El problema de la diferència

Marina Garcés Mascareñas

PID_00155355

Universitat Oberta de Catalunya
www.uoc.edu

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. Signe, poder, subjectivitat..... 7
1.1. La mort de l'home i l'estructuralisme 7
1.2. El dispositiu-Foucault 10

2. Diferència i immanència. Gilles Deleuze..... 16
2.1. Pensar la diferència 17
2.2. Desig i multiplicitat 19
2.3. Produir la diferència, fer rizoma 20

3. Diferència i desconstrucció. Jacques Derrida..... 22
3.1. "No hi ha transgressió" 22
3.2. La desconstrucció 24
3.3. Pensament de l'empremta 25
3.4. Messianisme utòpic 26

4. Diferència i gènere: Judith Butler..... 28
4.1. Introducció: la filosofia de gènere 28
4.2. De la dona com a subjecte al gènere com a problema 29

5. Diferència i postmodernitat..... 34
5.1. El debat 34
5.2. Postmodernitat i nihilisme. Gianni Vattimo 35
5.3. La guerra al Tot. Jean-François Lyotard (1924-1998) 36

6. Pragmatisme i postfilosofia..... 40
6.1. La crítica del representacionalisme 41
6.2. De l'epistemologia a l'hermenèutica 42
6.3. Postfilosofia 43
6.4. Ironia 44

Bibliografia..... 47

Introducció

Com s'ha pogut veure al llarg dels mòduls anteriors, la filosofia contemporània és, entre altres coses, la inesgotable aventura del pensament que neix tant de la crítica com de la crisi de la metafísica. Aquesta crisi es pot veure de manera catastròfica com el resultat de la fragmentació d'un món unitari i harmònic, que encara era capaç d'allotjar l'home en un sistema coherent de coordenades i de referències. Però també es pot veure com una conquesta de nous espais per a la vida i per al pensament, com el resultat de la "filosofia a cops de martell" de la qual parlava Nietzsche. En aquest mòdul, adoptarem la segona mirada. Intentarem veure què és tot allò que la metafísica no ens havia deixat pensar i si és possible pensar d'una altra manera.

Per això el títol general d'aquest mòdul destaca la qüestió de la diferència. El pensament metafísic és un pensament essencialment identificador, ja que parteix del pressupòsit fonamental de la identitat entre l'ésser i el pensament. Des d'aquí, l'activitat del pensament només es pot entendre com una activitat identificadora. Identificar és pensar, i encertar en la identificació és assolir la veritat. El que la crítica a la metafísica posa de manifest és tot el que ha quedat a l'ombra d'aquesta llei de la identitat: el que no hi ha cabut, el que s'ha expulsat del regne de la veritat, l'altre, l'atzarós, el fragmentari, l'heterogeni. Però no solament això: pensar més enllà de la identitat significa també aprendre a pensar d'una altra manera, posar en pràctica un pensament que no sigui identificador. Això implica replantejar l'estatut de la filosofia mateixa, la seva validesa, la seva reinvenció. Els autors i corrents reunits en aquest mòdul comparteixen les dues cares d'aquesta mateixa tensió, d'aquesta mateixa aventura postmetafísica que encara no ha acabat.

1. Signe, poder, subjectivitat

1.1. La mort de l'home i l'estructuralisme

Entre 1950 i 1960, es proposen a França nous mètodes científics i conceptes filosòfics que, recollint l'impuls crític de Marx, Nietzsche i Freud, creen un nou marc de comprensió per als fenòmens humans i socials. Malgrat que pocs casos com aquest mostrin, d'una manera tan clara, com pot arribar a ser d'artificial i forçós posar diversos pensadors sota una mateixa etiqueta (fins i tot la majoria dels presumptes estructuralistes han rebutjat explícitament ser-ho!), no és del tot fals afirmar que les seves propostes conflueixen en el que, filosòficament, s'entén com a "**mort de l'home**". És una crítica radical de l'humanisme que havia dominat el pensament i les ciències occidentals al llarg de tota la modernitat.

Ferdinand de Saussure

Pare de la lingüística moderna, les aportacions de Saussure (1857-1913) van ser decisives per a la reforma de les ciències humanes en la primera meitat del segle XX. Saussure concebia el llenguatge com un sistema arbitrari de signes que no representava el món, sinó que produïa significat a partir d'una xarxa interna de diferències entre les unitats bàsiques del llenguatge (significants). Aquest sistema arbitrari és la llengua (*langue*), que rebem passivament i és de constitució social. Es distingeix de la parla (*parole*), que és la manifestació lingüística individual.

Per a caracteritzar-lo d'alguna manera, l'**estructuralisme** és, abans que res, l'aparició d'una nova "activitat" conceptual compartida per autors tan dispars com Lévi-Strauss, Lacan o Althusser. En l'estructuralisme trobem, simultàniament:

- Una nova **mirada crítica** de la qual cap corrent del moment no quedarà al marge.

- Un nou **model de compressió** per al desenvolupament de les ciències humanes (lingüística, antropologia, psicologia, etc.).

- L'obertura de **nous camins** per a l'aventura del pensament filosòfic. Aquests últims, que porten la firma, entre altres, de Foucault, Deleuze i Derrida, són el que alguna vegada s'ha designat amb el nom, també problemàtic, de *postestructuralisme*.

La tematització de la mort de l'home no és, òbviament, l'anunci apocalíptic de la destrucció de l'espècie humana a causa de la desmesura de la seva raó i del domini despòtic que aquesta hagi pogut exercir en el seu medi.

El que indica, en aquest context, l'expressió *mort de l'home* és la destrucció de la imatge que l'home occidental s'ha fet de si mateix per mitjà de les ciències, la filosofia, la religió i la moral. Es tracta, per tant, de la mort de la idea d'home com a nucli, referent i punt de partida de tot coneixement, projecte o valoració.

Això implica, necessàriament, desenvolupar una crítica de nocions tan centrals per al pensament occidental com **subjecte**, **raó**, **consciència**, **existència humana** o **llibertat**, entre altres, de manera que l'estructuralisme se situa en una posició d'enfrontament clar amb els corrents predominants en el panorama filosòfic francès d'aquell moment: la fenomenologia, l'existencialisme i el marxisme dialèctic clàssic.

La mort de l'home no és una qüestió merament antropològica. És la conseqüència que s'imposa quan, des d'un replantejament de qüestions com la història, el coneixement o la construcció del discurs humà, es descobreix la **primacia d'un ordre o estructura** que organitza fora de l'home les condicions de la seva experiència.

Tant si es tracta d'invariants culturals (Lévi-Strauss) com de l'inconscient reprimit (Lacan) o de l'estructura econòmica (Althusser), el que comparteixen tots els plantejaments estructuralistes és la idea que tot discurs humà, fins i tot el que parla de l'home mateix i li dóna la forma, és el producte d'un **codi** o **sistema de signes** que el precedeix i determina.

La conclusió i desafiament que l'estructuralisme imposa al pensament són llavors clars. D'una banda, l'home no és el vertader amo del que diu. El sentit que produeixen els seus enunciats no és el resultat d'un procés d'interpretació o representació de la realitat, sinó l'efecte d'aquest codi que organitza la seva experiència. D'altra banda, el subjecte no és autònom, perquè ell mateix està sotmès a la llei del significant o codi que l'ha produït. L'estructuralisme descobreix que **el subjecte està subjectat**. Per tant, com dèiem, l'home tal com s'ha dibuixat al llarg de la tradició occidental ha mort.

Heidegger

Heidegger ja havia encapçalat la crítica a l'humanisme en el seu text de l'any 1946 *Carta sobre el humanismo*. Aquí, defensa que l'humanisme és l'última forma de la metafísica i, per tant, de l'oblit de l'ésser. Ha de ser superat cap a un pensament que torni a l'home la vertadera essència, que és la de l'experiència lingüística de la veritat i no la del domini actiu sobre el món.

De tots els autors i aportacions que se solen classificar sota l'etiqueta d'estructuralisme, Lévi-Strauss i Lacan són els que han elaborat, amb més precisió, el gir tal com fins aquí l'hem descrit. Així mateix, també és important tenir present la figura inclassificable de Roland Barthes.

Claude Lévi-Strauss

1) C. Lévi-Strauss és qui aplica, per primera vegada, l'anàlisi estructural procedent de la lingüística, concretament de Saussure, a un camp no lingüístic. La coneguda tesi segons la qual el llenguatge és un sistema de signes en què cada element rep el seu valor per la posició que ocupa respecte als altres elements, sense necessitat de recórrer a una instància exterior, serveix a Lévi-Strauss com a model d'intel·ligibilitat de fets empíricament molt dispars, com les relacions de parentiu, la cuina o els mites, entre altres. Tots aquests fenòmens poden ser estudiats per l'antropologia estructural com a sistemes de comunicació articulats com el llenguatge. D'aquesta manera es poden reconstruir les lleis que, alienes als subjectes particulars, estructuren inconscientment el seu coneixement del món.

Claude Lévi-Strauss

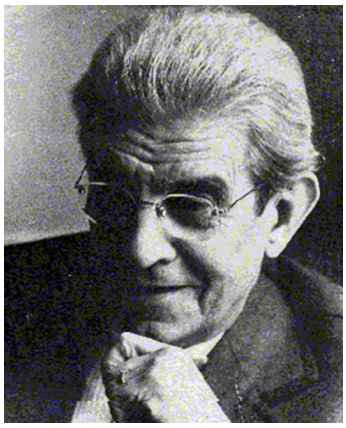
Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Format en estudis de filosofia, una estada oficial al Brasil entre 1935 i 1939 li va obrir les portes de l'antropologia i l'etnografia, de les quals seria aviat l'exponent principal en la França del segle XX. Va viure cent un anys i va ocupar diversos càrrecs d'importància acadèmica i cultural tant a França com als Estats Units. Els seus títols més importants són, entre d'altres, *Tristes trópicos* (1955), *El pensamiento salvaje* (1962) i *Mitológicas* (1964-1971).

"Sin embargo, existo. No ciertamente como individuo: pues ¿qué soy desde ese punto de vista, sino la postura, a cada instante cuestionada, de la lucha entre otra sociedad, formada por algunos millares de células nerviosas que se cobijan bajo el hormiguero del cráneo y mi cuerpo, que les sirve de robot? Ni la psicología, ni la metafísica, ni el arte, pueden servirme de refugio, mitos pasibles ahora también en su interior de un nuevo tipo de sociología que nacerá algún día y que no será con ellos más benevolente que la otra. El yo no es digno sólo de odio: no hay distancia entre un nosotros y nada. Y si opto finalmente por ese nosotros, aunque se reduzca a una apariencia, es que, a menos que me destruya –acto que suprimiría las condiciones de esa opción– no tengo más que una elección posible entre esa apariencia y nada. Ahora bien, basta con que elija para que por esa misma elección, yo asuma sin reservas mi condición de hombre: liberándome por ello de un orgullo intelectual cuya vanidad mido por la de su objeto, acepto también subordinar sus pretensiones a las exigencias objetivas de la liberación de una multitud a quien se niegan siempre los medios para tal opción."

Claude Lévi-Strauss (1988). *Tristes trópicos* (pàg. 404). Barcelona: Paidós.

2) J. Lacan, seguint l'exemple de Lévi-Strauss, s'apropia l'aparell conceptual estructuralista però, aquesta vegada, per proposar una nova lectura de Freud i de la psicoanàlisi com a teoria de l'inconscient. Per a Lacan, l'inconscient funciona com un llenguatge, estructuralment organitzat com una cadena de significants, que no coincideix amb el llenguatge conscient. L'autonomia recíproca d'aquestes dues esferes de signes és correlativa a l'escissió del subjecte entre un jo reprimit en l'inconscient i la seva màscara, construïda per ell mateix en ingressar en l'ordre simbòlic, que és l'ordre de significants del qual no és autor: aquesta màscara és el jo conscient, amo dels seus discursos. I per això Lacan reformula, amb noves paraules, la dissolució del jo: "La veritat del jo és el seu altre".

Jacques Lacan (1901-1981), metge i psiquiatre, va ser el renovador de la psicoanàlisi a França. Expulsat, amb altres, de les diferents societats psicoanalítiques franceses i internacionals del moment, va fundar la Societat Francesa de Psicoanàlisi. Entre 1953 i 1979 va oferir públicament "El seminari", les transcripcions del qual constitueixen avui la referència principal del seu llegat.



Jacques Lacan

Actualitzacions de Lacan

En l'actualitat, el filòsof eslovè Slavoj Zizek ha dut a terme una actualització filosòfica i política de les aportacions de Lacan sobre el subjecte. D'altra banda, el crític d'art Hal Foster ha fet famosa la idea lacaniana del "retorn del real" en el camp de l'art, davant l'esquema típicament modern de l'art com a representació simbòlica de la realitat.

3) Roland Barthes. El poder de la crítica. Dins del context estructuralista, Roland Barthes és un dels autors més inclassificables i interessants. Conegut pel gran públic pels seus llibres *Mitologías* o *Fragmentos de un discurso amoroso*, la seva obra va convertir la crítica literària en un vertader camp de batalla polític i d'idees.

Roland Barthes

Roland Barthes

Roland Barthes (1915-1980) va portar una vida difícil i retirada al costat de la seva mare, a causa de la tuberculosi que va arrossegar des de molt jove. Va ocupar diferents càrrecs en centres d'investigació d'alt nivell fins que, el 1977, va ocupar una càtedra en el Collège de France, on va pronunciar la famosa "Leçon". Va morir atropellat a la Rue des Écoles, davant mateix de la Sorbona.

"Aquest objecte en el qual s'inscriu el poder, des de tota l'eternitat humana, és: el llenguatge –o, per a ser més precisos, la seva expressió obligada: la llengua. El llenguatge és una legislació, la llengua és el seu codi. No veiem el poder que hi ha a la llengua perquè oblidem que tota llengua és classificació i que tota classificació és opressiva... per això la llengua, com *performace* del llenguatge, no és ni reaccionària ni progressista; simplement és feixista. Perquè el feixisme no és la prohibició de dir sinó obligar a dir."

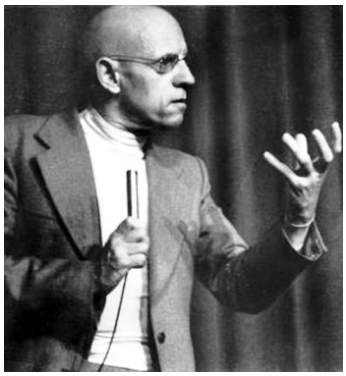
Rolan Barthes (1978). "Leçon". París: Seuil.

1.2. El dispositiu-Foucault

Una mirada ràpida sobre l'obra de Michel Foucault i la seva bibliografia ens posa davant d'una bateria de conceptes aclaparadora i imparable, temes, figures, mètodes i referències que fan molt difícil donar una idea unitària del seu pensament. Per fer-nos una idea d'aquesta diversitat de continguts, en l'obra de Foucault es troben:

- conceptes: enunciat, dispositiu, episteme, disciplina, etc.
- temes: la bogeria, la medicina, les ciències humanes, els centres de tancament, la sexualitat, la literatura, el plaer, el cos, etc.
- figures: bojos, anormals, criminals, científics, filòsofs, savis, sobirans
- mètodes: arqueologia, genealogia
- referències: des de la pedagogia, des del dret, des dels estudis culturals, des dels estudis de gènere, etc.

Michel Foucault (1926-1984). Format a l'École Normale Supérieure en filosofia i psicologia, va viure en diverses ciutats europees i a Tunis abans d'instal·lar-se, principalment, a París. El seu compromís polític i la seva homosexualitat en van fer una figura pública de gran importància en la França de l'època. En els últims anys, va passar llargues temporades als Estats Units i va ser una de les primeres figures públiques a morir de sida, el 1984.



Michel Foucault

Cada llibre obre un món que sembla tancar-se en si mateix, vinculat als altres pels fils invisibles que teixeixen les infinites entrevistes, articles i intervencions que Foucault no va deixar de fer en tota la seva vida.

Lectura recomanada

Totes les entrevistes i articles breus de Michel Foucault estan recollits en els dos volums titulats *Dits et écrits*.

La reivindicació epistemològica que Foucault va fer de la interrupció i la discontinuïtat sembla tenir com a efecte obligar-nos també a llegir-lo i a estudiar-lo de manera discontínua. Com es pot oferir una clau de lectura que ens permeti anar més enllà de la dispersió? S'ha anat imposant la sistematització de l'obra de Foucault com una evolució en tres etapes:

- **1961-1969**: pregunta pel saber (arqueologia); d'*Historia de la locura* a *Arqueología del saber*, passant per *Las palabras y las cosas*.

- **1969-1976**: pregunta pel poder (genealogia); *El orden del discurso*, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, *Vigilar y castigar*, *La voluntad de saber*.

- **1978-1984**: pregunta per la subjectivitat; *El uso de los placeres*, *El cuidado de sí*.

Aquesta periodització ofereix la comoditat de vincular en un únic esquema els temes i els mètodes i la cronologia és acceptada tradicionalment. Gilles Deleuze, un dels principals amics i còmplices de Foucault, pren aquest esquema com a base del desplaçament que ha fet Foucault de les preguntes que Kant posa en el fonament de tota preocupació filosòfica. Les qüestions de l'antropologia kantiana eren: què puc saber?, què he de fer?, què m'està permès esperar? Foucault les reprèn i desplaça la tercera. En comptes de preguntar per l'esperança, es pregunta: qui sóc jo? A partir d'aquí, desenvoluparà la seva particular "anatomia de l'home modern".

