

# Els límits de la racionalitat il·lustrada

Marx, Nietzsche, Freud

Wenceslao Galán Sánchez

PID\_00155358



Universitat Oberta  
de Catalunya

[www.uoc.edu](http://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

<b>Introducció</b> .....	7
<b>1. Presentació general. El nou espai del pensament contemporani</b> .....	9
1.1. Què signifiquen per a nosaltres Marx, Nietzsche i Freud? .....	9
1.2. Dificultats preliminars. Una trobada carregada de tensions .....	10
1.3. Una nova manera d'elaborar sentit .....	12
1.4. Lectura de Ricoeur. La crisi de la consciència i la irrupció del subjecte contemporani .....	16
1.5. Lectura de Foucault. Un canvi radical en l'experiència del signe. Tres tesis sobre el sentit .....	19
1.6. Lectura de Sloterdijk. L'esgotament de la crítica .....	20
<b>2. Marx</b> .....	23
2.1. On és la filosofia de Marx? Joventut i maduresa d'un projecte inacabable .....	23
2.2. Marx, el marxisme, els marxistes. Vicissituds d'una ideologia ....	24
2.2.1. Marx i el moviment obrer .....	24
2.2.2. La construcció d'una visió del món proletària .....	25
2.2.3. Del discurs a la icona: consignes i propaganda de guerra .....	25
2.2.4. Un fantasma ideològic: la mitologia soviètica .....	26
2.2.5. Retorn a Marx .....	26
2.2.6. Què és el marxisme acadèmic? .....	27
2.3. Què és el materialisme. Marx i el desplaçament de la filosofia ...	27
2.3.1. Què passa amb les diferències reals? El límit de la crítica conceptual i l'exemple de l'"alienació religiosa" .....	27
2.3.2. La racionalitat de les coses concretes .....	28
2.3.3. La vida social com a font de sentit o diferenciació .....	29
2.3.4. Què és l'idealisme? .....	29
2.3.5. Desplaçar el lloc de la crítica: de l'acte de consciència al procés material .....	30
2.3.6. Què és el materialisme? Perspectives del nou discurs ....	31
2.4. Constitució material del sentit i història de la societat. Una consideració filosòfica .....	31
2.4.1. Esdeveniment material i finitud del sentit: història i subjecte .....	32
2.4.2. Ni determinisme ni autoconstitució: la societat es troba amb si mateixa .....	33
2.4.3. Què passa amb les "lleis del materialisme històric"? .....	33

2.4.4.	Constitució del sentit i guerra civil. El lloc del polític ...	33
2.4.5.	Un materialisme aleatori: concepte i atzar .....	34
2.5.	La ideologia com a capitalisme del sentit. Treball, capital i discurs .....	35
2.5.1.	El subjecte sempre té una percepció desfigurada de si mateix. Consciència i inversió .....	35
2.5.2.	La dimensió social de la inversió .....	36
2.5.3.	La societat moderna i el seu símptoma: el treball assalariat .....	36
2.5.4.	La valorització del capital com a origen i límit del món. El lloc del treball .....	37
2.5.5.	La ideologia com a capitalisme del sentit. La guerra invisible del discurs .....	39
2.5.6.	Epíleg. La crítica de la ideologia com a interpretació de les produccions culturals .....	40
2.6.	Qui és l'altre? Filosofia i proletariat .....	40
2.6.1.	El lloc espectral dels treballadors .....	41
2.6.2.	L'experiència del subjecte proletari: no ser res i ser-ho tot .....	41
2.6.3.	El desplaçament de la filosofia: de la universitat a la fàbrica .....	42
2.7.	Discurs i revolució. La praxi com a elaboració de sentit .....	44
2.7.1.	Veritat i declaració de guerra .....	44
2.7.2.	Crítica i pragmàtica: és veritat la lluita de classes? .....	45
2.7.3.	L'altre espai del sentit. La praxi i el final de la filosofia .....	46
2.7.4.	Epíleg. Sobre <i>El manifiesto comunista</i> .....	47
<b>3.</b>	<b>Nietzsche</b> .....	48
3.1.	Trobar-se amb Nietzsche .....	48
3.1.1.	Pensar com ocorre el pensament. Nietzsche i l'escena de la filosofia .....	48
3.1.2.	Força i expressió. Producció de pensament i tipologia de filòsofs .....	50
3.1.3.	Què significa llegir Nietzsche? Institució i tipus de lector .....	51
3.1.4.	El valor de l'expressió. Un criteri per a distingir entre els intèrprets de Nietzsche .....	53
3.2.	Grècia i la veritat .....	54
3.2.1.	Apol·lo i Dionisos. La tragèdia grega com a experiència del límit .....	54
3.2.2.	Nietzsche i Heràclit: un cabal simbòlic comú .....	55
3.2.3.	Nietzsche i la cultura clàssica. Canvi de paradigma en la comprensió de Grècia .....	56
3.3.	L'experiència dionisiaca .....	57
3.3.1.	Què és l'esdevenir? Ser i esdeveniment .....	57
3.3.2.	La realitat com a art: lògica del joc .....	58



3.3.3.	Nietzsche i l'estètica romàntica .....	59
3.4.	La prova de la vida .....	59
3.4.1.	Afirmar l'esdevenir o jutjar la vida. Força i debilitat .....	60
3.4.2.	Schopenhauer i el pessimisme de la voluntat. El nihilisme .....	61
3.4.3.	Vida i sentit; mort i realitat. Aproximació a l'etern retorn .....	62
3.5.	Sentit i valor. El sentit dels discursos i el lloc de la crítica .....	63
3.5.1.	Un cas exemplar: el judici moral com a sublimació de la debilitat .....	63
3.5.2.	Discurs i força. Forces actives i reactives .....	64
3.5.3.	Discurs i voluntat de poder, afirmativa i negativa .....	65
3.5.4.	És la voluntat de poder l'ontologia de Nietzsche? .....	66
3.6.	Crítica del discurs filosòfic i científic .....	68
3.6.1.	Occident i el nihilisme. La cultura com a domini d'una voluntat de poder negativa .....	68
3.6.2.	Sòcrates. Raó, cos i paraula en el trànsit cultural d'Europa .....	69
3.6.3.	Plató, contra la realitat. La ficció metafísica .....	70
3.6.4.	Descartes i la consciència. El discurs científic modern .....	70
3.7.	Crítica del discurs moral i polític .....	71
3.7.1.	Moral de senyors i moral d'esclaus. Bo, dolent, malvat .....	71
3.7.2.	Cristianisme, humanisme i modernitat .....	72
3.7.3.	El discurs de la culpabilitat .....	72
3.8.	La mort de Déu i el superhome .....	73
3.8.1.	Més enllà de la crítica. Sobre el missatge de Nietzsche .....	73
3.8.2.	L'"últim home". El nihilisme sense fi de la cultura contemporània .....	74
3.8.3.	"Déu ha mort". Déu, el no-res i les metamorfosis del superhome .....	74
3.8.4.	Què és un problema? Reobrir l'experiència del sentit ...	75
3.8.5.	Temps i esdeveniment. Pensar l'etern retorn .....	76
<b>4.</b>	<b>Freud</b> .....	77
4.1.	Freud i la filosofia .....	77
4.1.1.	La psicoanàlisi i la frontera filosòfica .....	77
4.1.2.	Perspectiva actual. Freud i la crítica de la cultura .....	79
4.2.	Què és la psicoanàlisi? Síntoma i discurs .....	80
4.3.	La formació del subjecte .....	81
4.3.1.	El complex d'Èdip i la construcció del desig .....	81
4.3.2.	Personalitat i conflicte .....	82
4.4.	L'estructura del subjecte i l'origen del símptoma .....	82
4.4.1.	Instàncies, dinamisme i economia de la subjectivitat ...	83

4.4.2. Les pulsions i el seu curs. Origen i economia del síntoma .....	84
4.5. Entre l'amor i la mort .....	84
4.6. El malestar en la cultura. Psicoanàlisi i crítica .....	85
4.6.1. Amb quina energia es mou la societat? .....	85
4.6.2. Mecanismes de compensació i retorn del reprimat .....	86
<b>Bibliografia</b> .....	87
<b>Annexos</b> .....	90

## Introducció

El pensament contemporani s'inicia amb la irrupció d'una nova forma de discurs, que altera essencialment tot l'edifici de la cultura occidental, és a dir, els límits amb els quals fins ara s'havia definit la filosofia, la ciència, la política, etc. Estem així, davant una manera inèdita de manejar-se amb la realitat, davant d'un espai radicalment nou d'elaboració de sentit. Correspon a Marx, Nietzsche i Freud haver construït, no sense dificultats i tensions enormes, potser sense resoldre encara, aquest lloc diferent, en el qual s'inscriu ja d'una manera o altra tot el pensament posterior.

L'objectiu del nostre capítol és precisament explorar aquest lloc. No es tracta per tant d'exposar les tesis i doctrines que habitualment s'atribueixen a aquests autors sinó de tornar a pensar, aquí i ara, els problemes i tensions a que donen curs.

Referent a això, el lector més informat no trobarà potser els termes i referències que es pot esperar d'un capítol com aquest. A canvi, serà convidat, des de la primera pàgina, a reflexionar de manera elemental però rigorosa sobre el desplaçament que provoquen Marx, Nietzsche i Freud, els efectes del qual sobre el nostre món resulten indefugibles.

La primera part ofereix una extensa presentació general, que pretén no només recuperar el contacte amb els autors (ofuscat sovint sota múltiples prejudicis), sinó suscitar alguns dels motius que comparteixen en aquest nou espai discursiu: la redefinició de la crítica, el seu valor polític, la seva genuïna dimensió pragmàtica, etc. La presentació conclou amb tres lectures que, lluny de qualsevol proposta canònica, es limiten a suggerir exemplarment la magnitud i diversitat dels temes en qüestió.

A continuació, i amb un criteri cronològic, ve el capítol dedicat a Marx. Hi hem assumit específicament la necessitat de desbrossar l'accés al seu discurs, recuperant la vigència, el vigor i l'originalitat dels problemes que maneja. Es tracta, insistim, no d'exposar una doctrina, sinó de pensar de nou què passa en el nucli vital del seu pensament.

Aquest mateix desig, degudament adaptat, anima l'exposició de Nietzsche, particularment atenta a la manera que té el filòsof d'elaborar l'esdeveniment mateix de pensar. Només a partir d'aquest centre primordial, d'aquest treball d'elaboració sobre l'experiència del pensament, s'obre l'amplíssim registre de qüestions que travessen la seva obra.

Finalment, i després de suggerir la riquesa i singularitat de la psicoanàlisi amb relació a la filosofia, amb les trajectòries de la qual es creua una i altra vegada, el capítol de Freud assumeix, però, la necessitat d'oferir una perspectiva general sobre la teoria psicoanalítica, reduïda sovint a aspectes parcials i esbiaixats.

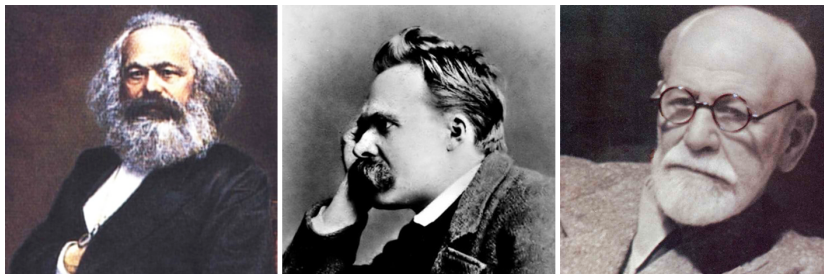
Del conjunt cal esperar no tant que sapiguem més sobre l'obra d'aquests tres autors, sinó que ens disposem a recórrer, amb ella i des d'ella, l'incalculable territori del pensament contemporani. Aquesta és la *terra incògnita* que ens espera.

# 1. Presentació general. El nou espai del pensament contemporani

## 1.1. Què signifiquen per a nosaltres Marx, Nietzsche i Freud?

El primer que ens podem preguntar és quin interès té avui apropar-nos a Marx, a Nietzsche i a Freud. No es tracta de tres noms passats de moda? No ha demostrat la realitat que les seves teories eren equivocades? Quin motiu ens portaria fins a ells, a més del respecte o la curiositat que sentim per qualsevol autor? Sembla una demanda justa, així que començarem ocupant-nos-en.

El que fan Marx, Nietzsche i Freud és construir una nova forma de discurs, un espai d'elaboració de sentit que reuneix en el mateix acte teoria i pràctica, cos i paraula, pensament i acció. No es tracta ja de "conèixer" la realitat, sinó de conèixer-la de manera que aquest coneixement intervingui i alliberi les nostres relacions amb el món. Comprendre no és "representar-se" les coses sinó **manejar-se en concret** –no solament conceptualment– amb els límits que determinen la nostra vida social, moral o psíquica. I això implica la capacitat d'anar més enllà, d'obrir possibilitats de vida –individual o comuna– sotesretes a aquesta limitació.



A l'esquerra Karl Marx (1818-1883), al centre Friedrich Nietzsche (1844-1900), i a la dreta Sigmund Freud (1856-1939)

Aquesta perspectiva emancipadora ha marcat durant generacions la trobada amb Marx, Nietzsche i Freud. Però ja no ens val. El seu horitzó ha desaparegut, ja no hi és com una possibilitat real. Respecte a això, fins i tot si llegim Marx, Nietzsche i Freud, no aconseguim sostenir la tensió essencial del seu discurs, el vincle entre elaboració de conceptes, d'una banda, i pràctiques de vida alliberadores, d'una altra.

Ara bé, justament aquesta dificultat, aquesta impossibilitat nostra per a relacionar el pensament i la intervenció en el món –política, cultural, terapèutica– defineix la nostra experiència filosòfica, el nostre problema genuí. Per què no podem reunir totes dues instàncies? Què ens impedeix elaborar aquest vincle? Per què, fins i tot deixant-ne al descobert els límits, la realitat se'ns mostra

tan immanejable? Tal és la nostra situació: el pensament ha perdut la força crítica, la capacitat per a obrir possibilitats de món inèdites; en conseqüència, la pràctica s'ha reduït a la mera gestió del que hi ha.

El nostre desafiament és donar curs a aquest problema, assumir aquesta experiència, elaborar la separació entre el que podem pensar i el que podem viure. I, per sorprenent que soni, una manera fèrtil i productiva d'encarar aquest repte és justament tornar sobre Marx, Nietzsche i Freud. S'hi troben claus i referències que aclareixen en part les nostres dificultats.

És clar que ja no seran el Marx, Nietzsche i Freud llegits durant generacions per les diferents escoles i corrents emancipadors. Seran el nostre Marx, el nostre Nietzsche, el nostre Freud, això és, els que es deriven de la nostra impossibilitat per a continuar essent marxistes, nietzschians o freudians, i de la nostra disposició per a experimentar què significa un límit semblant.

## **1.2. Dificultats preliminars. Una trobada carregada de tensions**

El contacte amb Marx, Nietzsche i Freud està particularment sotmès a condicionaments molt forts, que distorsionen la nostra relació inicial amb la seva obra. Ja d'entrada agrupar-los en una mateixa classe resulta, com tots, un clixé còmode però equívoc. Més que a un criteri discutit obeeix a la inèrcia o la fortuna de certs títols –"mestres de la sospita", per exemple– que, si bé estimulen una visió de conjunt, poden confondre sobre el lloc propi de cada autor. Així, doncs, convé que en primer lloc ens adonem d'algun d'aquests condicionaments i el discutim.

### **a) Icones**

Abans que res som davant de tres icones de la cultura contemporània. Els noms de Marx, Nietzsche i Freud són marques que tothom reconeix, signes que creuen el nostre espai cultural en tots els àmbits (una discussió entre amics, el cartell d'una convocatòria, certa polèmica en els diaris) i amb què identifiquem la posició i el valor de discursos molt diferents. Com en totes les icones, es tracta d'una identificació emocional, carregada de connotacions imaginàries, però aliena al registre propi del pensament.

## b) Tòpics

Pel mateix motiu, abans de conèixer-los un ja s'ha fet una idea, ja té una opinió formada sobre els nostres autors. No és que la comprensió arrenqui en aquest cas d'un prejudici (una cosa inevitable en tota interpretació, com ensenya l'hermenèutica) sinó que el prejudici substitueix i bloqueja la comprensió. Ja se sap que Marx vol la revolució, Nietzsche anuncia la mort de Déu i Freud ho determina tot per la sexualitat. I amb això, llest per a sentència. Una sentència grollera però efectiva, que ofega el judici i la lectura, i que impedeix així la trobada amb obres d'una riquesa i una complexitat enormes.

## c) Mites

L'assumpte arriba a degradar-se als termes d'una relació mitòmana. I és que, en efecte, hi ha certa i penosa mitomania respecte a Marx, Nietzsche i Freud, no solament entre els seus partidaris sinó també –o encara més– entre els seus detractors. N'hi ha prou d'aduir la carta en què Marx difama sense escrúpols un enemic, el fragment en el qual Nietzsche lloa l'instint de la raça ària o la citació en què Freud tergiversa les declaracions d'una pacient, per desacreditar així tot el seu discurs, com si aquestes proves de la condició humana fossin, en efecte, estigmes que el crític mitòman no pot suportar.

