El problema de la transformació social

Marina Garcés Mascareñas

PID_00232873

Temps de lectura i comprensió: **4 hores**

UOC
Universitat Oberta de Catalunya

Els textos i imatges publicats en aquesta obra estan subjectes –llevat que s'indiqui el contrari– a una llicència de Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada (BY-NC-ND) v.3.0 Espanya de Creative Commons. Podeu copiar-los, distribuir-los i transmetre'ls públicament sempre que en citeu l'autor i la font (FUOC. Fundació per a la Universitat Oberta de Catalunya), no en feu un ús comercial i no en feu obra derivada. La llicència completa es pot consultar a http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/legalcode.ca

Índex

Introducció 5

1. Dialèctica i emancipació: la teoria crítica 7
1.1. L'escola de Frankfurt 7
1.2. Un gir en l'exili 10
1.3. Herbert Marcuse (1898-1979) o la crítica a la democràcia de masses 12
1.4. La força de la negativitat: Theodor W. Adorno (1903-1969) 13

2. Ètica i política: entre la comunicació i la comprensió 18
2.1. Racionalització i emancipació: Jürgen Habermas (1929) 18
2.2. De la comprensió a l'acció: Hannah Arendt (1906-1975) 23

3. Marxisme i filosofia: la perspectiva del segle XX 29
3.1. La relació entre teoria i praxis 30
3.2. Louis Althusser (1918-1990): una filosofia per al marxisme 31
3.3. La política dels sense-part: Jacques Rancière (1940) 33

4. Subjectes biopolítics 37
4.1. La potència constitutiva de la multitud: Antonio Negri (1933) 37
4.2. Pensar la comunitat: de George Bataille (1897-1962) a Giorgio Agamben (1942) 41
4.3. És l'economia, estúpid: Slavoj Žižek (1949) 44

Bibliografia 45

Introducció

La filosofia mai no ha estat una activitat exclusivament contemplativa, teòrica o acadèmica. Va néixer als carrers d'una ciutat antiga, en relació directa amb els seus problemes polítics. Va sorgir com una manera d'interrogar i d'interpel·lar els seus conciutadans, aspirava a fer del coneixement una eina pràctica, col·lectiva i sempre qüestionable. Tanmateix, com han mostrat molt bé els treballs de Pierre Hadot, ja des del principi en el si de la filosofia mateixa es va donar la tensió entre la seva condició teòrica i la seva condició pràctica, fins al punt de separar-se i oposar-se en molts moments. Aquesta tensió no ha estat mai resolta. La filosofia hi continua vivint. Potser actualment, entrat ja el segle XXI, vivim de nou un desafortunat moment d'academicisme i reclusió teòrica de la filosofia, com ja va ocórrer en altres moments de la història occidental. Per això, és interessant revisitar com al llarg del segle anterior el pensament filosòfic es va exposar a la necessitat d'elaborar les transformacions socials i d'intervenir-hi activament. Sota l'horitzó del marxisme i mitjançant l'experiència, viscuda o anhelada, de la revolució com a esdeveniment clau de les societats occidentals a partir de 1789, la filosofia del segle XX no deixa d'interrogar-se sobre les possibilitats i condicions de la transformació social.

Lectura recomenada

Alguns dels llibres més coneguts de Pierre Hadot són *¿Qué es la filosofía antigua?* (FCE, 1998) i *La filosofía como forma de vida* (Alpha Decay, 2009).

En aquest mòdul, veurem els diferents corrents, debats i propostes que s'han donat en aquesta línia fins als nostres dies. Són propostes que, malgrat les seves diferències, tenen en comú el fet d'assumir els desafiaments principals del pensament contemporani:

- la crítica a la metafísica
- el balanç del que ha estat la modernitat
- la revisió de la racionalitat

Encara que semblin qüestions alienes a la mateixa urgència de la transformació social, són necessàries per a poder sostenir un discurs crític amb efectes de realitat. Cada temps necessita noves eines per a la crítica, noves categories, nous conceptes. Després de la fallida de la totalitat metafísica, que havia orientat els primers vint segles de pensament filosòfic, el pensament occidental ha de fer front a una realitat cada vegada més fragmentària, plural, múltiple. La modernitat respon a aquest esclat del real encara amb categories que permeten aspirar a la síntesi de perspectives: l'autonomia del subjecte, el sentit de la història (progrés) i la validesa universal de la raó.

Ja al segle XIX veus com les de Nietzsche i Freud, i expressions artístiques com el romanticisme i les primeres avantguardes, ja havien posat en crisi aquests referents. El segle XX, amb les seves traumàtiques experiències bèl·liques i totalitàries, d'una banda, i amb el triomf de la societat capitalista de masses, d'una altra, ha d'atendre la necessitat de forjar nous conceptes. La sospita ha entrat

en el cor del subjecte i entristit les promeses tant de la història com de la raó. On va la nostra civilització, cada vegada més veloç i més destructiva? Com es pot assumir l'horror racionalment administrat de la Segona Guerra Mundial? Com es poden elaborar críticament els fracassos revolucionaris? Com es poden ressituar les noves formes de dominació que s'expandeixen pel planeta en forma de democràcia liberal capitalista? Són preguntes que encara avui necessiten noves respostes i nous horitzons. En les propostes que veurem es posen en joc, bàsicament, tres qüestions:

- la relació entre teoria i pràctica
- la relació entre racionalitat i emancipació
- la redefinició del polític

1. Dialèctica i emancipació: la teoria crítica

1.1. L'escola de Frankfurt

El marxisme no ha estat mai una doctrina acabada, sinó que ha estat l'esforç per a fer del pensament una potència d'emancipació que acompanyi el desenvolupament mateix de les revolucions proletàries. Per això, el marxisme és un corrent de pensament i d'acció transformadora que contínuament es revisa a si mateix.

A l'Alemanya dels anys vint del segle XX, ja es va plantejar molt seriosament la necessitat d'aquesta revisió. La Revolució alemanya de 1918-1919 havia fracassat, la Revolució russa estava entrant en un procés de burocratització i el marxisme ortodox occidental, desenvolupat durant la Segona Internacional, havia acceptat el positivisme i el cientisme com a claus d'interpretació de la realitat social. Davant tot això, un grup de joves intel·lectuals, agrupats a partir de 1923 entorn de l'Institut d'Investigació Social de Frankfurt, van veure la importància de desenvolupar una nova teoria social crítica que, encaminada cap a l'acció transformadora de la societat, recuperés també la dimensió filosòfica del marxisme. Entre ells, trobem noms tan rellevants com Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin, Eric Fromm o Herbert Marcurse. Arran del títol d'un dels llibres fonamentals de Max Horkheimer, impulsor de l'anomenada *escola de Frankfurt*, aquest corrent de pensament col·lectiu es coneix també com a *teoria crítica*.

Escola de Frankfurt

La història de l'**Institut d'Investigació Social** de Frankfurt és tan abrupta com la història de l'Alemanya d'aquells anys. Amb l'arribada de Hitler al poder, va patir l'exili de tots els seus membres, marxistes i jueus majoritàriament, i la destrucció física de l'edifici el 1939. L'Institut va ser refundat als Estats Units, a la Universitat de Colúmbia (Nova York), on Max Horkheimer va prosseguir la tasca com a director que havia iniciat el 1931. El 1958, l'Institut va tornar a Alemanya, on ha impulsat la investigació social interdisciplinària i crítica fins als nostres dies.

L'Institut en l'actualitat

Des del 2001, Axel Honneth, conegut pels seus treballs filosòfics sobre l'ètica del reconeixement, és el director de l'Institut d'Investigació Social. Les línies d'investigació principals de l'Institut en l'actualitat són les següents: **1)** filosofia de la història i filosofia reflexiva, **2)** economia i treball, **3)** família i socialització, **4)** pràctiques culturals i indústria cultural, **5)** polítiques públiques i dret i **6)** biopolítica i conflictes del coneixement.

Enllaç recomanat

Podeu visitar la pàgina web de l'Institut d'Investigació Social: http://www.ifs.uni-frankfurt.de/

Per a aquest grup de pensadors es tracta, sobretot, de situar la teoria com un moment de la praxi, és a dir, arrelar-la en el seu origen històric i en la seva vocació social. Això significa arrencar l'activitat teòrica del context ideològic burgès que ha capturat la teoria entre la metafísica i el positivisme, dues mirades impotents a l'hora de pensar i dur a terme una transformació del món i de

la societat. Són dues mirades no solament impotents, sinó també violentes: la primera, la metafísica, sotmet el real a sistematitzacions, al que aquests autors anomenaran *la llei de la identitat*; la segona, el positivisme, no pot anar més enllà de la dispersió dels fets socials, fragmenta la realitat en unitats computables i la mira des de la distància ideològica de la neutralitat.

> "La teoría, como un momento de la praxis orientada hacia formas sociales nuevas, no es la rueda de un mecanismo que se encuentre en movimiento. [...] Su oficio es la lucha, de la cual es parte su pensamiento, no el pensar como algo independiente que debiera ser separado de ella. [...] La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: sólo expresa su secreto."
>
> Max Horkheimer (1974). *Teoría crítica* (pàg. 248). Buenos Aires: Amorrortu.

La teoria crítica planteja la necessitat que una teoria veritablement materialista, com pretén ser-ho el marxisme, atengui la totalitat de mediacions que constitueixen la societat, sense aïllar ni privilegiar cap de les seves facetes.

La realitat és un **camp de forces**, no reductible a la seva estructura econòmica, en el qual el particular i l'universal estan en interacció constant.

Per això, els membres de l'escola de Frankfurt en general obren el ventall de la seva crítica més enllà del que tradicionalment havia estat la crítica marxista de l'economia política, i integren en les seves anàlisis el cultural i el psicològic, que ja no es poden considerar com a mers reflexos ideològics de les relacions de producció.

El marxisme no representa per a la teoria crítica un conjunt de veritats que hagin de ser acceptades dogmàticament ni la descripció utòpica de la societat alliberada. Una de les actituds que caracteritza l'escola de Frankfurt en totes les seves etapes és, justament, la prohibició de referir-se a allò altre, a l'estat de **salut** de la societat, per una altra via que no sigui la negativa. Desenvolupar una crítica marxista no és encantar-se descrivint el que vindrà, sinó ser capaç de dilucidar, des de "la tenacitat de la fantasia", segons l'expressió de Horkheimer, quines potencialitats d'emancipació té cada situació concreta, i quines possibilitats hi ha de transformar-la cap a una organització racional de la societat, en la qual la felicitat particular de cada un es reconciliï definitivament amb l'universal.

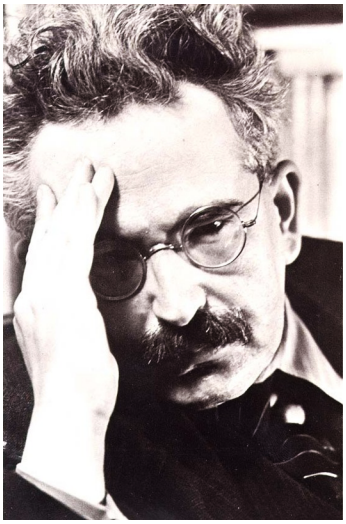
En el cor d'aquesta aposta teòrica, inseparable en un inici de la pràctica revolucionària, hi ha la necessitat d'"introduir la raó al món". Però aquests autors, malgrat la seva arrel il·lustrada, ja no poden creure ingènuament en la raó ni oposar-la sense més ni més als perills de la irracionalitat.

La gran aportació de l'escola de Frankfurt en conjunt és mostrar la paradoxa de la raó i dels seus efectes sobre el món: la civilització, en el punt més àlgid de desenvolupament, es converteix en barbàrie.

El desenvolupament de la racionalitat produeix situacions de domini i d'irracionalitat d'una intensitat desconeguda fins aleshores. Aquesta conclusió, que com veurem alguns autors desenvoluparan amb força uns quants anys més tard, es planteja en un inici com la prolongació del debat que ja havien iniciat Husserl, amb la seva *Crisi de les ciències europees*, i Max Weber, amb la seva teoria del desencantament del món.

Es pot afirmar que, en algun moment, la racionalitat occidental s'ha extraviat i ha convertit el seu potencial emancipador en una força de domini? Com ha passat? I com es pot sortir d'aquest esgarriament? Les respostes no seran unitàries, però sí ho és el punt de partida: racionalitat i irracionalitat no són dues forces antagòniques, com no ho són tampoc la democràcia capitalista i el totalitarisme. L'una i l'altra es donen la mà, són el dret i el revés d'una mateixa forma de domini que passa pel triomf en tots els camps de la vida del que aquests autors anomenaran la **racionalitat instrumental**. Tant a l'URSS comunista, com a l'Alemanya nazi, com als Estats Units del *new deal* dels anys cinquanta, una mateixa forma de domini ha triomfat. És el triomf d'una raó guiada per fins particulars que instrumentalitzen l'home i manipulen el món. Les preguntes de l'escola de Frankfurt seran les següents: és aquest l'únic destí que esperava a la raó occidental?, es pot alliberar, per mitjà de la crítica, dels seus efectes de domini sobre els homes i sobre el món?, hi ha una altra raó possible?

En aquest context, una de les figures més interessants i inclassificables de l'entorn de l'escola de Frankfurt és **Walter Benjamin** (**1892-1940**). Autor d'una obra extensa, composta d'innombrables fragments sobre tots els aspectes de la realitat cultural europea del moment, Benjamin va ser l'únic que no va aconseguir portar a bon port el seu exili. Es va suïcidar a Portbou, per por de ser capturat pels agents nazis. A la seva tomba, sobre el mar Mediterrani, resa l'epitafi: "Qualsevol document de la cultura ho és també de la barbàrie".


Walter Benjamin

Un dels seus textos més coneguts és el breu assaig *Tesis sobre la filosofia de la història*. És un text que mostra la necessitat de pensar la revolució sense recórrer a la noció de progrés, ja que és un concepte que reprodueix les formes de domini que assolen les societats industrialitzades. Ni la revolució ni la nostra salvació no poden tenir lloc en una concepció lineal de la història, guiada per la idea de progrés. Benjamin és el testimoni que quan el perill ens amenaça, la nostra força de resistència no es troba en el futur (en un temps millor) sinó en el passat. D'ell brolla una crida que hem d'atendre: **la de les esperances**

no complertes dels vençuts. És una veu que no pretén tant revelar el passat com veritablement ha estat, sinó il·luminar el nostre present i mostrar-nos que l'estat d'excepció en el qual vivim és la regla.

> La història és una cadena de catàstrofes, un cúmul de tresors culturals sustentat sobre les ruïnes de la barbàrie.

Atendre la crida del passat, fer un salt de tigre i apropar-se directament als seus objectes i fragments, com si cada un fos un text sagrat per desxifrar, és l'única manera de trencar el contínuum històric que ens arrossega i d'introduir una cesura en la qual pot brollar la llavor d'un temps històric que ja no coincideix amb el temps cronològic. És el temps de la salvació, el temps en què el futur no és una cosa buida i homogènia perquè cada segon és la petita porta per la qual pot aparèixer el Messies. La interpretació del concepte de revolució, dins d'una temporalitat messiànica d'origen jueu però no religiosa, serà un dels fils del pensament crític contemporani, de Benjamin a Giorgio Agamben.

Angelus novus, de Paul Klee

"Sólo tiene derecho a encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador traspasado por la idea de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer."

("Tesis sobre filosofía de la historia", tesis VI, A: *Angelus novus*, Edhasa, 1996).

1.2. Un gir en l'exili

Des del seu exili als Estats Units, Horkheimer, Adorno i Marcuse, entre d'altres, constaten amb amargor que el procés de racionalització de la societat no ha estat vinculat a un progrés cap a una societat més lliure. Al contrari: com ja havia analitzat Max Weber des de la sociologia, la modernització ha desembocat en la barbàrie i les promeses d'emancipació de l'home no han fet sinó sotmetre'l a una nova esclavitud. Com hem vist, parlar de **barbàrie**, irracionalitat o esclavitud no implica, per a l'escola de Frankfurt, referir-se només a l'ocorregut sota els règims totalitaris europeus. Tant les diferents formes que ha pres el feixisme com la vida en les democràcies capitalistes, assegurades i enfortides pel poder homogeneïtzador i acrític de la cultura de masses, responen per a l'escola de Frankfurt a una mateixa lògica: la lògica de la racionalitat instrumental.