El problema de prendre aquesta periodització com a clau de lectura no resideix en l'encert dels continguts o no –el mateix Foucault semblaria donar motius per a ella en les seves declaracions–, sinó en el fet que corre el perill de fer sobre Foucault una operació que ell mateix ha negat sempre als seus objectes d'estudi: la historització, la construcció d'una narració lineal que se sosté pel seu caràcter evolutiu i de maduració.

No resulta molt més encertat aplicar a Foucault les mateixes eines amb què ell interpreta la història?

Foucault no estudia mai subjectes ni essències en els seus avatars i desenvolupaments històrics, sinó maneres de funcionar: pràctiques, mecanismes, efectes. De la pregunta *què és?* a la pregunta ***com funciona?*** De la substància al dispositiu: aquesta és la seva via per a abandonar la metafísica.

Llavors és just evitar fer amb Foucault la història que ell critica i abordar també els seus treballs com un dispositiu. Li podem dirigir, llavors, les mateixes preguntes que ell fa als seus objectes d'estudi: què fa?, com funciona?, quins efectes té?

Què fa?

Es pot explicar de moltes maneres, però potser el mateix Foucault ha trobat la millor expressió per a això: **una ontologia de l'actualitat** o del present. En el seu famós text "¿Qué es la Ilustración?", que reprèn el text homònim de Kant (*Was ist Aufklärung?*), Foucault dóna aquest nom a una de les dues línies de pensament que sorgeixen de la filosofia crítica de Kant. Una s'encarrega de preguntar per les condicions de possibilitat del coneixement vertader (analítica de la veritat). L'altra és la que fa de la seva pròpia actualitat l'objecte de la seva interrogació filosòfica. No es tracta, simplement, de situar el pensament filosòfic en el present i fer-se càrrec de les seves determinacions, sinó de fer d'aquest present, del mateix present, un vertader problema filosòfic. Quina és la meva actualitat?, quin el seu sentit?, què és el que faig quan en parlo? Amb aquestes preguntes, el mateix present es converteix en un esdeveniment filosòfic. Segons la interpretació de Foucault, Kant presenta per primera vegada en la història de la filosofia aquest tipus d'interrogació. És una nova interrogació sobre la modernitat, en què ja no importa tant separar-se dels "antics" sinó la relació amb la mateixa actualitat i la capacitat d'acció en el seu context.

Nota

Kant definia la Il·lustració com la majoria d'edat de l'home.

La pregunta fonamental és, llavors: quin és el nostre camp d'experiències possibles?

Des d'aquesta nova manera de filosofar que travessa els segles XIX i XX i en la tradició de la qual Foucault situa la reflexió en què intenta treballar, podem reformular els tres moments que, fins ara, només teníem com a etapes. Disposaríem, llavors, d'una ontologia de l'actualitat en tres plans:

1) una ontologia de nosaltres mateixos en relació amb la veritat que ens constitueix com a subjectes de coneixement (*Historia de la locura*, *Nacimiento de la clínica*, *Las palabras y las cosas*);

2) una ontologia de nosaltres mateixos en les relacions de poder que ens constitueixen com a subjectes que actuen sobre els altres (*Historia de la locura*, *Vigilar y castigar*);

3) una ontologia de nosaltres mateixos en la relació ètica per mitjà de la qual ens constituïm com a subjectes de l'acció moral (*Historia de la locura*, *Historia de la sexualidad*).

Aquesta reformulació dels tres moments del treball de Foucault reforça la idea que, en el seu pensament, hi ha una línia de continuïtat: la reflexió sobre la constitució del subjecte. Les paraules del mateix Foucault ho confirmen: "El meu objectiu no ha estat analitzar els fenòmens del poder ni establir les bases d'aquesta anàlisi. He pretès, més aviat, produir una història de les diferents maneres de subjectivació de l'ésser humà en la nostra cultura" ("Per què cal estudiar el poder. La qüestió del subjecte". A: Dreyfus i Rabinow. *MF. Un parcours philosophique*).

Per tant, tenim una primera clau de lectura, que hem obtingut de la primera pregunta (què fa?).

> Foucault, al llarg de la disparitat d'estudis, temes i treballs, fa una ontologia de l'actualitat, de nosaltres mateixos, que té com a objecte una història de les maneres de subjectivació per les quals l'ésser humà, en la nostra cultura, s'ha fet subjecte del coneixement, de l'acció sobre els altres i de l'acció moral.

Ara ja podem formular la segona pregunta:

Com ho fa?

Foucault dóna dos noms al seu mètode d'investigació: *arqueologia* i, a partir de 1966, *genealogia*. Són dues maneres complementàries d'explicar l'operació que fa sobre els estudis històrics. Les seves ontologies del present no persegueixen reconstruir una història de les idees fins avui, dibuixar la línia d'evolució que ha conduït fins a nosaltres, sinó analitzar les condicions de possibilitat dels sabers pels quals ens reconeixem, a nosaltres i al nostre món.

Això exigeix un treball **arqueològic** que busca el saber implícit, anònim, silenciat que fa possible el saber en la seva positivitat. L'arqueologia, en el sentit que hi dóna Foucault, és la clau d'una epistemologia que no concep els discursos com a signes que representen alguna cosa, sinó com a pràctiques que formen els objectes de què parlen.

Què afegeix la **genealogia**? Per què canvia Foucault de terme? "Para decirlo brevemente, la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales, y la genealogía la táctica que a partir de estas discursividades locales así descritas, pone en movimiento los saberes que no emergían, liberados del sometimiento" ("Curso de 1976". A: *Microfísica del poder*). La genealogia, d'arrel explícitament nietzschiana, incorpora al treball arqueològic, descriptiu i epistemològic, una investigació crítica, que s'oposa a la cerca de l'origen, com a font del sentit i de la legitimació. En comptes de l'origen, que és metafísic, la genealogia busca la procedència i l'emergència. Permet trobar l'heterogeneïtat del que es mostra idèntic a si mateix i el joc de forces pel qual s'ha arribat a constituir. Davant la història dels historiadors, la genealogia és una contramemòria que té com a objectiu destruir la realitat (carnaval), la identitat (discontinuïtat) i la veritat (voluntat de saber).

Citació

Nietzsche comença la seva *Genealogía de la moral* amb les paraules següents: "Nosotros los que conocemos somos desconocidos para nosotros, nosotros mismos somos desconocidos para nosotros mismos; esto tiene un buen fundamento. No nos hemos buscado nunca –¿cómo iba a suceder que un día nos encontrásemos?" (*Genealogía de la moral*, 2006, pàg. 17, Madrid: Alianza).

La història no té un sentit únic o absolut, però sí que és intel·ligible: "Y debe poder ser analizada hasta su más mínimo detalle, pero a partir de la inteligibilidad de las luchas, de las estrategias y de las tácticas. Ni la dialéctica (lógica de la contradicción) ni la semiótica (estructura de la comunicación) sabrían dar cuenta de la inteligibilidad intrínseca de los enfrentamientos" ("Verdad y poder", a *Microfísica del poder*, pàg. 179). La primera és una manera d'esquivar la realitat agitada i oberta. La segona, d'esquivar el caràcter violent, sagnant, mortal del llenguatge, reduint-lo a la forma plàcida i platònica del diàleg. I aquests atzars i aquestes violències que ens fan ser el que som són el que la genealogia foucaultiana ens ha de mostrar. Contra la dialèctica, la genealogia persegueix el poder en el seu exercici, en el cos a cos de les seves pràctiques: les relacions de poder i de saber que envolten els cossos humans i els dominen fent-ne uns objectes de saber. És clar que de l'arqueologia a la genealogia Foucault ha encaminat les seves eines d'anàlisi (del saber i del poder) cap al que Nietzsche va anomenar *una filosofia a cops de martell*. L'ontologia del present que Foucault ens proposa, com a teoria de la subjectivitat moderna, és **una filosofia a cops de martell**. Aquesta és la nostra segona clau de lectura. Però, quins efectes ha de tenir? Ja podem plantejar la tercera pregunta.

Quins efectes té?

Aquesta triple ontologia del present que es desenvolupa per mitjà del mètode genealògic heretat de Nietzsche obre una possibilitat per al pensament: la de pensar allò altre o **pensar d'una altra manera** ("penser autrement", *El uso de los placeres*). Què significa? Bàsicament, rebutjar els universals. Pensar d'una altra manera és pensar que els *a priori* també són històrics i abandonar el concepte *home* com a categoria universal del discurs.

Per això, pensar d'una altra manera significa posar en marxa una visió pragmàtica i pluralista que empenyi l'home més enllà de si mateix, més enllà dels contorns del seu rostre dibuixat a la sorra. Si la genealogia pregunta com ha estat possible l'home modern, és per a preguntar, tot seguit: i com deixar de ser-

ho? Segons Foucault, anant més enllà de l'universalisme i de l'humanisme. Per què?, per a què? Per resistir al poder. L'ontologia de l'actualitat no és especulativa; és pràctica: els seus efectes han de ser de resistència i d'alliberament.

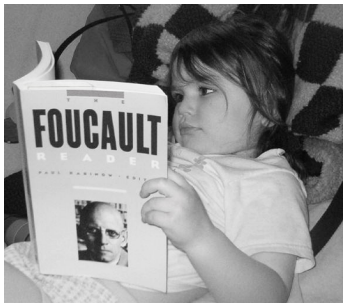
I això és així perquè la **veritat**, per a Foucault, és un conjunt de regles i de procediments que dibuixen una situació estratègica i entorn dels quals s'estableix un combat. La veritat no és un universal: sempre és un determinat règim de veritat. Veritat i poder dibuixen un cercle i només dins seu pot lliurar-se el combat. No hi ha relació d'exterioritat; la veritat no dissol el poder ni hi ha presa de consciència que trenqui les cadenes. On hi ha poder, hi ha resistència, i viceversa.

Dels estudis sobre la bogeria, com a cara silenciada de l'home modern, als estudis sobre la sexualitat com a lloc d'objectivació i d'individuació en la nostra cultura, passant per l'anàlisi de les ciències humanes, de les regles del discurs o de les formes de governament, en el centre de les preocupacions de Foucault sempre batega un mateix problema: el de la **resistència**, aquesta resistència immanent als dispositius de poder/saber.

La flota dels boigs. Imatge de les naus de bojos de l'època medieval estudiades per Foucault

Aquesta és la tercera clau de lectura, sense la qual només tindríem un Foucault epistemòleg. L'engranatge que mou el dispositiu-Foucault, en els seus tres moments, és el problema de la resistència. Sabem ja que l'ontologia del present, aquesta triple teoria de la subjectivitat, no és historicista sinó genealògica. Per això mateix, és la construcció d'una mirada inactual, intempestiva sobre les nostres certeses, sobre la nostra normalitat, sobre el nostre sentit comú. En això consisteix pensar d'una altra manera.

Però la resistència també és el problema no resolt de Foucault. Quin estatut té aquest "altre" des del qual pensar la resistència al poder? D'on sorgeix el combat entorn de la veritat i les seves reglamentacions? Què hi ha més allà dels dispositius de poder/saber? És pensable un fora? Aquestes són preguntes que comparteixen, des de propostes diferents, autors com Deleuze i Derrida, dels quals ens ocuparem en pròxims apartats. Un problema compartit que podem resumir, per acabar, en les paraules següents de Foucault:



Nena amb un llibre de Foucault

"Alguien me dirá: he aquí de nuevo otra vez la incapacidad para franquear la frontera, para pasar del otro lado, para escuchar y hacer escuchar el lenguaje que viene de otra parte o de abajo; siempre la misma opción de contemplar la cara iluminada del poder, lo que dice o lo que hace decir. ¿Por qué no ir a escuchar esas vidas allí donde están, allí donde hablan por sí mismas?"

M. Foucault (1990). *La vida de los hombres infames* (pàg. 175). Buenos Aires: Altamira.

Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Signe, poder, subjectivitat" de la bibliografia del final del mòdul.

2. Diferència i immanència. Gilles Deleuze

Deleuze va dir una vegada que només s'escriu per a alliberar la vida d'on es troba empresonada. Per això, la seva és una **filosofia experimental** que es mesura no per les seves doctrines sinó pels efectes que produeix. Pensar, per a Deleuze, és experimentar: inventar, com diria Nietzsche, noves possibilitats de vida.

Gilles Deleuze

Gilles Deleuze

Gilles Deleuze (1925-1995) va estudiar filosofia a la Sorbona i va portar, com ell mateix deia, una vida poc interessant de professor de filosofia. Tanmateix, les seves classes a la Universitat París VIII (Vincennes - Saint Denis) encara es recorden. El seu nom i la seva presència van ser decisius en la vida pública parisenca de la segona meitat del segle XX. En els últims anys, va patir una insuficiència respiratòria que el va portar a treure's la vida. Alguns dels seus llibres més importants són *Diferencia y repetición*, *Mil mesetas* o *Qué es la filosofía*.

La filosofia no és, per tant, una activitat contemplativa: això és una cosa que Deleuze té clar des de sempre, des del seu primer llibre, *Empirismo y subjetividad* (1953), en el qual afirma que la filosofia no és la teoria d'allò que és sinó d'allò que fem, fins a l'últim, *Qué es la filosofía* (1990), en el qual afirma que la filosofia no és contemplació, reflexió ni comunicació, sinó **creació de conceptes**. Més endavant en aquest mateix llibre, Deleuze escriu que la vergonya de ser home és un dels temes poderosos de la filosofia: és la vergonya no solament per l'horror acumulat de la història (com la que han pogut sentir els supervivents dels camps de concentració), sinó pels compromisos que contraiem amb l'estupidesa, amb les vils i banals possibilitats de vida que ens ofereix el nostre temps, que defineixen el nostre present. D'aquesta vergonya, de la visió de l'intolerable que s'amaga en la normalitat que cada dia suportem, es deriva, també la necessitat d'una resistència, d'un desplaçament, d'un pensar, com diria Foucault, d'una altra manera. Per això, la filosofia experimental de Deleuze no és una crida lúdica a la creativitat, sinó que és una **pràctica crítica**. Crear conceptes és una forma de resistència activa i afirmativa al nostre propi present.

"La crítica no és una reacció de ressentiment, sinó l'exigència d'una forma d'existència activa: l'atac i no la revenja, l'agressivitat natural d'una manera de ser. Aquesta manera ser és la del filòsof: perquè es proposa servir-se de l'element diferencial com a crític i com a creador, per tant, com a martell."

Révue L'Arc, 1980, núm. 49.

Deleuze empunya el martell, símbol de l'herència nietzschiana i d'un pensament afirmatiu que, mitjançant Nietzsche, es remunta a Spinoza per a, com dèiem, alliberar la vida d'on es troba empresonada. Tota la seva filosofia podria ser resumida com aquest gran intent de posar en moviment el que està bloquejat o fixat en l'ordre de les coses que ens envolten, en les constants estructurals de les nostres llengües, en les nostres representacions i en les iden-

titats que estableixen les nostres percepcions i els nostres conceptes. Amb el seu treball genealògic, Foucault es proposa, com sabem, obrir el que veiem, el que diem i el que som per a veure els esdeveniments dispars, les relacions de força i els dispositius de saber-poder que ho fan possible. Deleuze també és un pensador de les superfícies i farà una operació similar: fer pujar a la superfície les forces, singularitats i esdeveniments que el pensament metafísic ha ofegat sota les categories de la representació. Això significarà, per a Deleuze, atrevir-se a pensar una cosa que fins ara havia quedat impensada: **la diferència com a diferència per si mateix mateixa**. Com escriu Deleuze a l'inici de *Diferencia y repetición*, es tracta "de pensar la diferència en si mateixa, la relació del diferent amb el diferent, independentment de les formes de la representació que el reconduexen al Mateix i el fan passar pel negatiu". Què significa? I quines conseqüències té?

Sabem que una filosofia experimental no s'explica per les seves doctrines sinó pels seus efectes, no es mesura pel que diu sinó **pel que fa**. Per tant, pensar la diferència serà inseparable de fer-la, produir-la.

En aquest mòdul, veurem els moments principals d'aquesta doble activitat.

2.1. Pensar la diferència

Pensar la diferència en si mateixa, alliberada de tota referència a la identitat i a la negativitat, no és pensar la diferència entre els ens (metafísica) o entre els ens i l'ésser (Heidegger), sinó l'ésser i els ens com a diferències.

L'ens i l'ésser

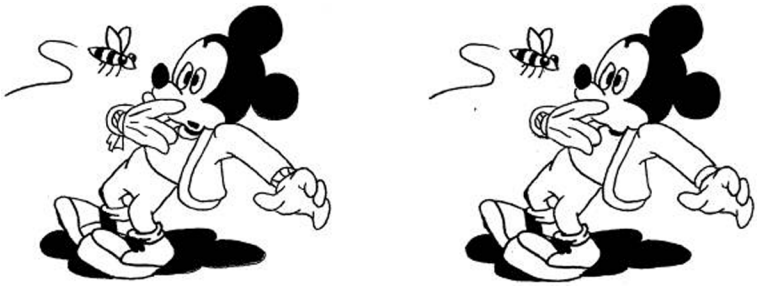
Heidegger havia denunciat, a *Ser y Tiempo*, l'oblit del ser com l'oblit, justament, de la diferència entre l'ens i l'ésser, és a dir, entre el que les coses són i el fet que siguin.