## d) Mapes

Fora d'això, aquest tipus de recurs (on, com, què han dit literalment Marx, Nietzsche i Freud) s'acaba mostrant estèril. No som davant d'un corpus doctrinari o sistemàtic sinó entre discursos en construcció permanent, que es desplacen i corregeixen una vegada i una altra, traçant sobre la marxa el mapa d'un territori que mai no acaben de recórrer. El discurs avança entre una massa vertiginosa d'esborranys, cartes i manuscrits, en fi, dels quals solament una part –de vegades la més petita– veu la llum en vida dels seus autors. Ordenar aquesta producció, jutjar el valor dels textos que Marx no va voler o no va poder publicar, dels fragments i projectes que Nietzsche va deixar només esbossats és una decisió compromesa però ineludible a l'hora de jutjar-ne el pensament. Fins i tot en el cas de Freud, el més regular editant, les inflexions del seu discurs són tan controvertides que ens posen de fet en la mateixa situació.

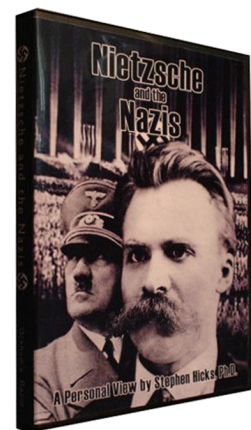
## e) Ortodòxies

Aquesta situació provoca un autèntic "conflicte de les interpretacions", problema del qual els nostres filòsofs són, a més d'inductors, les primeres "víctimes". La lluita per establir la interpretació vàlida o el cànon de referència genera no solament tensions inaudites fins i tot en l'àmbit acadèmic sinó també una autèntica guerra d'ortodòxies i heterodòxies, de poders i dissidències, els efectes reals de la qual –sobretot en el cas de Marx– esglaiem. I és que el que està en joc no són ja els límits textuais del discurs. Aplicar aquí un criteri filològic

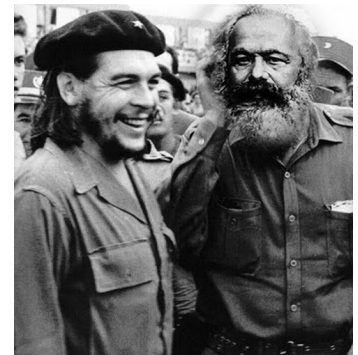
## WHAT'S ON A MAN'S MIND



Representació humorística de Freud



*Nietzsche and the Nazis*, de Stephen Hicks



Che Guevara i Marx

és tan lícit com ambigu. Atès que la qüestió és com prosseguir allò que Marx, Nietzsche i Freud van posar en marxa, de quina manera assumir-ne el projecte. Tornar als autors és qüestionar-se de nou el sentit de la praxi revolucionària, la crítica dels valors o la psicoanàlisi. I aquí és on sorgeix el fenomen de l'ortodòxia, d'un poder que transforma els discursos en doctrines, patrimonis que s'apropia nomenant-se el seu hereu i amb què negocia –de vegades a vida o mort, literalment– el propi capital polític, simbòlic o directament professional.

## f) Resistències

Una última observació: Marx, Nietzsche i Freud no solament són objecte de prejudicis, mitomanies, conflictes hermenèutics, guerres polítiques, etc.; també provoquen un fenomen de resistència, en la seva accepció justa. Tots tres obren espais que la nostra condició de subjectes –socials, morals, psíquics– no ens permet travessar, o no sense angoixa. No som davant de meres teories sinó davant de veritats que afecten de manera immediata els límits silenciats de la nostra vida social, de la nostra moralitat, del nostre psiquisme. El discurs transgredeix aquest silenci, deixa "tocada" l'estabilitat del subjecte, que reacciona projectant en els autors les pors i ansietats que li desperta aquesta experiència. Tots tres ens adverteixen sobre els efectes d'aquesta projecció. Ho fa Marx en el pròleg d'*El capital*, Nietzsche al llarg del seu *Ecce Homo*, o Freud a *Sobre una dificultat en psicoanàlisi*. No és fàcil dominar –ja no diguem vèncer– aquesta resistència. Es tracta, una vegada més, de manejar-la amb tanta lucidesa com sigui possible.

### 1.3. Una nova manera d'elaborar sentit

Marx, Nietzsche i Freud donen forma, cadascú a la seva manera, a una activitat inèdita, a un tipus de discurs desconegut fins aleshores. Obren una manera radicalment nova d'elaborar sentit; i aquest és el seu primer atribut: pensar d'una altra manera, fer una altra cosa.

A continuació presentem un dels eixos centrals i comuns d'aquest desplaçament. Ho fem amb amplitud, oferint exemples i motius que permetin captar ja l'horitzó filosòfic de cada autor.



Edició original d'*El capital*, de Marx



### a) El discurs del coneixement

Hi ha un discurs que intenta conèixer les coses, saber què són, mostrar en què consisteixen. És el discurs del coneixement, en el sentit més ampli de la paraula. No ens referim solament a una activitat acadèmica, a un discurs institucional i restringit com el de la ciència moderna (amb els seus mètodes, especialitats, etc.). Simplement quan algú es pregunta què li passa, quan raona sobre el món, quan intenta comprendre la realitat o determinar un esdeveniment, està manejant aquest discurs. Vol conèixer.

Per definició el discurs del coneixement és crític. I això significa que els seus judicis s'han de sotmetre a examen per a veure si les coses són com afirma o no. No n'hi ha prou que ho digui, o que en persuadeixi molts. A més d'això ha de ser veritat. Si no, no és coneixement.

Així, doncs, en el discurs del coneixement hi ha una exigència interna de veritat; un ha de mostrar que les coses són com ell les sap. Conèixer alguna cosa no és un fet: és un dret que s'ha de fer valer davant del tribunal de la crítica, ineludiblement.

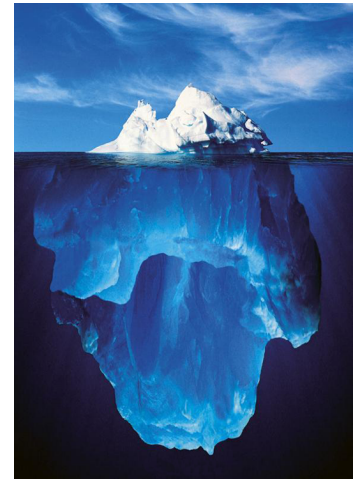
Ara bé, pot passar que un coneixement es jutgi també perquè sembli dolent, o desagradable, o amenaçador. Potser és veritat el que diu, però assumim que per sobre de la veritat hi ha altres valors. En aquest cas la crítica no pretén ser vàlida, no aspira a conèixer la veritat, sinó que apel·la i s'exerceix des d'un altre tribunal: polític, estètic, moral, etc.

### b) Expressar el sentit del discurs

Doncs bé, tant Marx com Nietzsche i Freud desplacen –repetim, cada un a la seva manera– aquesta relació amb el coneixement. No es tracta de jutjar la veritat del discurs, de criticar-ne la validesa; però tampoc de rebutjar-lo per raons morals o interessos. La qüestió és **expressar-ne el sentit**, la lògica implícita per la qual es constitueix i afirma el que diu. Posem alguns exemples:

### Exemples

- Quan el psicoanalista escolta el subjecte comunicar el relat sobre si mateix, les seves tensions, dificultats, etc., no posa en dubte la seva objectivitat ni l'avalua moralment. Ara bé, percep en el discurs algunes marques –interrupcions, angoixes, lapsus– que indiquen que en el seu missatge hi ha una mica més que el que el subjecte s'esforça a contenir i narrar; un excés de sentit que pressiona i sobrecarrega la comunicació.
- Així mateix, quan Marx escolta –en boca de Stuart Mill, per exemple, o de qualsevol manual d'economia– que el treball assalariat és una relació acordada lliurement entre el subjecte i l'empresa, no ho considera una mentida o una aberració. Solament que la manera de subscriure'l (l'assentiment de l'empresari, el silenci dels treballadors) assenyalava que en aquest judici i en aquesta relació hi ha alguna cosa més que el que es diu, alguna cosa que passa –ocorre i circula– entre els que parlen i els que callen, i que supera la racionalitat del contracte, la societat civil o l'acció entre subjectes.
- Finalment, quan Nietzsche considera discursos com el de la igualtat universal no qüestiona en quina mesura és veritat que els homes són iguals o no, ni reacciona alarmat per l'abolició dels seus privilegis estamentals. No obstant això, adverteix en aquesta tesi un índex diferent, una voluntat d'un altre signe, un altre tipus de força que els que apareixen en primera instància. Qui busca la igualtat de tots vol alguna cosa sobre els altres. És a aquest excés, a aquest plus de sentit, al qual dirigeix la seva crítica.



La realitat i el sentit subjacents

En els tres casos el discurs del saber no es critica, insistim, ni per la possible validesa ni per la condició moral. Més aviat s'interpreta com un símptoma, l'empremta d'una cosa que s'hi expressa però de manera implícita, desajustada, excedent (podem pensar en els símptomes d'un trastorn). En aquest sentit, l'actitud de la crítica és, per usar un terme ja convencional, de sospita.

### c) El discurs com a conflicte: domini i alliberament

Síntoma de què? D'una tensió, d'un conflicte. Comprenem així que la ment, la societat o la vida són un territori en guerra, un camp de batalla. El que fan els discursos del saber –en el nostre exemple: el del jo, el de l'economia liberal, el de l'humanisme– és silenciar o denegar aquest conflicte per a així "representar-se objectivament" les coses, per a conèixer de manera "neutral i positiva" què són la ment, la societat o la vida. Es tracta, doncs, de discursos de dominació, que contenen el conflicte esborrant-lo, reprimint-lo, impedit que s'expressi com a tal. Les marques que els desajusten se'ns revelen llavors com a resistències davant aquesta dominació, com a empremtes d'un combat que no aconsegueix apaivagar-se. Tornem als exemples:

### Exemples

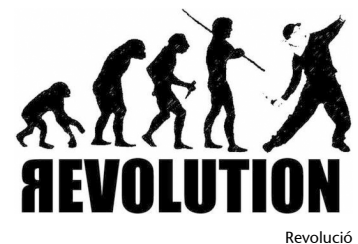
- La ment humana (Freud) és un arranament sempre fallit, una negociació permanent entre les pulsions que empenyen el subjecte i la percepció de la realitat, això és, la de les constriccions i exigències que conformen el desig. El relat que construïm sobre nosaltres mateixos (què som, què desitgem, què acceptem) és una manera més o menys consistent de dominar aquesta tensió en benefici dels límits esmentats.
- També la societat (Marx) suporta una guerra civil. D'una banda, depèn del treball de milions de vides obligades a treballar, és a dir, a vendre la seva força productiva als qui, d'una altra banda, disposin de capital i condicions per a explotar aquesta força. El discurs del mercat laboral, la societat civil, etc. permet "pacificar" aquest conflicte en benefici del sistema social.
- Viure (Nietzsche) és prendre part en la lluita de la vida. Els forts –els "guerrers"– encarnen els valors que provoquen i intensifiquen la guerra, que augmenten la tensió de viure: la diferència en comptes de la igualtat, la creació per sobre de la llei. Al contrari, valors com la igualtat, la veritat o la validesa universals són el recurs dels febles per a neutralitzar l'activitat d'aquesta força, és a dir, per a dominar a favor seu –per a anul·lar, en suma– la lluita de la vida.

### d) Crítica i pràctica: la dimensió pragmàtica

Expressar el sentit d'un discurs no implica construir al seu torn un nou discurs de coneixement, reclamar per a un mateix la validesa que es nega als altres. L'espai de sentit obert per la crítica no és el d'una veritat que se sap, s'ensenya, es discuteix. Referent a això, les objeccions comunes i reiterades sobre una inconsistència interna dels tres pensadors resulten precipitades. Ni l'inconscient (Freud), ni la lluita de classes (Marx), ni la voluntat de poder (Nietzsche) constitueixen objectes que ens puguem "representar", relacions que puguem definir i tancar en els límits d'un concepte o una teoria. Hi són i entren en joc només mitjançant una pràctica efectiva d'alliberament –psíquica, social, vital– que imprimeix al coneixement un nou règim. Aquesta dimensió pragmàtica trasbalsa l'exigència de validesa i en bloqueja el domini sobre el discurs. És el nucli –la "creu"– de la nova producció de sentit. Tornem per última vegada als exemples:

### Exemples

- Expressar per mitjà d'una psicoanàlisi els conflictes sobre la repressió dels quals construïm el relat del nostre jo no significa "prendre'n consciència", representar-nos, sinó canviar realment el nostre edifici psíquic. La psicoanàlisi no constitueix un judici, una manera més profunda o vàlida de conèixer la subjectivitat. És abans de tot un treball, amb una descàrrega enorme d'emocions, d'energia que es deslliga, etc. Aquesta elaboració fa plorar, fa por, esgota, allibera, i només en aquesta mesura, en aquest registre material, el discurs resulta vertader. La seva teoria del subjecte no es fa valer per si mateixa. És un aclariment –metapsicològic, si es vol– del que passa amb el sentit en aquest espai de treball.
- Igualment, afirmar que la "neutralitat científica" exhibida per una teoria econòmica ja expressa una posició de poder social, d'interès de classe dominant, no significa proposar –neutralment– una nova teoria, replicar una tesi epistemològica amb una altra. És manejar el coneixement com una pràctica d'emancipació real, això és, assumir l'interès dels que, perquè es troben sotmesos a la condició social d'assalariats, no els interessa "representar-se" el món sinó transformar-lo, alliberar-se de la seva condició, segons la cèlebre tesi de Marx. Només des d'aquí opera el seu sentit la crítica contra la neutralitat científica.
- Finalment, quan Nietzsche investiga l'origen dels valors morals no ho fa portat per una voluntat de veritat, no pretén "demostrar" cap judici ni guanyar-se el reconeixement de la comunitat científica o filosòfica. Aquest no és el valor en joc. Al contrari, es tracta d'assolir el saber per mitjà d'un discurs que estigui ell mateix moralment eman-



cipat, no sotmès a les exigències de reconeixement, validesa, etc. El coneixement de la moral –la genealogia– s'inscriu així en una pràctica (d'escriptura, de corporeïtat) els recursos expressius de la qual determinen el sentit alhora que l'alliberen, el multipliquen, el pluralitzen, i obren d'aquesta manera possibilitats de relació per sobre de qualsevol límit. Un discurs, doncs, no solament amoral sinó abismal, fort, polèmic. I aquest sí que n'és el valor.

### e) Sentit i resistència

Com veiem, Marx, Nietzsche i Freud posen en marxa una nova forma de discurs, una producció de sentit radicalment nova. El seu règim, ple d'equívocs i dificultats, ha estat discutit i mal interpretat des de la seva mateixa aparició i al llarg del segle XX. Potser ha estat la discussió de la nostra època...

En un gest que tanca la història de la filosofia, tots tres desplacen el vincle entre ser i sentit. Expressar la realitat no significa ja saber què són les coses i per què, no implica adequar els nostres conceptes a la forma del món, sinó entrar en guerra contra la instància que assegura que el món o la vida tenen una forma. La crítica apareix així com l'acció discursiva de la resistència. I això significa: en el conflicte de la ment, la introspecció terapèutica; en la lluita de la societat, la praxi revolucionària; en el combat de la vida, la transvaloració dels valors.

### 1.4. Lectura de Ricoeur. La crisi de la consciència i la irrupció del subjecte contemporani

P. Ricoeur és potser el principal responsable de reunir en una sola categoria les obres de Marx, Nietzsche i Freud, com a fundadors d'un nou concepte d'interpretació, d'una nova hermenèutica. Per a això encunya un terme molt difós en les exposicions de filosofia contemporània: **mestres de la sospita**. L'expressió al·ludeix al procediment comú amb què els tres autors critiquen els discursos de la cultura –filosòfics, científics, polítics, etc.– i que consisteix a "sospitar" que el seu vertader sentit s'hi troba implícit o inconscient. Ho indiquen en la mesura que el reprimeixen.

Un lloc de referència per a aquesta lectura és *El conflicto de las interpretaciones*, text que reuneix diversos treballs de l'autor, incloent-hi un article de gran projecció en les controvèrsies sobre llenguatge i estructuralisme: "La estructura, la palabra, el acontecimiento".

Tanmateix, el que ens interessa ara són els capítols de la segona part, titulada "Hermenèutica y psicoanálisis." Prenent com a referència Freud, el discurs s'estén explícitament a Marx i Nietzsche, en un intent per unificar, repetim, la perspectiva crítica dels tres pensadors. Del conjunt de qüestions –molt nombroses– tractades per Ricoeur exposem a continuació les posicions de més resonància en el debat filosòfic i cultural contemporani.



