

COMUNICACIÓ

Àlex Verdés i Ribas (SCF) *Memòria i oblit del ser, avui? (Memòria i oblit del ser personal en la societat de la comunicació multicultural, entre el consens i la diferència)*

Memòria i oblit del ser, avui, és una retòrica «heideggeriana». Però té un rerefons polític sobre l'existència moderna. Es referiria al Poder del ser amb què posar «ordre» en la civilització de la subjectivitat, la seva llibertat autonormativa i la tecnociència, però que es pensa amb el record i l'oblit, per part del ser-hi històric, perquè es prendria de la *Physis* pre-racional com a força emergent de la presència dels ens. Com se sap, també la veritat del ser mateix seria el fonament ocult de la metafísica connatural a la raó humana, a través de totes i cadascuna de les seves transformacions segons les interpretacions històriques del desocultament del ser com la veritat de l'ens. La veritat del ser es «pensaria» amb el record i l'oblit, per part dels pensadors poètics, perquè a la vegada seria el Destí historial de l'Esperit europeu a través del nihilisme essencial de l'ocultació del ser mateix en el no-res.

Per la meua banda, quan parlo de memòria i oblit del ser, avui, em refereixo a la memòria del ser personal de l'Home interior com a condició del discurs i de la historicitat. Però, en quin avui? Em refereixo, sobretot, a l'oblit del ser personal en el gir lingüístic pragmàtic i hermenèutic comunitari. Una nova «modernitat» de la societat de la comunicació, un nou historicisme, les tradicions culturals.

1. EL MALESTAR POSTMODERN DE LA CIVILITZACIÓ «MODERNA»

Precisem a continuació el sentit de la qüestió a través dels *problemes de civilització, avui en dia predominants*, i que podrien ser els següents:

1.1. *La globalització econòmica neoliberal*. La societat xarxa de la comunicació informacional, «en un món de fluxos globals de riquesa, poder i imatges»¹. El desig d'identitat, preferentment

1. CASTELLS, *La era de la informació*, Madrid: Alianza, 1996, vol. I, p. 29.

primari, religiosa, ètnica, territorial, nacional, etc. «La defensa del subjecte, en la seva personalitat i la seva cultura, contra la lògica dels aparells i els mercats»², que diu Touraine.

1.2. *La possible «globalització de segon ordre»³ democrata social*, amb una possible ètica dels «drets humans» i de la corresponsabilitat planetària, de valor racional, universalista, metainstitucional i postconvencional. On llavors trobem els problemes de «la societat multicultural» que tendeix a un historicisme relativista global i, potser més greu, a una anivellació axiològica tribal, «com si la llibertat i la veritat fossin extravagàncies locals, que hom pot equiparar al fet de portar el kilt o de menjar cargols»⁴. En aquest context potser seria oportú d'esmentar l'alternativa al «marcionisme cultural de ruptura total amb el passat perquè no té res a ensenyar-nos», que proposa Rémi Brague amb el concepte de «romanitat», com a model de secundarietat cultural de la civilització europea respecte d'Atenes i Jerusalem, les fonts de les quals convindria sempre retenir en la memòria, si més no, per tal que el progrés pugui convèncer-se a si mateix que existeix.

1.3. A més, ens trobem enmig dels *valors culturals de la societat postindustrial* [consum, publicitat, espectacle, hedonisme, pastitx, esquizofrènia, etc., «en un barrejat pragmatista postmodern»⁵], i la seva *filosofia postmoderna contra-fundacional* [incredulitat en els meta-relats, mort del subjecte, erosió d'una realitat, deshistorització de l'experiència, etc., i sobretot, deconstrucció hermenèutica del sentit comú «al servei de l'alliberament polític»⁶], que aparentment enllaçaria amb els *moviments contraculturals del «món occidental modern»* (humanisme racional de la llibertat a realitzar amb la ciència tècnica de la naturalesa a domi-