Això és l'impensat del pensament, que el pensament, en les seves formes dominants, ha rebutjat i no ha volgut pensar. Introduint aquest concepte, Deleuze du a terme, en primer lloc, una operació sobre la història de la filosofia que anomenarà *la inversió del platonisme*. Les seves conseqüències es faran sentir en totes les dimensions del pensament filosòfic (des de l'epistemologia a l'ètica, passant per l'ontologia o la teoria del llenguatge), però les podem sintetitzar en tres:

- la destrucció del pensament representatiu i el seu desplaçament a un "pensament sense imatge";
- la destrucció de l'ontologia de la substància i el seu desplaçament a una ontologia nòmada;
- la destrucció de la categoria de veritat i el seu desplaçament a una teoria del sentit com a esdeveniment.

Vegem, molt breument, què significa aquest triple desplaçament.

El gest platònic més decisiu no és, segons Deleuze, haver situat les idees vertaderes en un transmón separat d'aquest, sinó haver delimitat el terreny del pensable a partir d'un model. Només les còpies, només el que pot ser referit degudament a un patró, queda legitimat per a la veritat. La resta són males còpies, simulacres, fantasmes. L'impensable. Aquesta diferència lliure de tota referència a una altra cosa, lliure per tant de negativitat, és l'expulsat en el gest platònic d'eliminar els simulacres de l'àmbit del que pot ser pensat. Sota l'imperi del model, del "mateix", el diferent només pot ser pensat sota les relacions d'analogia, semblança, identitat o oposició. La diferència queda, així, reduïda i sotmesa al model metafísic de la representació: només pot ser una categoria per al reconeixement del que les coses són o no són. És el que posa una distància entre les coses en especificar el que cada una és.



Còpies o males còpies?

Invertir el platonisme significa reivindicar, com a vertader i autèntic ésser, tot el que Plató ha expulsat del marc legítim del penable (els simulacres) per no ser recognoscibles a partir del model (idea). Es tracta de fer pujar els simulacres a la superfície i acabar així amb l'estructura jeràrquica original/còpia. D'aquest moviment pel qual els simulacres i les diferències lliures pugen a la superfície es deriven els tres desplaçaments que hem assenyalat:

- **Un pensament sense imatge**. El pensament és desposseït dels seus esquemes representatius: les categories. El pensament de la diferència pura, no reconduïble per semblança, identitat, oposició o contradicció a cap original, només pot ser un pensament *acategorial*. Deleuze no proposa substituir un model de pensament per un altre. Obre la filosofia a un pensament sense model, a un pensament que només pot ser creació, no a partir del no-res sinó a partir de les trobades amb les forces del fora.

- **Una ontologia nòmada**. En segon lloc, aquest pensament *acategorial* representa una revolució ontològica per la qual els conceptes d'ésser i de subjecte, que han definit les metafísiques antiga i moderna, perden el caràcter fonamental i s'"inunden" de diferències: l'ésser és repetició de simulacres, el subjecte és un efecte d'un conjunt de singularitats. Anul·lades les categories que permetien distribuir jeràrquicament l'ésser, com a substància unitària, i la multiplicitat dels seus atributs, el pensament de la diferència ens desplaça a una ontologia de la immanència i de la univocitat de l'ésser. De la immanència perquè, sense distinció entre originals i còpies, tot és ara en una mateixa superfície; de la univocitat, perquè totes les expressi-

ons de l'ésser ara es diuen d'una sola manera. Deleuze es presenta, així, no com l'inventor sinó com el continuador d'una tradició menor de la filosofia que, iniciada en l'estoïcisme i en Duns Escoto, trobarà el seu "príncep" en la figura de Spinoza, i la seva expressió més moderna en el pensament de l'etern retorn de Nietzsche. És la tradició imperceptible d'una ontologia antiessencialista i nòmada que destitueix l'autoritat de la gramàtica centrada en la còpula "... es ... " per obrir la pràctica de la conjunció "... i ... i ... i ...".

- **Una teoria del sentit com a esdeveniment**. El tercer desplaçament és inevitable si tenim en compte els dos anteriors: la representació i l'ontologia de la substància depenen de la noció de veritat, com a adequació i com a objectivitat. Un pensament *acategorial* i una ontologia nòmada necessiten una teoria del sentit que no depengui del concepte de veritat. És el que Deleuze desenvolupa després de *Diferencia y repetición*, a *Lógica del sentido*. Ni representació mental ni estat de coses: en una ontologia de l'ésser com a producció de diferències, el sentit haurà de ser pensat com a esdeveniment.

En resum, un pensament sense imatge, obert a les trobades i a les seves creacions; una ontologia que no busca el fonament, sinó la producció de diferències, i una teoria del sentit que no es regeix per l'adequació del judici, sinó per l'atenció a l'esdeveniment expressat en la proposició, és clar que tenen a veure amb una filosofia que no persegueix dir-nos què és la diferència, sinó que ens convida a produir-la.

2.2. Desig i multiplicitat

Pensar la diferència és la clau de la crítica afirmativa de la qual partíem en aquest apartat perquè, com hem vist, representa fer la crítica de la violència de la representació, la jerarquia de la transcendència i l'autoritat de la veritat, des d'una aposta per la creació, la immanència i l'esdeveniment. Des d'aquests tres eixos, es desenvolupa la proposta crítica i experimental que, després del Maig del 68, Deleuze i el psiquiatre Felix Guattari desenvoluparan a quatre mans. Els dos volums de *Capitalismo y esquizofrenia*, *El Anti-Edipo* i *Mil mesetas* són les dues caixes d'eines d'aquest pensament de la diferència que, inseparablement, es proposa com una pràctica d'alliberament i d'invenció de noves possibilitats de vida.

Felix Guattari

Felix Guattari

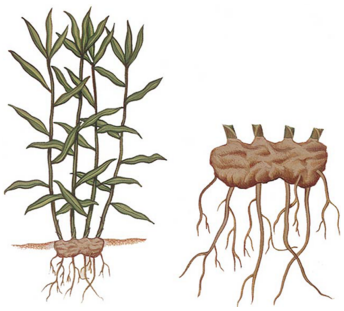
Psicoanalista format directament per Lacan, Felix Guattari (1930-1992) és conegut pel seu treball terapèutic experimental a la clínica La Borde, basada en l'esquizoanàlisi, per la seva escriptura a quatre mans amb Gilles Deleuze i per la seva intensa militància política, no solament a França sinó també a Itàlia, el Brasil o Palestina. Alguns dels seus títols més importants són *Las tres ecologías* (1985), *Caosmosis* (1992) o els nombrosos articles en la revista creada per ell mateix *Chimères*.

Dels molts temes que travessen les obres d'aquesta època i la fructífera col·laboració entre Deleuze i Guattari, cal destacar dues aportacions importants:

- La incorporació de la instància del **desig** (*anti-Èdip*), que rescaten de la psicoanàlisi per donar-hi un sentit creatiu, definit no pel que hi falta (objecte del desig) sinó per la seva capacitat d'excés.

- La proposta d'una nova teoria de la individuació, basada en el concepte d'**agenciament** o disposició (*agencement*, a *Mil mesetas*), que permet pensar les relacions ja no entre individus sinó entre singularitats. L'agenciament serà, en l'ontologia deleuziana, "la unitat real mínima": ni paraula, ni idea, ni concepte, la disposició és un cofuncionament de paraules, coses, pràctiques, etc., una simbiosi entre elements heterogenis, una unitat d'expressió mínima per mitjà de la qual circula el desig. L'agenciament o disposició és el ser plural autoproductiu on la relació entre singularitat i multiplicitat no passa per les categories de la unitat i de la identitat. Unitat real i unitat expressiva alhora, singular i múltiple indistintament, l'agenciament és la peça clau del pensament antirepresentatiu que buscava Deleuze des dels seus primers treballs. És l'eina que li faltava a la filosofia de la diferència per a conquerir el seu caràcter plenament afirmatiu.

Des de la lògica de la productivitat i de l'excés del desig, i des de la individuació de l'agenciament, Deleuze i Guattari poden pensar la multiplicitat com a realitat ontològica de la diferència lliure. *Mil mesetas* és la monumental exposició d'aquesta ontologia de la multiplicitat i, per tant, la culminació dels desplaçaments introduïts per Deleuze en les coordenades tradicionals de la filosofia. En aquest llibre haurem de trobar, per tant, l'expressió més clara de la proposta experimental i de crítica afirmativa de Deleuze i Guattari. Apareix en cada un dels seus plans (o altiplans) i es podria exposar des de cada un dels conjunts de conceptes que articulen la seva gran maquinària, però potser la imatge més clara és la que utilitzen per a obrir el llibre: la imatge del rizoma.



Imatge del rizoma

2.3. Produir la diferència, fer rizoma

Mil mesetas té una llarga introducció en la qual Deleuze i Guattari contraposen la imatge de l'arbre, amb la seva lògica binària i jeràrquica, i la imatge del rizoma, com a sistema de petites arrels que, sense començament ni final, creix en totes direccions i des de qualsevol punt. Evidentment, davant l'**arbre**, que és la imatge de la metafísica de l'"és...", el rizoma constitueix la imatge de la multiplicitat que el pensament representatiu, que "ha plantat arbres als nostres caps", no ha sabut pensar. El **rizoma** és la metàfora de l'ontologia nòmada del "...i...i...i...": està format per elements heterogenis connectats entre ells per qualsevol punt; componen un sistema múltiple que no és reductible a cap unitat; pot ser tallat o expandit per qualsevol punt de les seves línies

(territorialització/desterritorialització); no segueix cap model ni estructura. En resum, el rizoma és una multiplicitat heterogènia que permet una interconnexió sense jerarquia.

Pensar el rizoma no és representar-lo, és fer-lo. Pensar el rizoma, pensar el múltiple o la diferència lliure és, en primer lloc, soscavar la lògica de l'"és", desarrelar-la i fer proliferar el rizoma.

> "En veritat, no n'hi ha prou de dir «visca el múltiple!» encara que llançar aquest crit sigui difícil... El múltiple, cal fer-lo."[...]"Feu rizoma i no arrel, no planteu mai! No sembreu! Piqueu! No sigueu ni un ni múltiple, sigueu multiplicitats! Feu la línia i no el punt! La velocitat transforma el punt en línia. Sigueu ràpids, fins i tot sense canviar de lloc! Línia de sort, línia de maluc, línia de fuga. No susciteu un general en vosaltres! No tingueu idees justes, tingueu just una idea!"
>
> Félix Guattari (1980). *Mille plateaux* (pàg. 13 i 36). París: Minuit.

Pel·lícula recomanada

L'abécédaire de Gilles Deleuze (1996) és una pel·lícula de Claire Parnet en què, mitjançant una entrevista al pensador, s'exposen alguns conceptes seguint l'ordre de l'abecedari.

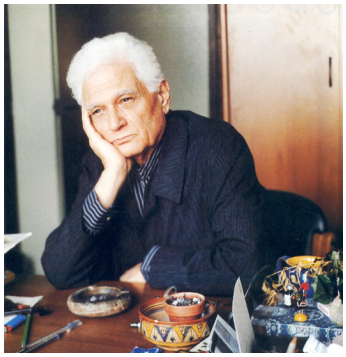
La pràctica crítica afirmativa a què ens convida la filosofia deleuziana és la d'una pragmàtica de la connexió: experimentar és produir realitat, augmentar-ne les connexions, crear noves aliances, fer proliferar el desig i traçar noves línies de fuga. Aquestes són les claus d'un nomadisme que creix i s'escampa com la mala herba, que ens convida a arrencar-nos els arbres que tenim plantats al cap, amb les seves arrels i els seus dualismes: el seu sentit no depèn de la unitat o del fonament, sinó de les relacions noves i múltiples que és capaç de crear. Una filosofia múltiple i del múltiple; un perspectivisme de què només es poden obtenir lectures en perspectiva, una nomadologia que només pot ser captada si també nosaltres ens posem en moviment.

Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Diferència i immanència. Gilles Deleuze" de la bibliografia del final del mòdul.

Però no s'ha d'oblidar que aquesta crida a l'experimentació tenia com a objectiu, tal com dèiem al principi de la lliçó, alliberar la vida del que l'empresona. Tota la filosofia de Deleuze està travessada per una política i per una ètica que s'aixecaran contra les formes de domini i de transcendència que enclouen la multiplicitat del viu. Produir la diferència i fer rizoma no podrà ser, per tant, crear qualsevol cosa. Crear és resistir quan la nostra creació se sostreu a les dimensions del majoritari. Fer el múltiple, com a proposta eticopolítica, no és un programa quantitatiu: és una proposta qualitativa que consisteix a assajar el que Deleuze anomenarà *esdevenirs-minoritaris*. Imperceptibles als ulls del poder, són les línies que creixen entre les coses i que, com la mala herba, poden acabar demolint els fonaments.

3. Diferència i desconstrucció. Jacques Derrida



Jacques Derrida

Derrida és un dels hereus de la tasca que Nietzsche i Heidegger van deixar, com a llegat, a la filosofia contemporània: superar la metafísica com a forma de pensament i, no s'ha d'oblidar, com a forma de vida. Nietzsche proposava eliminar-la a cops de martell, fent del martell l'eina de la transvaloració, de la creació de nous sentits i valors, de noves possibilitats de vida. Heidegger proposava fer-ho fent un salt enrere, fent d'aquest salt el gest de l'ontologia fonamental, de la recuperació del sentit de la pregunta per l'ésser.

Jacques Derrida

Jacques Derrida (1930-2004) va néixer a Algèria en el si d'una família jueva. D'aquí ve la seva percepció directa i clara del poder colonial i centralitzador de França i de la cultura occidental. Va viure a París i als Estats Units, on els seus escrits i classes van ser acollits amb gran interès fins als seus últims dies.

Tots dos van obrir la interrogació: què amaguen i sobre què s'assenten els tres pilars de la metafísica, ser, sentit, subjecte? Nietzsche responia que sobre la diferència de forces de la voluntat de poder, vetllades per l'aparent quietud i transparència dels ideals transmundans. Heidegger, sobre l'oblit de la diferència entre els ens i el seu ésser, oculta rere l'aparentment ferma presència de les coses.

La diferència és l'impensat sobre el qual s'assenta la metafísica i totes les seves violències. Aquesta és la lectura que s'obre pas, amb força, en la França dels anys seixanta i que fructifica, amb especial intensitat, entorn de 1968. Com s'ha vist en temes anteriors, aquesta diferència és la que **Foucault** busca, amb la seva genealogia, en les heterogeneïtats i discontinuïtats de què es compon la identitat de l'home modern. Aquesta diferència és també a la que **Deleuze** apunta, amb la seva ontologia nòmada, en pensar el joc lliure de les singularitats preindividuals. **Derrida**, una mica més jove i format en la fenomenologia, afegirà una tercera caracterització de la diferència, pensada ara com a moviment de diferiment que opera en tota escriptura i que fa impossible la clausura i presència a si mateixa del sentit. Contra la identitat, contra la representació, contra la presència: superar la metafísica és sostreure-la a la seva subordinació a la lògica del "mateix". Fer-se capaç de pensar "allò altre".

3.1. "No hi ha transgressió"

En aquest context, que convencionalment s'indica, de manera conjunta, com el de les filosofies de la diferència, Derrida adopta una posició molt particular, que caracteritza el seu projecte filosòfic i el seu lloc en les constants polèmiques filosòfiques que protagonitza. Aquesta posició pot sintetitzar-se en la frase "no hi ha transgressió": "No hay trasgresión si se entiende por eso la instalación pura y simple en un más allá de la metafísica" (*Posiciones*, pàg. 18). Per què?

"Cualquier gesto transgresivo nos encierra, exponiéndonos, en el interior de la clausura. Uno no se instala nunca en una trasgresión ni habita jamás en otra parte. La trasgresión implica que el límite está siempre presente" (*Íbid.*).

Això és el que fa de tota transgressió una falsa sortida de la metafísica. Com explica a "Los fines del hombre", "decidir cambiar de terreno de manera discontinua e irruptiva, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas [...] es una forma de habitar más ingenuamente, más estrechamente que nunca el adentro que se declara desertar" (*Márgenes de la filosofía*, pàg. 173).

La transgressió, el canvi radical de terreny com a via de superació de la metafísica, manté el límit, és a dir, els pressupòsits de la metafísica:

- l'oposició dins/fora;
- la presència plena (simple, pura, immediata), en aquest cas, d'"allò altre".

La vigència del prejudici metafísic és el que Derrida retreu, ja en els anys seixanta, a Foucault i a Lévinas, en els seus intents respectius de sostreure's a la llei del "mateix", pensant la bogeria i fent l'arqueologia del seu silenci, en el cas de Foucault, i pensant la relació ètica amb l'infinitament altre, en el cas de Lévinas. En els assajos recollits a *La escritura y la diferencia*, Derrida els pregunta: amb quin llenguatge es diu aquest silenci, amb quins conceptes es diu aquest infinit?

> Derrida proposarà una altra manera d'escoltar el silenci: pensar allò altre de la metafísica no és canviar de terreny, buscar la presència immediata de l'altre, tant si és el boig com el rostre, o el desig... Pensar allò altre de la metafísica és pensar la impossibilitat de la presència plena, allò que fa impossible tancar el sentit sobre si mateix, el moviment pel qual sempre s'ha produït un desplaçament.

Això és el que fa Derrida, des dels seus primers treballs sobre Husserl fins als seus últims textos sobre ètica i política. En això consisteix tot el seu projecte filosòfic, que, com acabem de veure, no és un projecte de transgressió sinó de **desconstrucció**. Aquest és el terme que Derrida encunya i introdueix, amb fortuna, en la filosofia i, més enllà d'aquesta, en el món de l'art, la literatura, l'arquitectura, fins i tot en la gastronomia.

