la «bestialitat» de l'home, plantejant que ell creu trobar en les propostes de «l'últim» Plató¹¹.

Amb un to més reposat que jo qualificaria de «postmodernitat» més ponderada, Paul Ricoeur abordà la qüestió no banal de la presència de la Veritat en la Història o de crítica civilitzatòria, si hom accentua el seu tarannà personalista.

9. O.c. ps. 19-20. «yo llamo ec-sistencia del hombre –diu Heidegger– al estar en la iluminación del ser. Sólo al hombre le es propio este modo de ser... la ec-sitencia es aquello donde la esencia del hombre conserva la proveniencia de su determinación». O.c. p.19.

10. «Peter Sloterdijk y Nietzsche. De las antropotecnias al discurso del posthumanismo y el advenimiento del superhombre». Sens dubte, la publicació de «Normas para el parque humano» l'any 2000 per part de Sloterdijk –obra en la que hi ha paràgrafs literals quasi iguals a l'esmentat– fou una crítica sarcàstica al pensament humanista antic –sobretot romà– i de la modernitat.

11. SLOTERDIJK, P. *Normas para el parque humano*. Madrid: Ed. Siruela, 2006. Ps. 62-63 i 80-82.

Des de la seva perspectiva, abordem dues qüestions: la situació del subjecte modern i la qüestió de la Veritat i la seva incidència històrico-civilitzadora des del Renaixement. Per la primera, el toc heideggerià sobre el jo existent—el Dasein—obliga a una reflexió encaminada vers l'hermenèutica¹². Així, enfront del «cogito» d'origen cartesià entès com a confluència de la representació (vorstellung) i de la certesa, de manera que la subjectivitat esdevé objecte de si mateixa en un món-representació o «tableau», la crítica heideggeriana a la modernitat propicia, continua Ricoeur, la lectura interpretativa-hermenèutica segons la qual la tradició metafísica ha teixit una interpretació filosòfico-cultural de l'home que, al dir de Heidegger, ha *dissimulat* el procés de la Veritat, que el pensador alemany interpreta com a desocultació de la pertinença ontològica del Dasein a l'Ésser.

Paul Ricoeur considera que aquesta crítica metafísica heideggeriana a la modernitat obre el camí d'una nova filosofia del cogito. Què és, ara, el «jo sóc»? No pas el resultat d'una descripció intuïtiva, sinó el resultat d'una reconquesta interpretant—hermenèutica—que parteix de la situació radical «d'èsser en el món» i en un moviment «regressiu» es dirigeix a la qüestió del «qui»¹³. En què consisteix, doncs, el jo? No pas en un “acte”, en un “si mateix”, sinó en un «problema», en una tasca existencial. I en aquesta tasca, la crítica heideggeriana ha posat al descobert, pensa Ricoeur, com l'home, a través del mal pasturatge del llenguatge, ha *dissimulat* la veritat, encara més, l'ha «violentat», en portar—en «reduir»—l'èsser a la paraula (i no la paraula a l'èsser). I aquí rau el fet que, des de l'obra heideggeriana, (també des del «segon» Heidegger), l'hermenèutica s'erigeix en una dialèctica entre autenticitat i inautenticitat.

Essent fidel al discurs crític postmodern, Ricoeur aborda explícitament una reflexió sobre la mentida violentadora de la Veritat totalitzant de la raó moderna a partir del Renaixement, que és quan es pren consciència del caràcter pluridimensional de la Veritat¹⁴.

12. RICOEUR, P. *La question du sujet (Le conflit des interpretations)*. Paris: Ed. Du Seuil, 1969). p. 222.

13. Art. cit. p. 229.

14. És innegable l'horitzó personalista en el que se situa aquesta anàlisi ricoeuriana, semblant a la crítica mounieriana explícita en el seu conegut treball «*Refer el Renaixement*».

Tal diversificació comporta un procés invers d'unificació o totalització de la Veritat i que correspon al moviment de la nostra civilització¹⁵. Hom diria, llavors, que el tema de la Veritat unificada civilitzatoriament i que alhora és ocasió de mentida i violència brolla al ben mig de la raó filosòfica moderna. Ricoeur serà contundent: «la unificació del que és vertader alhora és la veu o expressió de la raó i una primera violència, una falta»¹⁶. El pensador posa dos exemples d'aquesta unificació violentadora: allò que en diu «pol clerical» i el que en diu «pol polític», dos poders, respectivament, espiritual i temporal. Ens centrarem breument en el segon per la seva repercussió civilitzària recent i que rep el nom de «síntesi política del que és vertader»¹⁷.