Paul Ricoeur

#### Paul Ricoeur

Paul Ricoeur (1913-2005) va ser un filòsof i antropòleg francès conegut pel seu intent de combinar la descripció fenomenològica amb la interpretació hermenèutica.

### a) Un descobriment catastròfic: la consciència s'enganya a si mateixa

Per a tot el pensament modern (i a partir de Husserl, per a un gran corrent de la filosofia contemporània) la consciència és la font de tot coneixement objectiu, de tota significació vàlida. Com va establir Descartes en el seu "cogito ergo sum", la consciència que el jo té de si mateix constitueix una evidència, un judici inqüestionable (penso, sóc) i ofereix la garantia que tota representació obtinguda mitjançant una elaboració conscient (tres més dos són cinc) resulta igualment certa i vàlida.

La catàstrofe té lloc en descobrir-se que la certesa d'una representació no en garanteix la veritat, és a dir, que en el discurs de la consciència hi ha necessàriament alguna cosa falsa.

En efecte, Marx, Nietzsche i Freud descobreixen una paradoxa terrible: **la consciència elabora** –reflexiona, es representa– **un sentit que no pot veure**, una significació que no adverteix i que, per tant, en deforma imperceptiblement tot el discurs. Però llavors, com ho sabem? Des d'on ho podem advertir? Sospirem que hi és pels seus efectes de sentit, això és, perquè en el sentit expressat per la consciència entreveiem sempre una distorsió.

### b) Per què tot discurs conté un símptoma?

En els processos de pensament, de determinació conscient de les coses, sempre hi ha un cost, un esforç del subjecte perquè es formi una representació adequada de la realitat. El sentit no és una cosa òbvia; requereix un treball d'elaboració, i això és el que hi dona força. Però l'energia d'aquest treball –i això és una cosa que Descartes no adverteix– no prové solament de la consciència. El pensament o la reflexió són una resposta, una activitat provocada pel senyal d'una cosa irrepresentable, estranya al sentit, aliena a la consciència. La reflexió acull i elabora aquesta energia inconscient donant-hi un límit, una significació.

Així, doncs, la consciència suporta en el propi camp l'efecte d'una tensió heterogènia, la pressió d'una instància exterior (social, vital, pulsional) que ha de distribuir i descarregar per mitjà de les seves representacions. I aquí es produeix el desajust: la diferència entre la instància conscient i la inconscient és irreductible. Sempre queda en la consciència una resta, un residu d'inconsciència, d'absurd, que la consciència tanca necessàriament en fals. Per principi tota representació descansa –s'embolcalla, es conté– en un límit fallit, un signe disfuncional o excessiu, un punt de sutura sobrecarregat de sentit. Una deformació, en fi, que la consciència no pot veure però per mitjà de la qual el seu discurs queda exposat, obert a l'exterior, de manera que esdevé possible analitzar-lo o criticar-lo des de fora. Aquesta marca és el símptoma.

L'"astúcia" de l'inconscient és amagar-se en aquest signe, aconseguir que sota el seu sentit manifest –el que maneja la consciència– quedi latent i activa la seva vertadera càrrega. Mentre la consciència s'enganya a si mateixa el símptoma continua operant: els obrers acudint "lliurement" a la feina, els cristians proclamant el seu amor al proïsme, i la ment, en fi, lluitant contra els seus fantasmes.

### c) L'inconscient sols té sentit per a l'altre

Si la consciència no pot veure la distorsió del propi discurs, el símptoma o la "falsedat" sobre la qual descansen les seves representacions, llavors cal preguntar-se qui i des d'on el pot advertir. Sols hi ha una resposta: l'inconscient només és significatiu per a un altre, per a l'altre. Només aquest altre pot escoltar la tensió que deforma el sentit de les meves paraules i actes. L'hermenèutica solament és possible des del lloc de l'altre: únicament aquí es pot obrir el seu joc. Per aquest motiu podem afirmar que, referent a això, la crítica oberta per Marx, Nietzsche i Freud és "l'altre" del discurs modern o cartesià, tal com, segons veurem, el proletariat és l'altre de la societat capitalista, Zaratustra l'altre de l'humanisme o l'analista, en suma, l'altre del jo. La crítica no s'exerceix des de la distància objectiva pròpia de la ciència o, en general, la teoria. Es posa en aquest lloc al qual es dirigeixen inconscientment les distorsions del sentit, just perquè se'n faci càrrec. Assumir per primera vegada aquesta posició marca el canvi d'època que provoquen Marx, Nietzsche i Freud.

### d) L'horitzó de la crítica: una manera diferent de ser si mateix

Però "per a astut, astut i mig". Marx, Nietzsche i Freud aconsegueixen identificar i interpretar la vertadera naturalesa del símptoma. I això és hermenèutica. Un mètode conscient que permet desxifrar el codi invisible amb el qual la instància inconscient (social, vital, psíquica) distorsiona per principi el discurs reflexiu. Un treball de desxifratge, en fi, que coincideix amb el d'aquest xifratge, i que així pot replicar a les seves argúcies, als seus recursos ideològics, genealògics o psicopatològics. La crítica reconeix la falla, el sòl fals del discurs; fa patent la sutura, l'obre, i d'aquesta manera s'allibera de l'"evidència" de la representació.

Però si la consciència, com és el cas, es deixa il·lustrar per la crítica, si pot entrar en diàleg amb l'altre, és perquè totes dues comparteixen d'alguna manera un territori comú, un espai dislocat, trasbalsat per la presència de l'altre, i que és el vertader camp del sentit, la regió per on llisca el discurs. Aquest territori és el subjecte. La subjectivitat moderna assumeix així, per mitjà de Marx, Nietzsche i Freud, la irrupció d'un nou horitzó cultural, el desafiament d'un nou *cogito*: una reflexió sobre si mateixa oberta des del lloc irreductible de l'altre. Aquest és, per a Ricoeur, el problema genuí de la filosofia contemporània.

### 1.5. Lectura de Foucault. Un canvi radical en l'experiència del signe. Tres tesis sobre el sentit

*Marx, Nietzsche, Freud* és un opuscle que recull la intervenció d'M. Foucault en el Col·loqui Internacional de Regamont que va tenir lloc el 1964 sobre el tema de Nietzsche. El text elabora les línies d'una nova relació amb els tres autors, en la qual reconeixem motius centrals, ja no del pensament postestructuralista sinó del debat cultural contemporani.

D'entrada Foucault considera que totes les cultures inclouen un sistema propi d'interpretació, una hermenèutica. En el cas de la cultura contemporània aquestes tècniques d'interpretació han estat elaborades per Marx, Nietzsche i Freud. Ara bé, no es tracta tant que interpretin objectes diferents, fenòmens nous, com que provoquin un canvi en la naturalesa mateixa del signe i, per tant, en l'experiència contemporània del sentit. A partir d'aquí l'autor suggereix, com hem dit, les línies generals d'aquesta transformació cultural.

No cal dir que la importància de tot aquest assumpte és extrema. Som davant de qüestions que sacsegen un sentit comú –una lògica del sentit– assumit durant segles per la cultura. Per això s'han de pensar i madurar amb calma. Referent a això reapareixen una vegada i una altra, com veurem, en tots els corrents i autors del segle XX, sempre sota nous aspectes.

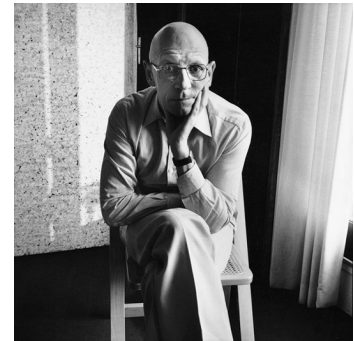
Dit això, destacarem del text de Foucault les tres tesis que potser permeten suggerir la magnitud del desplaçament:

#### a) El sentit no té interior (la interpretació es mou en la superfície)

Abans que res, Marx, Nietzsche i Freud modifiquen la dimensió espacial dels signes. No hi ha interioritat, s'abandona la distinció dins/fora. La interpretació no n'extreu un sentit interior, els signes no provenen d'un nucli hermètic que hàgim de desentranyar. Interpretar, aprofundir en el significat d'alguna cosa, consisteix més aviat a dissipar una boira, aclarir una espessor, provocar una caiguda que restitueixi la superfície del sentit. El que descobreix l'interpret és que els signes no són més que plecs de superfície. Els "misteris" de la mercaderia i els diners es revelen finalment a Marx com una banalitat; el lloc de l'inconscient, lluny de pous, abismes i altres imaginaris populars, no és cap altre que la intimitat completament exterior ("extimitat", en diu Lacan) de l'enunciat i la seva cadena de significants, etc.

#### b) El sentit no té origen (la interpretació és infinita)

El sentit no té origen. No hi ha un moment de plenitud, d'inici, de presència immediata de la significació, des del qual es pugui derivar el desplaçament de les interpretacions. Referent a això la interpretació no té final, és en si mateixa una tasca infinita: un sentit en porta un altre i un altre i un altre. Assumir aquesta tensió vers un centre sempre desplaçat, diferit, posa la interpretació



Michael Foucault

#### Michael Foucault

Michael Foucault (1926-1984) va ser un filòsof francès, catedràtic d'Història dels Sistemes de Pensament en el Collège de France (1970-1984).

en contacte amb el seu revers essencial: la possibilitat de la bogeria, de la implosió del sentit. La ficció d'un "moment inaugural" apareix llavors com un recurs per a conjurar aquest perill, per a cobrir-lo de boira... Aquest és el vertader transsumpte, en Marx, de la crítica contra les "robinsonades" del subjecte liberal; el de la mort de Déu plantejat per Nietzsche; el de l'"escena originària" i l'anàlisi infinita, en fi, segons el presenta Freud.

### c) El sentit no té referent (les interpretacions lluiten entre elles)

Si la interpretació és infinita llavors és que no hi ha res a interpretar. El signe no queda referit a una matèria, a una superfície verge i llisa sobre la qual s'hagi de gravar, a una realitat que aparegui com a mer *interpretandum*. Sempre remet a una interpretació prèvia, que ja és allà, dominant el sentit. Interpretar consisteix llavors a desplaçar la interpretació dominant, violentar-la, subvertir-ne el poder. La guerra del sentit té lloc sobre una superfície tota coberta de plecs. La psicoanàlisi no interpreta els somnis sinó el relat dels somnis fet pel subjecte; no analitza "fets traumàtics" sinó la interpretació fantasmàtica –traumatitzant– d'uns fets l'existència dels quals és a aquest efecte indiferent. Com adverteix Marx, interpretar les relacions socials és sotmetre a crítica unes relacions en si mateixes ideologitzades, sotmeses ja i per si mateixes a una interpretació (just la interpretació segons la qual es tracta de relacions "naturals", no interpretades). El sentit de les paraules, manté Nietzsche, no es dona, no apareix: s'imposa des d'una posició de domini. I això també val per a aquestes mateixes paraules de Nietzsche.

Respecte a això, hermenèutica i semiologia són per a Foucault enemics irreconciliables. La semiologia accepta l'existència absoluta dels signes i la possibilitat d'una ciència que els prengui per objecte. Per a l'hermenèutica només existeix la violència interminable d'interpretacions que lluiten, se subverteixen i desplacen en l'espai obert entre la bogeria i el pur llenguatge.

## 1.6. Lectura de Sloterdijk. L'esgotament de la crítica

Peter Sloterdijk és una figura destacada del pensament actual. Autor d'un discurs de trets extraordinaris (originalitat, riquesa, qualitat literària) irromp en el camp filosòfic amb una obra polèmica: *Crítica de la razón cínica*. El seu motiu nuclear, plantejat en la primera part i reprès al llarg del llibre, és constatar l'esgotament actual del discurs crític posat en marxa per Marx, Nietzsche i Freud.



Peter Sloterdijk

### a) Una consciència cínicament lúcida

La tesi s'expressa amb un diagnòstic lapidari:

#### Peter Sloterdijk

Peter Sloterdijk (1947), filòsof alemany catedràtic de l'Escola de Disseny de Karlsruhe.



"El malestar en la cultura ha adoptado una nueva cualidad: ahora se manifiesta como un cinismo universal y difuso. Ante él, la crítica tradicional de la ideología se queda sin saber qué hacer y no ve dónde habría que poner en la conciencia cínicamente lúcida el resorte para la Ilustración."

Sloterdijk (2006). *Crítica de la razón cínica* (pàg. 37). Madrid: Siruela.

Hem entrat, doncs, en un estat de consciència cínicament lúcid. No hi ha res a denunciar. Ningú ja no és la víctima de cap miratge, ningú no s'enganya a si mateix amb falsos ideals ni misticismes. Vivim en el sentit de la realitat més cru. I, tanmateix, això no ha emancipat les nostres relacions amb el món. Al contrari, ens ha carregat amb contradiccions que hem de suportar sense exhibicionismes, anònimament.

La raó es revolta contra el que el sentit pragmàtic accepta. La nostra consciència insubornable de la realitat xoca per això mateix contra una frontera existencial i moral: res de falses alternatives; cal sobreviure i humiliar-se. A partir de 2.000 euros al mes, tothom qui té alguna cosa a perdre se les entén tot sol amb la seva consciència dissortada. Perquè si, com diu G. Benn, "la felicitat és ser ximple i tenir feina", la dissort és haver-nos tornat intel·ligents i... continuar treballant. En aquest sentit el nostre cinisme és com una falsa consciència il·lustrada, una nova forma de consciència infeliç, en la qual la Il·lustració ha treballat amb tant èxit com en va.

## **b) Al final el poder sap més**

Què ha passat amb Marx, Nietzsche i Freud? On han quedat les expectatives del seu discurs? La crítica ha acabat incorporada al saber del poder, un enemic que es va deixar instruir per ella però per tornar-se més astut, més versàtil; per produir, en fi, una nova "falsa consciència" moderna, capaç d'absorbir en si mateixa, cínicament, l'impuls de la Il·lustració, i les metamorfosis de la qual la crítica no ha pogut seguir. No va calcular bé contra què s'enfrontava.

Respecte a això, el món ja s'assumeix com una barreja de caos i presó, sobre la qual no hi ha lloc per a cap horitzó descriptiu, cap posició crítica ineludible. Ningú no pot encarnar la crítica perquè tot s'ha tornat problemàtic; i en aquest sentit, tot és igual. La tensió entre l'exercici de la crítica i la realitat es torna llavors immanejable.

## **c) El cinisme com a possibilitat**

Aquest cinisme és el fenomen que permet valorar el discurs promogut per Marx, Nietzsche i Freud, en la mesura que treu a la llum algun dels seus límits. Per exemple, el diàleg impossible entre les forces de la prepotència i un discurs suposadament emancipador, però abocat de fet a "analitzar estructures" i disseccionar cadàvers, més que a atreure les vides sotmeses per aquest domini mortal; o la confusió per a definir inequívocament el subjecte polític de la Il·lustració; etc.

Però no es tracta d'una valoració tancada en la impotència. Al contrari:

"Solamente bajo el signo de una crítica del cinismo se puede trascender la oposición agotada de teoría y praxis; solo ella puede dejar atrás la escolar dialéctica de «ideal» y «realidad». Bajo el signo de una crítica de la razón cínica, la Ilustración puede renovar sus posibilidades y permanecer fiel a su proyecto más íntimo: transformar el ser a través de la conciencia."

Sloterdijk (2006). *Crítica de la razón cínica* (pàg. 146). Madrid: Siruela.

## 2. Marx

### 2.1. On és la filosofia de Marx? Joventut i maduresa d'un projecte inacabable

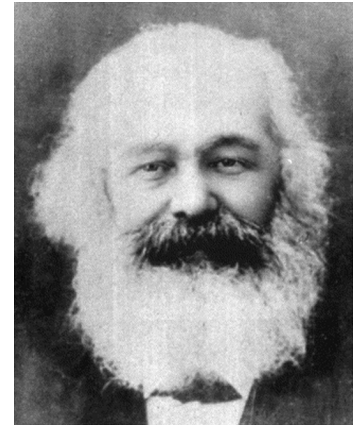
Qui s'apropa a l'obra de Marx xoca d'entrada amb una escriptura desconcertant, en què tots els registres del discurs sembla que se succeeixin –erudició, proclamacions, ciència, paròdia, citacions, pedagogia, periodisme–, oberts al seu torn sobre una pluralitat de temes, disciplines, assumptes i lectures. De fet, la seva classificació es dispersa sovint entre les seccions d'economia, filosofia, història, teoria política, etc.

La primera reacció és, doncs, preguntar-se on és la unitat de tot això i en quina mesura la filosofia ofereix un marc suficient per a contenir-ho. En aquest sentit és imprescindible captar i pensar bé el problema que, en efecte, dona unitat a aquest projecte interminable en què Marx es va embarcar.

Partim d'una experiència decisiva: aquí ha passat alguna cosa, un esdeveniment que afecta la constitució mateixa de les coses, que altera les nostres relacions amb la vida, que trastorna, en suma, la manera de ser de la realitat. Tot l'esforç de Marx es dirigeix a comprendre aquest esdeveniment, a explicitar com i on se sosté el nostre món; a posar de manifest, en fi i amb les seves pròpies paraules, la llei que regeix el fenomen de les societats modernes.