2. TOURAINE, *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris: Fayard, 1994, p. 168.

3. APEL, *Filosofia primera, avui, i ètica del discurs*, Girona: Eumo, 2000, p. 82.

4. BRAGUE, *Europa, la via romana*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2002, p. 178.

5. NORRIS, *¿Qué le ocurre a la postmodernidad?* Madrid: Tecnos, 1998, p. 19.

6. ROSEN, *Hermenèutica com a política*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1992, p. 8.

nar), a través de la «Dialèctica de la Il·lustració», perquè seria «antropocèntrica però contra la persona» (Maritain, Mounier), «és totalitària» (Horkheimer, Adorno), és «naturalista objectivadora, o «reificadora cosificadora» (de Husserl a Lukàcs), és «historicista destinal» o «universalista igualitària» (Popper, àdhuc Nietzsche).

1.4. D'altra banda, tenim els problemes de la crisi postmoderna de la «democràcia grisa» moralment neutral, en l'ocàs de la Veritat del «progrés global en la nostra pàtria comuna, la pàtria humana»⁷.

La democràcia postmoderna només es legitimaria amb el «valor cardinal» de l'individu lliure a força de personalització «narcisista», que diu Lipovetsky, «el dret a ser íntegrament un mateix, a fruir al màxim de la vida»⁸. Però contra tota disciplina de la raó, del concepte o de la veritat, i, és clar, que portaria a un Jo dèbil, insubstantial, sense conviccions, fàcilment sota control, etc.

Tot plegat sembla implicar el que anomeno «*Tecnòpolis tribal*», amb la nova complementarietat postmoderna, entre una «una tecnocràcia totalitària»⁹ de les conductes socials a canvi del benestar del desig, i entre «les raons filosòfiques dels populismes i els primitivismes»¹⁰, a canvi de l'emancipació estranyada.

2. UNA APORIA CONTEMPORÀNIA: EL CONSENS RAONABLE SENSE DOCTRINA COMPREHENSIVA DEL SER, LA DIFERÈNCIA INFINITA SENSE LENGUATGE INTERIOR DE LA CONSCIÈNCIA.

Si ara ens fixem en el paradigma actual de la filosofia, pel que fa a la *racionalitat social de la democràcia liberal*, sembla que «els valors de consens són l'últim (i no cal dir-ho l'únic) tribunal d'apel·lació»¹¹. Em pregunto, amb la terminologia de Rawls: és possible, avui, la societat democràtica del consens raonable segons el pluralisme comprensiu filosòfic, moral o religiós, «sense que

7. OBIOLS, *Patria humana. Globalización y socialismo del siglo XXI*, Barcelona: Flordel Viento, 1999, p. 349.

8. LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama, p. 7.

9. Neil POSTMAN, *Tecnópolis*, Barcelona: Círculo de Lectores, 1994, p. 69.

10. SEBRELLI, *El asedio a la modernidad*, Barcelona: Ariel, 1992, p. 19.

11. NORRIS, op cit., p. 17.

impliqui forma alguna d'«escepticisme filosòfic»¹², i entre ciutadans com a persones lliures i iguals que participen en la «cooperació social» amb les seves fonts morals del sentit de la justícia i del bé, «sense fonamentar-se en la indiferència religiosa»¹³? Em refereixo a si és viable una societat democràtica que «no pressuposa cap concepció comprensiva particular»¹⁴ del ser personal, i que sigui alternativa a les dialèctiques negatives vers Eros i civilització, i el seu rerafons fosc, Thanatos i violència.

Però quin és el paradigma actual de la *formació personal del ciutadà lliure*? La vida privada ha entrat en «una època que podem anomenar l'edat de la diferència –via repressió o opressió»¹⁵. Em pregunto, amb la terminologia de Lévinas: és possible, avui, la diferència transcendent de «l'Infinit del ser»¹⁶ escatològic de la pau en la relació interpersonal, més enllà del subjecte rebel egoista contra la totalitat del ser emergit de la guerra i «la paraula anònima de la història»¹⁷? Em refereixo a si és viable una raó dialògica sense llenguatge personal «que no funciona en l'interior de la consciència»¹⁸, perquè sigui alternativa al dissens esteticista, «sublim» i arxi-literari del guerrer artista.

