

# Triangulacions hermenèutiques postmodernes: filosofia moral davant d'una cultura de la frivolitat?

Albert LLORCA ARIMANY

RESUM: El món d'avui té problemes, no hi ha dubte. Des de la perspectiva filosòfica personalista, cal considerar que algunes de les seves dificultats provenen de la inèrcia socioeconòmica, a la qual acompanyen —unes vegades, de retruc, i d'altres, com a factors desencadenants— valors, hàbits i actituds no exempts d'insensibilitat moral i, sovint, propiciadors d'interessos poc legítims i de fanatismes presents en la cultura postmoderna. L'enfocament metòdic utilitzat parteix de l'aplicació de triangulacions conceptuals en diferents registres socioculturals i antropològics, a partir de la triple estructura antropològica essencial que modela el nostre discurs, a saber: aprofundiment en el si humà, persistència pràxica en el compromís i perspectiva esperançada en la superació de tot risc. A la fi, la noció de saviesa pràctica sintetitza la triplicitat anterior i fonamenta tot discurs practicomoral plausible al servei de la persona humana.

PARAULES CLAU: personalisme, postmodernisme, saviesa pràctica.

## OBJECTIU I PUNT DE PARTENÇA

Cuando las revoluciones económicas hayan levantado la hipoteca capitalista sobre la producción y circulación de bienes, el maquinismo jugará sin restricciones su papel, que es el de la producción indefinidamente acelerada... Abundancia, se-

1. El mot «postmodern», l'acceptarem en el sentit convencional de «fase cultural recent de la modernitat», ubicable des del punt de vista socioeconòmic en la denominada «era postindustrial», i que cronològicament és variable segons el ritme civilitzatori de cada societat, però que ja és present a la dècada dels anys setanta del segle xx als Estats Units (apuntada ja en el llibre de Daniel Bell *El advenimiento de la sociedad postindustrial*) i que després s'estén a d'altres països. D'altra banda, la categorització del mot *postmodern* és poc precisa per manca de perspectiva històrica. En tot cas, tindrem presents *reflexions complaents i/o crítiques* d'autors inclosos en aquesta línia borrosa de demarcació entre *modernitat* i *postmodernitat*, o en la vorera, com ara Lipovetsky, Vattimo, Lyotard, Bordieu, Beck, Bauman, Beriain, Ramoneda, Foucault, Derrida, Deleuze, Finkielkraut, Rorty, Baudrillard, Fukuyama, Sloterdijk... i tants d'altres, amb matisos diferents.

guridad, facilidad. ¿Se sumirá el hombre en una mediocre satisfacción burguesa o se apoyará en esa liberación material para tomar un nuevo impulso espiritual?<sup>2</sup>

En l'anterior paràgraf, hom troba tres idees clau encadenades que, situades en la «modernitat» del primer terç del segle XX,<sup>3</sup> reclamen fixar per part nostra, com a objectiu, un replantejament reflexiu del productivisme-consumisme en tant que costum civilitzatori vigent avui, en començar el segle XXI. Què en queda avui, de l'anterior dubte mounierà en forma interrogativa, expressat a principis de 1935? Hom està temptat de dir que s'ha avançat en la direcció temuda i menys desitjada per aquest filòsof, així com per altres pensadors de la seva època.<sup>4</sup> Vegem les idees perfilades en el paràgraf anterior:

— Supòsit de *superació* de les crisis originades pel capitalisme deshumanitzador a través de l'alliberament de la producció i de la circulació de béns.

— Protagonisme del *maquinisme*, accelerant la producció de manera intensiva i instaurant un món d'abundància, seguretat material, menys esforç...

— Dubtes sobre la disjuntiva aburgesament/espiritualitat. Aquesta segona alternativa —la que albira esperançadament Mounier— significa bàsicament la capacitat humana d'autoconducció, la força humanitzadora que brolla de «dins» de la persona humana que ha de reconduir la *inèrcia desbocada* de la «màquina social».<sup>5</sup>

Respecte a aquestes tres idees, cal reconèixer que el capitalisme no ha estat desplaçat i, per tant, hom ha de dir que el maquinisme i la societat productivista i materialment autosatisfeta n'han esdevingut un apèndix perllongador. Però, en qualsevol cas, la «mediocritat burgesa» ha triomfat i les temences del pensador francès han cristallitzat en una civilització en la qual el saber (entès com a educació i aprenentatge «útils»), les tecnologies (dominades per la digitalització) i l'Administració pública (Estat) constitueixen, a principis del segle XXI, un *triangle pseudocivilitzatori* que mereix una reflexió crítica que aprofundeixi en els *patrons antropològicoculturals i morals dominants*. A la reflexió sobre la «crisi» de les ciències europees (i a llur servitud positivista) proposada per Edmund Husserl a principis del segle XX, correspondria analògicament avui una iniciativa semblant al voltant del que anomenariem la «*crisi*» *civilitzadora* de la mà de la «nova economia» —conglomerat de les *noves tecnologies*, del *vell model capitalista renovat* un cop ha davallat a l'estat del benestar i dels

2. Emmanuel MOUNIER, *Líneas de futuro (Revolución personalista y comunitaria)*, Madrid, Zero, 1975, p. 324.

3. Seria allò que Zygmunt Bauman anomena la «modernitat sòlida», en el seu llibre *Modernidad líquida*, i de la qual afirma: «En la modernidad el tiempo tiene historia, la prolongación de los tramos de espacio que las unidades de tiempo permiten “pasar”, “cruzar”, “cubrir”... o conquistar» (Zygmunt BAUMAN, *Modernidad líquida*, Mèxic, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 14).

4. La llista es podria fer certament molt llarga, abastant pensadors i sensibilitats diverses, dins del que hom classificaria com a pensament humanitzador.

5. En el meu article «Revolució comunitària a Emmanuel Mounier», he abordat aquest punt (vegeu la revista digital *Calidoscopi*, Institut Emmanuel Mounier de Catalunya, <<http://www.catalunya-mounier.net>>).

*nous hàbits* o estils dits «postmoderns»— que s'inicià en el tercer terç del segle xx i en la qual avui som immersos.<sup>6</sup>

El quadre resultant descriptible del món actual és semblant al següent:

— Les *decisions econòmiques* s'adopten freqüentment amb poca dosi reflexiva, i sempre al servei dels esdeveniments i motivades per situacions d'urgència: crisis, conflictes, estratègies-respostes... sota la idea del benefici ràpid amb el mínim cost.