Des de 1857 (cap als quaranta anys d'edat) afirma haver descobert ja el lloc d'aquest "misteri": la producció de valor, això és, la relació moderna entre capital i treball. A partir d'aquí i fins al final de la seva vida es dedicarà a fixar, d'una banda, les lleis implicades en aquest procés, les categories –ontològiques, històriques, econòmiques, socials– que el constitueixen i que determinen, repetim, la manera de ser de les coses, la forma de les nostres vides; i, d'una altra banda, a establir els criteris que permetin exposar "adequadament" aquesta lògica fonamental, ben entès que, tant contra Hegel com contra "el socialisme de càtedra", l'única manera adequada d'exposar la realitat és la que en provoca la revolució efectiva. Tornar a comprendre-ho tot però de manera que sigui concretament possible subvertir-ho tot: aquest és el principi –tan fecund com problemàtic– sobre el qual avança Marx.

Aquests objectius requereixen, com hem vist, una forma de discurs radicalment nova, en el mètode, en la pràctica, en la producció; forma que s'ha de guanyar en una lluita imponent contra el sentit que domina l'esdeveniment del nostre món, això és, contra les instàncies política (la democràcia liberal),



Karl Marx

#### Karl Marx

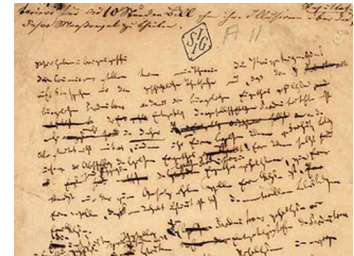
Karl Marx (1818-1883) va ser un intel·lectual alemany d'origen jueu. Va ser membre fundador de la Lliga dels Comunistes (1847-1850) i de la Primera Internacional (1864-1872).

Portada de la primera edició del *Manifest*

científica (l'economia política) i filosòfica (el sistema hegel·lià, és a dir, la història de la filosofia), que alhora manegen i distorsionen la nostra relació amb la realitat.

Assumir amb la maduresa deguda un projecte semblant és el que defineix la filosofia de Marx. Si la filosofia significa, insistim, posar de manifest el sentit de la realitat, tornar patent no el que hi ha sinó la raó per la qual hi ha el que hi ha, això és justament el que trobem a partir d'aquest any, o bé en quaderns d'investigació (sobretot els *Grundrisse* o *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política*), o bé en textos d'intervenció (*Salario, precio y ganancia*, per exemple, o *Crítica al programa de Gotha*), o bé, sobretot, en aquesta magna presentació del seu discurs que és *El capital*. Repetim-ho sense ambigüitats: la filosofia de Marx és allà.

Ara bé, una cosa així no cau del cel. Cal haver caminat molt per a assolir aquesta maduresa. I també en aquest camí hi ha fites filosòfiques, moments en què s'elaboren de manera singular problemes i conceptes que mantenen la pròpia vigència, encara que la seva ubicació posterior modifiqui els termes d'aquest primer treball. I aquest és sens dubte el valor d'algunes obres "juvenils" elaborades per Marx en la dècada anterior: *La ideologia alemanya*, els *Manuscrits de París* o principalment *El manifiesto comunista*.



Manuscrit d'El Manifest

Es tracta d'obres de contingut més senzill –no de composició: som sovint davant de manuscrits sense acabar, pòstumament ordenats i publicats–, i d'acord amb aquest criteri ens serviran també a nosaltres per a introduir-nos en el projecte de l'autor.

## 2.2. Marx, el marxisme, els marxistes. Vicissituds d'una ideologia

És conegut el disgust de Marx pel terme *marxisme*, per la polèmica obrera entre marxistes i antimarxistes, etc. Es dona, doncs, una dissonància entre el discurs elaborat pel nostre autor i el que es produeix com a efecte –indesitjat, almenys per a ell– d'aquesta elaboració. D'aquest assumpte provenen confusions molt comunes i greus, i per això hem d'aclarir-les amb cert deteniment.

### 2.2.1. Marx i el moviment obrer

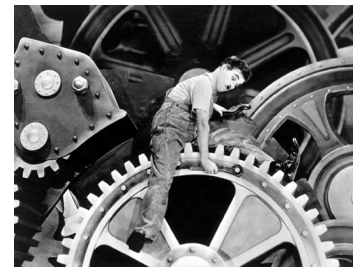
En Marx no trobem una doctrina, un cos sistemàtic de coneixements, sobre història, economia política, etc. El que hi trobem més aviat és una manera nova de relacionar-se amb la veritat, i que inclou sotmetre a una crítica també diferent –de la de Kant o Hegel, per exemple– els fonaments categorials de les teories, el sòl ideològic sobre el qual s'aixequen.

Ara bé, aquest nou discurs s'inscriu materialment i necessàriament –ja veurem per què– en el moviment obrer. El seu lloc és allà. L'activitat política de Marx (en la fundació de l'Associació Internacional de Treballadors, etc.) no és un moment afegit a la seva producció filosòfica. Sense l'una no hi ha l'altra.

Respecte a això, tant Marx com Engels ocupen, sobretot cap al final de les seves vides, una posició prominent en el desenvolupament del moviment –consultes, correspondència, crítica sobre aspectes programàtics o d'organització– i en particular del partit socialdemòcrata alemany, la premsa, els debats i la força electoral dels quals són una referència cada vegada més important a Europa.

### 2.2.2. La construcció d'una visió del món proletària

És justament a Alemanya on més es polititza i desenvolupa el repte d'una esfera pública proletària –conforme al títol clàssic de Negt i Kluge–, d'un àmbit d'idees, discussions i expressió articulada sobre valors i institucions oposats –almenys en principi– als de l'esfera liberal o burgesa, tan ben teoritzada entre nosaltres per Habermas. I és aquí on en algun moment sorgeix el tema d'una *Weltanschauung*, d'una 'visió total del món' pròpia de la classe obrera. Per contrarestar l'èxit que alguna d'aquestes cosmovisions, una mica peregrines, comença a tenir entre els treballadors, Engels decideix intervenir amb tota la seva autoritat.



Fotograma de la pel·lícula *Temps Moderns* (1936) de Charles Chaplin

I així comença a publicar escrits divulgatius, que exposen de manera clara i popular algunes presumptes tesis de Marx: sobre el materialisme, el progrés històric, el socialisme científic, etc. Es tracta de textos en si mateixos molt bons, molt reeixits (Engels escriu molt bé i sap a què juga), que assoleixen aviat una difusió enorme, amb tirades avui en dia increïbles, però que produeixen, ara sí, un efecte inevitablement doctrinari o catequista: aquestes són les nostres veritats i amb elles sortim al pas de tot.

### 2.2.3. Del discurs a la icona: consignes i propaganda de guerra

A la mort d'Engels i amb la mirada posada en el triomf final, els ideòlegs del partit, també amb les seves raons, tornen a insistir i difonen un discurs obertament propagandístic, fraseològic, en què es combinen alguns traços de la divulgació esmentada amb citacions d'efecte extremitat de Marx. Però aquí ja entrem, paradoxalment, en el domini de la ideologia: no es tracta de manifestar en la pràctica –i, per tant, també en la lluita política– el sentit de la realitat sinó d'identificar-se immediatament en la contesa. Així neix un llenguatge de consignes, més o menys viu o encartonat, que en algun moment permet, com les banderes, reconèixer qui és qui, però amb el qual és absolutament impossible pensar res ni, per tant, llegir Marx. Encara se sent la intromissió del seu ressò.

Tanmateix és aquest context ideològic el que passa a emmarcar, reforçat per Kautsky i l'ala centre de la socialdemocràcia, la referència al nostre autor, davant els intents de Rosa Luxemburg i l'ala esquerra per obrir una relació coherentment crítica amb la seva obra. I aquest mateix és el medi en què s'efectua la seva recepció –crucial– per Lenin. En efecte, per al líder revolucionari:

"La doctrina de Marx es todopoderosa porque es verdadera. Está concluida en sí misma y es armoniosa, les da a los hombres una visión del mundo unitaria."

Lenin (1961). *Tres fuentes y tres partes integrantes del marxismo*. Moscú: Progreso.

#### 2.2.4. Un fantasma ideològic: la mitologia soviètica

Acabada la Gran Guerra, el moviment obrer, ja escindit per la qüestió anarquista, es parteix de nou i sense remei en dos corrents: un de socialdemòcrata, que abandona definitivament la "ideologia" de Marx –és a dir, el fantasma que ella mateixa havia construït–, i un altre de comunista, reduït de fet a secundar la nova mitologia soviètica. I és que, mort Lenin, l'estat soviètic, "guiat" per Stalin, sanciona definitivament la significació del marxisme com a **doctrina de la veritat**, limitada filosòficament a un repertori breu i dogmàtic d'esquemes, del qual en sobresurten dos: un economicisme groller, que afirma que tot producte social és el reflex immediat de l'estructura econòmica; i un mecanicisme històric no menys carrincló, segons el qual tot el curs de la humanitat, passada i futura, està inexorablement determinada per la llei que regeix "dialècticament" aquesta estructura. Per a justificar l'estat n'hi ha prou amb això. Certa opinió actual, favorable o contrària al nostre autor, encara reproduceix aquest esquema –l'ombra del tsar és allargada... també sobre els caps dels "demòcrates"– projectant sobre Marx la pròpia necessitat de mites a secundar o combatre.

#### 2.2.5. Retorn a Marx

Aquest marxisme ideològic, d'un signe i d'un altre, no impedeix que des de la mateixa filosofia es repregui i actualitzi el projecte crític de Marx, o bé en figures singulars, com Lukács o Gramsci, o bé de la manera més ambiciosa i sistemàtica que representa l'Escola de Frankfurt.

Però és en els anys seixanta i setanta quan el moviment obrer i altres discursos d'emancipació cobren de nou el seu impuls essencial, és a dir, subversiu, en el qual Marx recupera la presència immediata (desintoxicada del formol ideològic) que li correspon per dret propi. Comença així la "nova lectura de Marx", que, com assenyala Althusser, sovint és més aviat la primera: el contacte directe amb els seus textos demostra que poc i que malament se l'havia llegit.

També aquest retorn a Marx, d'un vigor extraordinari tant a l'Europa occidental com a Llatinoamèrica, té els seus propis contextos. Alguns descobreixen amb respecte l'últim pensador, juntament amb Nietzsche, de la història de la filosofia; d'altres reivindiquen el descobridor d'un nou continent per a la cièn-



Vladimir Lenin

cia; uns tercers, en fi, aprofundeixen en les seves anticipacions sobre el canvi actual en el procés productiu, etc. Però en una cosa coincideixen tots: posar el discurs sobre Marx, com a mínim, a la mateixa altura i rigor en els quals ell mateix el va sostenir. Per generació i època aquest també és el lloc de la nostra lectura.

### 2.2.6. Què és el marxisme acadèmic?

Per acabar, i una mica apartat d'aquest debat immediat sobre el valor de la seva obra, el terme *marxisme* ofereix una altra significació. En efecte, hi ha disciplines que troben en Marx mètodes i perspectives vàlids per als propis objectes d'estudi, amb independència que el filòsof se n'ocupés (en algun cas ni tan sols no estaven constituïts). Ens referim a un marxisme "acadèmic", molt actiu en certs àmbits universitaris, sobretot del món anglosaxó. I així qualifiquem de marxistes determinats corrents de l'economia (I. Wallerstein, G. Arrighi), la geografia (D. Harvey), l'antropologia (G. Balandier), la història (E. Hobsbawm), la lingüística (V. Volshinov, F. Rossi-Landi), els estudis culturals (Raymond Williams) o la crítica literària (F. Jameson, T. Eagleton). Si bé el seu objecte no és, repetim, la mateixa obra de Marx, fan la seva contribució al projecte crític que va posar en marxa.

### 2.3. Què és el materialisme. Marx i el desplaçament de la filosofia

Com hem dit en la primera part, Marx crea una discursivitat radicalment diferent, un espai d'elaboració de sentit inèdit fins aleshores. Aquesta nova forma de discurs s'anomena –amb un matís propi, que indicarem més endavant– *materialisme*. Entendre amb el màxim rigor què significa per a Marx el materialisme, a quin problema dóna curs, en quin sentit modifica les nocions mateixes de *coneixement*, *ciència* o *filosofia* (amb tot el seu camp de categories) és una condició imprescindible per a apreciar la seva obra: la porta d'entrada.

Tanmateix abunden les exposicions que ofereixen una comprensió confusa o deficient d'aquesta qüestió. I per això decidim tractar-la amb la cura que a judici nostre mereix. Per a això seguirem una referència que, si bé no ocupa en Marx un lloc gaire destacat, resulta útil al nostre propòsit.

#### 2.3.1. Què passa amb les diferències reals? El límit de la crítica conceptual i l'exemple de l'"alienació religiosa"

Comencem recordant que Marx pertany a la primera generació explícitament atea de l'Europa moderna, una experiència important i fins i tot pertorbadora, com s'expressa en altres companys de generació: Baudelaire, Dostoievski, etc.

#### Marx

Les obres de Marx i el pensament d'arrel marxista es comencen a estudiar al Japó al final del segle XIX mitjançant un petit grup d'intel·lectuals cristians que van formar l'Associació per a l'Estudi del Socialisme el 1898. Tant el marxisme com els corrents anarquistes que van sorgir amb l'inici del segle XX van ser eines ideològiques útils per a les necessàries anàlisis sociològiques i la crítica política del Japó, que amb el canvi de segle abordava un procés ràpid d'industrialització capitalista. És destacable la figura de Miki Kiyoshi (1897-1945), filòsof afí a l'Escola de Kyoto que va intentar desenvolupar la seva anomenada *lògica de la creativitat*, síntesi entre praxi budista i marxista.

#### Lectura recomanada

Miki Kiyoshi (1995). "Teoría de la tradición". A: Agustín Jacinto Zavala. *Textos de la filosofía japonesa moderna. Antología* (pàg. 365-372). Mèxic: El Colegio de Michoacán.

En l'àmbit de la filosofia alemanya, el discurs ateu de més ressonància l'elabora llavors Feuerbach, amb la seva tesi –encara coneguda– sobre l'**alienació religiosa**.

L'home, diu, hauria objectivat els seus atributs essencials en Déu, un producte de la seva imaginació. Però, en comptes de reconèixer-ho així, inverteix la relació i s'acaba veient a si mateix com un objecte produït per Déu. Aquesta inversió, origen de totes les religions, impedeix a la humanitat concebre's a si mateixa com el subjecte que és i que sosté en veritat tot el procés. El propi ésser li esdevé estrany, aliè; i en això consisteix l'alienació.

Marx considera que aquest tipus d'explicació, que articula el vincle intern entre certs conceptes –*home, déu, essència, subjecte*– resulta vertader però abstracte, en un sentit molt precís. És clar que la religió és un assumpte humà, però el cas és que hi ha religions animistes, politeistes, del llibre, amb església, sense església, etc. I és aquesta diversitat, aquesta diferència inherent al fenomen, la que s'ha d'explicar adequadament.

Davant d'això són possibles dues posicions. La primera és considerar que es tracta d'una diferència irrellevant. El concepte ja ha estat aclarit –hem explicat l'alienació– i la resta és una diversitat empírica, indiferent, que no n'afecta el sentit (com no afecta el sentit del matrimoni que les parelles siguin grasses o primes, tinguin dos fills o quatre, etc.).

L'altra opció és assumir que sí que hi ha una diferència essencial entre no menjar un animal totèmic, per exemple, i llegir l'Evangelí. I que, per tant, cal mostrar com es passa específicament d'un sentit de la religió a l'altre. Es tracta, doncs, d'exposar la lògica amb què el concepte del religiós es va determinant en tota la seva realitat, ben entès que el que hi ha en la realitat de substantiu, de determinat (la relació amb el tòtem, la lectura de l'Evangelí) es correspon justament amb aquest desplegament, amb aquest moviment intern del concepte. I això segon és, com se sap, el que fa Hegel.

Així que o bé la diferència s'enfonsa en una materialitat sense concepte, inexplicada i inexplicable, o bé es dedueix des del mateix pensament. En altres paraules: o ignorància o idealisme, com de seguida matisarem.

### **2.3.2. La racionalitat de les coses concretes**

Marx desplaça aquesta alternativa cap a una possibilitat molt més ambiciosa, encara que també molt més precària: que la realitat mostri per si mateixa i des de si mateixa, des del seu esdeveniment concret (això és, sense correspondència amb cap sentit inscrit en la lògica mateixa del concepte) el procés de la seva determinació. Anant al nostre exemple: que la realitat mateixa ens mostri com té lloc la religió, de quina manera succeeix i es determina semblant fenomen.