3. EL NEOKANTISME SEMIÒTIC DE LA NEOMODERNITAT SENSE CONSCIÈNCIA: LA COMUNITAT DE COMUNICACIÓ NO CONSTRENYIDA, FONTS DEL JO DE LA VIDA ORDINÀRIA?

Anem ara a la banda de les filosofies «modernes» contemporànies de la postmodernitat que opten per abandonar Heidegger i la qüestió de la memòria i oblit del ser.

3.1. Apel·la a un neokantisme d'integració teòrica-pràctica com a semiòtica pragmàtica transcendental, enfront de l'hermenèutica ontològica del destí del ser i dels comunitarismes tradicionals, enfront de les ego-epistemologies liberals i els

12. RAWLS, *La justícia com equidat*, Barcelona: Paidós, 2002, p. 63.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 65.

15. ROSEN, *op cit.*, p. 13.

16. LEVINAS, *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 49.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*, p. 218.

decisionismes existencialistes. Implica els següents passos decisius.

La distància reflexiva respecte del ser en el món quotidià comprensiu, condicionat històricament pels valors densos de les tradicions culturals comunitàries particulars.

El pas enrere filosòficament indepassable a l'argumentació no contradictòria performativament, i als seus pressupòsits transcendents indubtables, però en relació a l'*a priori* de «l'acord intersubjectiu» en la comunitat real de comunicació, que és el gènere humà, i la Idea regulativa heurística de «la recerca de la veritat» en la comunitat ideal de comunicació, que és la il·lustració filosòfica.

Apel admet, com a pressupòsits transcendents de l'argumentació no contradictòria performativament, l'existència del jo i d'una llengua referent al món, però tal com s'usa públicament en la comunitat de comunicació real històrica.

També admet les pretensions de validesa i de veritat, però sempre per referència al consens en la comunitat de comunicació ideal il·limitada.

Apel afirma, a més, els pressupòsits transcendents morals de la igualtat de drets dels companys de discurs amb la mateixa responsabilitat en els problemes a debatre del món de la vida. Això seria una transformació semiòtica-pragmàtica del Regne dels Fins kantiana de les persones noïmènicament lliures amb responsabilitat moral.

Per últim, segons l'ètica del discurs, només es poden justificar filosòficament principis morals incondicionats referents als possibles companys d'aptitud discursiva, mentre que, pel que fa a l'ètica del món de la vida, només es podria justificar l'únic principi moral procedimental del consens discursiu per part de tots els afectats.

Jo ací hi veig dos greus problemes, uns «platònics i agustinians», d'altres «cartesians i kantians». (1) D'una banda, la reducció del pensament autàrquic amb la paraula de l'ànima, al pensament intersubjectiu amb la llengua pública, «la conversa silenciosa de l'ànima amb ella mateixa no és res més que la internalització d'una conversa real amb companys de diàleg»¹⁹.

19. APEL, *op cit.*, p. 111.

D'altra banda, la desvinculació semiòtica pragmàtica de la reflexió transcendental respecte del solipsisme metòdic, amb el «retrocés al penso com a membre d'una comunitat de discurs», «no és refereix com el "jo penso" de la tradició cartesiana, a un estat de coses pre-comunicatiu i prelingüístic, sinó a un allò indepassable reflexiu entès en el sentit d'una pragmàtica del llenguatge transcendental»²⁰.

Crec que això suposa la indefinició d'una ontologia fonamental pel que fa al ser del jo pensant com a persona noümicament lliure amb responsabilitat moral, i del ser del món de la vida condicionat històricament. Precisament plantejo la necessitat actual de repensar les qüestions relatives a la memòria i oblit del ser en relació a una Ontologia fonamental del ser-hi humà, si es vol, mitjançant una antropologia hermenèutica de la subjectivitat reflexiva, però a partir de la *Memòria del ser del jo personal lliure -de projecció històrica- a contracorrent del seu problemàtic oblit en el ser del món de la vida -de força naturalista-*. Seria possible, a més, una fenomenologia pura de la racionalitat latent en el món de la vida amb aptitud metafísica? Faig dues referències de passada a Habermas i Taylor.