— En la societat actual, es diu que la «clau» és el *coneixement*,<sup>7</sup> que dona informació, rapidesa per actuar i avantatges a determinats grups o individus.

— La informació —dita «coneixement»— és globalitzada i immediata: això accelera el ritme dels canvis socials, en augmentar la velocitat de les operacions de comunicació, com ara les de les operacions econòmiques.

— Aquesta globalització ha estat acompanyada de polítiques desreguladores neoliberals —l'Estat ha perdut competències i «obligacions»—,<sup>8</sup> sobretot a partir de la dècada de 1970. És així que «globalització» ha estat sinònim d'individualisme, reducció de polítiques socials de l'estat del benestar, expansió de les noves tecnologies amb fins econòmics, augment de l'atur, creixement de l'economia especulativa, aparició de grans oligopolis...

— Canvis generacionals ràpids: envelliment de la població a l'Europa occidental i reducció de llocs de treball, amb grans problemes d'inserció laboral per als joves.

— Transposició del model capitalista a altres societats —la Xina, l'Índia— on s'han reproduït els mateixos problemes que a Occident: benestar per als uns i misèria per als altres. Tenim, doncs, un *món desigual*, entre països i dins de països, que va creixent.<sup>9</sup>

— Les societats occidentals, a més —i com a conseqüència d'aquestes diferències—, reben una forta pressió de la immigració i dels problemes ecològics (els quals amenacen llurs economies en termes d'esgotament de recursos energètics i de riscos de contaminació). Els problemes derivats de l'activitat econòmica, doncs, adquireixen dimensió planetària.

El món que es va teixint és, certament, complex i amb notables «vicis» socioeconòmics molt *difícilment eradicables*, donat el fet que les institucions mundials —les que depenen de l'ONU— tenen poca operativitat i els estats estan desbordats en moltes àrees.<sup>10</sup> Aquesta societat complexa i inestable econòmicament és socialment feble o, com deia Ulrich Beck, sotmesa al risc precisament per la seva «modernitat».<sup>11</sup>

6. En el meu estudi «De la intersubjectivitat husserliana a la relació interpersonal a Paul Ricoeur. Una reflexió filosòfica en el marc del neoliberalisme postindustrial», vaig preveure la pertinença d'un plantejament com l'esmentat (*Pensar l'alteritat*, Barcelona, La Busca, 2005).

7. La noció de «coneixement» en aquesta denominada «era postmoderna» en té molt poc, de reflexió epistemològica: s'inscriu en un punt equidistant del «neoempirisme» adaptat tecnològicament (propi de la societat de la informació) i de la psicologia cognitiva, que assimila —reduïx— la capacitat de pensar al model mecanicista d'un ordinador.

8. Zygmunt BAUMAN, *Modernidad líquida*, p. 195-197.

9. Daniel COHEN, *Richesse du monde, pauvretés de nations*, París, Flammarion, 1997, p. 82-83.

10. Henri BARTOLI, *Répondre le développement*, París, UNESCO, 1999.

11. Ulrich BECK, *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1988 (vegeu-ne la primera part).

Així mateix, l'economista personalista François Perroux parlava de nivells diferents en l'estructura social: l'«ordre fort» i l'«ordre débil». El primer abasta la producció de béns, el sentit humà del treball, l'obra col·lectiva; i l'ordre feble fa referència al mercat, la propietat, el treball *degradat* a «mecànica econòmica».<sup>12</sup> Cal afegir que el trastocament d'aquests «ordres» condueix a paradoxes conceptuals econòmico-civilitzadores no petites, en el moment que l'«ordre feble» s'erigeix en determinant, com ho són les paradoxes: *competència econòmica / perfecta* («lluïta» en una suposada «estabilitat» amb benefici per a tothom), *mercat / lliure* (quelcom «natural» en tant que «interessa»), *mercat* (natural-mecànic) / *laboral* («joc» d'oferta i demanda que «redueix» el treball a mercaderia), *capital / humà* (capacitats humanes com a «instruments del capital»), *egoisme / racional* (individualisme calculístic i previsor). Tanta paradoxa és indicativa, al nostre parer, de dues coses interrelacionades:

— La lògica del capitalisme, avui neoliberal, obeeix a uns *valors i hàbits mercantilistes* que han consagrat en bona mesura el «divorci» entre les necessitats humanes i la mecànica socioeconòmica, i això afecta tots els registres humans, des dels esquemes mentals més elementals (desig de benestar, satisfacció, interessos, ambicions, insensibilitats, ignoràncies, prejudicis...) fins als més globals (mercantils, politicoinstitucionals, socioculturals), amb unes *implicacions ètiques preocupants* en ser poc ateses (corrupció econòmica i institucional, decisions politicoeconòmiques desastroses, insensibilitat a la misèria i al patiment...). En el món d'avui, no és d'estranyar que els conceptes de «progrés», «modernitat», «construcció social», «ordre econòmic i polític mundial»... generin un escepticisme crític difícil de superar.<sup>13</sup> Sense dubte, la «contingència» sembla indestruïble del desenvolupament històric de la modernitat, perquè la complexitat d'aquest nou estadi de la societat provoca una gran divergència i discontinuïtat que, en convertir-se en inèrcia o «hàbit» social, es fa imparable.<sup>14</sup> La mesura d'aquests «hàbits» requereix un punt de referència innegociable per al qual tota reflexió filosòfico-civilitzadora adquireix rellevància, a saber: l'ésser humà, *la persona*<sup>15</sup> com «un» absolut —no com l'«absolut»— i, per tant, com a punt de partença i com a criteri «regulatiu» de la seva pròpia «praxi» i finalitats en el «món» en què viu, actua i pensa. Quan la «feblesa» humana mana, les seves capacitats es transformen en la via de l'«estretesa», de llur submissió a estructures, hàbits i valors que la «disminueixen». El «cultiu» d'aquesta praxi es reflecteix en una societat poc disposada per a l'emergència de les relacions comunitàries, és a dir, harmòniques i respectuoses.<sup>16</sup>

12. François PERROUX, «Travail et civilisation», *Esprit*, núm. 24 (1956), p. 481-497.

13. Henri BARTOLI, *Répenser...*, p. 190.

14. «Con la diferencia social de esferas sociales los procesos de comunicación tienen que hacer frente a gran número de divergencias y contingencias, cuando identidades y no identidades, continuidades y discontinuidades son posibles igualmente» (JOSÉXO BERIAIN, «Prólogo», a Anthony GIDDENS *et al.*, *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Madrid, Anthropos, 1996, p. 14).