Una perspectiva, diem, d'una enorme ambició, ja que contra tota la història de la filosofia col·loca el sentit abans de qualsevol conceptualització, en una racionalitat de les "coses concretes" –del real– anterior per principi a la divisió entre sensació i concepte, matèria i forma, etc. Però que, per això mateix, queda subjecta a la precarietat amb què inevitablement hem de jutjar el sentit dels esdeveniments, de les coses que passen. Davant d'aquesta experiència defallent del sentit la compensació ideològica –l'esquema infal·libre i total, el tancament en fals– representaran sempre una temptació.

### 2.3.3. La vida social com a font de sentit o diferenciació

I bé, com ens mostra la realitat mateixa l'esdeveniment religiós? On apareix la seva significació, ja que no té lloc en el mateix concepte, és a dir, en la manera en què la mateixa religió –totèmica, cristiana– es representa el que ella és? Quin és l'espai del seu sentit? La resposta de Marx és desconcertant: la vida concreta dels homes. És aquí, en les relacions que trenen amb les seves vides homes i dones concrets, on ocorre la religió i tal com ocorre. I aquest camp de relacions concretes rep en Marx un nom crucial: **societat**.



Evocació de la societat

En efecte, ara advertim que les formes de religió són formes de societat, que les diferències específiques de religió es donen entre societats específicament diferents, això és, entre maneres concretes de viure i relacionar-se qualitativament diferents.

### 2.3.4. Què és l'idealisme?

De moment sols hem desplaçat l'assumpte. Doncs ara el problema és trobar de què depèn aquesta diferència, què provoca maneres de viure tan diverses, de manera que la pròpia religiositat es distingeixi tant. Respondre que aquesta diversitat social procedeix justament de la diferència de religió, que és la pràctica del totemisme o la fe en la Paraula la que determina en cada cas una manera diferent de viure, és invertir l'explicació, posar-la de cap per avall, adoptant la perspectiva que Marx qualifica d'*idealista*.

En efecte, la tesi de l'idealisme afirma que el que defineix la realitat, el que constitueix això que en la realitat hi ha de determinat i reconoscible és justament una instància conceptual, formal, "ideal" en la seva accepció més àmplia.

Es pot tractar d'un àmbit de formes intel·ligibles ell mateix real, en un sentit ontològic adequat (és la tesi de Plató); o d'un sistema de conceptes i judicis *a priori* encara que vàlids per a l'experiència, i que constitueixen la raó humana (és la tesi de Kant); o, en fi, de la determinació progressiva i absoluta de la mateixa realitat, en la mesura que és per si mateixa i per a si mateixa esperit o raó absoluta (és la tesi de Hegel). En aquest últim cas les diferents configuracions

de la realitat –la diversitat de societats, en el nostre exemple– es corresponen amb les diferents manifestacions de l'esperit, això és, amb fenòmens espirituals –religiosos, jurídics, artístics, etc.– que determinen progressivament la raó i el seu discurs: el totemisme, el cristianisme, el dret romà, la Revolució Francesa, etc. (un epíleg postmodern i una mica frívol d'aquesta tesi és referir-se al món en termes de *multiculturalisme*, *diàleg entre civilitzacions*, i coses per l'estil).

### **2.3.5. Desplaçar el lloc de la crítica: de l'acte de consciència al procés material**

Ara bé, els termes en què Feuerbach, com molta gent encara, planteja la seva crítica són bàsicament els mateixos. Al llarg de la història, sosté, l'home s'ha alienat en les seves construccions religioses. La Il·lustració assenyala el moment de reconèixer aquest mecanisme i posar fi a l'error. La mateixa crítica apareix així com un fenomen "ideal", ubicat en l'espai de la consciència.

Però, insisteix Marx, això és explicar les coses al revés. No és un canvi en la consciència de la seva generació el que determina un escenari social –i religiós– diferent al que ha dominat a Europa durant segles. Més aviat, només perquè "alguna cosa" ha canviat entre la nova generació i les anteriors, ara els europeus es relacionen sota un règim social diferent, que entre altres coses dissol l'alienació religiosa. Com a fenomen de consciència l'ateisme no és l'esdeveniment, sinó el símptoma del vertader esdeveniment al qual alhora assenyala i encobreix, en la mesura que es posa a si mateix en aquest lloc essencial.

Es tracta, doncs, d'un esdeveniment tan obvi com inadvertit, manifest en tot però en si mateix invisible, com ho és sempre la realitat. Perquè, en efecte, és la realitat concreta (abans que les consciències o les institucions) la que ha canviat per si mateixa i des de si mateixa; és de la mateixa realitat del que estem parlant. I això significa que les forces que produeixen el món són ara unes altres; la nova generació construeix la seva vida amb mitjans i relacions que fins aleshores no existien: institució universal del mercat, producció industrial, concentracions metropolitanes de població assalariada, una massa, en fi, de capital social amb regles de joc inimaginables a Europa una generació enrere (en efecte, no imaginem fins a quin punt el món de Hegel o Kant s'ha allunyat del de Marx!).

En resum, si la societat europea deixa en algun moment de creure en Déu no és perquè hagi estat "il·lustrada" sobre el mecanisme de l'alienació, tal com afirma la crítica idealista, sinó perquè aquest mecanisme depenia de relacions socials –maneres de viure i produir món– que algun esdeveniment real i concret ha alterat radicalment. La religió mor perquè neix el capitalisme (per més que els calvinistes, com exposa Weber, ajudin en el part).

La crítica –de la religió, la política, el dret, etc.– no és essencialment un acte de consciència: és el procés material mateix de la societat qui l'executa. La consciència es limita a reflectir-ho.

### 2.3.6. Què és el materialisme? Perspectives del nou discurs

I aquesta és la tesi del materialisme. El sentit de la realitat, del que en ella hi ha de determinat i substantiu, està elaborat per la manera concreta en què la societat produeix el món en el qual viu, per les forces i els mitjans materials de què disposa per a existir com a societat.

Això concret que els homes han de fer en cada cas per sostenir les seves vides (caçar en grups, conrear les terres del senyor, treballar per a una empresa) determina la mena de déu en què creuen o deixen de creure, les maneres –mitologies, ritus– de relacionar-se amb el sagrat o de dissoldre aquesta relació, etc.

Assumir una crítica materialista del sentit (si es vol, ser marxista) és explicitar aquest vincle entre els discursos religiosos –o artístics, morals, jurídics, religiosos– i el tipus de societat en què apareixen; vincle que es mostra confús en si mateix i esquiu, quan és inherent als fenòmens esmentats –en veurem la raó en parlar de la ideologia– representar-se a si mateixos distorsionant aquesta connexió genètica i essencial.

I llavors, com les societats agrícoles abandonen el totemisme? En quin sistema social té lloc aquesta religió? I quina relació hi ha entre l'agricultura, el règim de propietat de la terra i l'aparició de sacerdots? De quina manera concreta la formació d'aquesta classe sacerdotal provoca l'esdeveniment de l'escriptura? Com es lliga la pràctica material de l'escriptura amb les formes de religiositat pròpies de la paraula, el llibre, etc.? I de quina manera la institució literària secularitza i assumeix encara aquestes formes? Aquestes són les preguntes de la nova crítica...

Fora de la divisió entre una materialitat opaca i una significació immaterial, el materialisme obre el camp de la realitat concreta, de l'esdeveniment de forces i mitjans que configuren les relacions socials –la producció material de món– també com a espai d'elaboració radical de sentit, de determinació, de diferència. Aquest és el seu desplaçament respecte a la filosofia i aquí es decideix el valor i la vigència de Marx.

### 2.4. Constitució material del sentit i història de la societat. Una consideració filosòfica

Afirmar que el sentit és una elaboració de la societat, que es produeix com a resultat d'una pràctica material, implica assumir en el seu procés una dimensió tan essencial com problemàtica: la història. En efecte, el sentit és històric.



Tòtem

Desenvolupar aquesta tesi amb la coherència que exigeix el materialisme (suportant la pressió, per així dir-ho, que imposa el sistema hegelian) requereix una feina categorial immensa, que Marx emprèn amb lucidesa i originalitat. El nostre autor posa en marxa així una discussió sobre la historicitat la tensió i vigència de la qual, com veurem, resulten encara ineludibles.

#### **2.4.1. Esdeveniment material i finitud del sentit: història i subjecte**

Que el sentit de les coses és aquí, al món, abans que el subjecte se'l representi, és una tesi que, des de perspectives diferents, no deixarien de subscriure Hegel o Husserl, per exemple. Però que tingui lloc de manera que superi o trenqui els límits del subjecte; que es constitueixi en un lloc diferent (d'una altra manera ser) de l'espai dins del qual pot manejar-lo el subjecte, aquesta ja és una afirmació molt compromesa, i a la qual just després de Hegel o Husserl és extremadament difícil donar curs. I tanmateix és així, enfrontats a aquest problema, tematitzant aquesta "diferència" d'una manera o d'una altra, que trobem els filòsofs contemporanis: Nietzsche, Heidegger, Levinas, Derrida, etc.

En el cas de Marx aquest lloc és, com hem dit, la societat, entesa com l'esdeveniment de les forces i relacions amb què els homes produeixen el món i construeixen les seves vides. Això implica que els subjectes quedin desplaçats respecte al sentit que manegen i la possibilitat del qual queda estructuralment fora d'ells. Aquest desplaçament irremeiable, el fet que els subjectes s'inscriguin en un espai de joc que ja sempre està obert pel que succeeix, és el que posa en marxa la història.

Aquí trobem una altra tesi decisiva del materialisme, una altra diferència essencial amb l'idealisme: la **finitud del sentit**. Per a Hegel el desajust del subjecte respecte a la pròpia possibilitat de ser (desfasament que opera, en efecte, com a motor de la història) acaba resolent-se dialècticament. Això significa que al final hi ha una raó absoluta, un subjecte que es reconeix a si mateix en l'origen i desplegament de tot el procés històric. En última instància, el curs del sentit –l'esdevenir del món– queda assumit en la lògica infinita de la realitat.

Però en Marx, repetim, això no és així. El subjecte es maneja o inscriu en una possibilitat de sentit en l'origen del qual no pot reconèixer –perquè no n'hi ha– cap subjecte o raó, sinó l'esdeveniment d'un succés material, l'obertura d'un espai de forces i relacions dins del qual es troba a si mateix. I aquesta finitud és irremeiable: no hi ha mediació dialèctica possible.

Respecte a això es pot afirmar que, des d'una perspectiva materialista, la realitat és la història –finita– de les societats humanes. Aquest vincle entre realitat i història envolta polèmiques i discussions importants, que hem de precisar.

#### **2.4.2. Ni determinisme ni autoconstitució: la societat es troba amb si mateixa**

D'entrada parlem d'un esdeveniment, un fet, una cosa que ocorre. Cap raó no determina absolutament, doncs, que es formi la societat i tal com ho fa. Que el capitalisme hagi tingut lloc no és decisió, efecte o expressió –objecte, en suma– de cap llei o instància.

Però la societat tampoc no es posa a si mateixa, no és en absolut el seu propi subjecte (una crítica de Habermas contra Marx a la qual aquest ja s'anticipa i que rebut). Aquell moment fundacional, en forma de contracte social o d'un imaginari polític autoproductiu, com el que teoritza Castoriadis, no és més que un fantasma, el símptoma amb què s'anul·la –i assenyala– l'estranyesa irreductible que provoca sempre una trobada, la "diferència" que posa en joc. Atès que és això, en efecte, del que es tracta: la societat es troba amb si mateixa, amb la pròpia possibilitat. Si no es percep bé això no s'aprecia, insistim, en quin nivell opera el desplaçament de Marx respecte a Hegel, què fa de Marx –com de Nietzsche, Freud, etc.– un pensador específicament contemporani.

#### **2.4.3. Què passa amb les "lleis del materialisme històric"?**

És cert que en alguns fragments, esmentats *ad nauseam* com a doctrina –sorprenentment escanyolida– del materialisme històric, Marx es refereix a una llei que regeix dialècticament la història de la societat. En el si de cada formació social, diu, s'acaben desenvolupant forces i relacions productives que la contradueixen i que provoquen la transició a una nova forma de món, conforme a les forces esmentades.

Així passa en al principi de l'edat moderna amb l'activitat comercial i manufacturera, ingovernable des de les institucions feudals (i, d'acord amb els esforços de l'SGAE, una cosa així ha d'estar passant avui dia amb la reproducció digital...). Però si és cert que tot això és aquí, també ho és que a l'hora de la veritat no té cap aplicació.

#### **2.4.4. Constitució del sentit i guerra civil. El lloc del polític**

En efecte, quan Marx s'enfronta a l'origen històric del capitalisme (en un capítol d'*El capital* realment impressionant: "La llamada acumulación originaria", llibre I, vol.3, cap. XXIV) no recorre a cap esquema dialèctic. Al contrari, descobreix la trobada terrible, escruixidora –la "topada", com veurem de seguida– entre una massa de camperols lliures però desposseïts de qualsevol mitjà de subsistència (les terres s'han reconvertit en pastures, més rendibles per als propietaris) i un capital excedent disposat a valorar-se –a acumular-se– contrac-

#### **Lectura recomanada**

Llegiu un capítol d'*El capital* realment impressionant: "La llamada acumulación originaria" (llibre I, vol. 3, cap. XXIV).

tant la seva força de treball. Només en aquest moment el capitalisme es troba per primera vegada amb si mateix, amb l'esdeveniment de la pròpia possibilitat.

Aquesta trobada amb si mateix, pròpia de la finitud; el fet de no haver-hi, en fi, cap altra manera de ser un mateix que la que provoca la trobada amb si mateix és una altra de les grans categories elaborades pel pensament contemporani –Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, etc.– amb referència al subjecte, l'existència, etc. Però hi ha una diferència que distingeix inequívocament Marx. En els altres casos, per més que la trobada, en la mesura que representa una distància o desajust en el propi ser, involucra la presència de l'altre, no té per si mateixa una dimensió política genuïna. Més aviat ocorre vinculada al fenomen de la solitud i a la seva dimensió ètica.

En Marx, en canvi, aquest caràcter polític és un atribut radical. La irrupció de les forces que produeixen món sempre envolta el conflicte de la seva dominació; l'esdeveniment de les relacions amb què construïm la vida implica el moment de la seva apropiació, això és, l'enfrontament entre qui domina i qui és dominat en aquestes relacions. Que la societat es troba amb si mateixa, amb la pròpia possibilitat, significa llavors que xoca sobtadament contra ella mateixa, moguda per una guerra civil –un "conflicte estructural"– l'esdeveniment de la qual queda, per dir-ho així, fora del seu abast. Només en aquesta guerra ella és el que és.

#### 2.4.5. Un materialisme aleatori: concepte i atzar

No n'hi ha prou, doncs, de comprendre que la condició perquè es formalitzi la nostra societat és que entrin en relació (en una relació sempre actualitzada: cada matí que sona el despertador) subjectes lliures però sense mitjans de vida propis i un capital capaç d'explotar-ne la força laboral. Aquestes condicions, observa Marx, ja les podem reconèixer en la història de Roma. A més fa falta que aquest trobada ocorri, que irrompi, amb tota la contingència del cas, en les vides dels homes, aquí i ara. I una cosa així no es pot deduir de cap concepte. La materialitat de la història llança els daus...

Manejar-se amb aquest doble registre, entre les condicions lògiques que determinen un fenomen, d'una banda, i l'atzar del seu esdeveniment, d'una altra, sí que és, ens sembla, el vertader desafiament del materialisme històric, tal com Marx l'assumeix a *El capital*.

#### Lectures complementàries

Som conscients que aquesta consideració sobre història i materialisme contradiu –no sense problemes– esquemes més habituals o tòpics. Per aprofundir-hi poden resultar molt útils i properes les referències següents:

Abans que res l'excel·lent monografia de Carlos Fernández Liria *El materialismo*, un recorregut ampli, lúcida i rigorós per tots els noms i problemes concernits en aquest assumpte.



Portada d'*El capital* de K. Marx

Igualment clar i suggeridor és "Dialéctica del proletariat", primer capítol de *Los límites de la dialéctica*, de José María Ripalda, pensador i historiador imprescindible en aquest àmbit.

Finalment, l'edició del text d'Althusser *Por un materialismo aleatorio*, en què l'autor –referència d'altres debats i perspectives sobre Marx dels quals ara no ens ocupem– es desplaça cap a aquesta nova perspectiva.

## **2.5. La ideologia com a capitalisme del sentit. Treball, capital i discurs**

La noció d'*ideologia* és un dels grans temes del discurs marxista. Igual que altres termes afins –*capitalisme, revolució*, etc. – el seu ús i abús generals, no solament en el medi filosòfic, l'han estès fins a tornar-lo pràcticament buit (tot és ideologia). Una vegada més el nostre propòsit és tornar-hi la seva tensió, de manera que ens permeti entrar en el pensament de Marx i valorar-ne la vigència.