Ricoeur parteix, des de la seva antropologia empírica de la falta, de la hipòtesi plausible que «l'esperit de mentida està inextricably barrejat amb la nostra investigació de la veritat»¹⁸; i això és així pel fet que, des de l'aparició de la ciència moderna –factor cabdal de la modernitat– varen sorgir nivells de veritat diferents –reducció objectivadora de les coses, dels fets culturals, absorció de l'home com un objecte més, l'ordre moral humà davant l'aplicació de la ciència...– que no sempre s'han sabut afrontar correctament. La línia directriu que mai no s'hauria de perdre, segons ell, és la de saber harmonitzar la reciprocitat entre el saber científic i el saber ètic: una tasca decisiva per a la modernitat –avui potser caldria dir «postmodernitat»– que si no se sap conduir-la, genera pors, que, en les seves paraules, «testimonien que la veritat ètica és la resposta de l'home al progrés del seu saber, que la veritat ètica és la vigilància mateixa de l'home, en el cor del seu món percebut, entre els altres homes»¹⁹. A parer de Ricoeur, la mesura ètica realment valuosa es dona en el reconeixement de valors que se serveixen en un marc històric indefugible. Tota filosofia, llavors, està vertebrada forçosament com a compromís

15. RICOEUR, P. *Verité et Mensonge (Histoire et Verité)*. Paris: Ed. Du Seuil, 1955. La influència de l'esperit mounierà és palès i reconeguda pel propi Ricoeur en aquest article.

16. *Verité et Mensonge*. Art. cit. (*Histoire et Verité*. p. 165).

17. Art. cit. p. 166.

18. Ibidem.

19. Art. cit. p. 173.

civilitzatori. I la raó moderna, primer en la seva praxi política en els segles XVI i XVII, i després la filosofia de la història –des de l'idealisme al marxisme– que perllonga la seva funció hegemònica com a esdeveniment civilitzatori totalitzant instaura la violència en nom de la recerca de la veritat²⁰. Això fa que la filosofia de la història s'erigeixi, diu Ricoeur, en el «nervi de la síntesi política», en expressar la unitat de sentit de la «veritat única que esdevé» i serà desplegada, ja sigui per una llei de construcció –la dialèctica a Hegel–, o per una força social –el proletariat a Marx²¹.

Què concloure, llavors? Òbviament no és aquesta la interpretació única que ofereix l'esdevenir històric: cal, sobretot, que compremuem que hi ha altres lectures que, en llur acció limitadora, poden protegir-nos del fanatisme. Cal, per tant, no precipitar-se en prematures lectures globals de la història²². No en va, hom constata que hi ha diverses «històries»: de la ciència, de la tècnica, de les societats... sobre eixos diferents. I la forma d'encadenar cadascuna pot ser també diferent, però la del «progrés» és la més comuna –quasi monopolitzadora– des de la modernitat, entès aquest com a procés que s'esllavissa de manera mecànica sobre el sol d'una demanda continua i amb un suposat ritme històric únic²³. Qui ha dit, però, que hi ha un únic i compacte ritme històric? Com justificar que hi ha una única Veritat d'esdevenir unitàriament i històrica? No hi ha cicles? No hi ha períodes crítics? No hi ha diversitat de ritmes dins dels àmbits d'una civilització? No hi ha «ordres» de veritat diversos, a saber: de l'obrar, del percebre, del saber...? Cal, doncs, mantenir aquestes reflexions contra tota justificació de les passions del poder al servei d'una filosofia dogmàtica de la història²⁴, que no atén a la complexitat dels ordres de veritat, que només són plantejables des de «l'esperit de veritat» vigilant de tot risc totalitzant i, per tant, mentider. Cal, llavors, rebutjar la voluntat de «no veritat», originària de la institucionalització de la mentida en la nostra civilització, violentant i reduint la pluralitat de línies d'interpretació filosòfica en el decurs històric.

20. Art. cit. p. 184.

21. Art. cit. p. 185.

22. Art. cit. p. 188.

23. Ibidem.

24. Art. cit. p. 190.

3. Els «temps moderns» i les voreres antropològiques a la recerca de l'autenticitat

El pes civilitzatori de la modernitat ha creat, doncs, una inèrcia, que per la seva empena ha marcat els camins en els que es mostra la voluntat de veritat., alhora que les limitacions de la seva «praxi». Distingirem quatre registres dels «temps moderns», interdependents, a saber:

a) Allò que anomenarem els «*temps prometeics d'ordre i de progrés*», que dominen en l'anomenada «primera modernitat», des de finals del s. XV fins a les acaballes de s. XVIII, i que avui s'exhibeixen en termes de «temps de càlcul i de previsió» i, en aquesta mesura, d'«insatisfacció de l'home modern»²⁵. I en un llenguatge més crític, en temps de desproporció en fer-se tangible la distància entre allò que hom desitja i allò que s'obté²⁶.

b) Allò que anomenarem «*temps de reivindicació i de sospita*» de la modernitat, de la mà de Marx i Freud, crítics de la raó civilitzadora dominant occidental; però que avui es trastocquen com a desencís per la inèrcia deshumanitzadora de la totalitzant mecànica social, en especial, del marxisme real²⁷. Temps, doncs, de *queixa* per una marxa socio-econòmicoglobalitzadora imparabile sense un «telos» orientador, que el nou marxisme –Adorno, Bordieu, Brouillard, Habermas– manté en la societat postmoderna.