3.2. Habermas s'esforça per mantenir el discurs filosòfic de la modernitat com a autofonamentació a partir d'ella mateixa. Ho fa a través de l'abandó explícit «de la devaluada problemàtica ment-cos»²¹, però també amb l'abandó de l'esgotat paradigma de la filosofia de la consciència «en aquell anar i venir entre consideració transcendental i consideració empírica»²², recordem-ho, en la dialèctica de la llibertat a realitzar en el temps. Habermas opta pel paradigma de l'enteniment intersubjectiu de l'acció comunicativa «lingüística pragmàtica». Al meu entendre, Habermas abandona el problema cabdal de la modernitat filosòfica que és l'autofonamentació de la subjectivitat lliure autonormativa del món de la vida, en l'horitzó temporal de la condició històrica. D'altra banda, Habermas, amb el concepte de raó comunicativa, accepta «una raó

20. Ibid., p. 129.

21. HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid: Taurus, 1989, p. 453.

22. Ibid., p. 353.

immanent a l'ús del llenguatge», però abandona la possibilitat de la racionalitat transcendental del món de la vida. Car, segons ell, ningú no podria copsar «la totalitat del saber de fons determinant de l'estructura del món de la vida», «una conseqüència de la qual el pragmatisme i la filosofia hermenèutica se'n van adonar molt bé, quan van qüestionar la possibilitat del dubte cartesià»²³. Per això, la seva teoria de l'acció comunicativa (no estratègica instrumental) només pot ser una pragmàtica formal dels plans d'acció entre actors socials, no orientats al fi de l'èxit segons càlculs egocèntrics, sinó orientats a entendre's sobre la base de definicions dialogades. Però que sempre s'ha de completar amb principis materials hipotètics a reconstruir per les ciències empíriques. «En aquesta mesura, també, l'ètica discursiva, com altres ciències reconstructives, descansa en definitiva, en reconstruccions hipotètiques»²⁴.

3.3. Crec que el discurs filosòfic sobre la identitat moderna del jo (*Self*) com a font de la moral, no pot partir unilateralment, com fa Habermas, de la seva reformulació hegeliana restauradora del poder unificador de l'absolut del ser, a través de la seva fenomenització en la raó especulativa segons l'horitzó temporal de la condició històrica, per a després proposar la via de la unitat intersubjectiva, sigui com sigui, com a autoconsciència o com a comunicació. Penso que la definició de la identitat moderna del jo com a font de la moral, s'ha de fer mitjançant la descripció de la seva gènesi, com fa Taylor, a partir de «la interioritat humana, en el sentit que nosaltres mateixos som sers amb profunditat interior»²⁵, des de sant Agustí a Descartes i els cartesians, a través de l'afirmació del món de la vida ordinària «del primer període modern»²⁶ i l'expressivitat de la naturalesa.

Anem ara a la banda dels «heideggerians» i vegem què hi passa.

23. *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus, 1999, vol. II, p. 569.

24. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península, 1998, p. 137.

25. TAYLOR, *Fuentes del yo*, Barcelona: Paidós, 1989, p. 12.

26. *Ibid.*

4. EL NEOHEIDEGGERIANISME LINGÜÍSTIC DE LA POSTMODERNITAT SENSE MIRALL INTERIOR: LA PANTALLA DE LA XARXA, ENCEFALITZACIÓ ELECTRÒNICA?