### **Lectura recomanada**

Una anàlisi amena, original i rigorosa –com totes les del seu autor– sobre la presència d'aquest concepte en la cultura i el pensament contemporanis es troba en l'obra de Terry Eagleton *Ideología. Una introducción*. S'hi recorren els moments crucials de la seva elaboració: el mateix Marx, Adorno, Lacan, Althusser, etc. Per la nostra banda comencem proposant una exposició senzilla però àmplia i estimulante, esperem, del problema. Tindrem a la vista, a més de Marx, les reflexions sobre això d'F. Jameson i S. Zizek, a les quals ens referirem al final.

### **2.5.1. El subjecte sempre té una percepció desfigurada de si mateix. Consciència i inversió**

En la primera part, en definir el discurs del coneixement, hem vist com qualsevol persona té certa comprensió del que ella mateixa és, de la relació que manté amb la seva vida, etc. Dèiem que no es tracta d'una representació científica –encara que tampoc no l'exclouï– sinó dels judicis ordinaris en què cadascú expressa com es veu a si mateix, quin sentit té el que fa, de quina manera valora la seva existència, etc.

Afegim també una observació d'una enorme càrrega filosòfica, que recollim ara: per a l'altre –mai per a la pròpia consciència– el discurs sobre el que un és o fa descansa sobre un límit enganyós, un tancament en fals, la marca d'una sutura que el subjecte, repetim, no pot veure però que en compromet tota la representació. En efecte, en explorar el sentit d'aquesta marca inconscient tot el discurs del subjecte apareix davant de l'altre com una manera d'alterar, negar o invertir la significació implícita en el senyal esmentat.

El discurs de la consciència, la representació que el subjecte es forma de si mateix, es mostra així com l'expressió desfigurada o simptomàtica d'una veritat a la qual només pot donar curs d'aquesta manera –invertida, deforme, denegada.

Alterar la realitat, no enfrontar-se a la veritat que la constitueix, emetre judicis distorsionats sobre si mateixa, és llavors –i paradoxalment– la manera essencial en la qual la consciència s'inscriu en el món i jutja les seves relacions. Tal com –segons una cèlebre comparació de Marx, no del tot encertada– és essencial a l'"ull" de la càmera invertir la imatge que reproduceix.

La possibilitat que l'altre deixi al descobert tot el joc representaria una catàstrofe. I, per cert, aquesta expectativa és l'avantatge de la crítica. Hi ha relacions que només es poden sostenir denegant la veritat que contenen; vides que solament és possible mantenir falsejant la realitat que les suporta. Reconèixer la veritat les bloquejaria o les enfonsaria en el cinisme.

### 2.5.2. La dimensió social de la inversió

Si elevem el problema a la seva dimensió social –la que en propietat hi correspon– veiem que amb les societats passa el mateix. També les societats es formen certa representació de si mateixes, fan conscient el que són, els valors que assumeixen, els problemes que travessen, etc. I no solament, o no principalment, mitjançant reflexions científiques o filosòfiques, sinó mitjançant tota la xarxa simbòlica de les seves institucions –jurídiques, educatives, polítiques– i també dels discursos dels seus mitjans de comunicació, les seves obres d'art, etc.

De la mateixa manera, per a l'altre –i de seguida veurem qui i per què és aquí aquest altre– tota aquesta representació està deformada, censurada, posada al revés. Les societats distorsionen la pròpia realitat, no encaren la veritat que les sosté. I aquest desplaçament del sentit és la condició per a no entrar en crisi, per a continuar essent el que són, per a reproduir-se i adaptar-se a si mateixos.

Així, doncs, també en la base de la vida social hi ha un símptoma, un senyal perturbador, un signe desencaixat del discurs, però en el qual hi ha la clau per a entendre'n la vertadera significació.

### 2.5.3. La societat moderna i el seu símptoma: el treball assalariat

La societat moderna es presenta a si mateixa com la realització de la democràcia i el mercat lliure. Totes les relacions es regeixen pels principis universals de llibertat, iniciativa privada, igualtat davant de la llei, etc.

Per a la gent que no disposa de capital, fins i tot en un sentit més ampli que l'immediatament econòmic, l'única manera de subsistir, de viure en la societat moderna, és treballar a sou. Ha d'aconseguir que una empresa contracti el seu treball –la seva força productiva, el seu temps, les seves capacitats– a canvi d'un salari.



Senyal de treball



La societat jutja que aquesta és, com la resta, una relació lliure. Com a propietari de si mateix –de la seva força de treball– el subjecte firma lliurement amb l'empresa un contracte laboral, sotmès a les regulacions del cas. *Lliure mercat* significa, d'entrada, 'mercat laboral liberalitzat'.

Ara bé, en tot aquest discurs, observa Marx, hi ha una confusió descomunal, un sentit absolutament desfigurat del que és el treball. Atenció, perquè aquí hi ha el símptoma.

En efecte, per a la gent **treballar és haver de treballar**, haver de vendre forçosament el seu temps i les seves capacitats a qui disposa de poder –és a dir, de capital– per a explotar-los. Els treballadors no poden escollir –de fet, no escullen– entrar en relació amb el capital. Ser el que són, constituir-se en treballadors, assumir-se, en fi, com a mercaderia en el mercat laboral no constitueix una acció voluntària –un interès– sinó l'únic recurs per a sobreviure.

Per tant, no és respecte a altres possibilitats que la gent escull lliurement aquesta de treballar. És sota amenaça de mort que pren, d'entrada, l'única decisió possible. Si pren l'altra ho perd tot. La seva condició assalariada no s'efectua llavors en un règim de dret sinó en un autèntic règim de força. I això significa que la democràcia de mercat, l'espai de la llibertat i els infinits mons possibles, es funda en la coacció a què se sotmet en silenci cada vida, sobre una relació en què justament aquest espai i aquesta llibertat queden negats: haver de treballar.

Silenciar aquesta experiència, reprimir-la, obviar-la fins al punt que posar-la en qüestió resulti una niciesa (per què hem de treballar?) és la condició perquè la realitat es continuï reproduint. I per això la societat diu i pensa de si mateixa que és lliure i autònoma, que cadascú escull les seves opcions de vida, que entre tots decidim mitjançant el diàleg i la participació voluntària en quin món volem viure –com a mínim en la república independent de casa nostra, segons l'amable ironia d'Ikea...

#### **2.5.4. La valorització del capital com a origen i límit del món. El lloc del treball**

Ara bé, si el sentit està elaborat socialment, si és la mateixa societat la que produeix les significacions, com s'explica aquest silenciament, aquesta censura sobre l'acte mateix que la constitueix? En una paraula, com es forma el símptoma del món modern?

Hem dit abans, en enunciar la tesi del materialisme, que el sentit de la realitat, la percepció del que són les coses, remet a la manera concreta en què la societat produeix el món en el qual viu, a les forces i mitjans materials de què disposa per a existir com a societat. Això concret que els homes han de fer per sostenir les seves vides determina el tipus de discursos que posen en joc.

En la societat moderna aquestes forces i mitjans són dos: capital i treball. El món es construeix sobre aquesta relació. Les coses només es poden realitzar –ser, prendre cos, tornar-se reals– com a producte d'aquesta trobada, això és, en la forma de mercaderies. La possibilitat de configurar-se en el mercat (i, per tant, les possibilitats configurades pel mercat) defineix les possibilitats de la realitat. Els límits de la mercaderia són els límits del món. Per tant, no hi ha cap altra manera de subsistir que incorporar les nostres vides al cos i la vida –certament espectrals, com veurem– de les mercaderies, o bé des de la banda del capital, com a inversors, gestors, emprenedors, etc.; o bé des de la banda del treball, com a força viva de treball i consum.

Per a la societat ja no es tracta solament, com hem vist, d'una relació lliure sinó també equivalent, d'un intercanvi recíproc, d'una col·laboració justa: treball per salari. Per principi el salari retribueix al treballador el valor de la força venuda al capital i incorporada en la mercaderia. És clar que la retribució està subjecta a les fluctuacions del mercat i a totes les circumstàncies polítiques i morals del cas, però això no invalida el concepte d'*equivalència* que representa el salari (davant l'esclavitud, el vassallatge, la servitud, etc.).

Però aquí topem amb un altre aspecte essencial del símptoma. I és que, com a forma de reciprocitat, el que realment institueix el salari és el **principi d'exploació** que regeix les relacions entre capital i treball, i sense el qual no existiria, sense més ni més, el règim modern de la mercaderia (l'economia de mercat). En efecte, si és possible l'existència d'empreses, si l'intercanvi de mercaderies llança un benefici, és al cap i a la fi, observa Marx, perquè el treball assalariat produeix necessàriament un plus de valor respecte al cost. I és solament aquest plus que s'apropia el capital el que permet a aquest valorar-se i acumular-se, i tancar el cicle del negoci i garantir així el funcionament del sistema, això és, la creació d'empreses que contracten treball, paguen salaris, etc.

En resum, entre treball i capital no hi ha intercanvi recíproc, relació equivalent ni col·laboració de cap mena. El capital imposa al treball les regles de joc, dirigeix i domina des del principi tota la relació. Les possibilitats de món –de relacions amb sentit, de producció de vida, de realitat– en tant que inscrites i regulades en el mercat, no són a la fi més que les possibilitats de valorització que troba el capital. Com sap el sentit comú, aquest és l'esdeveniment material que obre el món, l'origen de la nostra societat; fora d'aquest horitzó res no té consistència.



Treballadors

### 2.5.5. La ideologia com a capitalisme del sentit. La guerra invisible del discurs

Referent a això, els qui amb el seu treball elaboren el món no tenen els mitjans per a representar-se'l. La seva força solament és activa en la mesura que se subordina a l'activitat estructuradora del capital, en què assumeix la lògica i els termes del seu joc, que es converteix, en fi, en força contractada, assalariada, explotada. D'entrada, fora d'aquest règim i per si mateixa ni pot fer res ni expressa res.

Per tant, ja no és que la societat en conjunt hagi de sotmetre les seves relacions, les maneres realment possibles de viure i configurar-se, a les possibilitats concretes d'acumulació que en cada cas s'obren al capital. La qüestió és que sols es pot pensar a si mateixa amb les idees que fan efectivament possible aquesta submissió, això és, amb les representacions amb les quals la força del capital maneja simptomàticament –oculta, reprimeix, distorsiona– el seu domini sobre la societat: reciprocitat del salari, llibertat universal, etc.

En altres paraules, la societat es troba amb si mateixa ficada en una guerra civil, en un conflicte de dominació que, tanmateix, no pot concebre ni imaginar, en la mesura que tots els seus recursos simbòlics i imaginaris –tot el seu discurs– procedeixen ja de la pròpia força que estructura la societat, això és, que domina i pacifica aquesta guerra justament esborrant-la, reprimint-la.

Ara bé, més enllà de l'espai discursiu només queda la realitat, la instància de la realitat, que és justament la que el discurs s'esforça a elaborar i contenir. Així, doncs, el conflicte és en la realitat, és aquí on s'esdevé la guerra social entre treball i capital. Aquesta tensió amb la qual la realitat (les condicions que el capital imposa al món) marca o "simptomatitza" la constitució del discurs és la ideologia. En efecte, el discurs només es pot desplegar suprimint la pròpia condició de possibilitat; el sentit solament es posa en joc callant el lloc en què s'origina. I per això és ideològic.

Més que cert sentit del capitalisme, que tal discurs o tal altre sobre la societat, la **ideologia** és llavors el **capitalisme del sentit**, la manera moderna de produir discursivitat, observant les mateixes condicions de producció i circulació (per tant, la mateixa estructura social) que regeixen per al procés de les mercaderies. I, una vegada més, això és per a Marx el que cal saber exposar, és a dir, revolucionar de manera concreta.



Estàtues de Marx i Engels, a l'Alexanderplatz de la ciutat de Berlín

### 2.5.6. Epíleg. La crítica de la ideologia com a interpretació de les produccions culturals

Com hem anat afirmant, la tesi del materialisme és que tot discurs, tota elaboració de sentit, és una producció social, subjecta per tant a les forces i relacions materials que configuren la societat en qüestió. L'objecte de la crítica és exposar adequadament aquest vincle, per tal com resulta essencial al discurs, segons mostra el concepte d'*ideologia*, distorsionar simptomàticament aquesta relació originària amb la seva societat.

Aquest principi, que d'acord amb Marx hem il·lustrat amb referència a la religió o l'economia política, resulta particularment controvertit quan s'aplica a les obres d'art o pensament, això és, als discursos literaris, plàstics, musicals, cinematogràfics, assagístics, etc. del món modern. D'una banda, i com observa Bourdieu a propòsit del seu treball sociològic sobre Flaubert, sembla que hi hagi alguna cosa escandalosa a llegir les obres d'autor com a textos socials. Però sobretot l'aplicació concreta del principi (el treball pròpiament analític o interpretatiu), si bé ha donat resultats tan excel·lents com els que trobem en Lukács o Adorno, també ha deixat la seva empremta en alguns "mètodes" molt empobridors, si no políticament sinistres, dels quals la doctrina soviètica del realisme socialista és l'exemple més immediat.

Justament el problema d'un mètode que, per definició, permeti interpretar de manera universal i mecànica el sentit ideològic de les obres culturals ha provocat al seu torn les interpretacions més reductores i polèmiques del pensament de Marx (encara que també alguns debats excepcionals, com el que va animar Althusser).

Una vegada més s'ha buscat en el nostre autor el que no s'hi troba: una doctrina. Amb aquesta finalitat s'ha fixat amb valor doctrinari una imatge casual de Marx (amb prou feines la fa servir dues vegades), en la qual es refereix a l'"estructura econòmica" de la societat i a la "superestructura ideològica" aixecada sobre aquesta: dret, religió, art, etc.

Al marge que en català els termes d'aquesta imatge arquitectònica també es podrien traduir –amb els efectes de significat conseqüents– com a *fonament i edifici*, el cert és que s'ha debatut molt sobre la seva aplicació metodològica i, en general, sobre la possibilitat mateixa de sotmetre les produccions culturals a una crítica materialista o ideològica.

### 2.6. Qui és l'altre? Filosofia i proletariat

Tant com una realitat sociopolítica, subjecta a les circumstàncies i a la història del món modern, el proletariat és una categoria central del discurs materialista, en totes les seves dimensions: ontològica, pragmàtica, etc. De fet, i malgrat els equívocs que sol suscitar aquesta afirmació, el proletariat és per principi el lloc

#### Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "La ideologia com a capitalisme del sentit. Treball, capital i discurs" de la bibliografia del final del mòdul.

mateix (ahora pràctic i teòric) on s'elabora el discurs de Marx. Una veritat de conseqüències molt complexes per al mateix estatut del discurs, com exposem a continuació.

### 2.6.1. El lloc espectral dels treballadors

Hem vist com el sentit de la realitat, el discurs amb què ens representem el món, la manera, en fi, en què fem conscient què són les coses, està afectat per un símptoma que el distorsiona. En efecte, ha de silenciar l'esdeveniment que el fa possible, l'acte brutal i inqüestionable que, segons hem vist, l'origina: la constitució del treball assalariat.

Denegar aquest moment, esborrar –com una cosa "òbvia"– la violència inconcebible amb què es constitueix el subjecte treballador, a éssers la relació dels quals amb la realitat –amb la vida, amb el món, amb ells mateixos– consisteix a haver de treballar a sou, és el que permet que el sentit es posi en joc. Joc marcat, per tant, pel fantasma d'aquesta casella invisible, d'aquesta experiència constituent que ha de quedar rigorosament fora del discurs. Si hi caiem (per què hem de treballar?) el sentit es bloqueja; s'ha acabat el joc.



Proletariat

Ara bé, si tal com expliquem el símptoma només es pot fer present en un altre, en l'altre, mai en la pròpia consciència; si només des d'aquest lloc es pot percebre la distorsió que afecta el meu discurs, llavors, qui és aquí l'altre?, qui es pot col·locar respecte a la realitat i al sentit de manera que en descobreixi la deformació, el caràcter d'ideologia?, qui i com es pot relacionar directament amb el símptoma de la societat moderna: descobrir-lo, analitzar-lo, tornar-lo explícit?

La resposta s'imposa: els mateixos treballadors. El proletariat és l'altre, l'espectre la presència del qual trasbalsa la realitat perquè fa possible posar de manifest la veritat silenciada del món, tornar-ne patent el sentit originari i denegat.

### 2.6.2. L'experiència del subjecte proletari: no ser res i ser-ho tot

La constitució del treball, la seva condició ontològica com a treballador no és per al treballador mateix ni una abstracció ni una obvietat. Al contrari, l'esdeveniment del capitalisme; la trobada escruixidora i sempre actualitzada entre una vida desposseïda de recursos i un capital disposat a valoritzar-se emprant-la; la guerra civil, en fi, per la qual la societat se sotmet a les possibilitats reals de valorització configurades pel capital: tot això és una cosa que coneix en carn pròpia, la veritat en què viu permanent exposat, l'esdeveniment de si mateix com a subjecte.