"Volíem demostrar que un dels elements constitutius de l'esperit del capitalisme modern (i no solament del capitalisme, sinó de tot el que és la civilització moderna), a saber, la racionalització de la conducta a partir de la idea de Beruf, havia estat engendrat per l'esperit de l'ascetisme cristià. Si rellegim el text de Franklin que al començament esmentàvem, comprovarem que els elements essencials de l'actitud que allà designàvem com 'esperit del capitalisme' són justament els que, segons acabem de veure, integren el contingut de l'ascetisme professional purità, si bé nus de la fonamentació religiosa que amb Franklin ja havia deixat d'existir [...].

El purità *volia* ser un professional; nosaltres *no tenim cap altre remei* que ser-ho. En efecte, en la vida professional que comença a dominar i a presidir la moralitat secular (intramundana), participant en la construcció de la grandiosa configuració de l'ordre econòmic modern, un ordre lligat a les condicions tècniques i econòmiques de la producció mecànica i maquinista que amb força irresistible determina avui l'estil de vida de tots els

individus nascuts dins d'aquest sistema (i *no solament* el dels més directament afectats per l'activitat econòmica professional), i que potser ho continuarà determinant fins al dia que s'hagi acabat l'última tona de combustible. Segons l'opinió de Baxter, la preocupació pels béns materials no havia de pesar sobre els seus «sants» més que com «un abric lleuger del qual un es pot desprendre en qualsevol moment». Però de l'abric el destí ha fet una gàbia d'acer. A partir del moment en el qual l'ascetisme va emprendre la tasca de transformar el món i d'exercir-hi tot el seu influx, els béns materials d'aquest món adquireixen sobre els homes un poder creixent i ineluctable, més que en qualsevol altre període de la història" (pàg. 263-264).

M. Weber (1984). *L'Ètica protestant i l'Esperit del Capitalisme* (Joan Estruch, trad., ed., prol.). Barcelona: Edicions 62.

Dialéctica de la Ilustración, l'obra conjunta d'Adorno i Horkheimer publicada el 1947, és l'exposició més contundent d'aquest diagnòstic. En aquest llibre, es fa evident el desplaçament teòric que s'ha produït en la teoria crítica: la crítica a la societat burgesa, pròpia dels seus inicis, s'ha estès ara al fenomen global de la il·lustració, com a procés de racionalització que en voler "desencantar el món" i alliberar l'home de les seves pors ha desplegat el seu **domini** sobre la naturalesa. Per a la raó instrumental, conèixer el món significa poder manipular-lo. Això té, com a conseqüències, l'escissió del subjecte respecte a un món convertit en objecte i la submissió de la naturalesa i de l'home mateix a la llei totalitària de la identitat, que és aquella per la qual solament és reconegut el que es deixa reconduir al càlcul i a la utilitat. Però el que sembla un triomf de l'objectivitat sobre la naturalesa ha esclavitzat, al seu torn, la raó. Aquesta, limitada ara a les dades immediates de la realitat, només pot confirmar i reproduir el que ja existeix.

Al pensament li ha estat robada així la negativitat, és a dir, la càrrega crítica que encara oferia un lloc per a l'esperança.

"La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el en sí de las mismas se convierte en para él. En la transformación se revela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o sustrato de dominio."

Th. Adorno; M. Horkheimer (1989). *Dialéctica de la Ilustración* (pàg. 64-65). Madrid: Trotta.

Dialéctica de la Ilustración no solament mostra el desplaçament teòric de l'escola de Frankfurt, sinó també el seu allunyament de la praxi. La utopia ja no pot ser un programa o impuls per a l'acció, sinó la font d'un distanciament crític davant l'existent. La confiança que Marx havia dipositat en la dinàmica revolucionària de les forces de producció capitalistes i de les seves contradiccions inherents ha arribat a la fi.

L'aporia radical de la modernitat com a procés que, en racionalitzar el món, l'ha cosificat és el diagnòstic que la teoria crítica presenta a l'Europa reconstruïda dels anys cinquanta. Un diagnòstic que, sense concessions de cap mena, plantejarà seriosos problemes al pensament crític posterior, perquè deixa el projecte emancipador de la modernitat abocat a un atzucac. Com sembla-

va previsible, aquesta Europa en construcció dels anys cinquanta, i sobretot l'Alemanya castigada, destruïda i cautelosa, no suportarà gaire temps aquesta veritat. Com veurem més endavant, Habermas, el deixeble directe d'Adorno, aviat intentarà oferir a la racionalitat occidental el que necessita per a prosseguir amb el seu projecte: una explicació de l'ocorregut i uns criteris per a criticar i corregir els errors comesos. En resum, el diagnòstic de *Dialèctica de la Il·lustració* és que la il·lustració conté el germen de la seva autodestrucció. Per això, com diuen les primeres línies del llibre, el món enterament il·lustrat resplendeix sota el signe d'una triomfal calamitat.

La tesi central de *Dialéctica de la Ilustración* es recull en aquesta famosa tesi: **el mite és ja il·lustració; la il·lustració recau en la mitologia**. És a dir, mite i il·lustració no s'oposen, com ens ensenya la tradició occidental, sinó que són continuïtat l'un de l'altre, en un cercle que no té fi. Aquest cercle és el que alimenta l'ànsia de domini de l'home occidental sobre la realitat. Adorno i Horkheimer mostren com el mite ja era producte de la mateixa passió que la il·lustració: "El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar" (1998, *Dialéctica de la Ilustración*, pàg. 63 Madrid: Trotta). Mitjançant l'abstracció i la universalització de les narracions, la il·lustració radicalitza la passió dominadora que ja niava en el mite i, sota el pretext d'alliberar al món de les ombres de l'irracional (de desencisar-lo), el sotmet a una nova esclavitud: l'objectivació de la dada, la reificació del pensament i l'alienació de l'home. Són les tres expressions d'una mateixa situació, en la qual barbàrie i civilització, com en l'epitafi de W. Benjamin, es mostren com el revers l'una de l'altra. Així, la il·lustració recau en la mitologia de la qual mai no va saber escapar.

La llibertat guiant el poble, d'Eugène Delacroix

L'*Odissea*

Per a Adorno i Horkheimer, l'*Odissea* ja mostra el nus inextricable entre mite i il·lustració. Concretament, l'escena d'Ulisses i les sirenes reuniria tots els elements d'aquesta síntesi: el passat mitològic, el treball racional, el plaer com a plaer artístic i el domini general de la situació per part del patró.

1.3. Herbert Marcuse (1898-1979) o la crítica a la democràcia de masses

Herbert Marcuse no va tornar del seu exili als Estats Units. Al contrari, hi va consolidar la seva posició d'intel·lectual crític i influent, fins al punt que es va considerar un dels noms de referència de les diferents onades de contestació que van sacsejar l'Amèrica del Nord en els anys seixanta.

Herbert Marcuse

Com els altres membres de l'escola de Frankfurt, Marcuse no va caure en el miratge de la victòria aliada sobre el feixisme i la seva posterior exportació de la democràcia capitalista com a promesa de llibertat. Des dels Estats Units, amb l'eufòria de la victòria en la Segona Guerra Mundial i de la consolidació de l'hegemonia imperialista sobre el món, Marcuse alerta, en cada una de les seves obres, de les noves formes d'opressió que fan del capitalisme democràtic un sistema encara més incontestable que els anteriors. És un sistema que disciplina i integra totes les dimensions de l'existència, privada o pública. Per això,

"la democracia consolida la dominación más firmemente que el absolutismo, y libertad administrada y represión instintiva llegan a ser fuentes renovadas sin cesar de la productividad."

H. Marcuse (1972). *El hombre unidimensional* (pàg.7). Barcelona: Seix Barral.

Des de la doble clau d'interpretació que li ofereixen Marx i Freud, Marcuse analitza sense por la relació que es dóna en la democràcia de masses entre desig i opressió, entre principi del plaer i principi de la realitat. Si som davant d'un sistema que absorbeix i paralitza la crítica i l'oposició és perquè sap mobilitzar el desig, perquè es perpetua ja no solament per mitjà de l'amenaça i el terror, sinó "per mitjà de la satisfacció en la no-llibertat".

Eros, l'instint de vida, que és instint de llibertat, no està simplement reprimit en les societats desenvolupades. Està canalitzat cap a fins que en neutralitzen la potència crítica i alliberadora. En concret, està focalitzat en dues direccions: d'una banda, cap a la relació libidinosa amb l'objecte, és a dir, la **compulsió consumista**; i, d'altra banda, cap a la concentració de l'energia eròtica en la sensualitat genital, és a dir, en una revolució sexual, anomenada **alliberament**, que en realitat deixa la resta del cos disponible per a l'explotació capitalista i la reproducció de la societat.

Citació

"Bajo el gobierno de una totalidad represiva la libertad se puede convertir en un poderoso instrumento de dominación" (*El hombre unidimensional*, pàg. 9).

Marcuse és conscient que els seus escrits semblen tancar qualsevol opció de canvi o de transformació decisiva del sistema. Tanmateix, no és així. No proclama el triomf del capitalisme ni s'entrega al pessimisme cultural freudià. Aposta, especialment a *Eros i civilització* (1953), per una idea de civilització no repressiva en la qual el principi de plaer i el principi de realitat no entrarien en contradicció. No es tracta d'una utopia, sinó d'una possibilitat real que depèn de la radicalitat amb què siguem capaços d'afirmar el **Gran Rebuig** del sistema així com de la força d'erotització capaç de crear noves formes de vida.

"La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro: sin sostener ninguna promesa, ni tener ningún éxito, sigue siendo negativa. Así quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo.

En los comienzos de la era fascista, Walter Benjamin escribió: sólo gracias a aquellos sin esperanza nos es dada la esperanza."

H. Marcuse (1972). *El hombre unidimensional* (pàg. 286). Barcelona: Seix Barral.

1.4. La força de la negativitat: Theodor W. Adorno (1903-1969)

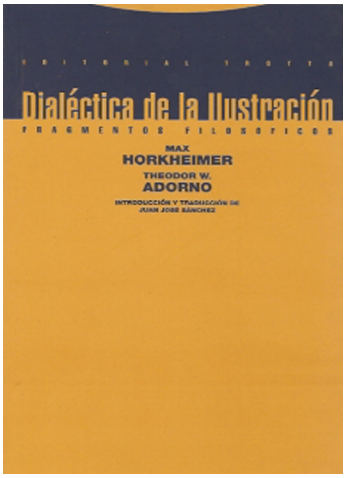
Hi ha una frase d'Adorno en la qual es resumeix el seu pensament filosòfic més personal, molt vinculat al nucli del treball col·lectiu de l'escola de Frankfurt:

"La filosofía consiste en el esfuerzo del concepto por curar las heridas que necesariamente inflige el propio concepto."

Th. Adorno (1983). *Terminología Filosófica* (pàg. 43). Madrid: Taurus.

Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno

Per a captar tot el que implica aquesta frase, cal situar-la en el context del diagnòstic que la teoria crítica ofereix al món occidental desenvolupat poc després de la Segona Guerra Mundial. El diagnòstic, com acabem de veure, es resumeix en la frase amb què Adorno i Horkheimer comencen *Dialéctica de la Ilustración*, l'obra més emblemàtica d'aquest període: "La tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad" (*Dialéctica de la Ilustración*, pàg. 59). Adorno porta la lectura d'aquesta aporia fins a les últimes conseqüències filosòfiques. Per a ell, l'atzucac al qual ens ha conduït la il·lustració no es pot explicar com un error històric, perquè la tendència al domini és inscrita en la naturalesa mateixa del concepte. El concepte només pot dir la realitat identificant-la i ferint-la. Per tant, per a Adorno, no hi ha hagut un esgarriament ni un mal ús de la raó, perquè no hi ha cap altra malaltia per a la raó que la raó mateixa. Però, paradoxalment, sempre afegirà que tampoc no hi ha cap altra salut que la racionalitat.



Dialéctica de la Ilustración, Max Horkheimer i Theodor W. Adorno

Aquest estatut paradoxal del pensament ja es preparava en els primers treballs filosòfics d'Adorno, en els anys trenta (*Actualidad de la filosofía*): contra Heidegger i contra la seva pretensió de trobar un nou sòl per al pensament (l'originari, la destinació per a un home errant...), Adorno constata:

a) la desintegració de l'adequació entre el pensament i l'ésser (o la totalitat);

b) la necessitat d'estar a l'altura d'una realitat fragmentària i contradictòria sobre la qual les categories de la tradició metafísica occidental exerceixen la seva violència.

Adorno no creu en la invenció de conceptes nous que no siguin totalitzadors, ni en la possibilitat de proclamar noves veritats o el descobriment de continguts inèdits per a al pensament. Encara menys creu en la confiança en l'intuïtiu o l'irracional pròpia dels corrents vitalistes.

> Del que es tracta, per a Adorno, és d'instaurar una nova manera de procedir en el tracte amb la realitat: alliberar la realitat concreta, fragmentària i ambigua de les formes totalitàries del pensar que la fereixen, l'escindeixen i la cosifiquen.

Això requereix una forma d'interpretació capaç d'apropar-se, de manera provisional, però sempre amb pretensió de veritat, a aquests materials ruïnosos, contradictoris i mancats d'intenció que constitueixen la realitat. Preguntar pel ser, buscar el sentit o remuntar-se al fonament són les grans il·lusions que han sotmès la plenitud del real a la violència del concepte, a la llei de la identitat.

"Curar amb conceptes les ferides que necessàriament infligeix el mateix concepte" és, llavors, la fórmula d'un nou pensament crític l'objectiu del qual és fer dir al concepte el que no es deixa dir. Adorno desenvolupa aquesta idea de

la manera següent: "La utopía del conocimiento sería penetrar con conceptos lo que no es conceptual sin acomodar éstos a aquéllos" (*Dialéctica negativa*, pàg. 18-21).

La **dialèctica negativa**, que és la forma que pren el pensament que assumeix les apories de la dialèctica de la il·lustració i es posa a l'altura de l'heterogeni, desposseeix el concepte de la violència totalitària quan aconsegueix fer-lo parlar d'una altra manera i fer-li mostrar el que té d'irracional, de no conceptual. Si pensar és essencialment identificar, només l'aventura filosòfica que apunti a les esquerdes que desmenteixen la llei de la identitat pot salvar, encara que sigui de manera precària, el que Adorno anomena *la plenitud del real*.

La dialèctica negativa d'Adorno no pretén establir un nou àmbit de legitimitat per a la raó, com posteriorment faran Habermas i altres autors. Curar amb conceptes, encara que sigui un moviment reparador, no és una proposta de solució ni la planificació d'un nou camí de desenvolupament i de progrés. És l'horitzó sempre inabastable d'una filosofia que es disposa a assumir un compromís ètic amb tota forma de sofriment. I el **patiment**, el crit d'un sol òrgan ferit, en el passat o en el futur, és el que no es pot justificar. No hi ha res més abominable per al pensament que la justificació del que és injustificable i això és el que fa qualsevol pensament quan, en inventar-se un nou camí de progrés, dóna sentit a tot el que ha passat.

> "La historia popular, y también la historia tal como se enseña tradicionalmente en las escuelas, se ve afectada por esta tendencia maniquea que huye de las medias tintas y la complejidad: se inclina a reducir el caudal de los sucesos humanos a los conflictos, y el de los conflictos a los combates; nosotros y ellos, atenienses y espartanos, romanos y cartagineses. Este es el motivo de la enorme popularidad de espectáculos deportivos como el fútbol, el béisbol y el boxeo, en los cuales los contendientes son dos equipos o dos individuos, definidos e identificables y, al final del juego, habrá vencidos y vencedores [...].
>
> El ingreso en el Lager [campo de concentración] era, por el contrario, un choque por la sorpresa que suponía. El mundo en el que uno se veía precipitado era terrible pero además, indescifrable: no se ajustaba a ningún modelo, el enemigo estaba alrededor, pero dentro también, el «nosotros» perdía sus límites, los contendientes no eran dos, no se distinguía una frontera sino muchas y confusas, tal vez innumerables, una entre cada uno y el otro."
>
> Primo Levi (1989). *Los hundidos y los salvados* (pàg. 34). Barcelona: Muchnik.

Només un exercici de la crítica que prohibeixi les imatges de l'esperança, en la línia de pensament que havia iniciat W. Benjamin, pot donar compte del sofriment humà sense justificar-lo, apuntar al dolor sense subsumir-lo en una explicació omnicomprensiva de la realitat. La dialèctica negativa posa en marxa una resistència al present basada en la fidelitat a aquesta prohibició: no és el somni idíl·lic del que vindrà el que ha de fundar la crítica, sinó que aquesta ha de patir de la pobresa i l'horror amb què se'ns mostra aquest món.