És el nom, poc bonic com ell mateix reconeix, d'una filosofia que no inaugura ni una nova etapa o destí històric, com volia Heidegger, ni un nou home, com anunciava Nietzsche. No té una "bona nova", perquè justament interromp tot "voler-dir" del discurs. Hi obre marges, falles, esquerdes: les escletxes per on el sentit fuig de si mateix.

Robert Morris. *Sense títol 1968/2002*

3.2. La desconstrucció

Aquesta obertura és el que ha de definir la desconstrucció com a estratègia general d'intervenció sobre el text d'Occident. **Estratègia**, perquè la desconstrucció no és un simple mètode d'anàlisi textual, voluntàriament aplicat pel subjecte, sinó una cosa que ocorre en el text mateix. D'**intervenció**, perquè l'objectiu no és analitzar o simplement interpretar, sinó portar a la llum les estructures de la nostra racionalitat rescrivint-les. Intervenir estratègicament és instal·lar-se en el marge mateix de la metafísica i, des d'aquest lloc alhora interior i exterior, recognoscible i innombrable, dur a terme una lectura transformadora dels textos d'Occident. Desconstruir un text és reescriure la seva escriptura, fer-ne partir un nou text, en el qual les estructures metafísiques siguin portades fins al seu propi límit i mostrin les seves debilitats i fissures. Per a això, és necessari que l'estratègia sigui sempre doble i que intervingui tant sobre el que constitueix la metafísica com sobre el que la supera. La desconstrucció té, llavors, un doble objectiu:

- Invertir les **dualitats metafísiques** (sensible/intel·ligible, presència/absència, etc.) i neutralitzar-ne la violència jeràrquica perquè cada un dels termes pugui desplegar les seves significacions amb tota llibertat;

- Perseguir i desenvolupar el que Derrida anomena els **indecidibles**, és a dir, tots els conceptes que habiten el llenguatge metafísic però es resisteixen a deixar-se comprendre a partir dels seus esquemes dominants. Posar-los en circulació en els nostres discursos bloqueja i desorganitza el camp d'oposicions metafísiques.

El que es persegueix, amb aquesta doble intervenció, no és donar als conceptes un nou sentit (voler dir una altra cosa) ni inventar conceptes radicalment nous (Deleuze), sinó mantenir-los en el nou estat d'indecidibilitat al qual han estat arrossegats per la desconstrucció. La força de dislocació i resistència de l'indecidible és l'única que pot subvertir el poder de la metafísica, l'autoritat del "mateix", que tiranitza els nostres textos i discursos sota la llei del sentit i de la veritat.

Allò altre no és cap presència, res que puguem descobrir posant-ho al davant dels ulls ni inventar a voluntat. Què és llavors? Quina és aquesta diferència que la desconstrucció, com a desconstrucció de la metafísica, ens ha de permetre pensar? És la diferència com a moviment de diferir, com a desplaçament, com a moviment de descentrament pel qual les coses apareixen com a diferents. Per indicar aquesta diferència no substantiva, mai fixada, Derrida fa una ope-

ració ortogràfica, gràfica però no audible en francès: ***différance***, en què la *a* substitueix la *e*, que ortogràficament seria correcta. Pensar aquest canvi gràfic, però no audible segons la pronunciació francesa, és posar en pràctica aquest pensament per al qual no hi ha transgressió sinó desconstrucció, no hi ha terres noves sinó marges, no hi ha tesis sinó posicions. Un pensament que ha d'anul·lar el seu voler-dir, per a què? Per a obrir-se a una cosa que ocorre incessantment i que està articulant, sordament, les nostres estructures de sentit (el moviment de diferir). Per a obrir-se, per tant, als sentits impossibles, a les vies clausurades pels nostres esquemes dicotòmics, als camins ratllats.

Pel caràcter d'aquesta obertura a un rastre invisible i un esdeveniment imprevisible, el pensament de Derrida pot ser caracteritzat, simultàniament, com un **pensament de l'empremta** i, amb molts matisos, com un **messianisme utòpic**. És el que veurem a continuació.

3.3. Pensament de l'empremta

La desconstrucció podria semblar una proposta merament negativa si no tinguéssim en compte el moment constructiu amb què s'inicia el treball filosòfic de Derrida. Després d'una sèrie d'estudis sobre la fenomenologia husserliana, Derrida emprèn una obra monumental, que té en el centre el llibre *La gramatología*, que es presenta com "una ciència general de l'escriptura". En aquesta, reprèn i desplaça la crítica de Heidegger a la metafísica de la presència.

> Si per a Heidegger la metafísica tenia en el seu origen l'oblit de l'ésser (i de la seva diferència respecte a l'ens), per a Derrida, el que la metafísica ha oblidat o rebutjat (en el sentit freudià) no és l'ésser sinó el mitjà que fa possible la diferència entre l'ésser com a ideal i l'ens com a presència: aquest mitjà és l'**escriptura** (en el sentit ampli de tota inscripció possible).

En el seu somni de la presència plena (identitat ser-pensar), la metafísica ha rebutjat i oblidat l'escriptura, la inscripció, traça (*grama*) en la qual es troben en moviment el sensible i l'intel·ligible, i l'ha convertit en la simple traducció de la veu i de la consciència. És el que ja fa Plató en el *Fedre* (tal com analitza Derrida a "La farmacia de Platón" i com resseguirà en les anàlisis que proposa de Rousseau i de Saussure). Aquesta tirania de la transparència, que és la tirania de la veu i de la consciència sobre la materialitat irreductible de l'escriptura, és el que Derrida anomena **logofonocentrisme**, com a característica de la metafísica.

Fer la crítica d'aquest logofonocentrisme i de totes les seves formes de totalitarisme és desconstruir la metafísica: desconstruir la metafísica per a alliberar la filosofia de la supremacia de la veu i per a obrir-la a un pensament de l'escriptura com a condició de tota experiència possible. Això significa

desprendre's del mite de la fundació i de l'origen: l'escriptura sempre és empremta i l'empremta no té original. És un origen ratllat que sempre remet a una altra empremta.

3.4. Messianisme utòpic

La crítica a la metafísica de la presència (aquesta crítica que no és transgressió ni destrucció sinó desconstrucció) posa les nostres estructures de pensament sota el signe d'un origen ratllat, d'aquesta *différance* en descentrament i en desplaçament permanent, que impedeix que el sentit es clausuri sobre si mateix, en la il·lusió de la seva autotransparència. Però aquesta obertura ho és, també com veurem ara, a la reserva d'un potser. Per això el pensament de Derrida, com dèiem, no és solament el pensament de l'empremta, sinó també un messianisme utòpic, en tensió permanent cap a la vinguda (adveniment) d'aquest altre que no podem inventar.

En un text molt bonic, *Psyché. La invención del otro*, aquesta invenció impossible s'encarna en la figura del "fill": es fa?, es troba?, s'acull?, es té? En quin sentit s'inventa un fill? El fill és la invenció impossible, allò que només podem crear rebent. Sobre aquest mateix esquema pensa Derrida la relació amb l'altre i amb l'esdeveniment. Cal preparar-se per a una trobada que no forma part del calculable ni del previsible.

> Cal disposar-se a l'arribada de l'altre. Cal estar a punt per a respondre a l'esdeveniment imprevist. És per això que, en els últims anys, Derrida es dedica a explorar totes les figures d'aquest altre que només pot ser rebut: l'amic, el do, l'hospitalitat, la responsabilitat, el perdó.

Aquesta és l'altra cara de la desconstrucció com a destitució del mite metafísic de la presència plena. Tota presència apunta al que encara no és, a un potser, a un avenir que no és cap futur possible. Perquè, com diu en un altre text, *La universidad sin condición*, "l'impossible és l'únic que pot ocórrer". Frase que podria ser el complement d'aquella de la qual partíem: "No hi ha transgressió". I aquesta és també la dimensió eticopolítica de la indecidibilitat. Lluny de la indiferència i de la simple ambigüitat, assenyala el lloc d'una política sense programa ni solucions, perquè es nega a fixar la presència d'aquesta realitat o societat altra. D'una política sense subjecte perquè no depèn de la instància d'un voler-fer o d'un voler-dir. És la política de la indecidibilitat.

El seu temps no és el de la revolució efectiva, sinó el de la promesa. És una política que s'obre en la bretxa d'un temps desconjuntat, en la irresoluble inadequació entre una exigència infinita (de democràcia, de justícia) i una efectivitat concreta insatisfactòria i perfectible.

El seu protagonista no és cap subjecte, sinó un espectre. L'espectre que sotja Europa, segons l'anunci de Marx i que Derrida reprèn per al nostre fi de mil·lenni en un llibre que ha marcat la geografia del pensament polític dels últims anys, *Espectros de Marx*. La diferència feta fantasma que, amb la seva presència impossible, desconjunta el temps, és la clau d'aquest pensament que, hereu de les exigències plantejades per Nietzsche i per Heidegger al segle XX, ja ha entrat en el XXI.

Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Diferència i desconstrucció. Jacques Derrida" de la bibliografia del final del mòdul.

4. Diferència i gènere: Judith Butler

4.1. Introducció: la filosofia de gènere

El feminisme filosòfic o el pensament de gènere es donen en continuïtat amb el moviment feminista, però no es redueix a ser l'expressió teòrica de les seves lluites reivindicatives concretes, sinó que el desborda: és una de les expressions de la filosofia contemporània com a crítica i superació de la metafísica i de les seves pretensions d'universalitat.

Judith Butler

La pregunta per la subjectivitat de la dona, o per la dona com a subjecte d'experiència, desarticula les coordenades principals del pensament occidental:

- la universalitat i neutralitat del subjecte;
- la teoria política basada en categories totalitzadores com la classe o la humanitat;
- el llenguatge i la seva racionalitat falogocèntrica.

Judith Butler

Judith Butler (1956) és professora de la Universitat de Califòrnia, a Berkeley. Els seus títols més coneguts són *El género en disputa* (1990), *Cuerpos que importan* (1993) i *Vida precaria* (2007).

El gènere, com a problema filosòfic, obre així **nous focus de crítica** a la identitat i nous plantejaments teòrics sobre la relació cos/ment, naturalesa/cultura, subjecte/objecte. Si la metafísica, com hem vist en apartats anteriors, s'ha construït sobre una sèrie d'oblits i rebutjos, el femení n'és un. I com ells, és un fantasma que torna a escena.

Nota

L'entrada del feminisme en l'escena filosòfica data del 1949, amb la publicació del llibre de Simone de Beauvoir *El segon sexe*.

Davant de l'opressió de la dona i les lluites feministes pels seus drets i la seva emancipació, S. de Beauvoir desborda l'horitzó reivindicatiu i planteja la pregunta **què és una dona?** Davant de la qual respondran les dues famoses tesis que han guiat tota la filosofia feminista posterior:

- la dona és allò altre del subjecte home;
- no es neix dona; s'arriba a ser-ho.

Són el punt de partida no solament de l'emancipació de moltes dones, sinó d'una nova pràctica de reflexió filosòfica sobre la identitat de gènere, la seva adquisició, els seus fonaments, el seu potencial de transformació, etc. D'aquí sorgiran diverses línies de pensament que, actualment, s'han diversificat molt, però que en els anys seixanta i setanta podíem dividir en dues tendències. D'una banda, la del "matricidi", dut a terme per les pensadores franceses de la generació posterior a Beauvoir. Davant l'universalisme encara il·lustrat i hu-

manista d'aquesta, reivindicaran la diferència sexual irreductible J. Kristeva, L. Irrigaría i H. Cixous. D'altra banda, hi haurà la radicalització de les postures de Beauvoir cap a una desconstrucció de la categoria mateixa de gènere, per part de les pensadores sobretot nord-americanes.

Una de les línies més significatives, a la qual farem atenció en aquest capítol, és la que va d'S. de Beauvoir a Judith Butler: es tracta d'un desplaçament que ens porta de 1949 a 1990, de l'existencialisme al postestructuralisme, de l'alliberament de la dona a les pràctiques homosexuals i de transgènere, del primer qüestionament de la identitat de gènere a la seva problematització com a categoria útil per a la política feminista actual.

4.2. De la dona com a subjecte al gènere com a problema

Podríem dir que J. Butler porta Beauvoir fins a les últimes i més inesperades conseqüències quan, en la línia de pensament oberta per la mateixa S. de Beauvoir, acaba demostrant que la dona com a subjecte és un obstacle per al pensament feminista.

Sota la idea que no es neix dona, sinó que s'arriba a ser-ho, Beauvoir analitza l'opressió de la dona com una cosa que no respon a una realitat biològica o física, sinó a una construcció cultural del gènere. La dona és construïda com allò altre del subjecte, en una dialèctica que no és recíproca: el masculí seria la universalitat desencarnada del subjecte davant la corporeïtat no reconeguda de la dona. Lluny de derivar-se causalment de la realitat corporal, el gènere és la interpretació d'unes normes culturals que s'inscriuen sobre el cos. Per tant, en aquestes hi ha un marge d'elecció i de projecte que la dona no ha d'acceptar fatalment i passivament. En l'horitzó de la dona oprimida s'anuncia la possibilitat d'una dona alliberada, capaç de prendre a les seves mans el dret a ser un subjecte existencial, en una dialèctica per fi simètrica, d'individu a individu, respecte a l'home.

En la línia oberta per Beauvoir sobre la inessencialitat del gènere, sobre el seu caràcter construït i adquirit culturalment, Butler va més enllà i planteja les preguntes següents:

- Si el gènere és una interpretació cultural que no es deriva de la realitat física del cos/sexe, **què és el sexe?** A què respon la idea del cos sexuat com a base material de la nostra identitat de gènere? No és el sexe ja sempre també una interpretació?

- (Recollint els plantejaments de Monique Wittig a "No es neix dona" i *El cos lèsbic*). Si el gènere dona és construït, ja no és la mateixa categoria de gènere (la bipolaritat home/dona) el fruit d'una **matriu de poder** que és l'heterosexualitat obligatòria? Té sentit la dualitat home/dona, com a interpretació de la nostra identitat de gènere, fora de la matriu heterosexual i de sexualitat reproductiva? Té, per tant, sentit "ser dona" i reivindicar-se com a subjecte fora d'aquesta relació?

Han d'estar nues les dones per a ficar-se als museus dels Estats Units?, Guerilla Girls

Amb aquestes dues preguntes, J. Butler posa les bases d'una teoria feminista que es construeix contra la lògica del reconeixement i de la representació i que no té, com a objectiu, la reivindicació d'un subjecte oprimit. És una teoria feminista que té com a horitzó ja no solament la reivindicació dels drets de la dona, sinó la **subversió de la identitat de gènere** (teoria *queer*). Es tracta d'un feminisme que, paradoxalment, ha de posar en qüestió les categories en les quals se sustenta la dona com a subjecte polític i les bases de la seva diferència sexual. Un feminisme que es posa més enllà de tot essencialisme, tant de la materialitat del sexe o de la identitat de subjecte. Ho fa mitjançant:

Queer

Queer: és un terme que en anglès serveix per a nomenar, amb menyspreu, els que són rars perquè són mariettes, transsexuals, etc. El moviment *queer* reivindica el seu insult com a condició de la seva autoafirmació, en comptes d'apel·lar a la idea de normalitat.

- una **pràctica genealògica**, en el sentit nietzschianofoucaultià, capaç de mostrar la contingència dels termes i de les identitats;

- una **pràctica subversiva** de resignificació de les categories, fora de qualsevol instància autèntica o original.

Com resa el títol del seu llibre més conegut, *El género en disputa*, la proposta de Butler és una problematització del gènere com a categoria. Des d'on? En quins termes? Ho veurem a continuació, molt breument, a partir dels tres problemes que, segons Butler, planteja la categoria de dona quan es postula com a subjecte del feminisme. Des d'allà, podrem aproximar-nos als tres eixos de la seva teoria: la teoria performativa de la identitat de gènere, la teoria productiva del poder, la proposta de subversió paròdica de la identitat.

Feminisme

És un feminisme per al qual l'horitzó de l'emancipació no existeix. El que hi ha són pràctiques de subversió. Com per a Foucault i per a Derrida, no hi ha un *fora* de la llei i de les relacions de poder, però sí el seu desplaçament, les seves esquerdes, els seus marges, etc.

Teoria de la performativitat de gènere. La construcció de la categoria de dona com a subjecte coherent i estable contribueix a reificar el gènere i consolida el que Butler anomena *la matriu heterosexual obligatòria*. Aferrar-se a la categoria de dona, fins i tot com a eina de reivindicació feminista, no fa sinó reforçar el règim binari epistemicoontològic en el qual, normalment, entenem i situem les relacions entre gèneres. La identitat no té per a Butler cap contingut descriptiu. És un ideal normatiu i, per tant, excloent, constituït per unes pràctiques reguladores i per unes normes d'intel·ligibilitat que estableixen determinades relacions de coherència i d'intel·ligibilitat entre determinades instàncies. En aquest cas, entre el sexe, el gènere, la pràctica sexual i el desig. El gène-

Citació

"La producció del sexe com a prediscursiu ha de ser entesa com a efecte de l'aparell de construcció cultural que es designa com a gènere" (*Gender trouble*, Routledge, 1990, pàg. 7).

re no té, per tant, cap nucli substancial. No és res més que "les coherències contingentment creades per mitjà de la regulació d'atributs". I el sexe? El sexe ja és sempre gènere també: no remet a la distinció entre un ordre natural i un ordre cultural previ. El sexe és tan construït com el gènere. És el referent natural i prediscursiu del qual es dota la construcció del gènere com a base i instància legitimadora.