4.1. Vattimo interpreta ontològicament la postmodernitat a través de Heidegger i la seva qüestió de la memòria del ser en el seu oblit «metafísic». Vattimo assumeix Heidegger en la seva globalitat fundacional-abismal. Primer, l'ontologia hermenèutica del ser-hi finit que és curar-se temporal a través del precursar per a la mort. Segon, l'ontologia historicista de l'esperit occidental, que es basaria en el destí fatal del ser-hi humà de la subjectivitat racional, com a projecte llançat per la veritat del ser desocultant de l'ens (no la raó de l'esperit comunitari) com a fonament ocult de totes i cadascuna de les metafísiques històricament escaigudes, per ocultar-se permanentment en el no-res que li és essencial (no progrés del regne de la llibertat). Vattimo replanteja la qüestió de la crisi de l'humanisme occidental a través de la fi de la metafísica en la civilització tècnica. Però no es tractaria de restaurar la subjectivitat pura de les ciències de l'esperit fenomenològiques, car retornaríem a l'origen de la fatalitat metafísica de l'ontoteologia i la cibernètica. L'opció de Vattimo és empènyer l'*Ereignis* de la transpropiació oscil·lant de l'home pel destí que és el ser, com a subjecte dèbil sense determinacions metafísiques, vers el *Ge-Stell* de la imposició tècnica, a través de la societat «transformada cada vegada més en un molt sensible organisme de comunicació»²⁷.

El mateix Vattimo admet que el pensament dèbil fa preguntar-nos «si això implica una incapacitat de crítica tant teòrica com a pràctica»²⁸. «Cal reconèixer que el problema existeix»²⁹. Però manté com «l'únic motiu de la revolució»³⁰ l'ètica de la Pietas per les petjades dels no-estats oblidats per la història dominant, «als peus de l'àngel de Klee benjaminià». El que jo em pregunto és com un ésser humà transpropiat per la societat de la comunicació, sense rerefons subjectiu fort, pot mantenir la memòria dels no-estats oblidats per la història.

27. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa, 2000, p. 46.

28. «Dialéctica, diferencia y pensamiento débil», en VATTIMO i altres, *El pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1995, p. 40.

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, p. 41.

4.2. Sabem que Rorty complementa la seva lingüística pragmàtica social amb l'hermenèutica heideggeriana, reduïda a una funció «edificant» de la vida privada. Per a la qüestió que ara m'ocupa, el que em sembla cabdal és que després d'abandonar el paradigma de la *mens* com a mirall de la naturalesa i substituir la intuïció de la consciència pel domini d'un llenguatge, afirma, en definitiva, que «la idea que les persones posseeixen un interior—o sigui un nucli central— que “es resisteix al condicionament extern” —, forma part de les nocions que els historicistes lingüístics refusem»³¹. Ja no seria possible pensar l'autonomia com a «alliberament respecte de forces externes repressores»³². «La llibertat és més aviat el reconeixement de la contingència que no el postulat d'un àmbit específicament humà exempt de necessitat natural»³³.

Òbviament, ens podem preguntar quina pot ser la crítica social de la comunitat liberal ideal segons Rorty sense el Jo personal notímicament lliure de la responsabilitat moral.

Molt senzill. Ja no amb l'aproximació sinó amb l'expansió. Ja no a través de la veritat que ens fa lliures, sinó a través de les novetats futures que ens ofereixen més possibilitats imaginatives per a fer-nos més «interessants del que érem». Ja no amb principis universalistes de «validesa intrínseca» radical i amb la distinció entre aparença i realitat, sinó a través de descripcions particulars del dolor i la humiliació a evitar i amb el constant assaig i error.

4.3. Sé que ratlla la ciència-ficció (diuen que va inspirar la pel·lícula *Màtrix*), però podríem prendre les descripcions de Baudrillard sobre la condició postmoderna com una mena de Geni Maligne (una ficció del pensament per a facilitar l'ardu exercici de la negació total del món de la vida). Baudrillard planteja les conseqüències de «la fi de la interioritat i la intimitat»³⁴ en què el jo privat ja no es distingeix de la vida pública. Com diu explícitament, ja no hi ha subjecte o objecte. Justament amb la retòrica rortyana

31. RORTY, *Filosofia y futuro*, Barcelona: Gedisa, 2002, p. 43.

32. *Ibid.*, p. 45.

33. *Ibid.*, p. 48.

34. BAUDRILLARD, «El éxtasis de la comunicació», a HAL FOSTER i altres, *La postmodernidad*, Barcelona: Kayrós, 1985, p. 196.

afirma que «avui ja no existeix l'escena i el mirall. Hi ha, en canvi, una pantalla i una xarxa. En lloc de la transcendència reflexiva, hi ha una superfície no reflexiva, una superfície immanent on es despleguen les operacions, la suau superfície operativa de la comunicació»³⁵. Parla de l'èxtasi obscè de l'única dimensió de la comunicació que «posa fi a tota representació» amb «l'hiperrealisme de la simulació» i «l'encefalització electrònica».