Per això, l'experiència del sofriment és en el cor de la filosofia d'Adorno i de la seva relació amb el llenguatge i la seva possibilitat, ja trencada, de dir el món. D'una banda, el sofriment és el no conceptual que ha d'apuntar el concepte: és material i somàtic, és la particularitat d'un crit, de cada crit, que la generalitat o universalitat de les nostres categories no pot aferrar, però que tampoc no ha d'oblidar. D'altra banda, el sofriment es presenta sempre com el que ha de ser eliminat. Per això és la porta d'accés a una utopia negativa que Adorno descriu així: "la seva meta seria la idea d'una constitució del món en la qual no solament quedi eradicat el sofriment establert, sinó fins i tot el que va tenir lloc irrevocablement". Prohibir les imatges de l'esperança no vol dir, com es pot veure, eradicar-la, lliurar-se a una filosofia de la desesperança. Molt al contrari, és l'única oportunitat que ens queda, segons Adorno, de continuar esperançats.

Citació

"Després d'Auschwitz no es pot escriure poesia" (*Prismes*, 1955). Aquesta és, potser, la frase més famosa d'Adorno. Amb la tesi amb què Wittgenstein acaba el *Tractatus logico-philosophicus*, "del que no es pot parlar s'ha de callar", són dues frases que han marcat amb força la necessitat del silenci en l'art i la literatura contemporanis.

Arbeit match frei (El treball us farà lliures), escrit a l'entrada del camp de concentració d'Auschwitz

Hi ha un text que expressa d'una manera bonica el lloc d'aquesta esperança vana que sorgeix quan, fugint de qualsevol temptació de justificació o de sentit, s'opta per afrontar l'horror. Diu així:

> "Incluso el árbol que florece miente en el momento en que percibe su florecer sin la sombra del espanto; incluso la más inocente exclamación por lo bello se convierte en excusa de la ignominia de la existencia y no queda belleza ni consuelo a no ser para la mirada que, dirigiéndose al horror lo afronta y, en la conciencia no atenuada de la negatividad, afirma la posibilidad de algo mejor."
>
> Th. Adorno (1987). *Minima Moralia*. Madrid: Taurus.

No és difícil veure el lloc on ens porta la radicalitat que, a tota hora, vol mantenir el moviment crític del pensament d'Adorno. El rebuig del progrés, o d'un nou progrés, com a motor de canvi fa saltar el temps de la història. La utopia i l'esperança no són en Adorno, com no ho eren tampoc per a W. Benjamin, una qüestió de futur. Fa un moment, hem vist que la **utopia negativa** que és a l'altura de tota forma particular de patiment inclou, també, la del que ha tingut lloc irrevocablement. Per això podem dir que el temps i la perspectiva d'un pensament crític que s'agafa al poder de la negativitat i a l'experiència determinant del patiment és, finalment, el temps messiànic de la **salvació**. Posar-se sota la seva perspectiva, encara que sigui assumint-ne la impossibilitat, és l'única manera que té el pensament de fer justícia al món i a les seves ferides incurables. Només així podem fer-ne esclatar les formes acabades, els sentits, valors i veritats amb què se'ns presenta carregat. Això, o embarcar-se en una abismal travessia del nihilisme. Per aquest motiu, *Minima Moralia* acaba amb el paràgraf següent:

"El único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva de la redención. El conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento. [...] Pero frente a la exigencia que de ese modo se impone, la pregunta por la realidad o irrealidad de la redención misma resulta poco menos que indiferente."

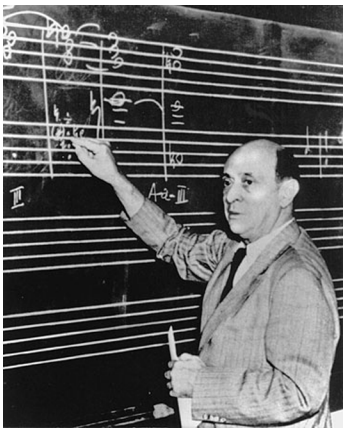
Th. Adorno (1987). *Minima Moralia* (pàg. 250). Madrid: Taurus.

Adorno i l'estètica

Una de les línies de pensament més interessants d'Adorno són les seves reflexions sobre la cultura i l'art. Com a músic i compositor, va escriure abundantment sobre música, però la seva aportació va anar més enllà. D'una banda, va ser un crític mordaç de la cultura i del paper que aquesta començava a tenir en el capitalisme del moment. En aquesta línia, cal destacar l'assaig "La industria cultural", escrit juntament amb Horkheimer com a part de *Dialéctica de la Ilustración*. Conté l'afirmació següent:

"Hablar de cultura fue siempre contrario a la cultura. La cultura como común denominador contiene ya en embrión esa esquematización y ese proceso de catalogación y clasificación que introducen a la cultura en la esfera de la administración."

Th. Adorno; M. Horkheimer (1989). *Dialéctica de la Ilustración* (pàg. 131). Madrid: Trotta.



Schoenberg i el seu sistema dodecafònic va ser profusament elogiat i defensat per Adorno.

D'altra banda, en una de les seves últimes grans obres, *Teoría estética*, Adorno reflexiona sobre la funció contemporània de l'art. Per a Adorno, l'art, i especialment la música, poden mantenir la potència crítica no perquè ofereixin consol o solucions, sinó perquè mantenen la capacitat de fer que siguin escoltades les coses que la ideologia oculta. En aquest sentit, l'art conté l'impuls utòpic que la societat contemporània ha perdut.

Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Dialèctica i emancipació: la teoria crítica" de la bibliografia del final del mòdul.

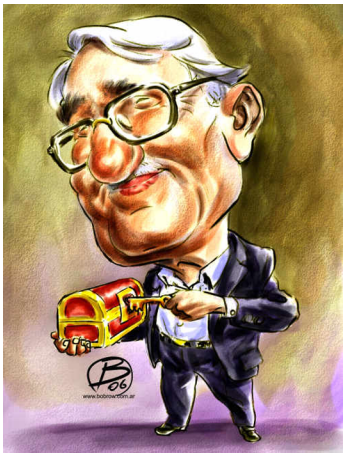
2. Ètica i política: entre la comunicació i la comprensió

En aquest apartat, reunim l'aportació de dues figures clau del pensament ètic i polític alemany, Hannah Arendt i Jürgen Habermas. No són pensadors que dialoguin directament entre ells, i a més els presentem cronològicament invertits. La raó d'aquesta inversió és que Habermas, encara que més jove, és l'alumne més directe de l'escola de Frankfurt i la seva obra es desenvolupa en un diàleg clar amb les posicions, debats i problemàtiques que hem exposat en l'apartat anterior. La raó d'haver-lo reunit amb Hannah Arendt respon al camp de problemàtiques que comparteixen, i que tenen a veure amb la necessitat de pensar des de l'experiència del totalitarisme i més enllà, a la cerca d'una forma de racionalitat i de comprensió del món que permeti superar l'atzucac de la destrucció contemporània tant de les vides humanes com del món mateix.

2.1. Racionalització i emancipació: Jürgen Habermas (1929)

J. Habermas és conegut, sobretot, per ser el defensor de la modernitat i dels ideals il·lustrats davant dels postmoderns, desconstruccionistes, escèptics, neoconservadors i fonamentalistes. En aquest tema, veurem a què respon aquesta imatge i quin problema filosòfic té darrere.

El problema del qual parteix i que articula tot el pensament de Habermas, en les seves múltiples facetes, és el de la continuïtat o discontinuïtat entre **racionalització** i **emancipació** de la societat. Sobre quines bases es pot afirmar que una societat més racionalitzada és més lliure?



Jürgen Habermas

La necessitat d'aquesta continuïtat és el gran llegat de Marx, com a hereu de la filosofia alemanya moderna (Hegel) i en el seu combat contra l'arbitrarietat de l'utopisme, que desconnecta la societat real i la societat reconciliada, la societat de classes i la societat alliberada. Entre l'una i l'altra hi ha d'haver un nexe, i Marx el troba en la demostració que el capitalisme conté la llavor de la pròpia negació. El comunisme no és un ideal, és el moviment mateix del real en el seu desenvolupament racional.

Però aquesta continuïtat entre racionalització i transformació social (esperit del marxisme) pateix un fort revés al segle XX. Davant del desenvolupament de noves formes de domini en les societats industrialitzades s'aixeca la sospita que una cosa no va amb l'altra.

Max Weber és potser qui ofereix el diagnòstic més agut d'aquesta nova situació, quan analitza l'ambigüitat de la modernització com a procés de racionalització: la racionalització del món modern, que ha representat més eficàcia, formalització, etc., ha conduït alhora al desencant i dessacralització del món i a la construcció d'una nova presó per a l'home: una gàbia de ferro deshumanitzada. Weber presenta al món **la paradoxa de la modernització**: que racionalització significa alhora emancipació i cosificació (unides per una mateixa lògica interna). És la paradoxa que, per mitjà de Lukács, també hereten els membres de l'escola de Frankfurt i que Adorno i Horkheimer radicalitzen en la seva *Dialéctica de la Ilustración*.

Com hem vist, la paradoxa adquireix el rang d'aporia quan es demostra el cercle en el qual es retroalimenten mite i il·lustració, fetitxització i desencantament del món. Paradoxa o aporia, el que posen sobre la taula aquests diagnòstics és el triomf, en el món modern, de la racionalitat instrumental (societat tecnificada, administrada, cosificada) com a lògica pròpia del procés de modernització. Amb aquest triomf, s'ha trencat el vincle que feia d'aquest procés de modernització i de racionalització el camí i la promesa vers una societat emancipada. Recuperar l'esperit marxià implica demostrar que aquest vincle és possible i que, per tant, la paradoxa de la modernitat, tal com s'ha presentat de Weber a Adorno, no és tal. Això és el que es proposa Habermas des del principi.

Anar "de Parsons a Marx per mitjà de Weber", com proposa un dels apartats de *Teoría de la acción comunicativa*, és el camí irònic i invertit que guia la seva cerca d'una ciència social crítica, capaç de restaurar la connexió entre racionalització i transformació de la societat incorporant els diagnòstics de les patologies modernes i la realitat de les nostres societats altament complexes.

Defensar la modernitat no és defensar un ideal. Reduir a idealisme el pensament de Habermas seria tan fals com que fes de Marx un pensador utòpic.

> Defensar la modernitat com a projecte inacabat és apostar per restablir la connexió perduda, la qual cosa és el mateix que recuperar la capacitat crítica i emancipadora tant de la ciència com de la raó.

Per a això, Habermas proposa:

- replantejar l'estatut del coneixement mitjançant una crítica al positivisme (és el que farà fins a la publicació de *Conocimiento e interés* el 1968);

- i construir aquesta ciència buscada (ciència social crítica) capaç de contenir un potencial alhora racionalitzador i emancipador (és el que farà en la *Teoría de la acción comunicativa*, 1981, i aplicarà, en diferents àmbits a partir d'aleshores i fins avui).

Tal com havia mostrat a *Conocimiento e interés*, la crítica al positivisme no passa per fugir de la ciència cap a altres experiències de la veritat com fa l'hermenèutica, sinó per una distinció dels interessos que guien el coneixement. De la neutralitat científica a la reivindicació del prejudici històric i cultural només hem canviat de positivisme. El que cal fer és construir una ciència guiada per un interès no tècnic o pràctic, sinó emancipador. Això és el que vol ser la teoria de l'acció comunicativa. Té tres tasques per davant:

1) Desenvolupar una **teoria de la racionalitat** capaç de sortir de l'empantanegament de les teories de la racionalitat instrumental. Per a això, haurà de deixar enrere el paradigma de la filosofia del subjecte i anar vers una teoria de la intersubjectivitat i de la comunicació.

2) Desenvolupar una **teoria de la societat** capaç de mostrar les diferents lògiques que la componen. Així, acudirà al doble nivell món de la vida / sistema.

3) Desenvolupar una **teoria de la modernitat** capaç de donar compte, al mateix temps, de les patologies i de les vies de rectificació de la modernització.

Hand with Reflecting Sphere (Self-Portrait in Spherical Mirror), 1935, Maurits Cornelis Escher

Teoria de la racionalitat. Les teories modernes de la racionalitat sempre han estat articulades en el context d'una filosofia del subjecte. Condicionada per la relació subjecte/objecte, la racionalitat només pot ser pensada, al cap i a la fi, en termes instrumentals. És el mal que encara pateixen, segons Habermas, els crítics de la raó, fins a Adorno i Horkheimer inclusivament.

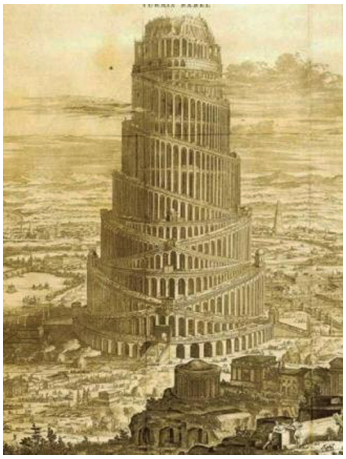
Habermas proposa un desplaçament: del subjecte al llenguatge o, més concretament, de la filosofia de la consciència a la teoria de la comunicació.

> No és en les facultats d'un subjecte i la seva consciència on trobarem els trets de la racionalitat, sinó en les formes en què intersubjectivament usem el llenguatge per a comunicar-nos.

Aquesta anàlisi pragmàtica, en la qual no entrarem, permet a Habermas establir la distinció entre dos tipus d'acció lingüística, irreductibles entre ells:

- accions estratègiques, guiades per la relació entre mitjans i fins;
- accions comunicatives, guiades per la cerca d'un acord.

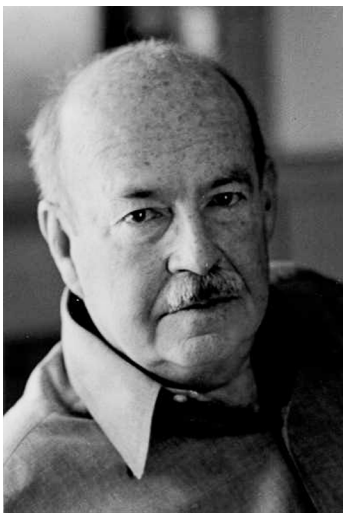
Les primeres ens permeten parlar de racionalitat instrumental. Però, i les segones? Són justament la base del que Habermas batejarà com a *racionalitat comunicativa*. Irreductible a la primera, no traduïble en termes de mitjans-fins, és la base de la comunicació humana, l'estàndard bàsic que està contingut en l'estructura de la parla. D'aquí ve la tesi que sustentarà tot l'edifici habermasià: el llenguatge i l'acord o enteniment (*Verständigung*) són cooriginaris. És a dir, que el llenguatge humà està fet per a entendre'ns i posar-nos d'acord els uns amb els altres, i que l'acció humana és bàsicament comunicativa. Aquesta tesi lingüística serà el terra en el qual podrà arrelar una nova utopia social (una intersubjectivitat basada en el reconeixement lliure i mutu), i en el qual es podran reconnectar racionalització i emancipació.



La torre de Babel

Teoria de la societat. Per a fer aquest pas, la teoria de la racionalitat també ha de ser una teoria de la societat. Per això, en continuïtat amb la distinció entre els dos tipus de racionalitat i les accions lingüístiques corresponents, Habermas estableix la distinció entre dos nivells o tipus d'integració social: el **món de la vida** i els **sistemes**. Aquests dos conceptes, presos de la fenomenologia i de la teoria general de sistemes, respectivament, i posats a funcionar sota altres premisses, li permeten construir una teoria dinàmica de les societats modernes.

En l'obra de Habermas, el món de la vida perd totes les connotacions subjectivistes i culturalistes pròpies de la fenomenologia i de l'hermenèutica. És l'horitzó en el qual troba el seu context l'acció social, la pràctica comunicativa de la vida quotidiana en totes les seves dimensions. A mesura que les societats es fan més complexes, els àmbits de la vida social es diversifiquen i autonomitzen les seves funcions. Concretament, els àmbits de què depèn la reproducció material de la vida es formalitzen i tecnifiquen. Això és el que Habermas analitza com el procés de formació dels sistemes econòmic i administratiu. Amb el concepte de sistema, pres de la sociologia de T. Parsons i d'N. Luhmann, Habermas troba el correlat perfecte per a la seva ciència social desubjetivada: desubjetivada en la integració comunicativa del món de la vida, i desubjetivada en el funcionament dels sistemes socials com l'economia o l'estat.