Com a proletari, fora del seu vincle amb el capital, al marge d'aquesta relació que el defineix com a treballador, no és res: una exterioritat al món purament negativa, una marginalitat sense cap consistència real, sense la mínima entitat per si mateixa (aquesta és, per entendre'ns, l'experiència dels aturats). Però, efectuat aquest vincle, convertit en força de treball, continua sense ser substancialment res. La seva consistència no és en ell mateix sinó en el capital que el contracta, en el mercat que, per dir-ho així, el degluteix, el posa en la realitat per consumir-lo, sense més ésser que el d'un valor d'ús incorporat i gastat en el procés de la mercaderia.



Al·legoria del proletariat

Precipitar-se cada dia, diu Marx, del no-res absolut al no-res total, fer l'experiència de si mateix com a pura negativitat, com un cos viu i nu, exposat a ser deglutit per a mantenir-se amb vida –per a ser "alguna cosa"–, en això consisteix, d'entrada, l'experiència que el treballador té de si mateix com a subjecte, la subjectivitat proletària.

Però l'absoluta absurditat de si mateix, aquest no ser en si mateix al qual s'enfronta el treballador, té un revers no menys paradoxal: el proletariat sap que ho és tot. En efecte, només la seva constitució com a treball viu, com a força de producció assalariada, permet que el món tingui lloc.

Ser proletariat és no ser res –pur cos viu, mera vida exposada, com la dona que s'ha de prostituir– però ser-ho tot. La seva existència dissol qualsevol vincle social sota una única relació essencial: el salari. Però aquesta dissolució és justament la que funda i sosté totes les relacions socials, quan el vincle que les articula ja no és cap altre que els diners.

En resum, si els treballadors perceben l'estructura ideològica de la realitat, si veuen i escolten la distorsió amb què parla de si mateixa (el seu discurs sobre la democràcia, els drets universals, la reciprocitat del salari, etc.) és perquè en si mateixos, en la pròpia experiència com a treballadors, suporten aquesta estructura, "són" aquest símptoma.

Comprendre veritablement en què consisteix el món –què ha passat aquí, què és això, davant de què som– significa llavors per al proletariat entrar en contacte amb si mateix, amb el propi esdeveniment: què ens ha passat, què som, on som.

### 2.6.3. El desplaçament de la filosofia: de la universitat a la fàbrica

Si la filosofia és saber mostrar no el que hi ha sinó la raó que hi hagi el que hi ha, llavors aquesta possibilitat és, per principi i estructuralment, un atribut del proletariat.



Fàbrica

Explicar què determina la realitat, què dóna forma a les nostres vides, de què depèn, en fi, que les coses siguin el que són significa per a Marx, recordem, exposar la llei que regeix la formació de la societat moderna. Però a aquesta llei –com a totes: per això conèixer-les exigeix tant esforç– és inherent quedar oculta o desapercebuda en els mateixos fenòmens. Objectivar-la, distanciar-la, descobrir-ne la presència en la significació immediata de les coses és la comesa d'aquest discurs que anomenem *saber*.

En la mesura que el saber opera per conceptes, per representacions universals i vàlides de l'experiència, es tracta justament d'un coneixement universal i legítim, d'una ciència. Referent a això el seu lloc institucional és per definició la universitat (i no, diguem-ne, una església, una cort, etc.). La concreció política de tot això serà justament un estat que garanteixi i assumeixi l'existència de la universitat, això és, d'un saber instituït conforme als principis descrits.

En aquest sentit que la pràctica de la filosofia es concreti en una professió d'estat, en un ofici universitari, és una cosa inherent a la pròpia lògica de l'assumpte. Quan Feuerbach comenta amb un punt de menyspreu que Hegel produeix pensaments de funcionari manifesta al cap i a la fi una veritat que el mateix Hegel assumeix i exposa, però amb les mediacions requerides: el vincle intern entre filosofia, estat i universitat.

Però si del que parlem és de la societat moderna o capitalista, si aquesta llei constituent és la de la mercaderia, el valor, les relacions, en suma, entre capital i treball, la cosa es complica. La ciència –l'economia política, en aquest cas– pot captar el que hi ha, representar-se fenòmens objectivament certs: mercat laboral, salari, guany, etc. Però, per principi, no pot determinar la raó que el que hi hagi sigui justament això, percebre, en fi, la guerra el silenciament de la qual permet just que aquests fenòmens apareguin com a relacions objectives i representables. Per dir-ho d'alguna manera, ella mateixa forma part –en la banda pacificadora, vencedora– del conflicte que ha d'apaivagar per a constituir-se en ciència, en discurs legítim o universalment vàlid sobre la societat moderna.

Així, doncs –i això és el decisiu– **la veritat no és en si mateixa universal**, el seu lloc no és la universitat. Per a saber-la cal ser en l'altre bàndol, de l'altre costat de l'estat: a la fàbrica. Un comitè de vaga es maneja amb l'ésser com no pot fer-ho cap tractat d'economia política.

És un assumpte complex, sens dubte, i no el volem banalitzar. D'una banda, és cert que Marx defensa el caràcter objectiu, universalment vàlid, de la seva anàlisi sobre el capital, descobrint que viu amb un orgull genuïnament "científic". I en aquest sentit afirma haver demostrat una veritat que no pot ser desatesa, tampoc pels "científics" burgesos.

Ara bé, amb la mateixa lucidesa assumeix que exposar aquesta veritat és "llançar un míssil" (*sic*) contra l'estat burgès i la seva institució científica. I per això la pràctica del seu discurs (l'ensenyament d'*El capital*, la seva difusió, etc.) té lloc no en la universitat sinó en les institucions del moviment obrer: reunions de sindicat, agrupacions socialistes, editorials i premsa proletària, etc. I això, insistim, no per una contingència (perquè Marx, en efecte, no va poder ser professor universitari, per exemple) sinó amb la mateixa necessitat interna i el mateix rigor pels quals en Hegel, com hem vist, passa tot el contrari.

### Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Qui és l'altre? Filosofia i proletariat", de la bibliografia del final del mòdul.

## 2.7. Discurs i revolució. La praxi com a elaboració de sentit

El discurs crític de Marx embolica una crítica sobre si mateix, un moviment de reflexió sobre el seu propi règim. En efecte, quin sentit té l'elaboració del mateix Marx sobre la producció del sentit? Quin valor material i pràctic té un discurs que s'assumeix com a "materialisme de la praxi"? En definitiva, de què val l'obra de Marx? Només val una resposta, per difícil i problemàtica que resulti: ella mateixa és un acte polític revolucionari. Introduir-nos just en aquest problema serà així l'últim punt de la nostra exposició.

### 2.7.1. Veritat i declaració de guerra

Si el saber és una prerrogativa del proletariat, si ontològicament només els treballadors estan en condicions de sostreure's a la ideologia i conèixer veritablement què és i què passa en la realitat, com s'expressarà llavors la veritat? En què consistirà el discurs del saber? És clar: a tornar patent la guerra en què se sosté el món, a posar de manifest la violència sorda i constant sobre la qual es construeix la realitat.

Però això no és una cosa que es digui en un llibre, una tesi que s'enuncii i defensi davant el públic, en un debat amb els senyors Karl Popper o Stuart Mill, per exemple. Com veurem de seguida, l'àmbit liberal del discurs –l'esfera pública, la república universal de les idees– és en si mateix una institució ideològica, un espai de relació amb la veritat que per principi la desfigura.

Lluny d'això, descobrir un conflicte, treure'l a la llum, tornar-lo explícit, és una cosa que cal fer; saber mostrar-lo és saber-lo provocar, això és, manejar el discurs que produeixi la seva irrupció efectiva en el món.

Respecte a això l'única manera que tenen els treballadors de demostrar que el sentit es desplega sobre el silenciament simptomàtic del treball; d'evidenciar fins a quin punt la realitat es construeix denegant la seva experiència com a subjectes, és a dir, el que veritablement saben de si mateixos i de la realitat com a treballadors, és justament trencar per si mateixos aquest silenciament, deixar de ser el que la realitat diu que són. I això significa deixar de treballar, fer vaga,



Representació còmica de la lluita de classes



entrar en una guerra declarada contra el capital, la conseqüència de la qual és, en efecte, bloquejar la realitat, portar el sentit al col·lapse, desencadenar, en fi, la revolució.

Conèixer la realitat és enfrontar-s'hi; expressar la veritat és declarar la guerra, això és, manejar les condicions pragmàtiques que tornen aquesta declaració un acte de subversió efectiu, no una retòrica de crítics "amb pell de llop", tal com l'analitza Marx en *La ideologia Alemana*.

Deixar al descobert el símptoma de la societat moderna és tornar explícita la pregunta següent: per què hem de treballar? Però, insistim, això no significa solament conceptualitzar l'alienació del treball. Implica comprovar en l'experiència mateixa fins a quin punt en les societats de mercat –en la producció capitalista de mercaderies– el treball ni s'ordena a la satisfacció de les necessitats humanes ni expressa cap dimensió antropològica, sinó que es dirigeix essencialment i originàriament a la valorització del capital. Treballem perquè hi hagi empreses que contractin treball que proporcioni un guany, etc. I, repetim, només hi ha una manera d'efectuar aquesta comprovació: interrompre la producció de mercaderies, subvertir la societat de mercat.

### 2.7.2. Crítica i pragmàtica: és veritat la lluita de classes?

Aquesta dimensió pragmàtica, aquesta capacitat efectiva per a revolucionar la realitat que exposa, és el criteri intern amb què es mesura el discurs teòric de Marx (la qual cosa, evidentment, no deslegitima que es recorri a d'altres). Referent a això, que la història de les societats és la història de la lluita de classes, que capital i treball estan lliurant la batalla definitiva d'aquesta història, tot això, tant com una veritat, és una declaració de guerra, guerra que com a tal només es torna efectiva –ocorre, surt a la llum, es torna patent– en l'acte de discurs que la declara, és a dir, que justament perquè l'ha comprès, perquè ha analitzat el símptoma que l'encobreix, està en condicions de posar-la realment en joc.

I és que l'enunciat d'una guerra entre capital i treball –entre burgesos i proletaris– és veritat no perquè tothom pot veure que ho és, no si és "cert", sinó només si provoca la revolució efectiva del proletariat contra la constitució del treball definida pel capital i, per tant, contra l'entramat discursiu –les nocions de certesa, universalitat, etc., amb tot el seu espai institucional: esfera pública, racionalitat comunicativa, universitat, etc.– en què se sosté aquesta definició.

Però, viceversa, l'enunciat sol provoca aquesta revolució, només funciona efectivament com a declaració de guerra, si diu la veritat, això és, si el seu sentit expressa l'esdeveniment de la societat moderna com una guerra entre capital i treball i, per tant, el caràcter distorsionador de tot aquell entramat discursiu.

#### Lectura recomanada

Karl Marx (1970). *La ideologia Alemana*. Barcelona: Grijalbo.

### 2.7.3. L'altre espai del sentit. La praxi i el final de la filosofia

La ressonància d'aquest desplaçament és extraordinària. Tota la història de la filosofia és l'esforç per delimitar un saber que no intervingui en les coses, que resti a distància, que permeti als fenòmens mostrar-se tal com són en si mateixos, "neutralment". D'això la necessitat, tan sentida per Plató i Aristòtil, d'assimilar aquest saber –contra tota la tradició cultural grega, eminentment oral o poètica– al règim de la mirada, de l'ull, que, en efecte, permet conèixer sense tocar, sense comprometre les coses ni el subjecte. En aquest sentit conèixer és veure, fer *theoria*, segons la seva accepció etimològica.

Però el que proposa Marx (preludiant una inflexió decisiva per al pensament contemporani, en la qual s'inscriuen a continuació Nietzsche o Freud) és un desplaçament vertiginós. La veritat ho és perquè "toca", perquè deixa "tocat", tant a qui la descobreix com a allò que treu al descobert, al subjecte com a l'objecte. Conèixer la realitat implica interrompre-la, intervenir en les coses, revolucionar, justament perquè se la toca, la condició material o ontològica que les fa possibles, que les determina a ser el que són.

I només aquesta alteració, aquest efecte revolucionari o transformador, aquest ja no ser el mateix ni el subjecte ni les coses posats en relació per l'experiència del saber, permet verificar fins a quin punt és veritat o no el que s'exposa, el que s'afirma saber.

Es tracta, doncs, de manejar el coneixement com una praxi política revolucionària, d'assumir el saber ja no solament des d'una perspectiva –teòrica– materialista, sinó com l'exercici d'un materialisme pràctic o de la praxi. I així ho aclareix el mateix Marx en unes anotacions personals primerenquíssimes i, al nostre judici, clau per al desenvolupament de tot el seu projecte: les cèlebres –i mínimes– *Tesis sobre Feuerbach*.

Es pot objectar que aquest gir pragmàtic val en tot cas per als discursos que el mateix Marx elabora com a actes d'intervenció –articles de premsa, manifestos, respostes, polèmiques–, però no per a obres com *El capital*, al cap i a la fi una anàlisi formalitzada sobre la producció de mercaderies, la dinàmica de la valorització, etc. Utilitzant la cèlebre imatge arquitectònica respondrem, primer, que quan es viu en un edifici dissenyat de manera que la seva forma queda simptomàticament desfigurada –fins al punt que ni tan sols sembli un edifici– el fet mateix de traçar-ne el plànol ja és un acte subversiu i, per tant i en segon lloc, el plànol es traça només per a ús de "lladres".

Relacionar-nos avui amb *El capital* exigeix, al marge de la nostra valoració, considerar-ne la dimensió pragmàtica, de praxi, inequívocament manejada per Marx mateix.



Ludwig Feuerbach

#### Ludwig Feuerbach

Ludwig Feuerbach (1804-1872) va ser un filòsof alemany, antropòleg, biòleg i crític de la religió, considerat el pare intel·lectual de l'humanisme ateu contemporani.

Més amunt hem dit que sota el domini capitalista els qui produeixen el món no disposen dels mitjans per a representar-se'l. Interrompre aquesta situació, donar-se els treballadors a si mateixos mitjans discursius propis per a relacionar-se amb el sentit, no consistirà llavors a continuar representant-se el món sinó justament a experimentar la manera en què efectivament el poden transformar. Sostenir aquesta possibilitat és el desafiament de la praxi.

#### 2.7.4. Epíleg. Sobre *El manifiesto comunista*

Si una obra de Marx ha vinculat amb més potència discurs i revolució, incidint així en el curs del món contemporani –tant en la formació cultural com en la història efectiva–, és sens dubte *El manifiesto comunista*.

Editat i llegit *ad infinitum*, el seu text defineix un llenguatge, una intimitat, un lector, un esquema de sentit, en fi, que recorre la nostra modernitat i que continua essent objecte de les consideracions més diverses. Peça clau en la constitució del moviment obrer, d'una esfera pública específicament proletària, es pot recórrer aquesta dimensió, pel que fa al món de parla hispana, en l'estudi breu però fonamental de J. Izquierdo i P. Sánchez, que figura com a "Epílogo" en la completíssima edició de l'obra a càrrec de G. Stedman Jones (publicada a Espanya per Turner).

Sota altres aspectes, són molt interessants comentaris tan diversos com el d'U. Eco (*Sobre el estilo del Manifiesto*), S. Žižek (*El fantasma sigue acechando*), L. Althusser ("Teoría y práctica política", a *Maquiavelo y nosotros*) o fins i tot el mateix llibre de Derrida esmentat més amunt: *Espectros de Marx*.

Però si hi ha un comentari particularment ambiciós, brillant, d'altura conceptual i estilística, és al nostre parer l'assaig d'M. Berman *Todo lo sólido se desvanece en el aire*. Una mostra actual i exemplar de la tensió filosòfica i cultural que continua encoratjant en el text de Marx, i a la qual el lector interessat ha d'acudir sense dubtar-ho.

#### Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'apartat "Discurs i revolució. La praxi com a elaboració de sentit", de la bibliografia del final del mòdul.

#### Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica de i sobre Marx en l'annex 1.

#### Lectura recomanada

Marshall Berman (2002). "Todo lo sólido se desvanece en el aire". A: *Aventuras marxistas* (pàg. 77-130). Madrid: Siglo XXI. El títol recull la traducció anglesa del cèlebre motiu de l'obra: el capitalisme dissol (*verdampft*) tot el consistent, el que se sosté, l'estamental (*alles Ständische und Stehende*). L'expressió ha desaparegut de les traduccions espanyoles actuals, més literals.

## 3. Nietzsche

### 3.1. Trobar-se amb Nietzsche

Abans que res la relació amb Nietzsche és una "trobada", amb tota la càrrega de sentit que enclou aquesta paraula, i que el mateix filòsof dilucida una vegada i una altra. No estem davant d'un discurs convencionalment "filosòfic", sinó davant d'un esdeveniment singular, que altera el que fins ara, i probablement des de Plató, s'ha entès per *filosofia*. Així, doncs, el primer és justificar aquesta afirmació, mostrar per què la relació amb Nietzsche és una trobada, en què consisteix amb propietat un esdeveniment com aquest.