La construcció d'aquest sistema sexe-gènere és analitzat per Butler des de la noció de **performativitat**. Pres de les teories lingüístiques d'Austin, però interpretat a partir de Derrida, es convertirà en un dels conceptes clau del seu treball. El que diu Butler és que "el gènere és un efecte substantiu produït performativament". Què significa que ens donem un cos sexuat i una identitat de gènere parlant, mitjançant els nostres actes lingüístics? Davant les teories psicoanalítiques que remeten els contorns de tota identitat a la interiorització de la llei, la qual cosa analitza Butler, seguint Foucault, són els processos d'inscripció i incorporació que dibuixen la cartografia del cos normalitzat i la creació d'una interioritat (essència que es manifesta) que en garanteix l'estabilitat com a subjecte d'una identitat.

> Que el gènere sigui un efecte performatiu significa que els seus atributs (gestos, actes, pràctiques) no són l'expressió d'una identitat preexistent, sinó que ells mateixos constitueixen la identitat que volen revelar.

Per tant, la identitat de gènere no té cap altre estatut ontològic que els actes que en constitueixen la realitat. Aquests produeixen el doble efecte d'una interioritat o nucli de coherència i d'una sexualitat natural. Seguint fidelment el Nietzsche de la *Genealogía de la moral*, que sentencia que no hi ha cap actor darrere de l'acte, Butler afirma que el gènere és un actuar sense actor, un fer darrere del qual la genealogia ens mostra que no hi ha cap agent.

Teoria productiva del poder. De la teoria performativa del gènere, es deriva que el subjecte que demana ser representat, en aquest cas la dona, és produït pel sistema mateix. Aquest segon aspecte ens obliga a apropar el concepte de performativitat a la teoria foucaultiana del poder, de la qual és una concreció. Sabem que el gir que introdueix Foucault és el de passar d'una imatge purament repressiva del poder, que deixa molts fenòmens sense explicar, a una concepció en la qual el poder és productor de realitat. Influïda pel context postestructuralista americà, molt marcat per la desconstrucció derridiana, Butler recull de Foucault la idea que el poder (ella parla normalment de llei) no es defineix per la seva exterioritat ni per la seva negativitat. Encara que prohibeixi, limiti i reprimeixi, les relacions de poder, allà on actuen, són essencialment productives i creadores de realitat.

En el marc del seu treball sobre la identitat de gènere, això significa que poder i sexualitat són coextensius i que no hi ha un abans, després o fora de la llei. Aquest abans i aquest després són també instàncies instituïdes performativament, invocades des d'un marc normatiu que situa la subversió en un fora, en un horitzó d'alliberament total (sexualitat alliberada, dona emancipada). És la dualitat que s'expressa en l'eslògan del Maig del 68: "Sota les llambordes hi ha la platja". Però buscar aquesta platja és el que, per a Butler, com per a Derrida, ajorna i impedeix la tasca concreta de pensar les possibilitats immanents de subversió que una situació ofereix.

> "Si la subversión es posible, será una subversión dentro de los términos de la ley, a través de las posibilidades que emergen cuando la ley se gira contra sí misma y produce mutaciones inesperadas de sí misma" (pàg. 93).

Proposta de Donna Haraway

Un contrapunt interessant en aquest context és la proposta de Donna Haraway en el seu llibre *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, en el qual partint de premisses molt semblants (l'abandonament del subjecte dona, el rebuig del fet natural com a element d'identitat i d'unificació, etc.) no renuncia a donar un horitzó utòpic al feminisme, no sota la idea d'una autenticitat a alliberar sinó amb un mite que proposa el contrari: el ciborg (hibridació de subjecte i màquina) com a nou subjecte polític que dóna sentit a l'experimentació en les fronteres de les identitats que ens empresonen. En la relació entre la teoria performativa de la identitat de gènere i la teoria productiva del poder amb una proposta pràctica subversiva, trobem el tercer problema que planteja la categoria de dona com a subjecte estable del feminisme.

Subversió paròdica de la identitat. Tota categoria de la identitat, normativa i, per tant, excloent, té una violència interna perquè té una pretensió universal i unificadora que pressuposa una única forma de dominació, el patriarcat universal, i amaga les altres relacions de domini que travessen ja no la dona, sinó les dones, en la seva condició racial, social, econòmica, personal, etc. Per a Butler, problematitzar les categories de la identitat i del gènere no implica simplement negar-les o inventar-ne d'altres, com faria Haraway amb el seu ciborg. Del que es tracta, com hem vist, és de captar les possibilitats que emergeixen en el marc del poder per a obrir aquest terme i fer-ne el lloc de noves experiències de resignificació. Butler no apunta, com Haraway, a una societat postgènere (món nou). La seva proposta és desplaçar i obrir les categories de la identitat a l'experimentació i a la subversió. És, com es pot veure, una tasca desconstructiva que, mantenint oberta la incompletesa essencial de les categories i fent del gènere una totalitat sempre diferida, s'apropa més a la filosofia de Derrida que a les problemàtiques resistències de Foucault (que passa més per la idea nietzschiana d'una relació entre forces).

Aquesta tasca desconstructiva i de resignificació és pensada per Butler en termes de **paròdia**, que és definida com una repetició subversiva de les pràctiques de significació de gènere. Així es concreten el que són per a ella les possibilitats immanents que emergeixen de la mateixa llei: sempre hi ha un punt cec i arbitrari entre el gènere com a ideal normatiu i els actes singulars que el constitueixen per repetició. Recordem que la genealogia del gènere ens havia mostrat que, darrere de l'aparença substantiva del gènere, no s'amaga res més que

les relacions de coherència i de continuïtat que s'establien en la sèrie d'actes que el constituïen performativament. És en la repetició d'aquests actes en què, alhora, es consolida la identitat i emergeixen les possibilitats de subvertir-la.

Jake i Dinos Chapman, *Zygotic acceleration biogeneticm de-sublimated libidinal model*, 1995

> "Les possibilitats de transformació de gènere es troben justament en la relació arbitrària entre aquests actes, en la possibilitat de fallar en la repetició, en la deformació o repetició paròdica, que exposa l'efecte fantasmal de la identitat."
>
> Judith Butler (1990). *Gender trouble* (pàg. 141). Londres: Routledge.

La paròdia, inspirada en experiències com la de les *drag-queens*, fa patent el caràcter imitatiu que constitueix el gènere i, així, fa esclatar la llei de la identitat (inscrita i incorporada). La paròdia arremet contra la idea d'autenticitat i la desfonamenta. Butler diria: "No ens podem despullar". Del que es tracta és de multiplicar, de manera creativa i crítica, els nostres jocs i les nostres disfresses. Refer-nos el cos, com dirien Artaud i Deleuze. I amb la paraula de Nietzsche sempre ressonant al darrere: "No conec cap altra manera de tractar amb tasques grans que amb el joc: aquest és, com a indici de la grandesa, un pressupost essencial" (*Ecce Homo*, pàg. 61).

Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Diferència i gènere. Judith Butler" de la bibliografia del final del mòdul.

Seguir la senda oberta per S. de Beauvoir, quan va proclamar que no es neix dona, sinó que una arriba a ser-ho, ha portat Butler a mostrar que aquest arribar a ser dona té al darrere unes relacions de poder ja instituïdes que fan necessari que el feminisme vagi més enllà de la categoria de dona com a subjecte del seu pensament i de les seves pràctiques polítiques. Aquest més enllà no és inaugurar un món nou. És el que ens obre una pràctica de desconstrucció de les categories (identitat del subjecte dona, materialitat del cos sexuat) per a desplaçar-les dels seus efectes d'opressió i de poder i obrir-les a un futur de múltiples significacions.

Vida precària

Després de l'11 de setembre de l'any 2001, Judith Butler, resident a Nova York i jueva, va obrir una nova línia de reflexió, urgent i necessària, sobre la vulnerabilitat, el dol i la violència. L'horitzó d'aquestes reflexions, recollides principalment en el llibre *Vida precaria* (Paidós, 2004) és pensar que "la interdependencia inevitable sea reconocida como base de la comunidad política global" (pàg. 14).

5. Diferència i postmodernitat

5.1. El debat

El debat entorn de la postmodernitat és un dels més encesos de les últimes dècades del segle XX, no solament en filosofia, sinó també en el camp de l'estètica, la política i la història. La modernitat, ha acabat o no? I què significaria aquest tall o ruptura? Malgrat la plurivocitat del terme, aquestes preguntes han encès les valoracions (d'adhesió i de rebuig) més extremes. Potser avui el debat com a tal ha perdut virulència (dóna testimoni d'això *The Cambridge Companion to Postmodernism*, 2004) i el terme ha adquirit un to menys combatiu i més descriptiu (d'un estil, d'un moment, de certes característiques de les nostres societats, etc.), encara que no ha perdut equivocitat ni les seves connotacions enfrontades.

En el camp de la filosofia, no podem rebutjar el debat com una simple polèmica d'estil entre intel·lectuals reconeguts i d'impacte mediàtic. Cal anar més enllà, perquè la postmodernitat és la clau de dues línies de treball decisives en la filosofia dels últims anys:

- D'una banda, la postmodernitat és una categoria clau en l'anàlisi de l'**última fase del capitalisme** (capitalisme tardà, postfordisme, societat postindustrial, etc.) i de les seves lògiques culturals, espaciotemporals i productives. En aquesta línia, trobem l'obra d'autors com F. Jameson, D. Harvey, J. Beaudrillard o A. Negri, des de posicions polítiques i analítiques diferents.

- D'altra banda, amb la idea de postmodernitat culmina la **crítica de la metafísica** que es va iniciar al final del segle XIX amb Nietzsche i es va desenvolupar a través de gran part de la filosofia del XX: la crítica a la noció de veritat objectiva i l'operació desfonamentadora de la filosofia contemporània obren les portes al pluralisme irreductible i al nihilisme com a condicions del pensament. En aquesta línia trobem, de manera destacada, l'aportació de G. Vattimo i de J. F. Lyotard.

La primera línia l'hem vist en l'apartat 4 del mòdul anterior. En aquest tema, abordarem els arguments principals de la segona. Gianni Vattimo i Jean-François Lyotard representen dues maneres totalment diferents de fer una aposta filosòfica per la postmodernitat, des de l'hermenèutica i des del postestructuralisme respectivament, de les quals a continuació abordarem els conceptes i conseqüències principals.

5.2. Postmodernitat i nihilisme. Gianni Vattimo

Gianni Vattimo

L'aposta en positiu de G. Vattimo per la postmodernitat es dóna com una celebració del final de les filosofies fundacionals que es desenvolupa des de la confluència de l'hermenèutica d'arrel heideggeriana i del nihilisme de tall nietzschià. Vattimo és el pensador que veu en la fidelitat al desencant modern la possibilitat d'una humanitat més justa i, com ell mateix escriu, més humana. A *La sociedad transparente*, escriu: "Filósofos como Nietzsche y Heidegger (pero también pragmáticos como Dewey o Wittgenstein), al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia de oscilación del mundo postmoderno como *chance* de un nuevo modo de ser (quizá, al fin) humano" (pàg. 87).

Gianni Vattimo

Format en l'hermenèutica, i fortament influït per Nietzsche i Heidegger, Gianni Vattimo (1936) va ser el representant principal del postmodernisme i del "pensament dèbil". En els últims anys, ha tornat a les seves fonts més importants: el cristianisme i el comunisme com a perspectives emancipatòries de l'home que avui han de ser repensades.

Les claus d'aquesta oportunitat postmoderna són dues:

- El **debilitament de l'ésser**, que de substància o fonament ha passat a poder ser pensat com a esdeveniment. El nihilisme és per a Vattimo l'ontologia que es fa possible i desitjable en el compliment i fi de la metafísica.

- La noció de **veritat com a interpretació** que no pot assolir l'autotransparència, perquè el subjecte sempre pertany a l'horitzó de la comprensió.

Jeff Koons, *New Hoover convertibles, green, red, brown*, 1981-1987

I en què es concreta aquesta oportunitat que és la postmodernitat? Vattimo situa les esperances d'emancipació de l'home en la clausura de la modernitat, perquè la multiplicació postmoderna de les visions del món és la garantia de l'alliberament de les racionalitats locals, des de la seva historicitat, contingència i limitació. La modernitat s'ha acabat perquè, avui, ja no és possible parlar de la història com d'una cosa unitària en no disposar de cap centre organitzador de les nostres narracions i representacions del món. La realitat, com a principi, s'ha esvaït davant de l'esclat de l'heterogeni: la profecia de Nietzsche s'ha complert, "el món vertader ha esdevingut faula". La realitat no és més que un **joc de màscares** en el qual es fan possibles dues experiències prometedores:

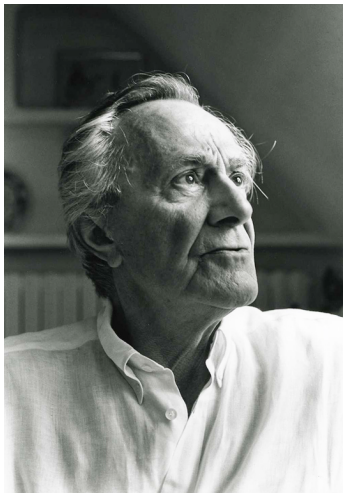
- una **experiència estètica**, portadora d'un alt contingut de veritat;

- i una **experiència ètica**, centrada en l'escolta i recepció de l'altre. És el que Vattimo anomena *l'ètica de la interpretació*, que permet rehabilitar, sense fonamentalismes, el valor cristià de la *pietas*.

Cap exercici de la crítica no pot contribuir, per a Vattimo, a superar la modernitat. La crítica mateixa és una actitud moderna. Les experiències ètiques i estètiques de la postmodernitat tenen la seva càrrega emancipadora en l'exercici del que Heidegger va anomenar *l'Andenken*, aquesta rememoració per la qual els missatges de l'altre i del passat poden ser rebuts com a produccions humanes que constitueixen l'única densitat de l'ésser.

5.3. La guerra al Tot. Jean-François Lyotard (1924-1998)

El 1979, J. F. Lyotard, que havia estat membre del grup i de la revista *Socialisme o Barbàrie* i havia estudiat el caràcter libidinal de l'economia política, salta en un primer pla del debat filosòfic amb *La condició postmoderna*, que, com el seu subtítol indica, era un "informe sobre el saber" en les societats desenvolupades. A partir d'una anàlisi del discurs basada en el concepte wittgesteinià dels jocs de llenguatge, Lyotard proposa una teoria de la legitimació del saber postmodern que, posteriorment, extrapolarà també a l'anàlisi del vincle social. El fort debat que va obrir aquest informe es va prolongar en textos posteriors com *La postmodernitat* (*explicada als nens*), que recull diferents intervencions, i *El desacord*, que és l'elaboració més filosòfica, segons el mateix autor, dels conceptes de la postmodernitat.



Jean-François Lyotard

Jean-François Lyotard

Membre, en els anys cinquanta, del grup Socialisme o Barbàrie, Jean-François Lyotard (1924-1998) es va convertir més tard en el representant principal del postmodernisme francès. Va ser un gran lector de la fenomenologia i de l'estètica kantiana.

La intervenció de Lyotard en la qüestió de la postmodernitat pot resumir-se en tres eixos:

- una crítica antitotalitària a la modernitat;
- una definició de la postmodernitat com a incredulitat davant les "grans narracions";
- i una anàlisi de les formes de legitimació del discurs en la postmodernitat entorn de la idea de "dissens" o litigi".

La clau dels tres eixos és la idea d'**incommensurabilitat**. Si la modernitat s'havia caracteritzat per la construcció de discursos capaços de donar compte de la unitat de l'experiència (la història, la raó, el progrés, l'emancipació, etc.), la postmodernitat estarà marcada per la lògica de la incommensurabilitat entre els discursos. Vegem-ho punt per punt.

Un any després de la publicació de *La condició postmoderna* (1979), de J. F. Lyotard, Habermas pronuncia un discurs en motiu de la recepció del premi Adorno, que es converteix ràpidament en un referent per a tota la filosofia posterior. És l'assaig *La modernitat*: *un projecte inacabat*, al qual ja ens hem referit en el mòdul anterior. En aquest, Habermas defensa la necessitat de prosse-

guir el projecte emancipatori inherent al discurs de la modernitat. El projecte il·lustrat que, com a tal, se situa històricament al segle XVIII, consisteix en la cerca d'una ciència objectiva, una moralitat basada en lleis universals, un art autònom i tot això amb una finalitat: "l'organització racional de la vida social quotidiana".

El segle XX destrueix l'optimisme del progrés que defensaven els il·lustrats. D'una banda, es produeix una separació i especialització dels diferents àmbits culturals. D'altra banda, aquests àmbits se separen de la vida quotidiana. La crisi de la concepció il·lustrada del progrés implica la necessitat de plantejar la pregunta: cal donar per perdut el projecte de la modernitat? És a dir: cal donar per perdut el contingut emancipatori d'aquest projecte? La resposta de Habermas és rotundament negativa. La defensa de la modernitat com a projecte inacabat exigeix, segons el seu punt de vista, la cerca d'una racionalitat capaç d'unificar de nou l'experiència. És el que proposa amb la seva teoria de l'acció comunicativa.