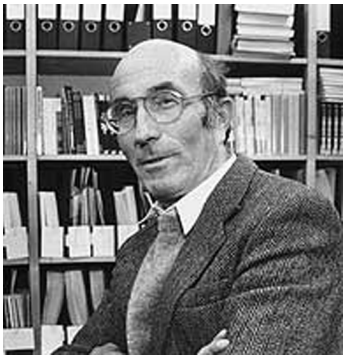


Talcott Parsons

Talcott Parsons

Talcott Parsons (1902-1979) va ser un sociòleg nord-americà, professor de la Universitat de Harvard des de 1927 fins a 1974. És un dels màxims exponents del funcionalisme estructuralista en sociologia, que sosté que les societats tendeixen a l'autoregulació, com també a la interconnexió dels seus diferents elements (valors, metes, funcions, etc.). Entre els seus llibres, destaquen *La estructura de la acción social* (1937) i *El sistema social* (1951).

En les societats modernes, aquestes dues dimensions de la vida social són complementàries i es requereixen l'una a l'altra, sempre que acoblin bé les seves relacions. Com veiem, la distinció entre els dos tipus de racionalitat, comunicativa i instrumental, no està dirigit a criticar la segona des de la primera sinó a reivindicar-ne el bon ús, és a dir, l'ús no patològic. En què consistirà? Sota quines condicions podrem dir que la relació entre el món de la vida i els sistemes no produeixen les patologies que Weber, Lukács, Adorno i Horkheimer havien descrit de manera tan descarnada (cosificació, deshumanització, etc.)?



Niklas Luhmann

Niklas Luhmann

Niklas Luhmann (1927-1998), sociòleg alemany alumne de Talcott Parsons, va publicar el 1964 la primera obra dedicada a analitzar problemes sociològics a partir de l'ús de la teoria de sistemes: *Funktionen und Folgen formaler Organisation* (Duncker i Humblot, 1964, Berlín).

Teoria de la modernitat. Des de la tesi de la primacia de la racionalitat comunicativa, i amb les eines d'anàlisi social que ens donen els conceptes de món de la vida i de sistema, ja podem abordar una teoria de la modernitat que compleixi els dos requisits perseguits: donar raó de les seves patologies, com també de la seva rectificació.

La triomfal calamitat del món enterament desencantat (imatge amb la qual s'obria *Dialéctica de la Ilustración*), aquesta societat racionalment administrada, deshumanitzada, que ha cosificat els homes i les seves relacions, no és, segons l'anàlisi habermasià, un efecte lineal de la racionalització del món de la vida. A què és degut llavors? És degut a la imposició dels modes de reproducció sistèmica (necessàriament instrumental) als diferents camps de la reproducció simbòlica.

És el que Habermas anomena la **colonització del món de la vida**: les lògiques del mercat i de l'administració, la racionalitat de mitjans i fins, inunden els altres àmbits de la vida (personal, cultural, social., etc.) i la subordinen a les seves lògiques i imperatius.

Però aquest procés no és l'únic possible. La relació entre món de la vida i sistema no és necessàriament aquesta. Quan els sistemes econòmics i polítics es limiten a la reproducció material i subordinen els seus interessos als establerts per consens en els diferents àmbits de la vida, les patologies del món modern desapareixen. Per tant:

La paradoxa de la modernitat no és tal: la relació entre racionalització i deshumanització no respon a una lògica interna de la mateixa raó, sinó a una relació externa entre maneres d'integració social i de racionalitat que pot ser modificada.

Explicada la patologia, també s'obre la via per a explicar-ne la rectificació: es tracta de descolonitzar el món de la vida, d'expandir les zones en les quals l'acció es coordina per la via d'un acord assolit lliurement i comunicativament. La promesa de la il·lustració es pot invocar de nou. Lluny d'una filosofia del subjecte, ara rep una altra descripció: la imatge de la reconciliació és un món de la vida comunicativament racional. Habermas ha trencat el tabú de l'escola de Frankfurt de no anomenar allò altre.

La societat emancipada és aquella en la qual els mecanismes sistèmics estarien sotmesos a les necessitats dels individus, establertes per consens. Aquí és on resideix, per a Habermas, la possibilitat d'una vertadera democràcia.

De Parsons a Marx, per mitjà de Weber, s'ha recorregut el camí. Però l'horitzó i el paisatge han canviant del tot. De Marx a Habermas: de la revolució a la defensa de la democràcia; de la praxi a l'acció comunicativa. Si el problema de Marx era com pensar la destrucció del capitalisme des de la seva pròpia lògica, el de Habermas és el de com defensar la democràcia i aprofundir-hi des de la seva pròpia normativitat. Que aquesta sigui la renovació o no de l'esperit del marxisme (no del seu contingut) és una cosa que ha mantingut Habermas en el focus d'una discussió permanent al llarg d'aquestes últimes dècades.

El 1997, el filòsof alemany **Peter Sloterdijk** va desencadenar una violenta polèmica amb Habermas, en presentar una crítica a l'humanisme dominant en l'acadèmia alemanya, fortament influïda per Habermas. Sloterdijk, recuperant des de nous horitzons els noms gairebé prohibits de Heidegger i Nietzsche, presenta l'humanisme "com una escola de domesticació de l'home" (*Normas para el parque humano*, 2000, Madrid: Siruela) i planteja quines noves formes d'amansiment produirà la nostra societat de la informació i de la tecnociència. Entre els seus molts llibres, dedicats des de diferents angles a la crítica de la cultura contemporània, es pot destacar *Crítica de la razón cínica* i *Esferas* I, II i III.

Peter Sloterdijk

2.2. De la comprensió a l'acció: Hannah Arendt (1906-1975)

En els últims anys, la recepció d'H. Arendt ha estat acompanyada d'un *leiv motive* sobre la seva inclassificabilitat tant filosòfica com política. Davant de la seva obra, sorgeixen diferents preguntes:

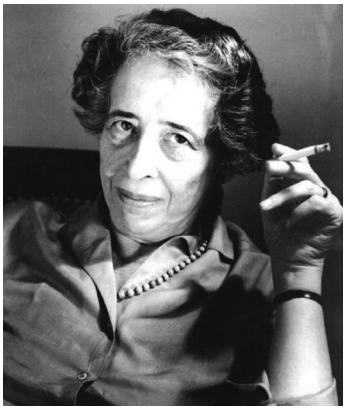
- **A quin corrent de pensament pertany la seva filosofia?** Alumna de Martin Heidegger i de Karl Jaspers i hereva de la seva filosofia de l'existència, desplaça, tanmateix, els seus paràmetres i pressupostos cap a qüestions polítiques que no n'eren el centre d'atenció i deixa de banda qüestions ontològiques i epistemològiques que resultaven centrals.

- **En quina disciplina es poden enquadrar els seus treballs?** Sembla que el més evident, pels temes dels seus treballs (el totalitarisme, la revolució, l'acció política, etc.), és que Arendt és una filòsofa política. Tanmateix, ella

mateixa rebutja aquesta figura i la seva relació tant amb el món com amb l'experiència. Què fa llavors?

- I, sobretot, el que ha encès més debats i n'ha condicionat més la recepció posterior és la pregunta de **com alinear-la políticament**. És famosa la desesperació d'un tal Morgenthau: "Digui, vostè és de dretes o d'esquerres?". La seva celebració de la Revolució americana i dels consells obrers, la seva crítica al marxisme i a tota consideració sobre "el social", la seva defensa de la propietat privada i les seves crítiques a la societat de consum, etc. impedeixen usar les categories existents i ha conduït a inventar, per part dels seus comentadors, expressions paradoxals com *conservadora revolucionària*.

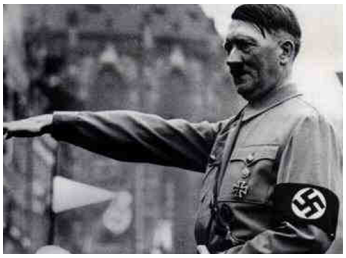
La dificultat de respondre a aquestes tres preguntes, juntament amb la condició de filòsofa, dona i jueva que ni tan sols assumeix cap d'aquestes tres determinacions de manera activa, explica la insistència en la seva inclassificabilitat, en la seva condició de "**pària**" (aquest és l'enfocament de lectura proposat per la seva biògrafa Elisabeth Young-Bruehl, a *Hannah Arendt*, 2006, Paidós).


Hannah Arendt

Tanmateix, la resistència a la classificació no ha d'ocultar la implicació en el propi temps i en algunes de les problemàtiques filosòfiques principals del moment. En particular, volem presentar la figura d'H. Arendt en l'encreuament de dues problemàtiques que guien el pensament existencial i hermenèutic en què ella s'ha format. Són el problema de l'**experiència del món** i la qüestió de la **comprensió**, com a centre de la vida humana en l'activitat tant teòrica com pràctica.

H. Arendt desplaça aquestes problemàtiques del pla ontologicoexistencial en què havien aparegut, a partir de *Ser y Tiempo* de Martin Heidegger, cap al pla polític. A diferència del seu mestre i amic, Arendt no busca desenvolupar un pensament de l'ésser, sinó l'exercici d'un pensament que vol partir de l'esdeveniment i mantenir-s'hi fidel. Arendt ha rebutjat moltes vegades la seva condició de filòsofa i presenta els seus treballs, lluny de qualsevol pretensió sistematitzadora, com a mers "exercicis". En aquest rebuig de la teoria i en la fidelitat a l'esdeveniment que li exigeix cada vegada posar-se a pensar, es produeix la trobada entre política, món i comprensió, que articula el seu pensament inclassificable.

Quin és l'esdeveniment que posarà a prova tot el seu pensament? Té una data, 1933, i un nom propi, Adolf Hitler. I té una història, la del **totalitarisme** i la de l'extermini sistemàtic de milions de persones, de la qual ella serà protagonista en l'exili. No hi ha pensament sense experiència i hi restarà vinculada al llarg de tota la seva vida intel·lectual.


Adolf Hitler

La necessitat de comprendre el totalitarisme exigeix a Arendt desenvolupar una teoria política encaminada a la recuperació del món públic mitjançant el llenguatge i l'acció comuns. Són les dues cares, aquesta exigència de comprensió i aquesta cerca d'un món públic, d'una teoria política que no vol

ser una doctrina per a ser aplicada sinó una eina d'il·luminació del passat, de l'ocorregut. Comprendre no és perdonar, és "reconciliar-nos amb el món" (*Comprensió i política*). I per això, com havia afirmat M. Heidegger i repetirà també H. G. Gadamer, comprendre és la "manera específicament humana de viure".

Per a entendre el món, no serveixen ni les lleis històriques ni els principis absoluts. Hannah Arendt rebutja, explícitament, aquests dos recursos teòrics. Independentment del corrent en el qual decidim classificar-la, situa el seu pensament, i en això és clarament contemporània, en un **doble després**:

- **després de la mort de Déu** i, per tant, després de la metafísica i la seva partició de mons (sensible/suprasensible, fonament/fonamentat);

- **després d'una tradició trencada**. D'una banda, no ens serveixen les categories del passat; d'una altra, reconstruir linealitats històriques implica justificar l'ocorregut com a únic... El totalitarisme ha destruït les nostres categories de pensament i els nostres criteris de judici. Més a prop de Benjamin que de Gadamer, Arendt pensa que la relació que podem mantenir amb el passat no es pot unificar sota l'horitzó de la tradició. No hi ha fusió possible. Només tenim la possibilitat d'il·luminar el passat sobtadament, produint un esdeveniment del pensar que irromp i transforma el que veiem.

Postmetafísic i lliure de tradició, encara que no de passat, H. Arendt presenta, en la seva última obra pòstuma, el pensament com un vent "que deshace y descongela lo que el lenguaje ha congelado en el pensamiento" (*La vida del espíritu*, pàg. 207).

> *Desfer* i *descongelar*: són nous termes per a l'activitat demolidora que ha caracteritzat el pensament contemporani des de Nietzsche.

Però en Arendt no hi ha temptacions de nihilisme: com acabem de dir, comprendre ha de produir una reconciliació amb el món (l'*amor mundi* que ja apareixia en la seva tesi doctoral sobre sant Agustí).

Arendt és una analista incansable dels esdeveniments polítics del moment i dels seus referents històrics: les revolucions del segle XX, el consellisme, el totalitarisme... Tanmateix, el nucli del seu pensament i la clau de la seva pròpia vinculació amb l'experiència són en una **teoria del fer** i en una **teoria del pensar** que es desenvolupen, respectivament, a *La condición humana* i a *La vida del espíritu*. De la reflexió sobre el que fem i sobre què ens fa pensar es deriven els diagnòstics d'un món modern caracteritzat per l'absència d'una acció vertadera i d'una efectivitat del pensament.

Teoria del fer. Normalment no actuem, normalment no pensem. Heidegger va ser el gran analista de la quotidianitat del món modern i dels oblits que el sostenen. L'oblit de l'ésser era la clau de comprensió de la metafísica, el món de la tècnica com a destí d'Occident. Per a Arendt, no és l'ésser el que s'oculta.

> El que ha desaparegut és l'espai en el qual és possible l'acció com a exercici polític de la llibertat, i del pensament com a acord amb un mateix.

Aquest espai troba la seva imatge més transparent en l'àgora grega: espai d'aparició i visibilització del vincle polític entre els ciutadans i l'espai d'interrogació socràtic.

Àgora

Què posa en joc l'ocultació d'aquest espai? Per a Heidegger, el que es jugava en l'oblit de l'ésser era la inautenticitat de l'existència humana, condemnada a errar i a allunyar-se de la seva essència. Per a Arendt, fidel a l'esdeveniment que ha fet néixer el seu pensament, el que està en joc és el mal. Mal radical, que és la possibilitat de destruir-ho tot i fer l'home superflu. Mal radical que s'expandeix com un fong sobre la superfície del planeta des de la seva total banalitat. Això és el que es juga en la possibilitat de l'acció i del pensament. Comprendre el totalitarisme com a règim polític d'aquest mal significa, per tant, ser capaços de preguntar-nos sobre la possibilitat d'aquesta acció i d'aquest pensament.

H. Arendt ho fa mitjançant una indagació d'"allò que fem", de la nostra vida activa. Aquesta indagació condueix a una caracterització de tres àmbits de l'activitat humana clarament diferenciats: la **tasca**, que són totes les activitats encaminades a la reproducció i manteniment del propi cos i de l'espècie (menjar, vestir, etc.); el **treball**, que és tot el que es refereix a la manipulació de la naturalesa per a la producció d'objectes durables; i l'**acció**, que és la capacitat de ser lliure (llibertat), de començar una cosa nova (natalitat) i d'introduir un sentit al món (activitat simbòlica).

Els dos primers es donen en l'àmbit privat i de la reproducció social. Són opacs i no permeten singularitzar-se. El tercer és el que constitueix un espai públic, caracteritzat per la pluralitat (irreductible) i per la imprevisibilitat (el que l'acció inaugura només pot ser valorat com a començament, no se sap com serà prosseguit ni per qui). L'espai públic, representat per Arendt en l'àgora grega, no és cap institució. És l'*entre* que obre la distància, que permet que irrompin la novetat i la singularitat i que deixa espai, per tant, a l'acció lliure. Aquesta acció lliure ja no és llavors la de l'individu en el mercat (llibertat d'elecció). És l'acció d'un poder, en aquest cas ja polític, perquè és acció concertada en un món comú. Aquest *entre*, aquest món comú i la seva pluralitat irreductible, és el que el totalitarisme ha anul·lat de manera brutal i gens homologable a altres formes de tirania anteriors. El totalitarisme és la desertització, la pèrdua del món.

Què és nou i específic del totalitarisme, ara que tenim les eines conceptuals per a comprendre-ho? Sota aquesta pregunta, Arendt engega aquestes tres categories de la vida activa de la seva aparent intemporalitat.

> El que ha ocorregut en el món modern és que el social i el privat, l'esfera del treball i de la tasca, han inundat l'esfera pública fins a anul·lar-la.

El totalitarisme és la culminació d'aquest procés de dissolució de la separació entre el públic i el privat, el social i el polític en la qual la polititzaciò aparent de tots els àmbits de la vida impedeix veure l'anul·lació de l'espai polític vertader. De la mateixa manera, la fusió dels homes en la massa impedeix veure la radicalització de la seva experiència de la solitud, de la impossibilitat d'aparèixer davant de l'altre i actuar en comú. La massa i la destrucció en massa són les formes extremes del desarrelament de l'home modern. Des d'aquesta comprensió del totalitarisme com a clau d'interpretació dels temps moderns, com es pot pensar la reconciliació corresponent amb el món?