5. L'ANTINÒMIA FONAMENTAL DE LA «ROMANITAT»: SER NATURAL I LLIBERTAT HISTÒRICA. LA IDEA D'UNA ONTOLOGIA FONAMENTAL DE LA MEMÒRIA I OBLIT DEL SER PERSONAL

He esgotat els límits de la comunicació. Apunto ara les direccions del meu estudi. Crec que la «romanitat» de què ens parla Brague, com a higiene «del retorn actual de la memòria»³⁶, ha d'assumir el fet «que la modernitat no és tant un cos de doctrines com un estil d'existència. Aquest estil exemplifica la convicció que la llibertat és més alta que l'ésser, i fins i tot que l'ésser és la mera negació de la llibertat»³⁷. Per això crec que l'ensenyament nuclear de la «romanitat» en la postmodernitat hauria de ser la síntesi ontològica fonamental de l'home de la tradició antiga «que en realitat és un ser purament natural que no té ni llibertat, ni història, ni individualitat»³⁸, i l'home de la tradició jueva-cristiana «que transmet la noció d'individu lliure i històric (o de la Persona)»³⁹. Per això plantejo els estudis següents:

1. Una ontologia fonamental de «l'home interior» a partir del problema «agustiniana» de la memòria de si en el vessant d'autoconsciència personal i l'oblit de si en el vessant intencional «còsmic». Què ensenya l'anomenada «Escola tomista de Barcelona»? Què ensenya l'humanisme integral personalista?

2. Una ontologia fonamental de «la persona lliure» a partir del

35. Ibid., p. 188.

36. BRAGUE, *El passat per endavant*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2002, p. 38.

37. ROSEN, *op cit.*, p. 224.

38. KOJÈVE, *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires: Leviatán, 1990, p. 29.

39. Ibid., p. 31.

problema «fichteà» del subjecte absolut com a acció pura que no és ser d'un ens sinó esforç d'un ideal. I del problema «schellinguià» de la voluntat fosca prèvia a l'amor en què resideix el mal. Què ensenya Maréchal? Què ensenya Pareyson?

3. Una ontologia fonamental de «la condició històrica», a partir del problema, ja plantejat per Hegel abans que per Heidegger, de la subjectivitat autorealitzadora en l'Esperit històric a través del ser com a esdevenir del no-res temporal finit. Què ensenyava ja Max Scheler de les antropologies negatives? Què ensenya Ricoeur amb la Memòria Justa i l'oblit feliç del Perdó?

4. Una ontologia fonamental de «l'obra comuna, la comunitat fraterna a realitzar», a partir del problema d'Europa i la «oikoumene». Què ensenyen els hegelians? Què ensenya Gadamer?

¿Seria possible, a través del diàleg raonable a quatre bandes entre el tomisme transcendent de la *mens* agustiniana, el personalisme de la llibertat, l'idealisme històric de l'esperit intersubjectiu, i l'hermenèutica rememorant de l'home interior, reprendre la reflexió sobre el malestar postmodern de la civilització moderna? L'Home interior és un mite cultural? La llibertat és l'espontaneïtat instintiva? El món de la diferència és el text diferent? La conversa és negociació en guerra de guerrilles interiors?

Quin títol acadèmic hauria de tenir aquest diàleg raonable per a presentar-se com a «Grup d'Estudis»? Interessa a algú? És viable? «Oh, els demòcrates pragmàtics...!» «Oh, els culturalistes arqueòlegs...!» Per la meua banda, continuaré pensant en una «ontologia». La paraula del ser és diàleg perquè brolla de l'Home interior aficionat ja de per si a l'infinit interpersonal: «de persona a persona, l'única relació susceptible de sadollar les aspiracions profundes és el do recíproc i lliure de l'amistat».