Davant de la proposta de Habermas, Lyotard denuncia una sospita: no hi ha, per part de Habermas, una nostàlgia de la unitat de l'experiència, una nostàlgia d'una experiència no dividida per l'especialització? Què hi ha darrere d'aquest desig d'unitat de l'experiència? Què pressuposa? Lyotard contesta: el que hi ha en el fons és un avís, una crida a tornar a l'ordre dirigida a l'artista perquè no experimenti més, perquè no inventi més. L'avís persegueix, per tant, una cerca de seguretat. Però aquest model d'unitat de l'experiència basat en la raó consensual, que violenta l'heterogeneïtat dels discursos sota la imposició d'un nou universal, està ja superat per la marxa de la història. I no solament està superat sinó que, a més, és un model repressiu i totalitari.

Per a Lyotard, el projecte de la modernitat, aquest projecte de racionalització de la vida quotidiana, efectivament no s'ha complert, encara que *és millor* que hagi estat així. Era un programa indesitjable. "Ja hem pagat prou la nostàlgia del Tot i de l'U, de la reconciliació del concepte i el sensible, de l'experiència transparent i comunicable... La resposta és guerra al Tot...", *La postmodernitat* (*explicada als nens*). Lyotard desenvolupa així la línia de crítica antitotalitària a la modernitat. La defensa de la postmodernitat no significa conservadorisme, sinó tot el contrari.

> La postmodernitat no és una periodització històrica sinó un estat d'ànima que ja era present en la mateixa modernitat.

Cares d'aquest estat d'ànim serien el nihilisme actiu de Nietzsche, la consciència d'absència de sentit (existencialisme), el romanticisme (amb la seva escissió de l'ànima; per exemple: Faust).

La postmodernitat és l'alliberament d'aquest estat de l'ànima i el seu canvi de signe: no hi ha una absència de sentit. El que hi ha és una sobreabundància de sentits, una multiplicitat de sentits.

D'aquí es deriva la característica essencial del postmodernisme: una **incredulitat** generalitzada. Incredulitat, en especial, davant dels "grans relats" que havien legitimat la modernitat. En altres paraules: els grans relats (*récits*) legitimadors ja no són creïbles.

La novetat que introdueix Lyotard, amb la seva investigació *La condició postmoderna*, és mostrar que aquesta crisi dels grans relats, aquesta forma d'incredulitat postmoderna, no és sinònima d'un descrèdit general del discurs. La ciència i la societat han trobat nous modes de legitimació que, sense necessitat de recórrer a la unitat de l'experiència, capaços de posar-se a l'altura de la incommensurabilitat dels discursos i els jocs de llenguatge, són una promesa de l'alliberament de la creativitat, la invenció i la multiplicitat.

L'anàlisi de les formes de legitimitat, després de la crisi dels grans relats en *La condició postmoderna*, mostra el pas de la commensurabilitat (o unitat de l'experiència) al **paralogisme**, en el cas de la ciència, i del consens al dissens en el cas del vincle social.

Amb el terme *paralogisme*, Lyotard recull les petites narracions que legitimen avui la pràctica de la invenció científica: la localitat, l'antimètode i la sistemàtica oberta. Contra la teoria general de sistemes, que explica el canvi a partir de l'adaptació i l'estabilitat, Lyotard desenvolupa una anàlisi de la pragmàtica científica que demostra el contrari. La clau de la invenció científica és la pràctica local d'un dissens que no té cap horitzó d'estabilitat ni cap metallenguatge en el qual inscriure's.

En quina mesura és extrapolable aquest resultat a l'anàlisi del social? Contra Luhmann i també contra Habermas, contra l'estabilitat del sistema i contra la universalitat totalitària del consens, que depèn encara del recurs a la metanarració de l'emancipació universal, Lyotard aposta per una teoria de la justícia que salvi la incommensurabilitat dels jocs de llenguatge, múltiples, heterogenis, irreductibles i impresentables que componen el "monstre" que és la societat.

És el que desenvolupa en les obres posteriors a *La condició postmoderna*. Lyotard proposa aplicar a la pragmàtica social la mateixa forma de legitimació que funciona en la ciència (postmoderna). Per això pot concloure, en un món que és **politeista**: "Deixeu-nos ser pagans". Què significa un món que és politeista? Senzillament, que es tracta d'un sistema de judicis basat no en el consens sinó

en el reconeixement de la diferència com a **desacord** (*le différend*). O el que és igual: un món en el qual falta una regla aplicable simultàniament a dues argumentacions diferents.

La proposta clau de Lyotard pot reformular-se així: entre dos règims heterogenis de frases no hi ha una regla universal de judici. És a dir: hi ha una incommensurabilitat. Aquesta incommensurabilitat (l'absència de ponts o mediacions buscades per Habermas) no és una cosa que hagi de ser objecte de lamentació. No s'ha de buscar un (impossible) metallenguatge capaç de subsumir a tots els altres.

La característica de la ciència, de l'art o de la filosofia és produir frases paradoxals. Dit en forma programàtica: pensar no és comunicar ni dialogar. Pensar és produir frases (= idees) mai no sentides (almenys fins que no són codificades). Les frases adquireixen cos, són intensitats que afecten. Només així pensar és experimentar, resistir.

El pensador, Auguste Rodin

En resum, l'aposta a favor de la postmodernitat, l'afirmació i radicalització de la desfonamentació de la metafísica que es posa en marxa al final del segle XIX, especialment sota el martell nietzschià, condueix tant Vattimo com Lyotard a una celebració de la multiplicitat irreductible del discurs. Però les diferències són importants: per a Vattimo condueix, com hem vist, a una estètica de la màscara i el joc i a una ètica de la interpretació que té en el centre la virtut cristiana de la *pietas*. Per a Lyotard, la desfonamentació associada a la crisi de les grans narracions obre la porta a una pràctica de resistència i de lluita que es concreta en una estètica de l'impresentable i en una política creativa de les diferències, capaces d'enfonsar les formes hegemòniques de la representació. Podríem dir que Vattimo i Lyotard representen dues postmodernitats, dues concepcions de com habitar el pluralisme irreductible en el qual hem ingressat.

Marxisme i postmodernitat

Al començament dels anys noranta als Estats Units, el geògraf David Harvey i el filòsof i crític d'art Fredric Jameson publiquen, de manera simultània, dos llibres en els quals la postmodernitat és analitzada com l'última fase històrica del capitalisme avançat. Per a Jameson, es tracta justament de la lògica cultural del capitalisme tardà; per a Harvey, la postmodernitat correspon al trànsit del fordisme a l'acumulació flexible. Des d'aquests treballs, la postmodernitat, com a condició cultural, és situada històricament i és posada en relació directa amb les noves regles del mercat.

F. Jameson (1991). *Postmodernism or the Cultural Logic of Cultural Capitalism*. Duke University Press.

D. Harvey (1990). *The condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.

Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Diferència i postmodernitat" de la bibliografia del final del mòdul.

6. Pragmatisme i postfilosofia

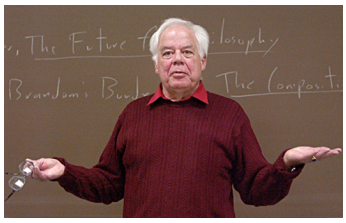
Fins no fa gaires anys, el pragmatisme havia rebut poca atenció, especialment des de les facultats de filosofia europees. Menyspreat per filòsofs com Heidegger (que el va reduir a expressió provinciana del pensament nord-americà), i a l'ombra de la triomfant filosofia analítica neopositivista durant els anys 1930-1960, el pragmatisme va quedar reduït a una raresa nord-americana, a una expressió de la seva afecció capitalista a l'utilitarisme.

Tanmateix, l'evolució de la filosofia analítica en les últimes dècades, i el seu diàleg creixent amb la filosofia continental, l'han posat en un primer pla del debat contemporani. Les seves dues expressions principals són:

- el que s'ha anomenat el ***gir pragmàtic*** de la filosofia analítica, que arrenca en les crítiques de W. O. Quine als dogmes de l'empirisme i culmina en els treballs de D. Davidson i H. Putnam.

- el ***neopragmatisme*** d'R. Rorty que, construït en oposició als pressupostos epistemològics de la filosofia analítica, acaba desbordant el marc de la filosofia lingüística cap a una proposta més general de filosofia postmetafísica.

Com veurem en aquest tema, mitjançant les propostes pragmatistes de Richard Rorty, aquest corrent de pensament nord-americà és una de les cares més extremes de la tendència antimetafísica de la filosofia contemporània i la culminació de la tendència moderna a situar el pensament en un món sense Déu, amb tot el que això implica per a les nocions de veritat, d'universalitat i altres pilars de la tradició filosòfica i científica occidentals.



Richard Rorty

De fet, el mateix Rorty, a *Consecuencias del pragmatismo* (1982), situa la intervenció del pragmatisme del final del segle XIX i principi del XX, als Estats Units, en paral·lel amb la transformació de la filosofia duta a terme per Nietzsche en el context cultural europeu. La crítica de Nietzsche a la voluntat de veritat que tenallava la metafísica i la ciència occidentals, i el seu desemmascarament de la veritat com a metàfores i il·lusions necessàries per a la conservació de la vida que han oblidat que ho són, va obrir a cops de martell una via per la qual la filosofia podia allunyar-se del seu principi socràtic, aquell principi segons el qual tot el bell i tot el bo es mesura per la seva intel·ligibilitat i que fa, per tant, de l'epistemologia, el centre privilegiat de la naturalesa humana. De manera

Charles Ray. *Family Romance*, 1993

similar, els treballs de Charles Peirce, William James i John Dewey se separarien de la teoria tradicional de la veritat com a contemplació de la realitat per a obrir la filosofia a la dimensió activa i social de les idees.

Peirce va definir la nostra concepció d'un objecte com el conjunt d'efectes pràctics d'aquest objecte, i W. James va desenvolupar i va divulgar aquesta mateixa noció de veritat com el que es revela útil o convenient als interessos d'una determinada forma de vida. Amb aquest concepte adaptatiu, actiu, pràctic i social de la veritat, l'arrel platònica de la filosofia sembla tallada, i la mateixa filosofia posada en situació de repensar-se a si mateixa com a activitat. Per això Rorty pot afirmar, com anunciàvem, que el gir que la filosofia europea va prendre amb Nietzsche també el van imprimir els pragmatistes americans. Però el paral·lelisme no s'atura aquí, ja que les vies que s'obren no són les mateixes. Rorty s'encarrega de defensar, en els anys vuitanta i noranta, que la via pragmàtica té més capacitat per a dur a terme l'exigència nietzschiana de superar la metafísica. Amb això, trasllada el debat amb els hereus d'aquesta via a l'altra banda, filosòfica i continental: Foucault, Deleuze, Derrida. On han aconseguit arribar en el seu propòsit comú de superar la metafísica, d'impugnar les pretensions del pensament representatiu i de pensar tot el que aquesta ha reprimit? I on pot portar-nos el pragmatisme?

Des d'aquestes preguntes i contextualització del pragmatisme com a corrent, podem apropar-nos a l'aposta neopragmàtica de Richard Rorty, que no coincideix amb altres pragmatismes d'aquestes mateixes dècades, com el d'H. Putnam o el de D. Davidson, entre d'altres (s'ha parlat de dos corrents del pragmatisme: reformista i revolucionari; es podrien definir, també, a partir de la seva posició respecte al realisme). Portar la tradició pragmàtica fins a les últimes conseqüències de la seva teoria de veritat implica, per a Rorty, dur a terme dues operacions sobre la filosofia:

1) Fer la crítica radical de la seva posició: revelar els seus pressupostos, estructures de pensament, etc. És el que farà a *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, on inclourà, en la seva demolició, la mateixa filosofia analítica, pretesament antimetafísica, en la qual ell mateix s'ha format.

2) Redefinir el seu estatut, utilitat i horitzó. És el que farà a *Consecuencias del pragmatismo* i a *Contingencia, ironía y solidaridad*.

6.1. La crítica del representacionalisme

Com els filòsofs continentals postnietzschians, de Heidegger als postestructuralistes, Rorty basa la seva crítica a la tradició metafísica en la crítica a la idea de representació. És a dir, a la pretensió filosòfica de pensar i fonamentar el saber com a representació vàlida (certa, precisa) del que hi ha fora de la ment.

Que la ment és el "mirall de la naturalesa" és el prejudici que dóna coherència a tota la història de la filosofia.

En això consisteix el platonisme, amb la seva doctrina de la veritat, i en això continua consistint l'epistemologia moderna, de tall cartesià. I més enllà dels dos grans moments de la història de la filosofia, Rorty fa un pas més: també la filosofia analítica i el seu cientisme antimetafísic continuen captius d'aquesta idea que la filosofia és una teoria general de la representació. El seu empirisme neopositivista i la seva cerca del llenguatge que representi sense errors el món, continua formant part de la mateixa concepció de la veritat: la veritat com a mirall fidel que pot donar-nos la veritat que hi ha allà fora. Davant dels límits que també comparteix la filosofia analítica, malgrat les seves pretensions antimetafísiques, Rorty acaba dibuixant, com a perspectiva de futur, el pas d'una filosofia com a "descobriment" a una filosofia com a "proposta".

De la descripció a la transformació, de la contemplació a l'acció: ja no és el gir lingüístic sinó el gir pragmàtic el que compta. Aquest gir, en Rorty, rebrà múltiples definicions i influències filosòfiques. Podem assenyalar tres moments en la caracterització del pragmatisme com a programa de la filosofia que ha de venir:

- el pragmatisme com a hermenèutica;
- el pragmatisme com a postfilosofia o cultura postfilosòfica;
- el pragmatisme com a pràctica de l'ironista (ironia).

6.2. De l'epistemologia a l'hermenèutica

La primera és la que correspon a *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Sortir de la filosofia com a teoria de la representació i, per tant, com a cerca d'un fonament per a les nostres veritats (tant un fonament empíric com transcendental, mental o lingüístic) implica, per a Rorty, alliberar-se de la tirania de l'epistemologia i la seva centralitat. Deixar enrere l'epistemologia que ha dominat els nostres sabers per a dirigir-se cap a on? Cap al que Rorty, amb un ús particular del terme, anomena *l'hermenèutica*. L'hermenèutica és el que queda quan deixem de ser epistemològics. I què és?

- Una filosofia antifundacionalista;
- Una filosofia sense miralls;
- Una filosofia edificant (edifica sense ser constructiva);

- El seu horitzó: ja no és trobar la veritat, sinó mantenir viva la gran conversa que és la cultura d'Occident i en la qual la filosofia (despossetda del seu prejudici epistemològic i fundamentalista) ha deixat de creure's en un lloc privilegiat;

- Els seus "pares": Dewey, però també Wittgenstein i Heidegger. Ells són els artífexs d'aquesta revolució en el sentit de Kuhn quan parla de les revolucions científiques: respecte a la filosofia "normal", que seria la filosofia epistemològica o representativa, amb ells entrem en una filosofia incommensurable respecte al que la precedeix. Ja no és que pensi la veritat "d'una altra manera". És que s'ha efectuat "un canvi de tema": la filosofia ja no pregunta per la veritat o el bo. Com dirà Rorty, la veritat és només una propietat de les proposicions que no pot desencadenar cap teoria amb interès filosòfic.

6.3. Postfilosofia

Per això el pragmatisme és caracteritzat, uns quants anys més tard, com una cultura postfilosòfica o com una filosofia en minúscules. Haver dut a terme la crítica del positivisme i de l'epistemologia és haver dut a terme la crítica de la filosofia mateixa. Però llavors, quin paper li queda? Rorty (a diferència de Putnam, que escriu una *Renovació de la filosofia*, després de Dewey, que havia escrit una *Reconstrucció de la filosofia*) no pretén salvar res:

> A la filosofia no li queda gaire més que ser l'estudi comparatiu dels avantatges i inconvenients de les diferents maneres de parlar inventades per la nostra espècie.

És una forma més de crítica de la cultura, que no pot tenir cap privilegi respecte a d'altres ni generar cap veritat universal ni fixa: només agafadors transitoris que mostrin com es relacionen, en un determinat context, les coses entre elles. D'acord amb això, el mateix Rorty renuncia al seu lloc com a professor de filosofia per passar a ser-ho d'humanitats.

Davant d'aquesta recol·locació de la filosofia, que ha de dir el seu propi nom en veu baixa o darrere d'un *post*, podem dirigir a Rorty la pregunta: es perd una cosa essencial per a la vida cultural d'Occident? I ell no dubtarà de respondre: sí! Però és un sí optimista. Per què?

> Igual que amb la il·lustració es va perdre l'autoritat de la religió sobre totes les visions del món, també ara es perdrà una cosa que més val la pena perdre: la cultura cientificopositivista i la seva filosofia representativa.

Amb la seva pèrdua, cap parcel·la de la cultura no es posarà com a exemple i model de les altres ni existirà un personatge, el filòsof, que pugui indicar quines veritats tenen una relació privilegiada amb la realitat. Rorty no pot trobar raons millors per a l'optimisme. La cerca de l'argumentació rigorosa dels filòsofs implicava una paralització del procés d'investigació: ara la conversa queda oberta per als seus múltiples llenguatges i per a la creació de noves descripcions. No hi ha res fix: ni el nostre jo, ni el nostre llenguatge, ni les nostres creences.

6.4. Ironia

La celebració d'aquesta **contingència** radical de tot és on apunta la revolució pragmàtica segons la lectura i la proposta de Rorty. I, com que des d'una concepció pragmàtica de la veritat, no hi pot haver separació entre teoria i pràctica, sinó que la veritat sempre és un projecte d'acció o de vida, d'aquí podem derivar la tercera caracterització que fa Rorty de la filosofia en la seva etapa postmetafísica. En el seu llibre de 1989 *Contingencia, ironía y solidaridad*, la filosofia, alliberada ja de prejudicis epistemicometafísics, i oberta ja a la contingència, queda vinculada a la figura del que Rorty anomena *l'ironista*, que és el subjecte pragmatista de les societats liberals.