La comprensió no ofereix solucions, sinó solament eines de relació. No permet construir doctrines ni teories, només traçar experiències. I el treball filosòfic d'Arendt es dedica a rastrejar-la. Es tracta de rastrejar experiències del passat (a Grècia, a Roma, a l'edat mitjana), indagar en les grans ruptures de la modernitat (*Sobre la revolución*) i en les figures que habiten les ombres de la nostra història (*Hombres en tiempos de oscuridad*; *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*).

Teoria del pensar. D'altra banda, i en els seus últims anys, obre la pregunta sobre la condició mateixa del pensament. Arendt havia fet experiència de l'excepcionalitat del pensar en la seva assistència al judici d'Eichmann a Jerusalem. En les banals declaracions del criminal nazi, se li va revelar de manera particularment insultant una cosa que la filosofia anunciava des dels seus orígens: que l'habitual és no pensar.

Imatge del judici a Eichmann a Jerusalem

Citació

En el llibre en el qual es recull la crònica d'aquest judici, Arendt va encunyar la famosa expressió *la banalitat del mal* (*Eichman en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (2003). Barcelona: Lumen).

Que pensar sigui una cosa extraordinària no coincident amb el coneixement, la comprensió o la saviesa pràctica, tal com diuen les paraules de Heidegger amb què Arendt obre *La vida del espíritu*, pot ser assumit. Però, com es pot entendre que una cosa monstruosa sigui comesa amb una absència total de reflexió?, com es pot acceptar que ni tan sols disposem de l'empara clàssica de l'estupidesa o de la ignorància per a justificar el mal? Aquestes qüestions tan punyents són les que impulsen Arendt a embarcar-se en una llarga i erudita investigació sobre l'activitat de pensar, el seu origen i la seva relació amb la resta de les nostres activitats. Si l'habitual és no pensar, si normalment ens

movem sense reflexió entre les fixacions de la vida quotidiana, què és el que ens fa pensar?, i on som quan ho fem? Per a Arendt, el pensament només es dóna fora de l'ordre, des d'enlloc. La seva condició és apàtrida. Tanmateix, no pot tancar-se en una torre d'ivori ni professionalitzar-se des de les altures. Sòcrates va ser un *outsider*, un solitari entre els homes, entre els quals no va deixar mai de caminar, als quals no va deixar mai d'interrogar, fins que va ser condemnat a mort. H. Arendt, exploradora de models i de referents, sempre té la figura socràtica present i incorpora, com a criteri davant el mal, la seva exigència dialògica: cal pensar de tal manera que, almenys, estiguem d'acord amb nosaltres mateixos, encara que tinguem, com deia Sòcrates a *Gòrgies*, centenars en contra. Aquesta amistat amb un mateix, serà la clau de la reconciliació amb el món?

Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Ètica i política: entre la comunicació i la comprensió" de la bibliografia del final del mòdul.

3. Marxisme i filosofia: la perspectiva del segle XX

La relació del marxisme amb la filosofia està marcada per algunes de les indicacions més conegudes de Marx sobre això: la tesi 11 de les *Tesis sobre Feuerbach* o el començament de *La ideologia alemanya*, en el seu atac als crítics alemanys (hegelians d'esquerra) que només "lluiten contra frases", en l'àmbit de la filosofia i del pensament pur, sense tocar mai la realitat.

> Superar la filosofia realitzant-la, per la via de la seva realització en l'esdevenir filosòfic del món: és la tasca incerta que Marx deixa com a llegat i com a exigència.

Tanmateix, aquesta exigència de superació de la filosofia canvia de signe, perquè el marxisme opta ràpidament per deixar simplement de banda la filosofia i lliurar-se, en sintonia també amb el mateix segle XIX, al positivisme, tant de tall econòmic (l'economicisme) com històric (el materialisme històric com a mecanicisme d'una llei universal). Però superar la filosofia realitzant-la no havia de consistir, simplement, a deixar-la de banda sinó a portar la filosofia fins al final, a posar en marxa una raó pràctica que entengués que el coneixement del món és inseparable de la seva transformació.

> Passar de la crítica a la revolució: aquesta és la proposta superadora de la filosofia que fa Marx. I per a això ens fa falta la filosofia.

Justament perquè no se separa de la filosofia, sinó que en replanteja l'estatut, podem dir que tot el marxisme del segle XX, especialment entre els anys vint (després de la Revolució russa) i el principi dels vuitanta, està travessat per la reivindicació de la filosofia davant les interpretacions positivistes i mecanicistes: d'una banda, K. Korsch, G. Lukács i A. Gramsci, contra l'ortodòxia de la Segona Internacional. D'altra banda, Althusser, contra l'estalinisme i la seva alternativa humanista. Com veurem, són els exponents d'aquest aprofundiment filosòfic del marxisme el segle XX.

El marxisme donarà salut als malalts, 1954. Frida Kahlo

Però reivindicar la filosofia marxista o una **filosofia per al marxisme**, com dirà Althusser, implica fer la filosofia que Marx no va desenvolupar. Això és el que es proposen, des de llocs diferents, els autors que recollim en aquest apartat: desenvolupar la filosofia no metafísica a què Marx va obrir la porta. La qüestió clau d'aquests desenvolupaments és, per tant, la relació entre teoria i praxi. Si els crítics hegelians només combatien contra frases, si els filòsofs ja no poden limitar-se a interpretar el món sinó que han de transformar-lo, en

què consistirà ara la seva tasca? En paraules de Lukács a *Història i consciència de classe*, com es pot desenvolupar l'essència pràctica de la teoria a partir de la teoria?

3.1. La relació entre teoria i praxis

Sota preguntes com aquesta, **Georg Lukács** presenta el materialisme dialèctic, l'essència teòrica del marxisme, com a mètode i com a ontologia de l'ésser social. Mètode dialèctic i no crític perquè no ens explica el moviment del món, com si es tractés d'un objecte, sinó que és, ell mateix, l'acció recíproca de subjecte i objecte. Per què? Perquè el materialisme dialèctic és el proletariat en el moviment de conèixer-se a si mateix, que és conèixer la totalitat. Teoria i pràctica realitzen així la seva unitat i la teoria es converteix en vehicle de la revolució.

En la mateixa línia i en les mateixes dates que Lukács desenvolupa aquestes posicions a *Historia y conciencia de clase*, **Karl Korsch** arremet contra el dualisme de teoria i pràctica propi de les posicions socialdemòcrates a *Marxismo y filosofía*. En aquesta obra, Korsch estableix les bases de la unió indissoluble, directa i immediata, entre teoria i praxi. L'específic de la posició de Korsch és que, per a ell, no hi ha cap mediació (del Partit, per exemple) entre l'una i l'altra. La teoria és expressió directa de la praxi perquè és interior a aquesta. Contra Kautsky i contra Lenin, no hi ha exterioritat de la consciència de classes (posició decisiva per a pensar l'organització del Partit).

En un altre context, però en els mateixos anys, des de la Itàlia feixista i des de les seves presons i, per tant, des de l'experiència de la derrota de la revolució mundial, **Antonio Gramsci** aborda la mateixa qüestió i proposa una filosofia de la praxi entesa com a historicisme absolut. A la divisió entre teoria i praxi (que es planteja en textos com el manual de Nikolai Bujarin), Gramsci oposa la totalitat *a priori* que constitueix la identitat entre filosofia i història proposada per la filosofia idealista de B. Croce. Això el conduirà a donar primacia a l'anàlisi de les "superestructures" i a proposar una filosofia de la praxi en termes totalment culturals i ideològics, el concepte central dels quals és el d'hegemonia. Per a Gramsci, la filosofia és directament pràctica perquè és un saber espontani, de cada home, per a saber orientar-se en la vida. La política l'ha de portar a un estadi conscient, de tal manera que una classe es faci autònoma i pugui consolidar la seva hegemonia (cultural, social i política).

Antonio Gramsci

Lectura recomanada

Actualment, Ernesto Laclau i Chantal Mouffe proposen amb els seus treballs una actualització del concepte d'hegemonia com a eina d'un pensament crític capaç de radicalitzar avui la democràcia. Vegeu: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (2006). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

3.2. Louis Althusser (1918-1990): una filosofia per al marxisme

Louis Althusser

Althusser planteja la necessitat de **buscar de nou la filosofia de Marx** com a operació indispensable per a sortir de l'atzucac teòric i polític dels anys cinquanta i seixanta. Sembla que la mort de la filosofia anunciada per Marx en la tesi 11 ha estat consumada sota les seves formes més perverses: entregar-se a la pràctica o entregar-se al positivisme. Però, com hem dit al principi, no és aquesta la sort que Marx semblava reservar a la filosofia. Com diu Althusser en el prefaci de *Pour Marx*, la filosofia ha de morir de **mort filosòfica** i no de mort positivista o pragmaticofilosòfica. S'hi aplicarà el treball filosòfic d'Althusser, que, com ara veurem, serà sobretot un treball de lectura dels textos del mateix Marx.

Es tracta de **tornar a Marx** i a la seva filosofia per a superar els anquilosaments del marxisme del moment: operació similar a la de Lukács, Korsch i Gramsci, però dirigida en aquest cas també contra ells o contra les seves conseqüències. Althusser és el gran combatent de tota forma de subjectivisme (en forma d'humanisme o d'historicisme) en el marxisme. No n'hi ha prou d'atacar i desmuntar el positivisme economicista. I sobretot, per a Althusser, no s'ha de fer en nom de l'home que fa i dirigeix la història. La teleologia i el subjectivisme són formes d'idealisme que, si bé despunten en el jove Marx, cal arrencar del tot de la seva proposta materialista. L'idealisme i el seu centre, el subjecte, són la clau ideològica del pensament burgès.

La filosofia, lluny de qualsevol historicisme o desplegament d'una autoconsciència, encara que sigui del proletariat, ha de ser una eina que ens permeti reduir, críticament, les amenaces ideològiques que sotgen la ciència: mera "consciència de la ciència", diu Althusser en els anys seixanta, una eina per a discriminar el saber del no-saber. Més endavant, als setanta, aquesta funció de la filosofia adquirirà tota la seva rellevància política: la batalla que ha de lliurar el **materialisme** contra l'idealisme és, en realitat, la "lluita de classes en la teoria".

Aquesta definició de la funció de la filosofia exigeix replantejar, sobre bases totalment noves, la relació entre teoria i pràctica. Davant les servituds ideològiques que fan de la teoria un apèndix de la pràctica, Althusser reivindica com a condició *sine qua non* d'una posició materialista l'autonomia de la teoria, que en si mateixa ja és una pràctica, la **pràctica teòrica**, que té els seus propis criteris i l'objectiu de la qual no ha de ser cap altre que "la intervenció teòrica en el polític".

Per a això, des del principi de 1960, Althusser emprèn la tasca de dissociar el "jove Marx" del Marx científic d'*El capital*. Es tracta, en definitiva, de desacoblar Marx de Hegel, com dirà en les seves pròpies paraules. Contra les lectures hegelianitzants i, per tant, idealistes, cal demostrar que la ciència que Marx

inaugura ja no conserva res d'aquest embolcall. Aquesta demostració es farà argumentant, i a això s'aplicaran els treballs d'Althusser, que Marx a *El capital* és el pensador d'un "procés sense subjecte ni fin(s)".

> Aquesta és la idea central de la lectura materialista del materialisme de Marx. Un procés sense subjecte ni fin(s) és una estructura de pràctiques que defineixen els seus efectes i les seves contradiccions, però no el seu agent o la seva teleologia.

La causalitat històrica ha de ser pensada de nou i Althusser ho farà mitjançant el concepte de **sobredeterminació**. Igualment cal trobar nous conceptes per a una teoria del poder no subjectivista, en la qual puguem donar compte no de l'agent del poder sinó del subjecte que resulta d'un determinat sistema de subjecció. Althusser ho farà mitjançant l'anàlisi dels **aparells ideològics de l'estat** (AIE).

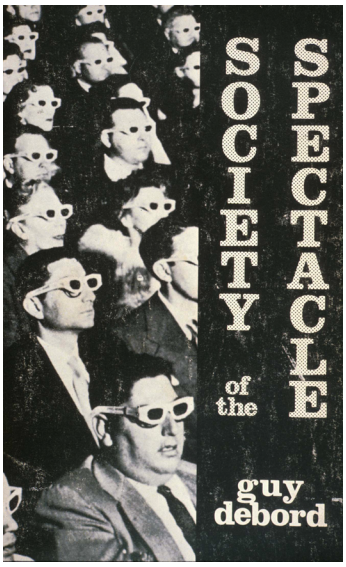
En resum, veiem que la reivindicació de la filosofia marxista, d'aquesta filosofia que no es presenta a la defensiva sinó que vol desaparèixer realitzant-se, té, entre els anys vint i els setanta, el seu moment idealista i el seu moment materialista. El primer, sota el guiatge de Lukács, busca l'ortodòxia marxista en el seu hegelianisme. Es tracta de poder pensar la interacció i la unitat entre el subjecte i l'objecte en la presa de consciència del proletariat. El segon, sota el guiatge d'Althusser, busca Marx en la seva ruptura filosòfica amb Hegel. Es tracta de conjurar la mistificació de les idees, en el fons religioses, d'un subjecte i un fi com a fonts del sentit. El desterrament de Hegel trobarà el camí principal en el "rodeig per Spinoza" (*Elementos de autocrítica*). Spinoza passa a ser el nou fonament filosòfic per al materialisme que, amb la seva crítica al subjecte com a categoria central de la il·lusió imaginària, ataca el cor de la filosofia burgesa.

Aquest fonament filosòfic per al materialisme, en els últims anys, és desenvolupat per Althusser sobre un marc filosòfic més ampli en "La corriente subterránea del materialismo del encuentro". En aquest text, ja no queda res de Hegel. Des d'Epicur i Demòcrit, objecte del primer estudi de Marx, fins al mateix Marx, Althusser reconstrueix el fil secret d'un materialisme que ha estat reprimit al llarg de la història del pensament. És un materialisme aleatori, com el batejarà Althusser. Un materialisme que no depèn de la necessitat i de la teleologia, sinó de la contingència i de la trobada. La radicalitat de la contingència (pensada per Epicur en la idea del *clinamen*) ha estat desviada sempre cap a un idealisme de la llibertat. Però no és més que una mistificació: el que fa aquest materialisme invisible és posar-nos davant del caràcter aleatori de la constitució d'un món: sense orígens ni transcendències. Maquiavel, Spinoza, Hobbes, Rousseau, Heidegger, Marx, etc. són els testimonis d'aquest materialisme aleatori. Són filosofies que fan el buit: no hi ha començament, no hi ha final. Sempre pren un tren en marxa: sempre som ja en un procés sense subjecte ni fin(s). Cada època, cada mode de producció, una vegada ha adqui-

rit consistència, té les seves lleis i les seves regularitats, però aquestes no se sustenten sobre cap raó o finalitat intel·ligible. Se sustenten en el no-res, com el príncep de Maquiavel, el contracte de Rousseau o la naturalesa de Spinoza. Aquesta filosofia que puja al tren i es buida de si mateixa: és la mort filosòfica de la filosofia?

Guy Debord, *La societat de l'espectacle*

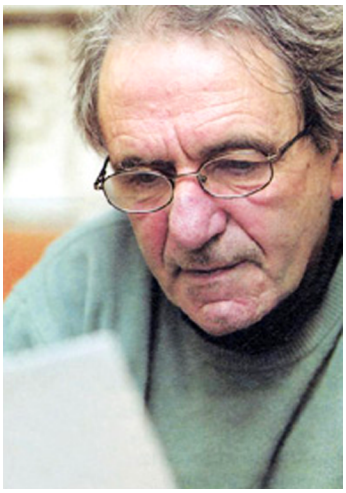
El 1967, Guy Debord publica a França *La societat de l'espectacle*, un llibre que juntament amb la revista promoguda per ell mateix, *La Internacional Situacionista*, serà un dels referents crítics més importants de la revolta de Maig del 68. El llibre parteix de la tesi següent: "Tota la vida de les societats en les quals regnen les condicions modernes de producció s'anuncia com una immensa acumulació d'espectacles. Tot el que era viscut directament s'ha allunyat en una representació". El concepte d'**espectacle**, com a nucli dels desenvolupaments més contemporanis del marxisme, serà decisiu. Segons Debord, l'espectacle és "la inversió concreta de la vida, el moviment autònom del no-viu". Per tant, no és solament un conjunt d'imatges o de mitjans de comunicació, sinó una forma de relació social entre les persones, mediatitzada per les imatges. Debord encara manté en la seva denúncia de l'espectacle la separació entre les representacions, mortes, i la realitat, viva. Amb l'evolució de la postmodernitat, autors com Jean Baudrillard o J. F. Lyotard faran un pas més: afirmar que tot és simulacre i que, després de la successió d'imatges, ja no hi ha res. Com diu Baudrillard, l'assassinat del real és el crim més perfecte.