15. L'òptica que adopto és netament personalista.

16. Emmanuel Mounier deia que, en última instància, la «comunitat» és teixir una relació d'harmonia entre les persones (Emmanuel MOUNIER, *Líneas de futuro*, p. 325). I l'economista Henri Bartoli insisteix,

És evident que la *deshumanització* que alimenta aquesta *praxi descontrolada inercial* en la vida socioeconòmica respon i s'ajuda d'un *bagatge axiològicocultural* que condiciona, «debilitant-les», les possibilitats humanitzadores personalitzadores de l'ésser humà. Així, atesa una definició convencional però abastadora de cultura,<sup>17</sup> la seva vessant «feble» ens condueix a les consideracions crítiques següents.

### *Triplicitats antropologiculturals*

El llenguatge de la cultura és la via d'accés a tota constitució de sentit —o sense sentit— per a l'ésser humà. Per això, les «debilitats» de la cultura —dels «valors» i hàbits deshumanitzadors que promou— parlen de la feblesa o «fal·libilitat» humana. Els uns i els altres, aquí, com a elements components d'una cultura, funcionen a la manera d'entitats clausurades, llunyanes al paper madurador i humanitzador originari<sup>18</sup> que els és propi. En aquest sentit, l'hàbit constitueix una manera de percebre i d'actuar en el món,<sup>19</sup> un «estil de vida» que obre noves perspectives futures per ser abordades pel subjecte. Així, doncs, l'hàbit és essencial en la vertebració cultural, vista des de la perspectiva humana; i allò que tingui de condicionant i d'involuntari ho trameta a la cultura a la qual contribueix. L'espurna que l'origina, situada entre la necessitat que «pesa» sobre l'home i la inevitable llibertat que el repta en la seva existència, marca en bona mesura el camí i el caliu humà de la cultura que implica. Allò que hom diria o qualificaria com a «mal hàbit» provoca un viratge vers la «inèrcia» més o menys «doctrinària» que afecta la cultura, «emmalaltint-la» i convertint-la més en «obstacle» o barrera al desenvolupament humà que no pas en mitjà favorable o instrument per a la llibertat. Aquesta interpretació «necessitarista» de la cultura és la

---

amb un cert to kantian, després de detallar algunes barbaritats econòmiques i polítiques del segle XX, que «el respecte cap als altres s'imposa en mi com una veritat absoluta i, amb ell, aquesta altra certesa, a saber: que l'economia no té sentit més que posada al servei de la vida» (Henri BARTOLI, *Répenser...*, p. 183). En el nostre article «Persona i economia» hem insistit en aquest aspecte (Institut Emmanuel Mounier de Catalunya: <<http://www.mounier-catalunya.k25.net>>).

17. Adoptaré la definició de Paul Ricoeur, per la seva riquesa antropològica i amplitud filosòficomorral: «Complex de valors, o si es prefereix, d'avaluacions... els valors dels quals parlo aquí resideixen en les actituds concretes davant de la vida en la mesura que formen sistema i que no són posades en dubte de manera radical pels homes influents i responsables. D'entre aquestes actituds, aquelles que més ens interessin fan referència a la mateixa tradició, al canvi, al comportament respecte als conciutadans i als estrangers, i més particularment a l'ús de les eines disponibles» (Paul RICOEUR, «Civilisation universelle et cultures nationales». *Histoire et Vérité*, París, Du Seuil, 1955, p. 294-295). En el nostre estudi «El mal i la debilitat de la cultura» (*El mal*, Barcelona, La Busca, 2004) hem fet una reflexió sobre les possibilitats i limitacions d'aquestes dimensions de la cultura.

18. Emmanuel Mounier afirma, referint-se als valors, que «no s'apliquen a la realitat com si fossin principis constituïts. Es posen en relleu en les profunditats de la llibertat, madurant amb l'acte que els elegeix, acceptant sovint la humilitat d'un origen baix —un interès, i fins i tot un contrasentit— i purificant-lo amb el temps» (Emmanuel MOUNIER, *Le personalisme*, París, PUF, col·l. «Que sais-je?», 2001, p. 79).

19. Paul RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, París, Du Seuil, 1950, p. 264. L'hàbit aporta, doncs, un equipatge del subjecte humà per estar «atent» al món i resituar-s'hi, a fi d'afrontar noves situacions no elegides.

cara visible de la «debilitat» que hi rau: l'ésser humà en depèn, llavors, excessivament i cedeix els seus principis d'acció —la praxi— a factors aliens a la seva condició personal. Heus aquí la *transmutació* a la qual s'arrisca:

— *Reducció de la capacitat d'autoconeixement de l'home* als purs fàctics, des dels materials i econòmics fins als politico culturals i ludicoociosos.

— *Reducció de la capacitat d'autoconducció* a una mera *autonomia del desig* d'allò que és més fàcil i proper.<sup>20</sup>

— *Reducció del creixement humanitzador* a l'horitzó del *benestar material*.

Aquesta triple transformació de la textura humana és «solidària» d'un procés de culturació propi de la modernitat més recent.<sup>21</sup> En efecte, una breu ullada a les succintes descripcions socioeconòmiques anteriors ens permet copsar registres o *triangulacions interpretants* —hermenèutiques— que han d'acostar-nos a la comprensió de l'home en un món que se li ha tornat aliè i inútil. En quin sentit diem això? Vegem-ho.

En primer lloc, aital alienació i inutilitat —sota la batuta d'una *cultura debilitadora* de l'empenta humana— *dilueix la condició humana encarnada*<sup>22</sup> i complexa a l'entorn, ja sigui economicosocial, politicoinstitucional o axiologicocultural...