Ironia quotidiana

Ironista és el que sap que el conjunt de creences que li serveixen per a justificar tot el que fa o pensa (el que Rorty anomena *el seu lèxic últim*) és contingent: dubta d'ell perquè veu que n'hi ha d'altres i no troba raons per a eliminar aquests dubtes, però tampoc per a sostenir que un és millor que altres. La filosofia forma part del cultiu privat de la vida d'aquest personatge, que pot refinar fins a extrems insospitats la seva visió del món, des de la radicalitat de la seva contingència.

I res més? Per sort, diria Rorty, i res més. On queda la relació que, des del seu naixement, manté la filosofia amb la política? Amb la seva pretensió metafísica, també cau la seva pretensió política. Rorty, en la seva lectura del pragmatisme i distanciant-se en aquest cas de les figures del primer pragmatisme com Dewey, talla nítidament l'àmbit del privat i el del públic. Per a aquest segon, la filosofia no té res a oferir.

La gestió de la convivència i de l'acció dels uns sobre els altres passa, per a Rorty, per altres vies en les quals la filosofia no té cap privilegi ni cap capacitat. Aquí és on entra en joc el tercer terme del llibre que comentem, la solidaritat, que és definida com "la identificació imaginativa amb els detalls de les vides dels altres i no amb el reconeixement d'una cosa prèviament compartida". De la idea d'una essència o naturalesa compartida, de la idea d'una comunitat universal a la imaginació del detall de la vida dels altres i, concretament, dels altres en la mesura que són susceptibles de patir i de patir humiliació: en aquest pas no ha quedat res de l'argumentació teòrica i filosòfica. No hi ha respostes

per a les preguntes polítiques. Només ens queda la imaginació d'allò que els altres, que considerem un de nosaltres, poden patir, i per a això és més útil la literatura, el cinema o altres formes d'art i de narració.

El gir pragmàtic és, finalment, un gir narratiu que deixa la filosofia restringida a l'àmbit del privat. Des d'aquí llegeix Rorty els seus còmplices i contrincants, els filòsofs que havíem deixat a l'altra banda de l'oceà, tant filosòfic com continental: els seguidors de Nietzsche, com Deleuze, Foucault i Derrida, que Rorty té sempre com a interlocutors de les seves propostes. La seva validesa filosòfica, que Rorty no els nega mai, ha de limitar-se, segons ell, a ser privada. Els seus atacs a la metafísica, les seves genealogies, inversions del platonisme i desconstruccions són propostes edificants (per recuperar un terme de Rorty) però cal desvincular-les de les seves pretensions polítiques.

Aquest punt de vista articula una de les discussions entre Rorty i Derrida, recollida a *Pragmatisme i desconstrucció*. Pot pretendre Derrida ser un pensador polític, en llibres com *Políticas de la amistad*?

Per a Rorty és clar que no. L'única política possible és la de l'eixamplament de la solidaritat mitjançant una transformació emotiva i la reforma de les institucions democràtiques.

Per a Derrida, en canvi, no té sentit la desconstrucció sense el seu *pathos* polític, sense una de les seves definicions indecidibles: per a Derrida, la desconstrucció no és un joc de paraules per a les estones lliures, sinó que és la democràcia que ha de venir.

Malgrat la seva aposta per la postmodernitat, Rorty reconstrueix una de les dualitats fonamentals de l'espai polític modern: la separació entre el públic i el privat. Tanmateix, quan el nou capitalisme ha envaït els espais més íntims de la subjectivitat, ha colonitzat la parla i el llenguatge i s'ha tenyit amb totes les nostres emocions; en resum, quan tota la vida ha estat posada a treballar i a crear valor, com es pot mantenir aquesta separació? Com es pot deixar el treball amb les idees en l'espai del privat, de l'edificant, del personal? Tant si el volem anomenar *filosofia* com si no, li posem el prefix *post* o no, el cert és que el món d'avui reclama noves idees, exigeix que no deixem de pensar i que ho fem amb els altres.

Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Pragmatisme i postfilosofia" de la bibliografia del final del mòdul.

Bibliografia

1. Signe, poder, subjectivitat

Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.

Escrit des de l'amistat, aquest llibre és una autèntica lectura filosòfica de Foucault. Com tot llibre de Deleuze, la lectura no proposa l'exposició des de la neutralitat, sinó la concepció d'un d'aquests fills bastards que neixen del mà a mà entre filòsofs que s'estimen i competeixen. Tan sistemàtic i alhora tan violentador com solen ser tots els llibres de Deleuze, aquest llibre és una de les millors lectures per a apropar-se a Foucault des de la seva ressonància amb els problemes filosòfics compartits pel seu entorn filosòfic més immediat.

Foucault, M. (1978/2002). "Nietzsche, la genealogía, la historia". A: *Microfísica del poder*. Madrid/València: La Piqueta / Pre-Textos.

Llegir Nietzsche i llegir Kant: dos referents que el mateix Foucault utilitza per a situar i caracteritzar la pròpia tasca filosòfica. Amb referència a les dues grans tradicions de pensament crític fundades per Kant, la que planteja la qüestió de les condicions del coneixement vertader i la que interroga la mateixa actualitat com a esdeveniment filosòfic, Foucault situa el seu treball en la segona. Ontologia del present és tota filosofia que es pregunta sobre el sentit de la mateixa actualitat. Aquesta interrogació és desenvolupada per Foucault mitjançant una reedició del mètode genealògic nietzschià, que en el segon d'aquests dos articles és analitzat amb detall. De la cerca de l'origen com a lloc de la veritat a la investigació de la procedència i l'emergència, Foucault, seguint Nietzsche, inverteix els postulats de la metafísica. En l'arrel no hi ha el fonament, sinó l'heterogeneïtat, els atzars i les relacions de força, que la genealogia ha d'interpretar.

Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar*. Mèxic: Siglo XXI.

De l'extens i detallat estudi sobre les institucions de tancament que és *Vigilar y castigar*, val la pena dedicar atenció a la tercera part, titulada "**Disciplina**". En aquesta, es recullen els diferents aspectes de la producció d'individus normalitzats: les tècniques (disciplines), les formes de regulació (normes) i la corresponent estructura del poder (panoptisme).

Foucault, M. (1977). "La voluntad de saber". A: *Historia de la sexualidad* (vol. 1). Mèxic: Siglo XXI.

Les parts II ("La hipótesis represiva") i IV ("Derecho de muerte y poder sobre la vida") d'aquest primer volum de la inacabada *Historia de la sexualidad* són dos bons textos perquè s'introdueixi en la teoria foucaultiana del poder. El primer text desplega la tesi clau de la positivitat del poder, que no es defineix pel que bloqueja o reprimeix, sinó pel que fa ser. El segon constitueix una bona exposició de la hipòtesi del biopoder, que tanta fortuna ha tingut en autors posteriors com G. Agamben o A. Negri.

Foucault, M. (1978). "Verdad y poder" (entrevista amb M. Fontana). A: *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Aquesta entrevista, posterior a la publicació de *Vigilar y castigar*, és molt aclaridora del lloc que ocupa la teoria foucaultiana del poder respecte als altres corrents filosòfics del moment: la fenomenologia, el marxisme i l'estructuralisme. Des del vincle indissociable de veritat i poder, segons el qual les relacions de poder institueixen règims de veritat, Foucault redefineix la posició de l'intel·lectual respecte a la seva intervenció política i les formes que aquesta ha de prendre.

Foucault, M. (1987). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

Aquest text és la lliçó inaugural de Foucault en el Collège de France el 1970. Es tracta d'una anàlisi, àgil i directa, dels procediments amb els quals se "subjecta" el discurs i és anul·lat en la seva "realitat material", especialment en la filosofia. D'aquesta anàlisi es deriven les tasques que guien el mateix treball de Foucault: qüestionar la nostra voluntat de veritat, restituir al discurs la seva condició d'esdeveniment i acabar amb la sobirania del significant. Es tracta, en definitiva, d'introduir en l'arrel mateixa del pensament l'atzar, el discontinu i la materialitat. Pel seu caràcter d'autoexposició, aquest text és una bona referència a l'hora de comprendre el treball de Foucault, ja no des de fora sinó des d'una anàlisi concreta del llenguatge i els seus usos.

Foucault, M. (1994). "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad". A: *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.

Aquesta entrevista, una de les últimes, és molt aclaridora a l'hora d'intuir cap a on apuntaven els treballs d'últim Foucault i quina coherència de conjunt els atribuïa ell mateix respecte a

les seves línies d'investigació anteriors. La pregunta pels processos de subjectivació i la seva relació amb els jocs de veritat apunta, ara, a l'àmbit de l'ètica com a pràctica d'alliberament. També resulta interessant posar aquesta entrevista en relació amb l'anterior que hem comentat, "Verdad y poder", ja que, de nou i des dels últims treballs, es planteja la relació entre aquests dos termes.

Foucault, M. (2001). *Las palabras y las cosas*. Mèxic: Siglo XXI.

El començament d'aquest llibre ha fet famosos dos exemples que Foucault es dedica a analitzar: la taxonomia de l'enciclopèdia xinesa del conte de Borges ("El idioma analítico de John Wilkins") i el quadre *Les Menines* de Velázquez. El primer serveix per a plantejar la pregunta que dóna naixement a aquest llibre: Què és impossible pensar i de quina impossibilitat es tracta? El segon serà la icona del model de la representació clàssica que s'analitzarà amb detall al llarg del llibre com un dels epistemes de la modernitat occidental. I és que l'objecte d'aquest llibre és la indagació de l'ordre o coherència que ens permet pensar i mirar les coses sota unes relacions o sota d'altres. Aquest ordre mut sobre el qual es constitueixen els sabers, l'*a priori* històric que és la seva condició de possibilitat, és el que Foucault bateja en aquest llibre com a *episteme*. Per a accedir-hi, és necessària una investigació arqueològica, que és la que Foucault posa en pràctica a *Las palabras y las cosas*. El seu objecte: les modalitats d'ordre a partir del segle XVI. Si la *Historia de la locura* preguntava per la història d'"allò altre" en l'època clàssica, aquest llibre pregunta per les condicions de possibilitat d'"el mateix": l'home modern com a centre de tots els sabers, la seva invenció i la seva pròxima desaparició. La lectura del **prefaci**, en el qual es plantegen les línies de la investigació, pot acompanyar-se de la lectura, més complexa, dels resultats filosòfics de la investigació en el **capítol IX, "El hombre y sus dobles"**.

Pardo, J. L. (2001). *Estructuralismo y ciencias humanas*. Madrid: Akal.

Aquest llibret té la virtut de presentar, de manera breu i clara, però no menys rigorosa, les aportacions principals de l'estructuralisme i el seu impacte en el gir lingüístic que caracteritza tota la filosofia contemporània. L'aridesa i dificultat de la lingüística i semiologia estructuralistes queden incorporades a la "vella disputa" entre la veritat i el sentit que la filosofia contemporània ha heretat de l'encara més vella disputa entre l'idealisme i el materialisme, alhora que és analitzat en la seva especificitat i novetat filosòfica.

2. Diferència i immanència. Gilles Deleuze

Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

Seria un error caure en la temptació de separar el Deleuze lector d'altres filòsofs del Deleuze autor de la pròpia filosofia. A la pràctica filosòfica de Deleuze, els dos moments avancen de la mà. Tots els seus conceptes són "fills bastards" d'alguna lectura, filosòfica, literària, artística o cinematogràfica. Potser els dos llibres més emblemàtics sobre altres autors són el de Nietzsche i el de Spinoza, encara que en tots els altres trobaríem elements clau per a entendre la seva construcció filosòfica. Del primer, que és més accessible, resulta molt aclaridora de la trobada Nietzsche-Deleuze la primera part, sobre "**Lo trágico**", en la qual Deleuze exposa les conseqüències filosòfiques del pluralisme nietzschià: l'afirmació del múltiple.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1993). *Qué es la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

Aquest llibre, escrit pocs anys abans de la mort dels seus dos autors, és una de les millors introduccions al seu pensament i als seus conceptes principals: idea, problema, esdeveniment, esdevenir, etc. La reflexió sobre la pròpia activitat, la que tots dos han estat fent tota la vida, permet apropar-se a una filosofia que, lluny de voler ser contemplativa, es presenta com una pràctica experimental i com l'elecció d'una forma de vida. La reivindicació del concepte com a eina específica i exclusiva de la filosofia és el centre d'un desplegament de les implicacions principals de la filosofia de la diferència i del múltiple que Deleuze, sol i acompanyat, ha desenvolupat al llarg de tota la seva vida. La destrucció de la imatge dogmàtica del pensament, dels esquemes de la representació, ja s'ha fet en aquest llibre. És per això que podem dir que en les seves pàgines simplement s'està ja en aquest pensar-ne *altre*, posat en acte. De tot el llibre, les parts més significatives són les primeres: la **introducció**, i els dos primers punts de la primera part (**"1. ¿Qué es un concepto?" i "2. El plano de inmanencia"**).

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

La dificultat d'aquest llibre fa difícil una aproximació a les seves pàgines al que no disposi d'un bagatge filosòfic considerable. Tanmateix, pot resultar de gran utilitat estudiar el capítol III, "La imagen del pensamiento", on Deleuze enuncia els vuit postulats del pensament representatiu (imatge dogmàtica del pensament) contra el qual es dirigeix tota la seva filosofia. És un capítol que es presenta, a més, com una relectura de tota la història de la filosofia i una valoració dels seus pressupòsits metafísics. Presentats com a obstacles a una filosofia de la

diferència i la repetició, aquests postulats i pressupòsits ofereixen les coordenades sobre les quals està operant no solament Deleuze, sinó totes les filosofies de la diferència.

Deleuze, G.; Guattari, F. (1988). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. València: Pre-Textos.

Pensat per a ser un llibre de múltiples entrades, *Mil mesetas* es pot abordar des de cada pàgina. Sempre ens dirà una cosa diferent i trobarem referències a qualsevol camp d'interès. Per a integrar alguna lectura que complementi les anteriors, el text més indicat és potser la seva introducció, "**Rizoma**", en la qual els autors desenvolupen la contraimatge de la imatge dogmàtica del pensament a partir de la idea del rizoma com a estructura de creixement contraposada a l'arbre i les seves jerarquies duals. És una imatge potent que serveix de referència a l'hora d'entendre què pot significar aquesta diferència que cal pensar per si mateixa i aquesta multiplicitat que pot ser produïda creant aliances i relacions impensades entre elements a esdevenir.

Foucault, M. (1972). "Theatrum philosophicum". A: *Teatrum philosophicum*. Barcelona: Anagrama.

Aquest assaig és la lectura que Foucault va fer dels dos llibres principals en solitari de Deleuze: *Diferencia y repetición* i *Lógica del sentido*. En aquest, planteja la qüestió de la inversió del platonisme com a desafiament que recorre tota la filosofia de Deleuze. Amb la sistematicitat habitual de Foucault, i des de l'amistat filosòfica que els va vincular durant anys, aquest treball és una de les millors introduccions al pensament de Deleuze.

Pardo, J. L. (1990). *Deleuze: violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel.

Aquest llibre és una de les aproximacions al conjunt de l'obra de Deleuze més rigoroses que podem trobar. Escrit uns quants anys abans de la seva mort, no inclou la referència als seus últims treballs, però els moments més importants del seu treball filosòfic estan recollits aquí amb una precisió conceptual admirable. Això té com a conseqüència que, encara que concebut com una introducció, no és un llibre fàcil de llegir. Al final, inclou una selecció de textos comentats.

Zourabichvili, F. (2004). *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Buenos Aires: Amorrortu.

Un altre llibre petit i dens en el qual el pensament de Deleuze es posa a funcionar en tota la seva complexitat. Lluny de l'exposició previsible, aquest llibret reconstrueix els moments lògics principals del pensament deleuzià a partir del concepte d'esdeveniment, que, segons declaracions del mateix autor, és el que ha estat pensant tota la vida.

3. Diferència i desconstrucció. Jacques Derrida

Derrida, J. (1975). "La farmacia de Platón". A: *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.

En aquest assaig, Derrida analitza els passatges del *Fedre* de Plató sobre l'escriptura, presentada sota la imatge del *pharmakon*. Així com un remei també pot ser un verí, l'escriptura apareix en el diàleg platònic amb aquesta mateixa ambigüitat perillosa. Conjurar-ne l'ambivalència, que és l'amenaça d'"allò altre" davant la presència plena de la veritat en el *logos*, serà la tasca del filòsof a partir de Plató. Amb aquesta anàlisi, Derrida posa les bases de la seva anàlisi del logocentrisme de la metafísica i de la seva proposta gramatològica. És un assaig llarg i minuciós del qual es poden estudiar alguns dels passatges més significatius en combinació amb alguns apartats de *La gramatología*.

Derrida, J. (1977). *Posiciones*. València: Pre-Textos.

Aquestes tres entrevistes de 1972 són una molt bona introducció al Derrida dels anys seixanta, el que ha posat en marxa ja el doble programa de la gramatologia, com a ciència general de l'escriptura, i la desconstrucció, com a operació textual de crítica interna a la metafísica. L'autoreflexió del mateix Derrida sobre el fet ofereix unes pàgines molt aclaridores dels desafiaments i aportacions principals del seu treball filosòfic.