La societat de l'espectacle, de Guy Debord

3.3. La política dels sense-part: Jacques Rancière (1940)

Un jove de vint-i-cinc anys, Jacques Rancière, va intervenir en el seminari organitzat per Althusser a l'École Normale, *Lire le capital*, que es va convertir en el conegut llibre amb el mateix títol. Rancière era llavors un especialista més en el cercle dels que havien d'ensenyar a plantejar els vertaders problemes polítics al que consideraven encegats per la seva condició pràctica, incapaços de fer-ho sense caure en la ideologia. Però el Maig del 68 estava a les portes i Rancière va deixar que la seva ona expansiva arrasés les ambicions de la teoria que compartia. Es va trencar el cercle i Rancière va deixar de ser un especialista. Va caure el mestre i Rancière li va escriure el seu adéu particular. *Leçon d'Althusser* és el text en el qual es tanca la trobada amb Althusser. És un minuciós treball de demolició que deixa en ruïnes el teoricisme, aquest discurs de l'ordre que, lluny de ser una arma per a transformar el món, venia una recepta per a interpretar-lo. Rancière no ofereix res a canvi, tret de la satisfacció de trobar-se de nou a la intempèrie, sense càtedres ni aparells des dels quals parlar. Sense policies del concepte, ara pot començar a pensar.


Jacques Rancière

Rancière ho fa impulsat per la força que li dóna el *qui sait?* (qui sap?)... Què crèiem saber? **Desaprendre** la ciència el porta, durant anys, a la Biblioteca Nacional de França. Els seus arxius són per a ell les catacumbes d'una paraula obrera encara per descobrir: figures anònimes que escrivien, es reunien i confabulaven a les nits; que recitaven les seves poesies i que es divertien amb les seves obres de teatre; que aprenien a llegir en escoles improvisades, alhora que imprimien els seus diaris en impremtes clandestines. Rancière fa un "viatge al

país dels pobres" per aprendre a escoltar, per tornar a pensar, aquesta vegada, amb els que no estan "destinats" a fer-ho. Rancière vol que de la nit emergeixi una paraula que, sense estar legitimada per cap saber, ha d'ensenyar-nos molt.

D'aquests anys d'estudi, en els quals Rancière es converteix en una figura imperceptible, sorgeix una nova manera d'interrogar-se sobre la política de l'emancipació. Davant la política dels filòsofs i l'art dels governants, la **política dels sense-part**. És una política que no busca receptes organitzatives ni interpretatives, sinó que rastreja les condicions d'aparició i de dissociació d'aquestes formes de subjectivació específiques que, de tant en tant, fan existir, per sobre de les lleis de dominació i de les regulacions de les col·lectivitats, aquesta figura singular de l'actuar humà: la política.

El teu confort és el meu silenci, 1981. Barbara Kruger

En els anys vuitanta, quan Rancière comença a publicar els seus treballs, ja no estem en la tempesta política desencadenada per les diferents interpretacions i refundacions del marxisme, sinó en un mar en calma força més inquietant: el pantà en el qual conviuen les diferents "narracions del final", especialment del **final de la política**. Amb el goig cínic dels que proclamen el final de la història i el triomf de la democràcia-mercat, tenim el gest impotent d'algunes de les travessies evanescents de la postmodernitat. Rancière no evita aquesta escena, però no admet les seves alternatives (final o retorn del polític). Obre amb cautela una bretxa en la qual continuar preguntant pel polític. On és? En què consisteix? Què significa la despolitització de la nostra experiència? I què s'ha d'entendre per la seva polititització?

Lluny de la pregunta *què és la política?*, Rancière es deixa guiar per una altra: *quan hi ha hagut política?* Aquesta pregunta el condueix del final de la política als seus orígens, al seu primer moment, el miracle grec, que per a Rancière consisteix en la irrupció d'una nova lògica: la que introdueix el ***demos*** (el poble) quan irromp a l'àgora i pretén que la seva paraula sigui la de tota la comunitat. El naixement de la política, per a Rancière, no consisteix llavors en la constitució d'una comunitat nova entorn de la llei, sinó justament en la desarticulació de les seves parts i de la seva organització. Quan el *demos* apareix com la inscripció d'una igualtat de qualsevol amb qualsevol a la ciutat d'Atenes, no som davant de l'aparició d'un nou subjecte que reclama la seva part segons un determinat principi. Som davant de la institució d'una part dels sense-part, dels que no tenen títol per a parlar ni qualitat que els sigui pròpia. Ni riquesa, ni noblesa, ni saviesa. Només es poden apropiar el que és comú, la **igualtat**, i fer-la extensiva a tota la comunitat. És un principi buit, per definició impropi, amb el qual la comunitat mateixa, amb les seves parts i el seu règim de dominació, es veu separada de si mateixa i empesa a un procés de desclassificació.

La política no neix com una proposta d'organització, sinó com l'obertura d'un **litigi** sobre cada repartiment i la seva ordenació.

Aquesta irrupció litigant és la que dóna acta de naixement a la política, el criteri per a determinar quan hi ha hagut política. No s'ha de confondre amb el conflicte d'interessos entre dos actors o subjectes que gestionen un repartiment i batallen pel poder. El litigi polític ho és entre lògiques. Són les dues lògiques incommensurables que, normalment, es confonen en la paraula *política*: la primera és la que compta les parts reals de la ciutat i s'ocupa dels processos d'agregació i consentiment de les col·lectivitats, organització i distribució dels poders, com també els seus sistemes de legitimació. Aquesta primera lògica Rancière la distingeix amb el nom de **policia** (*police*). La segona és l'activitat o manifestació que desfà les particions sensibles que configuren una comunitat, en posar en acte una pressuposició que és aliena al recompte policial: la part dels sense-part, la igualtat de qualsevol amb qualsevol altre. A aquesta li és reservada la paraula **política**, desposseïda ara de la seva confusió.

Per això, la batalla política no ho és entre parts en conflicte sinó entre mons. Això vol dir entre particions del sensible o règims de visibilitat. Segons el recompte es veuen mons diferents, es viu en mons diferents. Però no són aliens ni compatibles. La política sempre és el litigi per un món que no es deixa veure, que no es vol veure. De nou la irrupció: contra la lògica policial, un món irromp en un altre, el que normalment parteix i reparteix els nostres llocs, per fer-ho esclatar. La política, per tant, no és un estat de coses sinó sempre acció. No té un ordre o lloc propi (l'estat, una classe, etc.) ni és l'actualització d'una essència o principi. La política és el lloc d'un argument que trenca tota lògica del principi i pel qual la lògica policial i la política entren en col·lisió. És l'argument singular que té com a principi la igualtat. Igualtat que no és una essència sinó un pressupost buit que ha de ser provat en cada una de les seves articulacions concretes.

Estètica i política

Des d'aquesta idea de les particions del sensible o els règims de visibilitat, J. Rancière desenvolupa la seva visió particular de l'estètica, a la qual ha dedicat gran part dels seus cursos i escrits de les últimes dècades.

"Estética: no la teoría del arte en general, ni una teoría del arte que lo devuelve a sus efectos sobre la sensibilidad, sino un régimen específico de identificación y pensamiento de las artes: un modo de articulación entre maneras de hacer y los modos de pensabilidad de sus relaciones..."

J. Rancière (2002). *La división de lo sensible. Estética y política* (pàg. 12). Salamanca: Centro de Arte de Salamanca.

Què cal dir llavors de la despolitització pròpia de la nostra experiència contemporània del comú? Per a Rancière, és clar: no hi ha dol de la política. La nostra despolitització no respon a la lògica de la decadència, no és l'últim i llastimós capítol d'una història amb final. La nostra despolitització és la forma que pren, actualment, el triomf de la lògica policial: una policia estatal que es desplega en l'estat consensual; una policia mundial que fa de la humanitat el principi d'una ètica de la impotència. No són dos mons separats. Són les dues capes que, superposades, dibuixen el territori d'aquest món sol en què qualsevol altre món és condemnat a fer-se clandestí, imperceptible.

Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Marxisme i filosofia: la perspectiva del segle XX" de la bibliografia del final del mòdul.

4. Subjectes biopolítics

La biopolítica defineix, per a Michel Foucault, un règim de poder que ja no s'imposa simplement mitjançant l'amenaça de mort, com l'antic sobirà, sinó mitjançant la gestió de la vida tant de cada un dels seus individus com de les poblacions en el seu conjunt. El caràcter biopolític, tant del règim polític com del sistema productiu de les nostres societats, té conseqüències importants a l'hora de redefinir conceptes com domini, explotació, poder, llibertat o emancipació. El domini ja no és exterior al dominat, ni és un principi de mort oposat a la vida. És un dispositiu molt més complicat en el qual interior/exterior, vida/mort són més difícils de distingir. Domina protegint, controla oferint llibertat, explota proposant projectes d'autorealització personal. Actualment, cada un reprodueix la realitat des de la seva pròpia gestió, aparentment autònoma, de la seva vida particular. Com s'hi poden detectar els mecanismes de poder i elaborar la seva crítica? Qui pot ser el subjecte de nous processos de resistència i d'emancipació? Com es pot pensar el comú?

Wang Hui

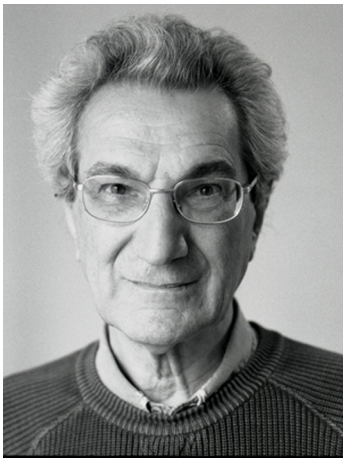
Wang Hui (1959), professor de l'Escola d'Humanitats i Ciències Socials de la Universitat de Tsinghua (Beijing) i editor, de 1996 al 2007, d'una de les més importants publicacions intel·lectuals de la Xina, *Dushu*, és un dels pensadors principals associats amb la Nova Esquerra xinesa. Havent participat en les manifestacions de la plaça de Tiananmen el juny de 1989, les seves tesis accentuen la necessitat d'una alternativa a l'economia de mercat neoliberal del país i reclama més atenció del Govern xinès davant la desigualtat i els efectes que està tenint el model d'industrialització i mercat, per exemple, en relació amb qüestions mediambientals.

Vegeu: **Wang Hui** (2006, setembre-octubre). "Política despolitizada. De Oriente a Occidente". *The New Left Review* (vol. 41). **Wang Hui** (2006, tardor). "El pensamiento chino contemporáneo y la cuestión de la modernidad". *Revista Istor* (núm. 26, pàg. 27-72). **Wang Hui** (2008). *El nuevo orden de China. Sociedad, política y economía en transición*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

4.1. La potència constitutiva de la multitud: Antonio Negri (1933)

Llegir Marx continua essent no solament possible, sinó també políticament necessari després de l'última derrota obrera, la del cicle de lluites de 1968-1977. Això és el que creu i posa en pràctica el filòsof Antonio Negri, com a nom més visible i filosòficament més decisiu del grup de pensadors i activistes italians el treball col·lectiu dels quals s'engloba sota l'anomenat *operaisme italià* (o *autonomia obrera*). Portar Marx més enllà de la Guerra Freda, més enllà del 1968 i del 1977, més enllà de la societat fàbrica i portar les seves categories fins al nostre món postmodern i globalitzat implicarà, com diu el títol d'un dels llibres més importants de Negri, portar "Marx més enllà de Marx". Com? Sota quin horitzó?

En un escrit autoreflexiu, el mateix Negri afirma: "La idea fundamental en torno a la cual me he convertido en filósofo, y paupérrimo, es que la potencia del hombre puede sustraerse al poder" (*Anthropos*, núm. 144). Sostreure la potència al poder, trencar la indiferència per a construir subjectivitats col·lectives i antagòniques: aquesta serà la idea fixa de Negri, i sota la seva guia situa avui la idea de "multitud", com a contrapoder en l'"imperi", conceptes que donen títol als seus dos últims llibres escrits amb M. Hardt: *Imperio* (Paidós, 2002) i *Multitud* (Debate, 2004).


Antonio Negri

Les línies bàsiques del pensament de Negri s'articulen a partir de tres eixos:

1) Una lectura de Marx que li permet pensar un **subjecte antagònic** (l'obrer social) per a l'última fase del capitalisme (subsumpció real).

2) Una lectura de Spinoza que li permet pensar un **subjecte constituent** (la multitud) en el marc d'una lectura de "l'altra modernitat" (Maquiavel-Spinoza-Marx).

3) I una lectura de les transformacions socials i polítiques, que li permeten analitzar les noves formes d'organització de la producció (**postfordisme**) i les noves formes de sobirania (**imperi**).

El subjecte antagònic. Lluny dels marxismes objectivistes, basats en l'anàlisi de la lluita de classes a partir de la dialèctica i la contradicció, i lluny també dels marxismes humanistes que descriuen el desplegament de l'essència del gènere humà, Negri troba en Marx l'eina per a percebre, analitzar i anticipar la constitució d'una subjectivitat antagònica en el cor de les relacions capitalistes.

El que dóna sentit al procés argumentatiu de Marx no és la possibilitat dialèctica de la crisi, sinó la violència antagònica de la subversió. La tesi que Negri defensa és, així, que l'extensió i intensificació del domini capitalista a totes les dimensions de la producció i a tots els àmbits de la vida social ha comportat el creixement i desenvolupament d'un nou subjecte col·lectiu que planteja de nou la possibilitat real del comunisme.

Basant-se en les anàlisis que Marx va anticipar en els *Grundrisse* (concretament, en el conegut "Fragment de les màquines"), Negri mostra que, quan tota la societat ha esdevingut fàbrica i lloc de valorització, apareix un nou subjecte, múltiple i potent, que es defineix com a potència del saber social i col·lectiu. La potència productiva d'aquest saber col·lectiu i social (*general intellect*) és avui la nova base productiva del capitalisme: la seva dinàmica cooperativa i els seus processos actius de subjectivació (facultat de llenguatge, disposició a l'aprenentatge, intel·ligència, relació, etc.) són avui el motor de la valorització capitalista. Una lectura comunista haurà de mostrar com aquest nou subjecte s'afirma i s'autonomitza de la seva captura sota el domini del capital, del seu

Imatge d'una multitud

funcionament com a motor en el cor de la subsumpció real. Haurà de mostrar, per tant, el seu caràcter no solament de subjectivitat antagònica, sinó també de subjectivitat constituent. Negri ho fa des d'un doble pla:

1) Des d'una anàlisi del nou estatut del treball i de la nova composició de classe, que mostrarà que el nou treball immaterial, complex i cooperatiu, només pot ser controlat des de fora pel capital i, per tant, ja té totes les condicions de la seva autonomia. Ha aparegut un subjecte autònom que ja no necessita el capital per a existir ("Es pot afirmar que el treball viu està organitzat en el si de l'empresa independentment del comandament capitalista i només en un segon moment i de manera formal, quan la cooperació social és sistematitzada, és en l'interior del comandament". De la transició al poder constituent).

2) I des d'una fonamentació ontològica del procés de constitució del subjecte col·lectiu. En aquest pla és on la lectura de Spinoza, segon eix de la nostra explicació, pren un paper central.

El subjecte constituent. La trobada amb l'ontologia de la potència spinoziana, que té lloc durant els anys en què Negri passa el primer tancament a la presó, dóna a la seva cerca de la constitució d'un subjecte col·lectiu una dimensió ontològica que la projecta més enllà de l'anàlisi de l'actualitat i de les tendències del capitalisme. En Spinoza, Negri troba el filòsof de l'ésser productiu, de l'ésser que actua i que, constituint-se, planteja la possibilitat real de transformar lliurement i col·lectivament el món. Tal com recull el títol del llibre escrit en aquells anys (*La anomalía salvaje*, Anthropos, 1993) Spinoza és l'anomalia d'un materialisme triomfant que farà possible pensar la producció en l'interior de l'estructura de l'ésser.