El resultat d'aquesta «experiència» humana es concreta en la transformació del *jo humà* en pura *periferia*,<sup>23</sup> cosa que el converteix en passiu, controlat, «adaptat» psicològicament i «acomodat» socialment..., i incapacitat intel·lectualment i pràctica per a una cultura —valors i hàbits— que «limita», però que no promociona, la creativitat personal.

Hom entra així en un horitzó de *dependències* que «distreuen» l'ésser humà: dit literalment, que «el treuen de dins»,<sup>24</sup> abocant-lo a un «fora de si» *irrecuperable* i ob-

20. Convé aquí recordar com en el seu famós opuscle «Esquisse d'une phénoménologie de l'avoïr» —comunicació presentada el novembre de 1933 a la Societat Filosòfica de Lió— Gabriel Marcel oposa autonomia a llibertat, cosa que correspon a la distinció tenir/ésser. Així, per a Marcel, l'*autonomia* va lligada a una mena de reducció del subjecte o *dependència* a allò que aquest «té». En canvi, l'esfera de la llibertat és la de l'ésser, la de la no-autonomia; és a dir, el no-individualisme desencarnat que és incapaç de transcendir el «tenir» (vegeu la versió castellana de Gabriel MARCEL, *Diario metafísico*, Madrid, Guadarrama, 1969, p. 216).

21. Aquest panorama de la societat anomenada «postindustrial» reclama canvis tan substancials com difícils d'obtenir, com ho foren les propostes a la dècada dels vuitanta del llibre de l'economista i sociòleg Luis RACIONERO, *Del paro al ocio* (Madrid, Anagrama, 1986), dirigides vers un canvi de valors més creatius i humanitzadors, i una redefinició del treball i de l'oci en la perspectiva «clàssica» grega. Per la meua part, em semblen força evidents les implicacions que se'n deriven, d'incalculables conseqüències en l'àmbit educatiu, i en aquesta mesura, altament preocupants, que propicia aital «transmutació» (en diversos estudis ens hem fet ressò d'aquesta qüestió; vegeu el nostre treball recent: «La identitat narrativa com a genealogia antropològica de l'educació», *Prolegòmens personalistes a tota educació. La identitat*, Vic i Barcelona, Universitat de Barcelona, juliol de 2006).

22. Terme de forta tradició personalista que mostra la fortalesa o debilitat humana, precisa a partir de la praxi —acció— efectuada mitjançant l'equipatge corporal des del qual obra, pensa i sent la persona.

23. Les repercussions de la qual en el terreny educatiu són innegables i força negatives, al meu parer (en el nostre article «De l'educació perifèrica a la practicitat pedagògica», *Càtedra*, núm. 14 (novembre del 2000)—, fa anys, ja plantejàvem aquest enfocament).

24. Així ho expressen el «tenir» de Fromm, el «sense sentit» de Frankl, la «labor» d'Arendt, la «mort de l'home» de Foucault, la «insatisfacció de l'home modern» de Weil, el triomf de l'«esperit burgès» de Mounier...

jectivat, com és el *consumisme*; estructura alhora *psiquicohabitadora* —«estil de vida»—, *institucional* —societat de consum— i *axiológicocultural* —«mundana».

Aquest esbós ens situa en la *primera triangulació hermenèutica de caràcter socioeconòmic* de l'*homo economicus* modern, que descriurem així:

- psicologia individual sota el desig de la maximització de beneficis,
- consagració del «mercat» com a veritat absoluta —d'oferta i de demanda—, i
- simbolisme del diner com a *telos* «natural» dels fins i dels actes humans.

Aquesta triplicitat mostra la seva analogia amb una *segona triangulació* de més profunditat antropològica i cultural que marca el trànsit de la modernitat primera o «sòlida» a la postmodernitat o «modernitat líquida».<sup>25</sup> Aquesta nova triangulació la configurem al voltant de la *cultura dèbil i debilitadora de l'ésser humà* constituint-se en termes de:

- indiferència egòtica (o «anestèsia» del jo),
- obsessió per la seguretat (incertesa o desig d'«orientació» en la desorientació), i
- absolutització de l'oci (protagonisme del que és «superflu»).

Pel que fa al primer factor, la textura «perifèrica» del jo humà és «destapa» espialment en una progressiva incapacitat de retrobament amb si mateix: l'*home del desig* del qual parlava Ricoeur retrata força bé el primer vèrtex d'aquest triangle.

Respecte al segon moment del triangle, ens parla de la *paranoia de la seguretat* com a radical «principi» centrat en la *incertesa* que genera una cultura —en les relacions humanes i en la manipulació d'instruments i ginys— diversificada i invertibrada, difícilment «cultivadora» de res. Una cultura llençada a la pròpia inèrcia no és dinàmica, sinó més aviat dispersa i, sovint, insensata. Llavors, l'obsessió de la seguretat és l'única cosa que segrega tal cultura com a expressió de la seva debilitat.

En tercer lloc, el *desig progressiu d'oci* empeny el món postmodern vers una aventura en la qual allò *superflu* —innecessari— es fa protagonista amb la mateixa intensitat que creix el marge dels qui «hi sobren», «superflus» en tant que oblidats.<sup>26</sup> El sentit postmodern d'allò que es pot convertir en culturalment «superflu», com ho pot ser l'oci, ja fou una preocupació mounieriana plantejada als anys trenta.<sup>27</sup>

En aquesta línia d'anàlisi, el sociòleg Gilles Lipovetsky, en un univers de discurs sobre el paper del luxe en la societat actual —i amb una òptica no gens sospitosa de per-

25. Zygmunt BAUMAN, *Modernidad líquida*, p. 142-147.

26. La noció de «superflu» la descriu detalladament i de forma precisa Viviane FORREST, *Horror económico*, Mèxic, FCE, p. 19-24.