25. RICOEUR, P. *Prévision économique et choix éthique. (Histoire et Verita)*. Ed. Du Seuil. Paris, 1955); i *La philosophie politique d'Eric Weil (Lectures I)*. Paris: Ed. Du Seuil, 1991)

26. En efecte, senyala Antonio Piñas que «El proceso de la modernidad en su búsqueda del sujeto libre u autónomo culminó en la afirmación del sujeto absoluto (sin Dios), del sujeto no referido (sin prójimo), del sujeto dispuesto a existir desde lo que le es exclusivamente propio (sin alteridad). El fruto de este proceso no es otro que la soledad. Una soledad en la que no es posible la esperanza» (*Antropología de la esperanza*. Revista Acontecimiento. Instituto Emmanuel Mounier. n° 81, año XXII, 2006. p. 40.).

27. En el nostre estudi (*La dialèctica de Marx al segle XX*. Barcelona: Ed. La Busca, edicions, 2007) n'hem fet referència.

- c) Allò que anomenarem «*temps de nihilisme*» profetitzat per la malfiança nietzscheana; i avui perllongada amb tonalitats diverses en les hermenèutiques dites «postmodernes» que parlen de «temps foscos» i «mals banals» (H. Arendt), d'escumes i bombolles (Sloterdijk), «d'era buida» (Lipovetsky), de l'home fantasmagòric (Foucault), de realitat transparent i inconsistent (Vatimo) o de pura deconstrucció reduïda als esdeveniments (Deleuze)...
- d) Allò que anomenarem, ja per acabar, «*temps arítmics*», temps de neurosi, de psicologisme pseudo-civilitzador, d'intransigència psicopatològica (denunciats per H. Arendt, V. Frankl, R. Chevalier), i que avui podem traduir per *temps de por i d'incertesa* (U. Beck), «*temps líquids*» (Z. Bauman), «*temps d'ironia*» (R. Rorty), «*temps de corrosió caracterològica*» (R. Sennet), «*temps d'adolescència civilitzadora*» (A. Finkielkraut), «*temps de macdonalització educativa*» (T. Eagleton).

4. Una proposta de postmodernitat reflexiva com apropament a l'autenticitat: l'Esperança en la Veritat.

La crida heideggeriana per a l'autenticitat del Dasein constituïa una fita en pro de la no abdicació de la unitat de la veritat a la que aspira la filosofia, malgrat –o, més aviat, degut a– la multiplicitat de «lògiques» filosòfiques que la modernitat ha exhibit. Hom ha parlat del «cansament d'occident» (E. Trias), de l'excés de calculisme (P. Ricoeur), de raó esperançada (G. Marcel)... Però la capacitat per preguntar-se per la Veritat, indefugible i ineliminable, apareix com a criteri regulador no reduïble al marasme de l'escepticisme històric o social. És allò que hom ha designat com a percepció de «*l'afirmació originària*»²⁸, que també ha rebut el nom d'*esperança*, entesa com a consciència i voluntat filosòfica de veritat per damunt de la simple lògica psicologista-fàctica. Una esperança que s'acostaria al tarannà «*conatiu*» que hom aprecia

28. Expressió de notable envergadura utilitzada per P. Ricoeur (Veure l'article «*Negativité et affirmation originaire*». *Histoire et Verité*) i que prové de Jean Nabert . Paris: Ed. Du Seuil, 1955).

en aquell teorema spinozista que diu: «Com més entenem les coses singulars, més entenem Déu»²⁹; el qual ens indica la presència d'un sentiment radical ontològic –l'amor intel·lectual spinozista– pel qual es posa en relleu aquesta esperança de l'home –ésser singular i finit–, per sentir-se particip de l'ésser. Així, *l'esperança* apareix com a registre organitzat internament en tres subcategories com «*malgrat que*» –sota la pertorbació de les nostres limitacions en voler ser–, com «*gràcies a*» –sota el contrast amb el mal i com a «*sobreabundància*» –sota la possibilitat generosa de «quant més»–; en fi com a convicció de pertinença que ens ofereix l'ésser³⁰.

El pensament modern indagà les maneres d'accedir a la Veritat de l'Ésser amb les eines que millor trobà. Les limitacions i les febleses que patí són –crec– estímuls que no han de llegir-se només críticament; sinó també com a eines pe a un *acostament més profund de l'home i de la civilització* de la qual és portador –i a vegades víctima–, a la *Veritat autenticadora*.

29. B. SPINOZA. *Ética demostrada según el modo geométrico*. 5^a part, propos. XXIV. México: FCE, 1977.

30. RICOEUR, P. *Herméneutique des symboles et réflexion philosophique I. (Le conflit des interprétations)*. Paris: Ed. Du Seuil, 1969). P. 310.