Derrida, J. (1994). "La différance". A: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

Aquest text recull la conferència, de 1968, en la qual Derrida desenvolupa les implicacions filosòfiques d'aquesta intervenció gràfica i inoïble en la paraula francesa *différance*. Aquest text té la particularitat de posar en relació, de manera clara, algunes de les nocions i temàtiques més importants del treball de Derrida d'aquests anys, com també la discussió amb algunes de les seves influències més decisives, com Nietzsche, Freud o Heidegger.

Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.

Aquest és potser el llibre més significatiu del treball eticopolític de Derrida en els anys noranta. El contingut ètic i polític de la crítica de Derrida a la metafísica de la presència, i les seves formes clausurades de representació, adquireix en aquesta lectura de Marx la consistència d'una anàlisi de l'espectralitat i les seves implicacions filosòfiques. La insuficiència de la presència és l'obertura a un potser, al que encara no és, al que no pot ser tancat, al temps de la promesa, incerta, d'un esdeveniment. La desconstrucció, com a moviment de desplaçament i producció de sentits irreductibles, es converteix aquí en la clau d'un messianisme utòpic sota el signe del qual es llegirà el llegat de Marx. Aparentment breu, és un llibre d'una gran densitat. Prova d'això són les primeres seixanta pàgines que, en un sol capítol ("Inyunciones de Marx") condensen ja els elements essencials de tot el desenvolupament posterior: l'espectre, l'esdeveniment, la promesa, la justícia, l'alteritat, etc.

Peretti, C. de (1989). *J. Derrida. Texto y reconstrucción*. Barcelona: Anthropos.

Aquest llibre és una de les millors monografies de què disposem en castellà sobre la filosofia de Derrida fins als anys vuitanta. Cobreix, per tant, la part més decisiva a la seva producció conceptual, concretament, els problemes entorn del doble moviment amb què afronta la superació de la metafísica i les seves violències: la construcció d'una ciència general de l'escriptura o gramatologia, i la posada en marxa d'una estratègia general de desconstrucció com a operació sobre el text d'Occident. El llibre inclou un pròleg del mateix Derrida i un bon apèndix cronològic i biobibliogràfic.

Vidarte, F. J.; Rampérez, J. F. (2005). "Deconstrucción: Derrida". A: *Filosofías del siglo XX*. Madrid: Síntesis.

Escrit poc abans de la seva mort, el capítol que aquesta obra dedica a Derrida és una molt bona mirada de conjunt als eixos principals de la seva aportació filosòfica. Breu i clar, lluny de tòpics i temptacions tecnicistes, aquest capítol situa la desconstrucció en el cor d'una estratègia general de lectura i escriptura amb totes les seves implicacions, tant filosòfiques com polítiques, l'abast de les quals és lluny de poder ser sistematitzat en una proposta o en una solució. S'obre, justament, al que busca: la disseminació d'un sentit irreductible i impossible que aquest capítol aconsegueix fer-nos arribar en tota la seva complexitat.

4. Diferència i gènere. Judith Butler

Beauvoir, S. de (1998). *El segundo sexo* (2 vol.). Madrid: Cátedra.

Aquest llarguíssim assaig, publicat originalment el 1949, és el detonador i punt de partida de la reflexió filosòfica feminista. A partir d'aquest text d'S. de Beauvoir, la dona i el gènere passen a formar part dels problemes filosòfics contemporanis. La frase que ha servit de resum d'aquesta obra i de divisa del feminisme durant dècades és coneguda: "No es neix dona; una arriba a ser-ho". La construcció d'aquest ser dona com allò altre del subjecte masculí és, justament, el que s'analitza en aquest llibre. La seva extensió fa impossible una lectura global del text en un programa docent com aquest, però poden servir com una bona referència per a entendre tota la filosofia feminista posterior la lectura de la **introducció** i el capítol sobre la **infantesa** del segon volum.

Benhabib, S.; Cornella, D. (1990). *Teoría feminista y teoría crítica*. València: Alfons el Magnànim.

Aquest llibre recull els articles d'algunes de les protagonistes principals del debat feminista als Estats Units des dels anys vuitanta fins avui: S. Benhabib, N. Fraser, I. Young, J. Butler, etc. És una bona recopilació, ja que permet fer-se una idea de dues de les preguntes principals que el pensament feminista ha aportat al pensament crític: com es pot anar més enllà del paradigma de la producció marxista?, i com es pot anar més enllà del subjecte neutre i portador de drets individuals del liberalisme, tant polític com econòmic? En la primera línia, les autores discuteixen i tornen a situar les aportacions de la teoria crítica i, especialment, de Habermas. En la segona, és el pensament de Foucault el que ofereix eines més valuoses per a una teoria de la subjectivitat capaç d'incorporar l'experiència femenina i, alhora, apuntar més enllà de la identitat de gènere.

Braidotti, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade*. Barcelona: Gedisa.

Aquest llibre recull alguns dels articles principals que l'autora ha publicat en els anys noranta en diferents contextos. Des d'un diàleg molt present en tota la seva obra amb el pensament de Deleuze i Guattari, Braidotti desenvolupa una de les teories principals de la subjectivitat feminista actual, des de la categoria de nomadisme. Així, podem veure de quina manera la utilitza com a clau d'anàlisi i de crítica de la nostra actualitat política i filosòfica. Qüestions com la postmodernitat, la tecnociència o les noves pràctiques de gènere són abordades aquí des d'un discurs sobre el subjecte que s'articula, a tota hora, en col·laboració amb les aportacions

de les filòsofes principals del gènere. Per a un aprofundiment en els seus plantejaments des d'un text conceptualment més articulat, vegeu *Sujetos nómadas* (Buenos Aires, Paidós, 2000).

Butler, J. (2001). *El género en disputa*. Mèxic: Paidós.

Es podria afirmar que aquest és el llibre clau de la renovació de filosofia feminista en els anys noranta. Base del que es desenvoluparà com a *teoria queer*, planteja un salt més enllà de la discussió polaritzada, pròpia dels anys setanta i vuitanta, entre les teòriques del gènere (nord-americanes) i les de la diferència sexual (franceses). Des de l'experiència ja no de la dona, sinó de l'homosexualitat i de les pràctiques sexuals minoritàries (travestisme, etc.), J. Butler planteja els límits de la categoria de gènere com a eina analítica del feminisme. Des d'una teoria de la performativitat que recull, sobretot, d'algunes tesis de Derrida i de Foucault, alhora que discuteix amb Lacan, Kristeva o M. Wittig, Butler replanteja les relacions entre sexe i gènere i obre la porta a noves consideracions sobre la subversió de la identitat sexual a partir de pràctiques de paròdia i joc.

Irigaray, L. (1982). *Este sexo que no es uno*. Madrid: Saltés.

Aquest conjunt de textos, escrits en els anys setanta, és un dels referents més importants de la filosofia de la diferència sexual francesa. Hereves de Simone de Beauvoir, la generació següent de filòsofes franceses aprofitarà la bretxa oberta per aquesta en el pensament per a anar més enllà de l'alliberament de la dona i de la reivindicació de la igualtat entre homes i dones. Incorporant els nous estudis sobre semiòtica i la psicoanàlisi lacaniana, s'aventuraran a pensar la diferència irrepresentable de ser dona. Això és el que fa Luce Irigaray en els seus treballs. El més significatiu és, potser, el que dóna títol al volum, en el qual es desenvolupa la idea de per què el sexe de la dona és múltiple i absent alhora.

5. Diferència i postmodernitat

Habermas, J. (1988). "La modernidad: un proyecto inacabado". A: *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.

Habermas, J. (1993). "La modernidad: un proyecto inacabado". A: *El debate modernidad-postmodernidad*. Buenos Aires: El cielo por Asalto.

Aquest és el conegut text en el qual, en ocasió de la recepció del premi Adorno a Frankfurt, Habermas va arremetre contra les formes de conservadorisme que convergeixen en l'antimodernitat com a postura, tant cultural com filosòfica i política. Juntament amb el vell conservadorisme dels que rebutgen la modernitat en totes les formes i el neoconservadurisme que celebra el desenvolupament científic i tècnic per al capitalisme, però deplora les conseqüències morals i culturals de les societats modernes, Habermas apunta als joves conservadors, els que, des de posicions postmodernes, impugnen també el potencial emancipatori de la modernitat com a projecte de la Il·lustració.

El que s'avança de manera ràpida en aquest text de circumstàncies es desenvolupa en el llibre *El discurso filosófico de la modernidad*, del qual ja hem donat indicacions en el tema dedicat a Habermas.

Jameson, F. (1991/1996). "La lógica cultural del capitalismo tardío". A: *Teoría de la postmodernidad*. Barcelona/Madrid: Paidós/Trotta.

Aquest assaig, publicat originalment el 1984 en la *New Left Review*, és la intervenció més assenyalada en els estudis sobre la postmodernitat des del context cultural nord-americà. Jameson introdueix una clau política en l'anàlisi del postmodernisme estètic (especialment arquitectònic) que obrirà un nou camp de discussió, més enllà dels judicis de valor merament formals o morals. Es tracta de veure, i aquesta és l'anàlisi que desenvolupa, que la postmodernitat és la lògica cultural del capitalisme que emergeix de les transformacions socials posteriors a la Segona Guerra Mundial i consolidades en el món occidental a partir dels anys seixanta. La crisi de la historicitat com a incapacitat de generar representacions temporals de la nostra experiència, la fragmentació del subjecte i la seva relació amb la fragmentació i la discontinuïtat i, finalment, l'abolició de la distància crítica, són els trets de la lògica cultural de les noves societats de consum, en les quals la cultura es confon amb tots els àmbits de la vida. Al final d'aquest assaig i en estudis posteriors, Jameson ha buscat les línies, els llocs, els moments, d'una nova cultura política capaç de traçar cartografies cognitives que situïn els individus en el nou sistema global i els permetin trobar eines per a la crítica.

Lyon, D. (1996). *Postmodernidad*. Madrid: Alianza.

Aquest llibret té l'avantatge d'estar escrit des de fora, com a síntesi o estat de la qüestió de la postmodernitat. No és el text d'un dels protagonistes de la contesa, sinó d'un observador que rastreja motius, constants i variacions sobre el tema. En el filosòfic (i més enllà), D. Lyon reconstrueix, a partir dels trets més importants de la pel·lícula *Blade Runner*, alguns dels

aspectes principals del debat modernitat-postmodernitat i de l'especificitat d'aquesta última en diversos camps.

Lyotard, J. F. (1987). "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es lo postmoderno?" A: *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.

Aquest text, posterior a la intervenció de Habermas a "La Modernidad: un proyecto inacabado", reprèn la qüestió de la postmodernitat, ja no des de l'anàlisi del saber sinó des de l'art i la literatura. De manera breu i directa rebat la postura habermasiana i, assenyalant la continuïtat entre el modern i el postmodern, defensa la possibilitat que s'ha obert en l'actualitat de portar fins al final una "guerra al Tot", capaç de "donar testimoni de l'impresentable". Aquest testimoni apunta cap a la mateixa promesa d'emancipació revolucionària que l'heterogeneïtat irreductible dels jocs de llenguatge, la legitimació pel dissens que articula als saberes en la societat de la informació i el litigi incommensurable d'on emergeixen noves formes de pensament. Per a aprofundir en aquests aspectes de la postmodernitat, els dos textos importants, encara que difícils, de J. F. Lyotard són *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (Madrid, Cátedra, 1986) i *Le différend* (París, Minuit, 1983).

Ripalda, J. M. (1996). *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*. Madrid: Trotta.

Aquest llibre desenvolupa una reflexió sobre la postmodernitat i des de la postmodernitat que té dos aspectes singulars: el primer, la capacitat de posar en relació el debat filosòfic postmodern amb altres àmbits de la producció cultural (cinema, arquitectura, art, etc.); el segon, la imbricació de la condició postmoderna de la filosofia amb les peculiaritats i dificultats del panorama filosòfic, universitari i cultural espanyol. Ofereix així els elements per a una reflexió que va més enllà de l'intercanvi de textos entre francesos i alemanys en els anys vuitanta i de les connotacions que, posteriorment, ha tingut la discussió sobre el postmodernisme als Estats Units. Més que un treball sobre la postmodernitat, aquest llibre ens obliga a preguntar-nos: quin lloc té la filosofia en les societats postmodernes, en els seus mercats culturals i, concretament, en la realitat més propera del nostre país?

6. Pragmatisme i postfilosofia

Davidson, D. (1990). *De la verdad y de la interpretación. Fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje*. Barcelona: Gedisa.

Aquest llibre reuneix algunes de les contribucions més importants de Davidson a la filosofia del llenguatge, entre els anys 1965 i 1982. Al llarg de divuit assajos, es desenvolupa la concepció holística de la comprensió lingüística que, en continuïtat amb W. O. Quine, Davidson fa seva. Dels molts fronts i línies que s'obren en aquesta col·lecció de textos, potser els que més ens apropen a la idea davidsoniana d'interpretació, en una primera aproximació, són els assajos 10 i 11, "La creencia y el fundamento del significado" i "Pensamiento y habla".

James, W. (2002). *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Barcelona: Folio.

Aquest llibre, publicat originalment el 1907 i dedicat a la memòria de J. Stuart Mill, és un dels clàssics del pragmatisme nord-americà. Recull les conferències que W. James va pronunciar a Boston i Nova York en els dos anys anteriors amb l'objectiu d'exposar les línies bàsiques del pragmatisme. Per això mateix, és un material excel·lent per a introduir-se en les seves tesis i posicions principals. James presenta el pragmatisme com "un nou nom per a algunes velles maneres de pensar". Sense pretensió de novetat radical, però sí amb la intenció de destacar els problemes de la metafísica i els seus absolutismes, mostra com el pragmatisme és una teoria mediadora, "suavitzadora" de les nostres posicions, oberta a un pluralisme l'únic criteri de veritat del qual és el de la millor adequació a la vida i a les nostres necessitats d'orientació.

Menand, L. (2002). *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en América*. Barcelona: Destino.

Encara que en els últims anys s'ha començat a tenir més present, el pragmatisme nord-americà és el gran desconegut de les facultats de filosofia europees. Aquest llibre, que conjuga la narració, la crònica i l'exposició d'idees, és una bona eina per a endinsar-se en el seu univers cultural, polític i filosòfic.

Putnam, H. (1994). *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós.

L'autor diu en el pròleg que aquest llibre "es, de mis libros, con el que más me gustaría que empezara un lector. De hecho, es mi favorito entre mis primeros libros [...]. Anticipó muy bien la dirección en la que mi pensamiento iba a ir en el futuro, a pesar de que yo no lo sabía en ese momento". Al llarg de quatre conferències, H. Putnam recull els punts principals de la seva teoria del realisme intern, els situa en el debat epistemològic de la recent filosofia analítica

de tall antirealista (Quine, Goodman, Davidson) i en mostra les conseqüències pragmàtiques i morals.

Putnam, H. (1999). *El pragmatismo. Un debate abierto*. Barcelona: Gedisa.

Amb el de James i Rorty, aquí tenim un tercer llibre d'autoreflexió del pragmatisme. Partint d'una reivindicació de la figura i pensament de W. James, i passant per una reinterpretació pragmàtica de Wittgenstein, Putnam dóna la pròpia visió del pragmatisme i de la seva aportació al món d'avui.

Com a continuació d'aquest llibre, val la pena tenir en compte el diagnòstic sobre la filosofia contemporània que Putnam presenta a *Cómo renovar la filosofía* (Cátedra, 1994). En el doble fracàs del cientisme i del relativisme nihilista que caracteritza el panorama actual de la filosofia, Putnam busca una via que salvi la democràcia de la mà de Dewey i de Wittgenstein.

Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Aquí, Rorty posa les bases del que serà la seva proposta filosòfica neopragmàtica. A partir d'una lectura de la filosofia moderna en el seu conjunt com a epistemologia dominada pel prejudici de la ment com a mirall de la naturalesa, Rorty aposta per la revolució filosòfica que s'anuncia al segle XX de la mà de filòsofs com Wittgenstein, Heidegger i Dewey. És una revolució anticartesiana i antikantiana que projecta la filosofia més enllà de la teoria de la representació. En un curs de corrents actuals de la filosofia és indispensable tenir present aquest llibre per dues raons: en primer lloc, pel vincle intern que estableix entre la filosofia analítica i la tradició de l'epistemologia moderna d'arrel cartesiana fins a la fenomenologia. En segon lloc, per la dimensió que adquireix el pragmatisme com a proposta filosòfica contemporània que inclou, entre els seus predecessors, tant Dewey com Wittgenstein o Heidegger. Rorty indica, en la introducció, que el **capítol IV** és per a ell el més important del llibre. Juntament amb aquest, val la pena dedicar atenció a tota la tercera part, dedicada al pas de l'epistemologia a l'hermenèutica, en el sentit que dóna Rorty a aquests termes, i a la "Filosofía sin espejos", com a proposta "edificant" en la qual la filosofia es desenvolupa com la "conversació" de la humanitat.

Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.

Aquest llibre és important per a sospesar on condueix el pragmatisme de Rorty en termes socials i polítics. La discussió filosòfica, amb altres posicions i autors des d'un concepte de contingència que és central en el pensament de Rorty, desemboca en la separació nítida entre el públic i el privat, i la necessitat d'inscriure la radicalitat filosòfica en l'àmbit irònic del privat, però no més enllà. És la condició d'una cultura postmetafísica cap a la qual apunta el pragmatisme.