27. Afirmar Mounier que, en el procés socioeconòmic que ha de superar l'estadi civilitzatori burgès, «puede que tras haber sufrido por espacio de siglos la pobreza en espíritu dentro de la pobreza material, se vea la humanidad emplazada a la más difícil prueba de practicar aquélla en la abundancia material. De cualquier modo será un nuevo estilo de vida a prever y a inventar. Se entiende que no se trata solamente, de acuerdo con la pobre fórmula política, de "ocupar los ocios", sino de darles sentido, lo que es bien diferente» (Emmanuel MOUNIER, *Líneas de futuro*, p. 324-325). En aquesta mateixa línia, se situa qui es pot considerar el gran mestre de la sociologia de l'oci contemporani del segle XX, Joffre Dumazédier, en proposar una funció educativa i una responsabilitat pública —de l'Estat— en la gestió de les activitats d'oci per al ciutadà de la societat democràtica i maquinista (Joffre Dumazédier, *Hacia una civilización del ocio*, Barcelona, Estela, 1968).

sonalisme—, troba en la promoció del luxe la «síntesi del narcisisme del luxe i de la paranoia de la seguretat» en un món on l'oci ostentatori ha donat vida al gust per oferir una imatge atractiva personal; síntesi que es concreta així: «Una caja fuerte disimulada en un armario, en piso vigilado por una cámara vinculada a un puesto de guardia, conectado a su vez directamente con la policía monegasca, sin duda la más eficaz del mundo, ése es el colmo del lujo: al lujo agonístico le sucede el lujo paranoico.»<sup>28</sup>

Comencem a acostar-nos així a la *tercera triangulació* hermeneticocultural, amb les seves categories corresponents.

Una fenomenologia pràctica<sup>29</sup> succintament *aplicada a la cultura i als fets* —com els descrits— que la constitueixen avui ens proveeix d'eines intel·lectuals per teixir un discurs filosòficohermenèutic que aprofundeix en àmbits de la modernitat recent, com:

— l'anàlisi del *jo humà acomodaticí*, tant perifèric com adaptat i abocat a la facilitat promesa pel desig plaent;

— el *sentiment d'inseguretat* construït culturalment que empeny a l'obsessió per la seguretat de mantenir el que hom té i gaudeix, alhora que l'avorriment que aquesta provoca, es procura apaivagar amb un fictici «esperit aventurer i de risc» —sota ple control— que aporti emocions d'incertesa,<sup>30</sup> però *mai de responsabilització*, i menys encara d'acceptació de compromisos amb el destí col·lectiu;<sup>31</sup>

— la instal·lació de la *cultura narcisista* que promociona l'hàbit d'esperar poc dels altres com a persones, ni tampoc del que nosaltres podem «donar»<sup>32</sup> als altres, i ens fa restar molt pendents del que considerem que hem de rebre de les institucions, del progrés, dels avenços tecnològics... dels *drets* que considerem que tenim i que reinvin-

28. Gilles LIPOVETSKY, *El lujo eterno*, Barcelona, Anagrama, 2004, p. 68. Aquest sociòleg se situa en el que ell en diu l'«era del buit» (títol d'un llibre seu) o fase última de l'individualisme aïllador de l'ésser humà, «castradora» de tota capacitat «personalista comunitària». En aquest context, els mitjans de comunicació s'erigeixen en aquesta societat, dita «postmoderna», com els que imposen la «veritat» del que és *efímer*, *virtual* i *superflu*, en la mesura que només existeix el que ells «diuen que existeix»; és a dir, que assenyalen com a rellevant. En aquest sentit, *la promoció de l'oci a dojo, del luxe i del malbaratament* en recursos per a sistemes de seguretat és una bona mostra d'aquest panorama.

29. Expressió precisa originària de Paul Ricoeur (*Le volontaire...*) que fem nostra, i que és oberta i possibilitadora del discurs hermenèutic (en la nostra tesi doctoral: *De l'eidètica pràctica a l'hermenèutica en el pensament de Paul Ricoeur*, vegeu-ne el resum a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 1998, núm. x).

30. Un apropament acurat a la reflexió hermenèutica sobre l'oci actual ens situa en aquesta paradoxa que opera dins el marc de l'individu desitjós de *trencar la monotonia* pel cansament que provoca una *quotidianitat plegada a les pautes i càlculs en pro de la seguretat*, tant col·lectiva com individualitzada (Ulrich Beck, a *La sociedad del riesgo*, planteja aquest patró en la cultura de la societat occidental).

31. Bauman descriu aquest tret com un dels més significatius del que ell anomena la «modernitat líquida». En efecte, Bauman afirma que «resulta evident la escasez de esos potenciales revolucionarios, de gente capaz de articular el deseo de cambiar su situación individual como parte del proyecto de cambiar el orden de la sociedad» (Zygmunt BAUMAN, *Modernidad líquida*, p. 21).

32. Aquí entrariem en un punt que només esmentarem, però que és fonamental en el món d'avui: un notable *grau de substitució* de les *relacions interpersonals* per meres *relacions socials-institucionals*. En el nostre estudi «De la intersubjectivitat husserliana a les relacions interpersonals a Paul Ricoeur» hem abordat aquesta qüestió (estudi inclòs al llibre *L'alteritat*, Barcelona, La Busca, 2003).



diquem, i no tant dels *deures* que podríem considerar també que tenim envers els altres.<sup>33</sup> Aquesta inversió sembla traduir una certa *caracteropatia psicocultural* per la qual els individus enforteixen llur dependència del que desitgen «tenir»,<sup>34</sup> en el mateix grau que senten incertesa i indecisió. Sembla evident que Bauman es refereix a això quan, seguint la línia oberta per Beck, afirma que el sentiment d'incertesa (*unsicherfreit*) és el que resulta dominant en la societat actual, i que ell conceptualitza sota el marc de la *modernitat líquida*, en què la «liquèfacció» del sistema social arriba fins a les relacions humanes més immediates.<sup>35</sup> No en va aquest sociòleg categoritza la situació del món actual sota tres temàtiques: *incertesa*, *inseguretat* i *vulnerabilitat*, resumibles en un sol terme: *precarietat*.<sup>36</sup> En efecte, la precarietat constitueix el punt culminant de la inestabilitat de la «fluïdesa social» en termes de «desaparició de la confiança en un mateix, en els altres i en la comunitat.»<sup>37</sup>

El desglossament que podem fer d'aquesta precarietat és clar:

— Incertesa: suposa desconfiança respecte a les institucions, amb el risc de no aconseguir satisfer els desitjos individuals.