Baruch Spinoza

En aquest mateix llibre, Negri argüeix tres motius per a estudiar Spinoza, que sintetitza el que aquest aporta al seu treball:

1) Spinoza funda un materialisme modern en la seva expressió més alta. La seva és la filosofia de l'ésser immanent a la multiplicitat de les seves expressions i a l'horitzó obert de la seva creació contínua. És una ontologia d'un ésser que no és essència, sinó potència; un ésser productiu i plural que no s'imposa des de l'estabilitat de la seva transcendència, sinó que viu en la superfície de la multiplicitat.

2) Spinoza és el pensador de la democràcia com a política de la multitud. Contra el formalisme jurídic de l'estat i de les seves legitimacions contractualistes, basats en una concepció transcendent del poder sobirà i de la seva relació amb el poble (Hobbes, Rousseau), Spinoza planteja la democràcia des del nexe materialista entre producció (plural, col·lectiva) i constitució (de la multitud).

3) Spinoza mostra que la història de la metafísica té alternatives, que no és una història única. Hi ha una història de la metafísica maleïda, que és la que dibuixa la línia Maquiavel-Spinoza-Marx. Davant el fonamentalisme metafísic

i la transcendència del poder, és la filosofia del poder constituent. La filosofia que permet pensar, al llarg de tota la modernitat, la pràctica d'alliberament, creativa i constituent, de les subjectivitats col·lectives.

Amb la incorporació de Spinoza i la relectura que, des d'ell, fa de la tradició filosòfica i política moderna, Negri reformula la tesi operaista que afirmava la primacia de la classe obrera en el procés de canvi del sistema capitalista: diu ara que la potència de la multitud és la que defineix sempre un nou ésser social. Ella té la creativitat i la vida, ella té l'ontologia. El poder no és més que la seva forma morta de captura: "El poder es superstición, organización del medio, no-ser: la potencia se le opone constituyéndose colectivamente" (*La anomalía salvaje*, pàg. 370). La idea fixa de la seva filosofia, la de la sostracció de la potència de l'home al poder, té ara tota la fonamentació ontològica i la tradició històrica que necessitava. Els seus conceptes clau: ser com a potència, subjecte com a multitud. Els seus antecedents: Maquiavel, Spinoza i Marx. La seva tradició maleïda: la del poder constituent, com a democràcia que té la voluntat creativa, lliure i mancada de limitacions de la multitud.

Nota

Les pràctiques del programari i la cultura lliures responen avui a aquest caràcter cooperatiu i horitzontal de la creació i dels sabers en la societat contemporània i han trobat un referent important en alguns conceptes negrians.

Logo del sistema operatiu Linux, creat cooperativament com a programari lliure

L'imperi. En els últims anys, amb la publicació d'*Imperio* i de *Multitud*, escrits en col·laboració amb el filòsof nord-americà M. Hardt, Negri aplica les seves claus de lectura marxiana (antagonisme de la subjectivitat i model de la tendència) i la seva tesi de la primacia ontològica de la multitud (o de les lluites i la creativitat obrera), al nou escenari de la globalització. Si Marx havia estat portat més enllà de 1977, ara ho serà també més enllà de 1989.

El **poder** és ara l'imperi. És la nova articulació de la màquina buida, espectacular i parasitària que captura la **potència** productiva real del nostre món social que és la multitud. L'anàlisi de l'imperi, des del punt de vista materialista de la seva transformació futura, ens ha de donar les claus de les noves possibilitats d'alliberament que el seu ordre bloqueja i encobreix. Això és el que Hardt i Negri fan en el primer llibre. La seva tesi central és que l'imperi és la nova forma de sobirania que neix en la confluència d'unes lluites proletàries que ja no podien ser regulades des de l'espai de l'estat nació. La globalització no es definiria, per tant, com la independització de les forces econòmiques respecte a la sobirania política, sinó pel naixement d'una nova forma de sobirania que instaura un nou ordre no internacional, sinó pròpiament mundial. La sobirania de l'imperi té tres característiques bàsiques:

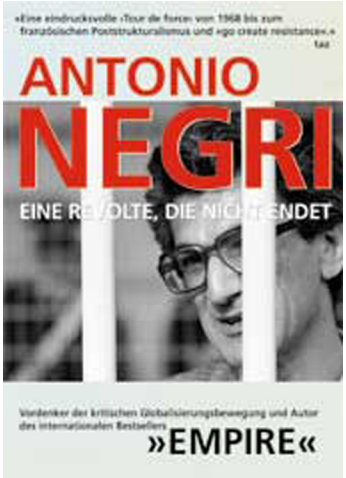
1) És **postmoderna**. D'una banda, supera les dualitats de l'espai polític modern, basat en la distinció interior/exterior i les substitueix per un joc de gradacions en la integració, la diferenciació i la gestió de les diferències. En absència de fronteres i en la suspensió de la teleologia de la història, l'ordre imperial no té exterior: només té crisi i conflictes interns que s'encarrega de gestionar. D'altra banda, respon a un moviment unilateral de la posició transcendent de la sobirania cap al pla d'immanència del capital. En l'autoanul·lació de la transcendència de la sobirania política que era pròpia del poder polític

modern triomfant (de tipus hobbesià), l'imperi realitza el somni capitalista de reunir el poder econòmic i el poder polític en un ordre pròpiament capitalista que es fa immanent a la realitat.

2) És **biopolítica**. Du a terme la subsumpció real de la societat mundial i de totes les facetes de la vida pel capital. Tota la vida és dirigida integralment cap a la producció i la producció cap a la gestió de la vida. En aquest cercle es legitima la sobirania de l'imperi, que ja no té una font de legitimació exterior.

3) És una **societat de control**. Pura gestió del conflicte, es cohesiona per mitjà de l'espectacle (diners i comunicació) i de la por, però no produeix res.

Quines possibilitats d'alliberament ofereix? Si l'imperi és ontològicament buit i corruptor, la multitud, com a potència col·lectiva de producció, és alhora el que el sosté, la seva carn, i el que pot sostreure's al seu poder. Les potencialitats d'alliberament de l'imperi no són a fora ni en cap altre món: són a dins de l'imperi i contra ell. Dins i contra és el que defineix la multitud com a subjecte polític. En la seva constitució paradoxal, la multitud és alhora subjecte i producte de la pràctica col·lectiva.



Alexandra Weltz i Andreas Pichler van dirigir la pel·lícula *Antonio Negri. A Revolt that never ends* (2004)

4.2. Pensar la comunitat: de George Bataille (1897-1962) a Giorgio Agamben (1942)

Una de les experiències decisives del Maig del 68 va ser la de la força del comú, la de l'aparició d'un espai social que alguns autors es van atrevir a anomenar, de nou, "**comunitat**". Però, en realitat, el tema de la comunitat com a tal no va adquirir envergadura filosòfica fins als anys vuitanta quan, a partir de la lectura de J. L. Nancy sobre Bataille, publicada en el famós text *La comunidad desobrada*, s'inaugura una tradició intertextual dins de la filosofia contemporània europea que, encara avui, dóna fruits. Es pot descriure així un fil de pensament que comença en els textos de Bataille i continua, fins avui, en els escrits de Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben i Roberto Esposito, entre altres.

El 1983, Blanchot escriu un breu text en resposta a *La comunidad desobrada* de J. L. Nancy. El titula *La comunitat inconfessable*. En aquest, aborda la qüestió del Maig del 68 i parla, aquesta vegada, de la festa d'una "comunicació explosiva", de la manifestació, sense projecte ni voluntat política, d'"una possibilitat *d'estar-junts* que donava a tots el dret a la igualtat en la fraternitat d'una llibertat de paraula que exercia cada un". Aquesta possibilitat d'estar-junts es descriu com una "presència innocent", una presència comuna amb l'impossible com a únic desafiament. I afegeix:

"Crec que es va donar llavors una forma de comunitat, diferent d'aquella el caràcter de la qual hem definit, un d'aquells moments en els quals comunisme i comunitat es troben i accepten ignorar que s'han realitzat perdent-se immediatament. No s'ha de durar, no s'ha de prendre part en cap tipus de durada..."

M. Blanchot (1983). *La communauté inavouable* (pàg. 54). París: Minuit.

Aquesta comunitat que es realitza perdent-se és la que Georges Bataille havia anomenat **comunitat negativa** o *comunitat absent*. I és la que permet a J. L. Nancy i a Blanchot reprendre el tema de la comunitat després del fracàs del comunisme. L'individualisme neoliberal dels anys vuitanta reclamava de nou trobar paraules per a pensar i experimentar el comú, però el fantasma tant de l'essencialisme comunitari feixista com de la "traïció" estatalista del comunisme, dificultaven trobar una via per a fer-ho. La proposta de J. L. Nancy, en aquest context, consisteix a desfer-se del que considera la trampa que oposaria un comunisme vertader (pur) al comunisme real (traïdor). Per a Nancy, el que ja se'ns està mostrant en l'aspecte més problemàtic és la base mateixa de l'ideal comunista: l'home definit com a productor de la seva pròpia essència mitjançant les seves obres i com a productor de si mateix, per tant, com a comunitat. L'obstacle per a un pensament de la comunitat és l'ideal comunista de la immanència total de l'home a l'home, de la comunitat a la comunitat. Davant això, la filosofia esquinçada i ferida de Bataille ofereix el punt de partida per a pensar la comunitat decapitada i inacabada, la comunitat de la partició, la comunitat de la finitud. En definitiva, la comunitat des de la seva pròpia impossibilitat o, com recolliria Blanchot, la comunitat que es realitza perdent-se. És la comunitat revelada per mitjà de la mort. Nancy, seguint Bataille, està proposant abandonar la idea moderna de la comunitat com a resultat d'una acció política, com alguna cosa a fer o a construir.

Què quedaria llavors en el lloc de l'acció política? Només l'**exposició**, l'èxtasi. Aquest és el gran tema del pensament de la comunitat tal com el proposen reprendre aquests autors. La comunitat absent és l'experiència d'un èxtasi pel qual l'individu s'inclina fora de si mateix. És una experiència dels límits, entesos ja no com la mesura comuna que es mostra en la rebel·lió o per mitjà de la nostra vida corporal, sinó com les vores de la meva finitud, allà on aquesta, en el límit del naixement o de la mort, queda exposada als altres.

Giorgio Agamben

Exposar-se no és una acció. Si ho fos, continuaria remetent a una filosofia del subjecte, capaç de decidir i de definir-se segons la seva voluntat. L'èxtasi "es el que li ocorre a la singularitat", escriu Nancy. Giorgio Agamben reprèn el mateix fil de pensament en *La comunidad que viene*: el **sigui quin sigui** és una experiència del límit, un do que la singularitat recull de les mans buides de la humanitat. La presència d'aquest do que posa l'individu fora de si i l'obliga davant de l'altre, del do com a obligació que es contreu amb l'altre, és el rastre que també Roberto Esposito detecta en l'etimologia mateixa de la paraula *comunitat*: *munus*, el do, que estem obligats a retribuir és el que articula l'espai buit de la comunitat. Aquesta seria, per tant, "el conjunt de persones que uneix, no una propietat, sinó justament un deure o un deute". Com afegeix més endavant: "No és el propi sinó l'impropi –o més dràsticament, l'altre– el que caracteritza el comú". Blanchot diu una cosa similar: "L'estranyesa del que no podria ser comú és el que funda aquesta comunitat, eternament provisòria i sempre ja desertada". La comunitat apareix allà on l'individu és posat fora de si, en els seus límits i, per tant, en la seva trobada amb l'altre.

> L'experiència comunitària dels límits és l'experiència necessàriament compartida de la finitud.
>
> En realitat, aquesta comunitat de la distància, que refusa obrar i que obre la possibilitat d'un estar-junts sense projecte i sense perquè és la comunitat que només es pot experimentar en la paraula literària o en l'amor.

O bé, seguint Bataille, en la **comunitat literària** i en la **comunitat dels amants**. En els dos casos, escriure i estimar, fem experiència de la infinita distància de l'altre, de la fusió o de la immanència com a impossibilitat.

En aquest escenari, del qual ha estat deliberadament descartada l'acció política com a base de la comunitat, la relació amb l'altre assenyala un tipus de pertinença que no remet a cap tipus de vincle, sinó que és pensada com a pura **comunicació** entre singularitats, entre l'un i l'altre. Una vegada desfonamentada qualsevol possibilitat de pensar de nou l'acció política o la política com a acció, només queda lloc per a la paraula que habita la nostra separació infinita, la comunicació com a hàbitat de les nostres distàncies irreductibles.

En resum, des de la **inoperativitat** com a paradigma de tota política futura, Blanchot troba el lloc per a una experiència lingüística de l'alteritat marcada per l'empremta del judaisme, tal com ell mateix explica en els últims textos recollits en aquestes pàgines, situats ja en els anys vuitanta i noranta. Nancy, per la seva banda, troba la possibilitat d'una experiència del sentit capaç d'obrir-se en ser-amb, en nosaltres, com a veritat oblidada del ser. Aquesta experiència del sentit i de la veritat, per la qual **nosaltres** som l'únic sentit, és el que anul·la l'omnipotència del poder i les seves raons (religioses, econòmiques, etc.). En aquesta rau llavors la possibilitat d'obrir l'espai d'una política no estatal que

consistiria a exposar-se a la veritat de l'origen en la seva multiplicitat, al fet irreductible que cada singularitat és un origen del món. En la mateixa línia, Agamben també situa la nova política inoperant en una experiència del llenguatge com a **potència**, en què pot plantejar-se la pregunta del com, la interrogació sobre les formes de vida. Blanchot parlava de l'experiència del 68 com la d'una comunitat sense projectes, sense voluntat política. Agamben dirà: "El que està en qüestió en l'experiència política no és un fi més alt, sinó el mateix ser-en-el-llenguatge com a *medialitat* pura, el-ser-enmig com a condició irreductible dels homes. En aquest viatge pot llegir-se, sense gaire esforç, la història més recent de l'Europa revolucionària, les seves expectatives derrotades i les seves pors actuals.

4.3. És l'economia, estúpid: Slavoj Žižek (1949)

Slavoj Žižek és un filòsof eslovè que sembla tenir mil coses al cap: la història sencera del cinema, els últims anuncis televisius, els llibres d'autoajuda i les novel·les de sèrie B, com també els detalls més específics de l'actualitat política. I, tanmateix, un únic problema posa en tensió tota la seva obra: com mesurar-se avui amb les possibilitats i impossibilitats d'una transformació radical del capitalisme. Com es pot plantejar, en els laberints del capital globalitzat, un pensament i una pràctica radicals? Com es pot pensar un gest capaç de soscavar els fonaments mateixos de la nostra realitat?

Slavoj Žižek

Sota la llum d'aquestes preguntes, Žižek analitza sense parar les formes de polititzaciò que ens ofereix la postmodernitat i entaula un combat permanent contra totes les seves trampes. La trampa principal té un nom, que Žižek no es cansa de desemmascarar: el **multiculturalisme**. En aquest, conviuen la celebració hedonista de la diversitat de cultures i de formes de vida i l'odi racista que alimenta la nostra relació amb l'immigrant i amb el terrorista. Diversitat i racisme, pluralitat i exclusió no són dues lògiques contraposades. Són les dues cares d'una mateixa ideologia, la cara i la creu d'un únic camp de joc: el que articula la realitat del capitalisme tardà. Una i altra confirmen i emmascaren una mateixa realitat.

Aquesta realitat, la del capitalisme globalitzat com a únic camp de joc possible, és la que ha de ser subvertida de soca-rel. Com? De la mà d'Hegel i sobretot de Lacan, Žižek busca les determinacions i criteris d'un **acte** capaç de fer-ho. Disposar-s'hi significa entendre que la realitat mai no coincideix del tot amb si mateixa, que es presenta sempre mitjançant una simbolització incompleta de la resta de la qual emergeixen espectres. I què habita en aquests fantasmes? L'economia despolititzada i l'antagonisme social no com a fet objectiu, sinó com a universalitat vertadera. Cal travessar el fantasma que sustenta al capitalisme: repolititzar l'economia i afirmar la universalitat de l'antagonisme. Només així és possible deixar de posar pedaços i donar a la nostra realitat una nova configuració simbòlica.

Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Subjectes biopolítics" de la bibliografia del final del mòdul.

Bibliografia

1. Dialèctica i emancipació: la teoria crítica

Adorno, Th. W. (1975). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

introducció dels punts 1-5 del punt III de la tercera part

Adorno, Th. W.; Horkheimer, M. (1994). "El concepto de Ilustración". *Dialéctica de la Ilustración* (cap. 1). Madrid: Trotta.