— Inseguretat: inquietud respecte a les relacions humanes i al futur, en la mesura que no hi ha punts de referència i, per tant, punts d'orientació estables.<sup>38</sup>

— Vulnerabilitat: el sentiment que ens pot succeir en el món d'avui quelcom imprevist en qualsevol moment —hipotètics enverinaments del medi ambient, agressions terroristes... En un discurs més proper al nostre, la vulnerabilitat s'acosta a la fal·libilitat present a tota cultura. Heus aquí la paradoxa que, al nostre parer, és fidel reflex de la condició humana complexa i sovint conflictiva —en «falta». En efecte, d'una banda, seguint Bauman, «necesitamos la solidaridad que implica el hecho de estar juntos, de ayudarnos y cuidarnos mutuamente.» Però, d'altra banda, «la solidaridad se crea mediante una frontera: un interior donde estamos y un exterior donde están ellos.»<sup>39</sup> No en va, aquest sociòleg parla de la «modernitat ambivalent»,<sup>40</sup> idea que pressuposa que tota societat complexa i vulnerable prové alhora d'una elecció coordinada, cosa que depèn de la decisió i la responsabilitat de cadascú. En última

33. Vegeu el nostre estudi sobre les aportacions del pensament personalista de Mounier en aquest punt, a Albert LLORCA, «Emmanuel Mounier, avui», *Ars Brevis* (Barcelona, Blanquerna, Universitat Ramon Llull), núm. 11 (2006).

34. És a dir, allò que Gabriel Marcel i Erich Fromm en deien la versió angoixant de l'existència sota la categoria del «tenir» («Ésser i tenir» i «Tenir o ésser», respectivament).

35. Zygmunt BAUMAN, *Modernidad líquida*, p. 13.

36. Entrevista feta a Zygmunt Bauman per Daniel Gamper, sota el títol *Es tiempo de precariedad*, Internet, 12/05/2004.

37. Entrevista *Es tiempo de precariedad*.

38. Zygmunt BAUMAN, *Modernidad líquida*, p. 13 i 142.

39. Zygmunt BAUMAN, *Modernidad líquida*. En un altre llenguatge, ja Freud havia parlat de la paradoxa entre *eros* i *tànatos* en el si de la condició humana, de manera que, per desig de protecció a algú, l'home pot arribar a agredir.

40. Zygmunt BAUMAN, *Ambivalencia de la modernidad y otras conversaciones*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 43.

instància, a parer del sociòleg, la «precarietat» dominant en la societat de la «modernitat líquida» és possible que estimuli el pessimisme, però *no ha de fer-nos perdre l'esperança* en el sentit de la decència i la humanitat, tot i que això no evitarà el patiment i les víctimes.<sup>41</sup> I afegirem que *l'esperança* és un estadi humà no reductible a l'explicació mecanicopsicològica del desig de benestar, sinó aquell registre humà referit al desplegament generós donador de sentit de la persona humana,<sup>42</sup> la qual cosa s'acosta a la noció d'utopia com a esforç i compromís de cada jo personal alimentat en l'*exigència ètica* i en la *generositat* que aquesta comporta.<sup>43</sup>

Ja només ens resta fer explícita la *tercera i última triangulació* en relació amb la cultura postmoderna, a saber:

- la psicologització del subjecte humà;
- el relativisme cultural-moral, i
- el desig de l'efectivitat banal i immediata sense esperança.

Desenvolupem cadascun dels vèrtexs d'aquest últim triangle hermenèutic:

Pel que fa al primer, hom explicita una hermenèutica del *jo sense autolimitació, sense compromisos i sense culpabilitats*: és l'horitzó del jo sense identitat, des del qual i sense el qual «tot és possible».

En el segon, la dispersió de la multiculturalitat s'interpreta com a *pluralitat de «veritats» funcionals*, la «fiabilitat» de les quals es redueix a conjurar la inseguretats. Així, la «veritat» no pot ser traïda —no hi ha «una» única veritat— sota la divisa del «tot val», segons el moment.

En el tercer vèrtex, la direcció o *telos* de la cultura postmoderna no supera l'estadi psicosociocultural de l'optimisme passiu propi del neoliberalisme —ja vindran temps millors— o del pessimisme actiu, propi de l'enfocament amb un to feixista —traiem-ne profit, de la situació, que no hi ha res a esperar. És aquesta l'expressió de la *desesperança de tota autotranscendència humana*, sota la divisa de «tot està bé».

En síntesi, doncs, *ètica sense culpabilitat*,<sup>44</sup> *cultura moral sense direcció i desesperança sota la immediatesa banal i intranscendent*. I aquesta triangulació penso que permet apropar-nos a una certa comprensió d'algunes esferes «postmodernitzadores» de la cultura actual occidental, sota els *patrons «proto-a-ètics»* respectivament de: *psicologització desculpabilitzadora del jo, utilitarisme fàcil i relativista dels valors culturals i urgència de l'efectivitat dels objectius humans*.

41. Entrevista *Es tiempo de precariedad*.

42. En el meu llibre *La utopía de hacerse persona* he abordat aquest punt (Madrid, San Pablo, 2006, p. 129-132).

43. Albert LLORCA, *La utopía...*, p. 58. Per a una anàlisi més detallada del concepte d'«utopia», vegeu el nostre estudi «Interdependència entre ideologia i utopia» inclòs a: *La utopía*, Barcelona, La Busca, 1999.

44. Afirmar Xosé Manuel Domínguez Prieto: «Todas las actividades de distracción y dispersión (a las que se les suele llamar “diversión”) y de atención continua a objetos o eventos exteriores logran que la persona no atienda a sí misma, y por tanto, no afronte su culpa. Pero la culpa en sí no es nociva» (Xosé Manuel DOMÍNGUEZ PRIETO, *Eres luz. La alegría de ser persona*, Madrid, San Pablo, 2005, p. 111). Heus aquí unes lúcides i crítiques observacions sobre el paper de la praxi psicologicocultural ociosa que buida la identitat del jo personal fins al límit d'*ofegar* o «anestesiàr» les capacitats de creixement personal.

Les descripcions anteriors s'inscriuen en una *interpretació criticoreflexiva i personalista* del concepte de «civilització» en termes de «malaltia» de l'esperit humà, que fa de la primera —de la civilització— una «lògica» metafísica presidida per la *banalitat* —«anestèsia egòtica», en diem més amunt—, la *lleugeresa social* o *regne de la frivolitat* —«modernitat líquida», en diu Bauman— i l'*infantilisme* i la *impotència* davant dels desitjos no satisfets o «vulnerabilitat».

### ***Recuperació reflexivohermenèutica: proposta d'una recategorització protoètica***

Les anàlisis crítiques anteriors sobre les successives triangulacions hermenèutiques<sup>45</sup> referides a la cultura postmoderna ens permeten fer paleses, com a contrast, dues hipòtesis sobre les quals les anteriors consideracions es basaven, a saber:

— El tarannà *involuntari* de la cultura.

— La caracterització *conativa* de la cultura.<sup>46</sup>

Per la primera, la cultura es presenta com a camp de possibilitats i limitacions en les quals i per les quals l'ésser humà actua, cosa que suposa no poder esvair la responsabilitat humana, per reduïda que sigui. Tal com observa Bauman, «no es el conocimiento del bien lo que falta, sino la destreza y el celo» —nosaltres diríem els «hàbits»— «para actuar a partir de ese conocimiento.»<sup>47</sup>

Per la segona, hom indica el tarannà esforçat de la cultura en pro de superar les pròpies *limitacions* i «residus» —en llenguatge de Bauman— crescuts sobre els prejudicis, els interessos i les pors que tota societat pateix i als quals ha d'intentar sobreposar-se, sota el que en diré el «paradigma de la cultura conativa o sana.»<sup>48</sup>

Ambdós registres mantenen una relació alhora paradoxal i complementària: l'espai ambigu de la *involuntarietat cultural* es presenta com a oferta —i risc— de decidir en termes de «no deixar-nos portar», de *no acomodar-nos* al que resulta fàcil sota el «preu» de contribuir a la *pèrdua de si i al creixement de la deshumanització col·lectiva*. Heus aquí el que anomenaré *conatus cultural*, en el que té de perspectiva «utòpica» personalitzadora i impulsora més enllà de tota perspectiva limitadora —«ideologitzadora», anihilant— a la qual és propens l'ésser humà, i que, de retruc, es reflecteix en els trets descrits en aquesta comunicació respecte a la modernitat actual.

45. La «lògica» d'aquestes triangulacions obeeix a l'enfocament antropologicopersonalista que ja Mounier havia batejat com les *tres dimensions* del *volum total de l'home*: en vertical —encarnació o orientació de la singularitat corporalitzada—, en horitzontal —o comunicativa envers els altres— i en profunditat —o endinsament i persistència en la superació dels límits enfosquidors de la veritat.

46. Ambdós conceptes els he desenvolupat en anteriors estudis, com: «Interdependència entre...», «El mal i la debilitat...», «Cultura i prejudici: la difícil tasca educativa»: <<http://www.Mounier-catalunya.net>> 2006, i «Cultura, identidad y compromiso ético» (*Actas del III Congreso Internacional de Antropología Filosófica*, Barcelona, SHAF, 1998).

47. Zygmunt BAUMAN, *Ambivalencia...*, p. 177.

48. Albert LLORCA, «El mal i la debilitat...».

Com afrontar, llavors, un món complex, inercial... i difícil on l'ésser humà, com a ésser personal, s'ubiqui amb les seves necessitats i les seves potencialitats? La filosofia no pot abdicar d'aquest repte, retirant-se a un discurs autocomplaent o tan intel·lectualment coherent com allunyat d'allò —la vida humana i la seva versió «filtrada» culturalment— que l'estimula. En aquesta era, dita postmoderna, deia Paul Ricoeur que «el filòsof no ha de defugir els problemes i conflictes» que es presenten, alhora que ha de ser sensible als canvis civilitzatoris i, doncs, hermenèutics, a fi de no perdre de vista allò que no sempre serà acadèmicament plausible, però sí adient per comprendre el nostre món, a saber, la *disponibilitat personalitzadora*.<sup>49</sup> La tradicional actitud filosòfica vers l'*apropament a la veritat* requereix posar en joc mecanismes epistemològics d'*interdisciplinarietat*, de *diàleg hermenèutic*, de *reflexió simbolicometafòrica*, de *crítica antropològicocultural* referent a creences, prejudicis, costums, il·lusions, ídols, institucions..., presentats, a vegades, com «la» veritat, quan no són sinó «una versió» de suposada veritat o, al límit, la «veritat» de la «no-veritat».<sup>50</sup>

No es pot amagar que avui —en una societat que hem descrit com a «postmoderna» o «modernitat líquida»— parlar de filosofia moral resulta tan abstrús com desubicat culturalment. Però crec que una reflexió filosòfica honesta ha de vorejar, si cal —i crec que cal—, els riscos ridiculitzadors d'una cultura prou impermeabilitzada a tota autocrítica com per a incapacitar-se per admetre un món «altre» que el seu *minimalisme* —anar de «mínims» morals— *inercial burocratitzador*, mitjançant les seves institucions, que semblen funcionar sovint per garantir llur pròpia supervivència, abans que per llur humanització al servei de les persones que hi habiten i en depenen. Les nostres observacions sobre la *seguretat*, el *consumisme*, la *reducció de l'educació a la facilitat neurotizant del pànic al fracàs* i el *conformisme malaltís* —aquest infantilisme reivindicador d'un benestar entès com un «dret» absolut sense obligacions— que concilia la *psicologia egoista del no-fracàs* —a vegades, fictici sentiment de «triomf»— amb la *impotència de no saber sortir de les dificultats...*; tot plegat requereix, crec jo, una *reflexió pràxica ètica* que orienti sobre *com cal actuar*, sota els supòsits personalitzadors de l'enfortiment o *reapropiació del jo*, la *fidelitat* (i testimoni) o disponibilitat a la «praxi» del do generós, per damunt de desconfiances o egotismes rígids, i l'*esperança* o força de *convicció superadora* dels perills desintegradors de l'ésser humà propiciats pel *tecnocratism* —previ científicism—, la *indiferència envers l'altre*, l'*abdicació* d'objectius humanitzadors aplegadors de persones i cultures... Aquestes formes o *categories praxicohermenèutiques* nostres penso que serveixen de *punts de referència per a tota filosofia moral*, fins i tot —o, potser, precisament— per a temps «postmoderns». Quan altres categories «modernes» han entrat en crisi, més o menys intensa —la raó autodeterminada, el pactisme desconfiat, el progrés