*Dialéctica de la Ilustración*La lectura d'aquest primer capítol de és una peça important en el desenvolupament d'una assignatura sobre corrents actuals de la filosofia, ja que se situa en una de les cruïlles principals del pensament del segle XX entorn de la modernitat i el seu horitzó emancipador. La crítica als abusos i esgarriaments de la racionalitat, que parteixen de la crisi del sistema hegelià al final del XIX i que es desenvolupen mitjançant el pensament d'Husserl, Weber o Heidegger, troben en aquest text una fórmula específica de radicalització en la figura de l'aporia que tanca la il·lustració i el mite en un cercle. Aquest cercle aporètic serà el punt de partida dels treballs de la segona generació de l'escola de Frankfurt, especialment de la línia que obrirà J. Habermas amb la seva teoria de l'acció comunicativa. D'això el caràcter decisiu d'aquest text. La seva lectura pot resultar enganyosament complexa pel caràcter aporètic de la seva tesi i per l'escriptura correlativa en espiral.

Benjamin, W. (1971). "Tesis sobre filosofía de la historia". A: *Angelus Novus*. Barcelona: Edhasa.

Malgrat el caràcter aforístic i l'horitzó messiànic i crípticament jueu en alguns moments, aquestes tesis són potser uns dels millors documents breus per a entendre la doble crítica al materialisme dialèctic i a la socialdemocràcia llançada pels intel·lectuals de l'escola de Frankfurt en defensa d'un nou marxisme pràctic i revolucionari. Una esperança que mira al passat i una revolució cap a la qual no es camina són les instàncies de la *Jetzzeit*, el concepte de temps, revolucionari i messiànic alhora, amb el qual Benjamin contribueix als plantejaments dels seus companys i a la seva noció compartida d'utopia.

Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa. Th. W. Adorno, W. Benjamin y el Instituto de Frankfurt*. Madrid: Siglo XXI.

Aquesta monografia aborda les aportacions filosòfiques de l'escola de Frankfurt des de dues figures, Adorno i Benjamin, la seva amistat en debat permanent i una lògica comuna: la de la dialèctica negativa. A part de ser una reconstrucció expositiva, és una lectura original que permet anar més enllà de les introduccions més habituals.

Horkheimer, M. (2000). *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós.

Considerat el text programàtic de l'escola de Frankfurt, aquest assaig presenta el que hauria de ser una teoria social alternativa a la sociologia burgesa. Davant la neutralitat de la teoria tradicional, la teoria crítica és una peça clau de la subversió total de la realitat i, per tant, del procés revolucionari.

Jay, M. (1988). *Adorno*. Madrid: Siglo XXI.

Breu introducció al conjunt del pensament d'Adorno que té la virtut d'obrir-hi, malgrat la seva dificultat i de la seva opacitat, diferents portes d'entrada. Concretament, el presenta a partir de cinc punts principals: 1) el marxisme, 2) el modernisme estètic, 3) el conservadorisme cultural, 4) l'impuls jueu i 5) la noció de no-identitat.

Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.

Una de les millors monografies, potser, de la producció col·lectiva de l'escola de Frankfurt en els seus diferents moments i facetes. Recull tant aproximacions històriques a l'evolució de l'Institut i les seves vicissituds intel·lectuals i polítiques, com lectures de les figures principals de l'escola de Frankfurt, incloent-hi W. Benjamin, autor tan decisiu però tan perifèric en el seu treball i la seva producció. Per la seva extensió i detall, constitueix una obra de consulta i de referència de gran utilitat.

Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Seix Barral.

Escrit el 1954, aquest llibre recull les anàlisis sobre la societat que està naixent després de la Segona Guerra Mundial, des de l'experiència que Marcuse té en l'exili als Estats Units. Lluny de trobar la terra promesa, Marcuse analitza amb preocupació la nova forma de domini que s'estén sota la idea de llibertat. En aquest llibre estudia els mecanismes amb què aquesta nova

forma de domini aconsegueix imposar-se i com exerceix el poder. Més enllà de l'anàlisi, el llibre es dirigeix a poder formular de nou la pregunta següent: en aquestes condicions, què pot significar l'alliberament?

2. Ètica i política: entre la comunicació i la comprensió

Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*. Barcelona: Paidós.

Comprensió i política

Arendt, H. (1998). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

*Eichmann a Jerusalem*És l'obra central d'Arendt i la que, després d'escàndols més aparatosos, com el de l'aparició d', està donant peu a més lectures, referències i discussions. La caracterització de la vida activa en les seves tres formes, tasca, treball i acció, i el diagnòstic sobre el món modern que se'n deriva, són un referent avui en els camins de renovació de les categories de la filosofia política. Especialment significatiu ha estat la seva anàlisi de l'"acció", que és potser la part més indicada de llegir per a endinsar-se en l'originalitat i en els problemes oberts pel pensament d'H. Arendt. Per això, les parts II i V poden ser les portes a les claus de la seva teoria política.

Birulés, F. (2000) (comp.). *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa.

És un compendi d'articles fet als vint-i-cinc anys de la mort d'Arendt. Personals, com els dels amics M. McCarthy i Hans Jonas, interrogadors, com els de Sheila Benhabib (sobre la qüestió del feminisme) i Roberto Esposito (sobre el problema de la comunitat), expositius, com els de Laura Boella, C. Lefort i altres, o crítics, com el de Martin Jay, aquest conjunt de treballs ofereix la possibilitat de fer entrades plurals a l'obra i a la figura d'H. Arendt. Per això constitueix una bona introducció a les preguntes que ha deixat obertes als que reben els seus textos l'any 2000.

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (2 vol.). Madrid: Taurus.

De Parsons a Marx a través de Weber Teoría de la modernidad

Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

Otra manera de salir de la filosofía del sujeto: razón comunicativa frente a razón centrada en el sujeto El contenido normativo de la modernidad

Giddens, A. i altres (1994). *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.

Aquest llibre és un compendi d'assajos crítics d'autors com A. Wellmer, M. Jay, Th. McCarthy, R. Rorty o A. Giddens. Fruit de les discussions en la revista *Praxi International*, el llibre inclou les respostes del mateix Habermas. El conjunt dels articles és molt il·lustrador del que és i ha estat un pensament que s'ha format i avança en permanent discussió. La qualitat de molts d'ells assegura, a més, bones portes d'entrada al pensament de Habermas i als debats que suscita.

McCarthy, Th. (1992). *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.

El mateix autor del llibre anterior escriu, el 1992, aquest retrat viu de les discussions que està produint la teoria crítica habermasiana amb Rorty, Focault, Derrida i l'hermenèutica. Aprofita, a més, per sotmetre discussió, algunes de les línies fonamentals de la teoria de l'acció comunicativa i les seves implicacions polítiques. És un bon llibre, per tant, per a obrir la lectura de Habermas al que realment ha estat: una discussió contínua. És molt útil, a més, en el marc d'un curs en el qual el que ens interessa és delinear la manera en la qual els corrents de pensament s'han desplegat i enriquit al llarg del segle.

McCarthy, Th. (1998). *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.

Aquesta és una monografia famosa que presenta el pensament de Habermas en el moment del seu enlairament. Escrita poc abans de la sistematització de Habermas de la teoria de l'acció comunicativa (1981), se centra en el que és el problema de la crítica a la raó instrumental i la necessitat de retraduir la teoria crítica en una teoria de la comunicació.

Wellmer, A. (1993). *Finales de partida: la modernidad irreconciliable*. València: Cátedra.

El significado de la Escuela de Frankfurt hoy. Cinco tesis

3. Marxisme i filosofia: la perspectiva del segle XX

Althusser, L. (1968). *La revolución teórica de Marx*. Mèxic/Madrid: Siglo XXI.

Aquest conjunt d'estudis apareix el 1965 sota el títol *Pour Marx*, que la traducció castellana no ha mantingut. És el tret de sortida, aviat seguit del treball col·lectiu *Lire le capital*, d'una nova lectura del marxisme que marcarà el debat teòric i pràctic del comunisme francès i europeu dels anys seixanta i setanta. En aquest llibre, Althusser posa les bases de la seva lectura crítica i simptomal del jove Marx, destinada a aïllar les tesis humanistes del jove Marx i a "desacoblar" la seva filosofia de l'empremta i clau de lectura hegelianes. Hi ha una filosofia per al marxisme i s'ha de buscar llegint adequadament la ciència que Marx ha inventat. Aquesta cerca és la que guia el pensament d'Althusser des d'aquest primer conjunt d'estudis, en els quals aborda algunes de les seves eines conceptuals principals: "ruptura o tall epistemològic", "procés sense estructura ni fi(ns)" "contradicció i sobredeterminació". Especialment indicat per a entrar en la lectura dels textos althusserians és el prefaci que inclou aquest llibre, "**Prefacio: hoy**", en el qual el mateix autor contextualitza i situa les claus filosòfiques i polítiques del seu treball. Per aprofundir una mica més, remetem al treball "**Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)**" en el qual es desenvolupa la proposta althusseriana de la pràctica teòrica.

Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.

Aquest llibret recull dos estudis de l'últim Althusser, escrits el 1982. Un, de dedicat al pensament marxista i l'altre al materialisme aleatori, com a "corrent subterrani" en el qual s'inscriuria el pensament de Marx. El segon és especialment interessant per a veure la caracterització, fora dels debats i compromisos de les dècades anteriors, del materialisme de Marx, d'aquesta filosofia buscada al llarg de tanta lectura simptomàtica. En aquest text breu, es consoliden les referències filosòfiques al materialisme antic, a Maquiavel i a Spinoza, com també el vincle que les propostes filosòfiques més recents, que Althusser situa en Deleuze i Derrida. En aquest text, Althusser planteja les claus del materialisme fora de les conjuntures polítiques que havien marcat el seu pensament anterior. Potser per això, i per la radicalitat amb què planteja la necessitat d'un pensament materialista de la trobada o de l'aleatori, aquest treball és dels que més estan tornant a ser llegits i discutits actualment.

Lukács, G. (1969). *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo.

Aquesta obra de 1923 és l'inici i referència de l'aprofundiment filosòfic del marxisme que marcarà els debats des de la Tercera Internacional (1924) fins a les disputes dels anys seixanta i setanta en què el subjectivisme lukacsià, mitjançant les seves relectures, tornarà a tenir protagonisme en les discussions amb la lectura althusseriana de l'estructura sense subjecte. Els conceptes clau d'aquest llibre són la reificació, la consciència de classe i la totalitat. Són els conceptes d'una concepció dialèctica de la revolució, pensada sobre el model hegelià de la reconciliació subjecte-objecte. Per a fer-se una idea de l'aportació d'aquest llibre, el més recomanable és la lectura del primer capítol, "¿Qué es el marxismo ortodoxo?" en el qual Lukács exposa les claus de la seva dialèctica materialista.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Aquest llibre és el pilar de la filosofia política de J. Rancière. Exposa el concepte clau de desacord com a situació que defineix la política. El desacord no és un problema entre paraules o entre jocs de llenguatge, sinó una situació de la paraula en la qual no es pot entendre tot el que diu l'altre, perquè els dos interlocutors pertanyen a règims del sensible diferents. O, més aviat, perquè un d'ells no "té part" en una determinada organització de la societat. La seva irrupció com a veu política canvia l'escenari, obre una situació veritablement política. La hipòtesi de Rancière és que el que, en la nostra tradició, coneixem com a filosofia política és l'intent de tornar aquesta aporia, aquest buit de la política, a un ordre de consens i de visibilitat establert.

Rancière, J. (2003). *El maestro ignorante*. Barcelona: Laertes.

Malgrat que aquest llibre és una monografia sobre un pedagog francès del segle XVIII Joseph Jacotot, s'ha convertit en un títol de referència per als lectors de Rancière. En aquest, estableix el que podríem anomenar *la seva concepció de l'emancipació*. Seguint l'exemple del "mestre ignorant", d'aquest pedagog que va aconseguir que els seus alumnes aprenguessin per si mateixos allò que no sabien, Rancière estableix com a principi d'un pensament emancipador la igualtat de les intel·ligències. Un pensament crític és el que parteix de la idea que no ha d'il·luminar ningú. La seva tasca és crear aquestes condicions que permetin que la intel·ligència de cada un pugui desenvolupar-se i aplicar-se cap a finalitats no preestablertes.

4. Subjectes biopolítics

Agamben, G. (1998). *Homo sacer*. València: Pre-Textos.

*homo sacer Medios sin fin. Notas sobre la política La comunidad que viene*Les anàlisis d'Agamben sempre són d'una gran precisió i erudició històriques. Per això, algun dels seus desenvolupaments pot resultar excessiu en el context d'un programa docent com el nostre. Això no obstant, hi ha alguns textos que poden resultar indicatius de les noves formes de pensar la subjectivitat política en les societats contemporànies. En concret, la tercera part d'aquest resumeix una de les posicions que ha situat Agamben en el centre de la filosofia actual: "El camp com a paradigma biopolític del modern". Algunes de les perspectives que es desprenen d'aquesta anàlisi poden trobar-se en els assajos recollits a (Pre-Textos, 2000) i en els breus textos de (Pre-Textos, 1996).

Blanchot, M. (2007). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros.

En aquest petit llibre, Blanchot reprèn la lectura que J. L. Nancy havia proposat dels textos de Bataille sobre la comunitat. Per a Blanchot, com per als seus dos interlocutors, pensar la comunitat és pensar l'absència de la comunitat. Per això, les dues parts del llibre es titulen "La comunidad negativa" i " La comunidad de los amantes". La primera és l'exigència comunitària dels que no tenen comunitat. La segona, té un fi clar: "La comunidad de los amantes [...] tiene como fin esencial la destrucción de la sociedad".

Negri, A. (1994). *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Libertarias-Prodhufi.

Juntament amb la lectura de Marx a i de Spinoza en *Marx más allá de Marx La anomalia salvaje*, aquest llibre és potser un dels laboratoris conceptuals de T. Negri. En aquest rastreja la tradició del pensament polític modern, cercant els conceptes de poder constituent i de multitud, que seran dues de les seves claus de pensament i de pràctica polítiques. És en aquest llibre que Negri traça la línia de pensament Maquiavel-Spinoza-Marx com a alternativa a la modernitat, tesi que uns quants anys més tard es reprendrà com a base de l'anàlisi de la nova forma de sobirania que és l'imperi. Aquí es trobaran les claus filosòfiques d'aquesta lectura de la modernitat. De tot el desenvolupament, que passa per la lectura detallada de Maquiavel, de les teories constitucionalistes nord-americanes, de Rousseau i per la discussió amb H. Arendt, amb Habermas, amb el pensament jurídic, etc., potser els capítols més significatius són els següents: "De la estructura al sujeto" (punt 3 del capítol 1), "El poder constituyente en el materialismo revolucionario" (punt 1 del capítol 6) i "La constitución de la potencia" (tot el capítol 7).

Negri, A.; Hardt, M. (2002). *Imperio*. Barcelona: Paidós.

*Multitud*Es tracta del llibre amb el qual l'esquema analític negrià entra, amb gran impacte, en l'escenari de la globalització. Les seves tesis i claus analítiques han estat, i encara són, fortament discutides. Davant les lectures economicistes de la globalització, que redueixen el procés a una victòria del mercat sobre els estats nacionals, Negri i Hardt aposten per la idea del naixement d'una nova forma de sobirania i l'analitzen en tots els seus aspectes: història, legitimació, ordre, constitució i noves possibilitats d'alliberament que ofereix. La quarta part del llibre es dedica, justament, a aquest aspecte: la "Decadencia y caída del imperio". És la perspectiva oberta que desenvolupen i aprofundeixen en l'últim llibre publicat pels dos autors: (Debate, 2004).

Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.

*collage*Els textos de Žižek, i les seves incessants publicacions, són difícils de seguir i de sistematitzar. Construïts en i articulats gairebé sempre en relació amb un context de discussió i de debat, cada un dels seus escrits pot resultar vàlid per si mateix i, alhora, impossible de situar respecte a un esquema conceptual més o menys reproduïble. Un dels llibres aparentment més sistemàtics és aquest. Aquí, Žižek es proposa reivindicar l'arrel cartesiana del subjecte modern, i per a això entaula una llarga discussió amb els focus principals de la seva posada en qüestió: la filosofia heideggeriana, les filosofies polítiques d'arrel althusseriana (Rancière, Badiou, Balibar) i el postmodernisme de la diferència (Butler, etc.), amb l'ajuda, sempre present en la seva filosofia, de Lacan, de Hegel i del cinema.