49. Terme d'origen marcelià, sorgit en ocasió de la deshumanització de l'Europa d'entre guerres del segle xx.

50. A la primera part d'aquesta comunicació, trobem arguments suficients per a justificar l'afirmació tan contundent expressada fa anys per Paul Ricoeur en crítica a la ideologització marxista com «la» veritat.

històric i/o criticodeterminista, la raó instrumental, l'autonomia pràxica sota supòsits neoliberals, el científicisme positivista i la seva deriva tecnocràtica...—, les *categories praxicointegrals*, sorgides de «dins» de la «personèitat» de la persona humana, penso que ofereixen *instruments epistemològics, ontològics i antropològics* suficients per afrontar amb més garanties els reptes actuals dels determinismes diversos, de la intransigència i dels pànics pels sentiments col·lectius de vulnerabilitat i precarietat que disminueixen o obstrueixen el creixement adequat de la persona humana.

## CONCLUSIONS

Fa uns anys, Paul Ricoeur introduïa el concepte de *saviesa pràctica*,<sup>51</sup> anticipant, ja llavors, les línies que seguiria la marxa civilitzatòria «postmoderna».

La *saviesa pràctica* pressuposava una concreció de l'*estil humanitzador d'obrar* que emana de la persona humana com a expressió del fons autenticador originari que la constitueix. Aquesta forma d'actuació —el «com haig d'actuar èticament»— encaixa amb les tres categories pràxiques establertes més amunt —reapropiació de si, fidelitat i esperança— com a actitud de *compromís* en situacions no escollides i a través de potències involuntàries —corporals, culturals, socials— inherents a l'estructura antropològica. Així, doncs, la *saviesa pràctica* constitueix la «figura» praxicoreflexiva que *rehumanitza la persona humana*, fent-la més sensible a les relacions interpersonals i acostant aquestes relacions a les institucions.

Algunes de les propostes que en l'àmbit socioeconòmic —avui rellevants— són considerades aconsellables per il·lustres economistes<sup>52</sup> troben suport en aquesta «saviesa pràctica». Segons aquesta noció, la *relativització axiològica* del pes que hauria de tenir el «mercat» en les societats modernes, amb tot el que això comporta (canviar les regles del comerç internacional, revisar les condicions laborals en el context internacional, controlar les «fallades» del mercat, potenciar les polítiques públiques econòmiques, restringir la deslocalització empresarial, universalitzar el control fiscal, posar fre a l'especulació financera, replantejar el consumisme...), és un enfocament —diríem que l'únic— per donar eines per solucionar conflictes —no per evitar-los, és clar— en la línia de la defensa dels drets humans i els deures que els fan possibles.<sup>53</sup>

La saviesa humana, però, no només accepta i testifica l'exigència de la praxi dels drets i dels deures respectius —«mínims» valors que tota persona hauria de tenir en

51. Parlem de mitjan anys vuitanta i primers dels noranta del segle xx. Dues obres significatives que incorporen aquesta noció foren: *Du text à l'action. Essai d'herméneutique. II* (París, Du Seuil, 1986) i *Soi-même comme une autre* (París, Du Seuil, 1990).

52. Vegeu Albert LLORCA, «Economia, pensament econòmic i ètica» a <<http://www.mounier-cat.k125.net>>

53. Cal recordar que, com a model pràxic, convé tenir present que «el meu deure moral arriba no només a garantir els drets de l'altre, sinó a expressar la preocupació pel que li passi a l'altre: aquest és el sentit eticocomunitari profund de què parlava el personalisme més combatent» (vegeu Albert LLORCA, «Emmanuel Mounier...»).

compte—, sinó que ha de proposar una adequada gestió dels drets en situacions difícils i conflictives. Com ha de ser aquesta gestió? Proposem-ne unes pinzellades breus:

— Tota actuació ha de suposar l'encert d'harmonitzar tots els drets humans entre si, ja provinguin de les necessitats de la persona humana (vida, llibertat, dignitat...), ja siguin els que es conjuguen en l'actuació humana (ser tolerat, respectat, no ser enganyat...).

— Sovint, aquest propòsit humanitzador es fa difícil d'assolir, perquè el «conflicte» entre alguns d'aquests drets resulta, a vegades, *inevitable*. La llibertat i la tolerància no sembla que puguin ser il·limitades, la vida no sempre és compatible amb la llibertat, o amb la dignitat... Cal, llavors, establir *valoracions* —racionals i pràctiques— de *preferències* o eleccions d'uns drets i/o obligacions sobre uns altres.

En què basar aquestes valoracions per raonar les preferències? D'acord amb les nostres categories praxicohermenèutiques, indicarem tres referències orientatives:

—La primera: preservar la integritat física, psíquica i eticocultural (el «nervi» o *conatus* educativoracional) de tota persona humana, en tant que *ésser encarnat* («no té cos», sinó que «és» corporal i obra a través d'ell), *complex* i obert a influències *interpersonals* (comunitàries)<sup>54</sup> i disposat al *compromís amb la veritat* (no «tot val»).

—La segona: procurar evitar la «reducció» de les persones a les cultures, als sistemes socioeconòmics i/o ideològics (Mounier en deia «allistament») o a qualsevol institució «suprapersonal» que *devaluï la persona humana* a mera «peça» o element «superflu».<sup>55</sup>

— La tercera: educar-se en la «disponibilitat» a rectificar patrons i conductes dels qual siguem conscients que lesionen els altres, tant si aquests són coneguts com desconeguts. L'altermundisme, la banca ètica, el comerç just, la reducció del consum, el «poder en comú», el diàleg interreligiós... són formes de testimoni d'aquesta disponibilitat o sensibilitat no fàcil d'assolir i menys de propagar en la societat postmoderna..., però val la pena intentar-ho. És així que la persona humana, present en cadascú, no restarà, malgrat tots els entrebancs imaginables, *oblidada* o reduïda a quelcom «superflu».

54. Albert Llorca, «Revolució comunitària...».

55. Viviane Forrest (*El horror económico*) ha utilitzat aquest terme amb convicció, en referir-se als marginats del capitalisme, com aquells que ni tan sols són «explotats», perquè ja «sobren» al sistema.