#### 3.1.1. Pensar com ocorre el pensament. Nietzsche i l'escena de la filosofia

Se sol reclamar per a Nietzsche el mateix respecte i rigor que per a qualsevol gran filòsof. Sens dubte, però aviat s'adverteix que Nietzsche és una altra cosa, que allà passa alguna cosa diferent, una forma de discurs diferent per principi de la que manegen Kant, Hegel o el mateix Marx.

D'entrada i llevat d'alguna excepció no hi ha tractats, exposició de temes, llibres amb un contingut argumental disposat per capítols, apartats, etc. En comptes d'això trobem centenars d'aforismes i poemes publicats per l'autor a partir d'un oceà de fragments, de notes i esborranys inèdits, que al seu torn han vist la llum en circumstàncies i sota criteris molt dispars.

En aquest sentit és desconcertant però essencial que l'obra que contindria la seva "doctrina" –*Así habló Zaratustra*– resulti un exercici d'escriptura inqualificable, en què una prosa refinadíssima –"fins a mi ningú no havia escrit així en alemany"–, d'una riquesa formal i simbòlica exuberant, dona curs a una "missatge filosòfic" d'una tonalitat espiritual *sui generis*. Com també és decisiu que el seu gran projecte metafísic, l'exposició de la voluntat de poder com a essència de la realitat, es mostri materialment inviable, i ens deixi en el seu lloc un riu de pensaments en curs: un esbós i un altre i un altre.

I és que el que trobem en Nietzsche no és solament ni principalment el contingut de certs pensaments, sinó l'esdeveniment mateix de pensar-los.



Friedrich Nietzsche

#### Friedrich Nietzsche

Friedrich Nietzsche (1844-1900) va ser un filòsof i filòleg alemany, considerat un dels pensadors moderns més influents del segle XIX.

Entenem-ho bé. No es tracta que el pensament reflexioni en si mateix, que es prengui a si mateix per objecte (això sempre forma part de la filosofia). És que es torna un "succés", una cosa que ocorre inesperadament. Referent a això, pensar és assistir a l'escena en la qual té lloc el propi pensament.

Elaborar com té lloc, expressar l'esdeveniment de si mateix, és llavors una comesa essencial i explícita del discurs filosòfic. I això és justament el que ocorre en Nietzsche, la diferència amb els altres grans autors: en ell la filosofia surt per primera vegada a la pròpia escena. Així, doncs, no som davant d'un pensament que recorre amb més o menys encert a determinats mitjans expressius. Parlem d'una escriptura que posa en escena, amb tot el seu registre de sentits i valors, l'esdeveniment mateix de pensar.

Els pensaments se succeeixen singulars, cada un amb el seu afecte, el seu dia, el seu cos. I per això no admeten síntesis o resums. En efecte, un esquema de la *Crítica de la raz3n pura* pot ser molt 3til. En passar al text original reconeixem els problemes, els conceptes, el llenguatge de Kant. Però resumir *La gaya ciencia* no és solament impossible, no implica solament discriminar arbitràriament entre dotzenes d'aforismes. A més resulta formalment inadequat. I és que el contacte amb l'obra original ens confronta sempre a una experiència de pensament imprevista, a un esdeveniment de discurs irrepresentable. Perquè la qüestió, repetim, no és què diu Nietzsche sinó què passa quan ho diu i com ho fa.

Potser el podríem comparar amb el fenomen artístic (i el mateix Nietzsche, com després Adorno, per exemple, exploren aquesta analogia). Referent a això també el comentari d'una composició musical o literària és en si mateix un discurs heterogeni, exterior, no homologable al que posa en joc el fenomen mateix. Però no ens hem de confondre: el pensament no és art. Justament pot ser pensat –ho ha de ser–, concebut. La qüestió és llavors distingir amb quin tipus de discurs es concep adequadament certa classe de pensament i amb quin no. I aquí, com veiem, la diferència entre Kant i Nietzsche és radical i exemplar.

En aquest sentit, quan el mateix Nietzsche –igual que els seus "lectors", com veurem de seguida– torna sobre la seva obra no es pot estar de "recordar" –re- viure amb el cor– aquest caràcter singular, o bé reelaborant pròlegs o comentaris que de fet només són prolongacions –nous pensaments– d'algun dels aforismes que rememora, o bé "renarrant" –tornant a narrar– un a un l'esdeveniment que va donar cos, dia, tonalitat a cada llibre.



Original d'Así habló Zaratustra

### 3.1.2. Força i expressió. Producció de pensament i tipologia de filòsofs

Encara que producte d'un treball, d'un esforç discursiu específic, el pensament, justament perquè esdevé, és celebrat per Nietzsche més aviat com un do, una cosa que ve o es troba, una fruita madura, un regal, en fi, que es rep i es transmet.

Aleshores el decisiu és saber-ne comunicar la tensió interna, la consistència; trobar els signes adequats a la pròpia maduresa, a la forma genuïna: el *tempo*, el període, el ritme, el gest, el so. En una paraula: la **força**.

Aquesta tensió expressiva, aquest no poder-ho dir si no amb les paraules que literalment i materialment ho diuen, aquest rumiar i esperar amb paciència que el pensament es doni per si mateix la seva veu justa i precisa és el que li confereix la dimensió aforística, aquesta qualitat poètica que imanta, com hem dit, tota l'escriptura de Nietzsche.

En l'expressió que hi dóna forma el pensament es mostra –surt a escena– com un exercici impressionant de diferenciació, de domini de si mateix, de contenció sobre el fons de forces i corrents en què emergeix i al qual imposa el seu límit. Hi ha, doncs, en el pensament un procés de metabolisme, d'assimilació, respecte al qual es mesura i valora, com després analitzarem, el tipus de força que posa en joc. No es tracta de cap metàfora biològica. Per escandalós que soni –Nietzsche ho és sovint– som al davant d'un únic i mateix procés.

En efecte, els pensaments vénen del cos, passen pel cos, és el cos sencer el que participa de la seva elaboració, respecte a la qual l'expressió verbal i conscient no és res més, recordem, que el resultat últim.

La manera de pensar porta, per tant, la marca d'aquest metabolisme singular, l'empremta del psiquisme i la corporalitat inconscients que el produeixen, i dels quals no deixa de donar testimoni simptomàticament.

Referent a això hi ha pensaments densos, indigestos, incapaços de deslliurar-se de si mateixos, que mai no acaben de dir-ho (és el cas de la "gran filosofia" –Kant, Hegel, etc.–; si se'ns permet la citació, sembla que tenen, diu Nietzsche, el cul de plom). I al contrari pensaments vivaços, lleugers, ben delimitats, i que per això mateix poden, com el cos que balla, deixar pas a un nou pensament, a un altre de diferent, i augmentar així el poder de la pròpia activitat.

Portar a escena aquesta tipologia, mostrar com la manera de pensar –d'escriure– indica ja el sentit i el valor diferencial del que es pensa, serà un aspecte en què la crítica de Nietzsche brillarà de manera particular.

### 3.1.3. Què significa llegir Nietzsche? Institució i tipus de lector

Tot aquest treball d'escenificació no té sentit si no troba els lectors adequats. En la mesura –molt problemàtica– en què Nietzsche percep la dimensió política del seu pensament, això és, la possibilitat real d'un altre tipus de cultura, assumeix que aquesta possibilitat depèn del fet que el seu discurs, considerat per ell com a punt d'inflexió de la cultura occidental, tingui "lectors" genuïns. I per això progressivament deixa de dirigir-se al públic per fer-ho al seu "lector".

Així, doncs, la qüestió ja no és que la seva obra, com la de tota escriptura radical, creï una nova classe de lectors. És que ser lector de Nietzsche es converteix en una institució política, en l'espai en què es decideix entre l'ocàs i l'aurora d'una cultura.

Nietzsche no deixa de pensar, sobretot a partir del *Zarathustra*, en els problemes d'aquesta relació, cada vegada amb més lucidesa. La de qui, entre altres coses, sap precisament que està sol, que ningú no el llegeix, i accepta amb resolució el seu destí d'escriptor pòstum.

La qüestió en tot aquest assumpte, diu l'autor, és si es tenen "orelles i mans" per a les seves veritats. No es tracta, doncs, de discutir el que afirma, de reduir el seu discurs a tesis que es defensen o rebutgen. En res no es podria perdre més el temps que a donar-li la raó o a treure-la-hi. El que importa és com se l'escolta, què és el que es pren d'ell, amb quines mans se l'agafa. L'escriptura de Nietzsche selecciona el que en nosaltres hi pot entrar en contacte, el tipus de força que es pot relacionar amb la força del seu pensament. El "*pathos* de distància", el sentiment de superioritat sobre tot el que queda per sota, l'altura, en fi, a la qual algú pot ser elevat, decideix si s'és lector de Nietzsche o no.

D'acord amb el metabolisme de la seva pròpia escriptura mai no acabem de llegir Kant o Hegel. Literalment: no s'arriba al final, allò no s'acaba mai. El lector queda atrapat com en una digestió sense fi, en la qual ha d'optar per continuar o deixar-ho. Però per això mateix la lectura el reté tot, el seu pensament sempre resta sencer, present en la seva totalitat, íntegre, de manera que es pot resumir, avançar, recapitular, etc.

El pensament de Nietzsche, al contrari, just en la mesura que es pot assimilar, per això mateix s'oblida. No es pot retenir –sovint ni tan sols localitzar– quins pensaments de Nietzsche –quins aforismes, quins moments– van fer cos amb el nostre pensament. I, tanmateix, el lector "recorda" aquesta trobada, porta gravada l'empremta del seu esdeveniment, la memòria d'haver "escoltat i pres" d'aquesta veu. I en aquesta mateixa mesura hi torna, se submergeix de nou a pescar en aquest mar, del qual sempre es torna amb "els ulls vermells". Un es fa lector de Nietzsche en un procés de repetició, de noves lectures, d'anades i

vingudes. Però no indiscriminades, no per principi ni en actitud d'aprendre. La relació es reprèn just a la seva hora, al seu dia, amb el seu afecte, d'acord amb els ritmes d'assimilació i productivitat inconscient del pensament.

És Nietzsche mateix qui ensenya el seu lector a escoltar, a temptejar, a tocar amb compte, selectivament. I és que no hi ha una altra manera d'aprofitar-lo que ajustar en cada ocasió aquest recurs, que aprendre a cultivar el seu tracte (mentre que sobren les maneres de fer-lo malbé). Res, doncs, d'afartaments, de continguts, d'especialització. Inscriure Nietzsche en una relació acadèmica, per exemple; entaular-hi la mateixa relació institucional –la mateixa classe de "lectura", amb tot el seu suport material: manuals, congressos, especialistes– que establim amb Kant, significa no solament bloquejar-ne el sentit, deformar, de vegades fins a la caricatura, el camp de relacions que el seu propi pensament posa en joc. Indica sobretot un *pathos* de baixesa en el lector, una impotència per a posar en marxa l'activitat d'assimilació que requereix la seva filosofia. Per dir-ho així, Nietzsche mateix se li queda indigestat, no se'n pot deslliurar, incorporar-lo fins a l'oblit. Només pot reaccionar davant del seu pensament, fins al punt en què aquesta força de reacció envaeixi sense límit el seu propi discurs, i el converteixi així en nietzschia, en admirador, deixeble o especialista en Nietzsche.

Però justament en això demostra quin és el seu tipus de metabolisme, quina mena de pensador és, fins a quin grau, en fi, es tracta justament del lector al qual Nietzsche no es dirigeix i que més tem.

En resum, amb Nietzsche no són possibles seguidors; no hi ha doctrina per a transmetre ni continguts que representar-se. L'única relació adequada és que un en surti diferent, convertit en un altre, "més fresc, més airejat", en una paraula: més problematitzat.

I així apreciem la lliçó que en última instància –encara que no sempre "al final"– ensenya Zaratustra: els que m'heu comprès, per això mateix m'heu d'oblidar. I ja ens tornarem a trobar...



### 3.1.4. El valor de l'expressió. Un criteri per a distingir entre els intèrprets de Nietzsche

Tot això posa els intèrprets de Nietzsche –és a dir, els que no obstant això assumeixen exposar alguna cosa sobre la seva filosofia– en una situació compromesa. En efecte, si el sentit del seu pensament està a mostrar com té lloc, a expressar el seu propi esdeveniment; si no es troba sol en el contingut del que diu sinó en l'acte en el qual ho diu, en allò que fa o provoca en dir-ho, llavors, què és el que un mateix pot "fer" amb aquest esdeveniment?, com es pot manejar i donar curs a aquesta dimensió expressiva?

Davant d'això hi ha dues possibilitats, que ens permeten distingir, creiem, entre dos tipus d'intèrprets i interpretacions.

La primera consisteix justament a fer-se càrrec d'aquesta experiència, a posar en primer pla el que ocorre en el pensament de Nietzsche, a treure a escena, en fi, la posada en escena executada per l'autor. Aquí tenim els intèrprets "expressius" de Nietzsche. No tant perquè imiten –no es tracta d'això– la seva manera de pensar i escriure com perquè per mitjà d'ells s'entra en contacte amb aquesta dimensió essencial del discurs nietzschian.

És el cas, per exemple, de Deleuze o Derrida, a França; de Colli o –de manera més ambigua– Vattimo, a Itàlia; el de Savater, a Espanya; a Alemanya, el de Sloterdijk, etc. Interpretacions que comparteixen, insistim, no solament força per pensar la mort de Déu o la voluntat de poder sinó "orelles i mans" per tractar els pensaments en què Nietzsche expressa aquestes veritats. Per dir-ho així, un els escolta escoltar la veu de Nietzsche.

L'altra possibilitat és defugir aquesta experiència, ometre el que realment succeeix en l'expressió del seu pensament, no fer un mateix res respecte al que Nietzsche fa en pensar. Seran, doncs, els intèrprets "inexpressius" de Nietzsche, autors d'una hermenèutica de gran influència, sobretot a Alemanya, i el valor de la qual respecte a altres qüestions no jutgem aquí.

Les estratègies d'aquesta omissió poden ser diferents. Es pot concebre, per exemple, que l'expressió de Nietzsche "revesteix" o "emmascara" un nucli de temes i problemes que és possible elaborar d'una altra manera, d'una manera més "essencial" i sense tot aquest revestiment, conforme al discurs argumental propi de la tradició filosòfica clàssica. Serà l'enfocament del qual partirà, per exemple, E. Fink.

O es pot considerar que la "vertadera filosofia" de Nietzsche es troba no en els pensaments que ell mateix elabora –justament perquè els assimila, perquè els expressa– sinó en les notes i fragments inèdits, és a dir, justament en el que Nietzsche pròpiament no pensa, en la resta de tota aquesta matèria germi-



Caricatura de Nietzsche

nal i immadura desproveïda de veu, de forma, d'expressió: de força, en suma. Aquesta serà l'estratègia de Heidegger, en dirigir el seu comentari, com se sap, a l'obra pòstuma del nostre autor.

Finalment, es pot prendre com a referència alguna de les poques exposicions temàtiques –no aforístiques– de Nietzsche, i a partir d'aquí reconstruir –representar-se, gairebé sistemàticament– tot el seu discurs. Serà el projecte de Tau-reck, a partir de l'opuscle *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

No es tracta, insistim, d'un judici sobre el valor de tal o tal interpretació. Oferim, des del sentit que en Nietzsche mateix té pensar, un criteri per a distingir entre una classe d'intèrprets i una altra. No ens sembla poc.

### 3.2. Grècia i la veritat

El pensament de Nietzsche s'alimenta de molts estímuls, beu de fonts molt diverses. La pluralitat és en ell no solament una tesi sinó una pràctica vertadera. Però a efectes d'exposició potser el fil conductor més ferm és el que concerneix aquest singular concepte nietzscheà: Grècia. Per ell començarem nosaltres també.

#### 3.2.1. Apol·lo i Dionisos. La tragèdia grega com a experiència del límit

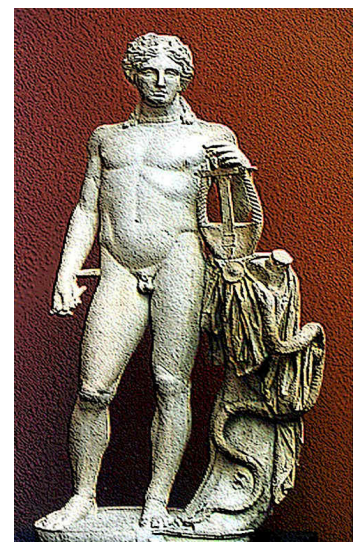
Nietzsche entra en la filosofia per una porta falsa: un assaig filològic sobre l'origen del teatre tràgic a Grècia. En efecte, *El origen de la tragedia* reuneix motius molt diversos, una pluralitat d'assumptes divergents però que Nietzsche maneja, aquí i en endavant, sempre en relació: la producció de sentit en l'art grec, el problema filosòfic de la vida elaborat per Schopenhauer, el valor de la música –amb Wagner a l'horitzó–, la perspectiva genealògica sobre els fenòmens culturals, el contrast entre la religiositat pagana i el cristianisme, etc.

De moment el resultat és aquest primer assaig, tan famós com irregular, en què Nietzsche no acaba de guanyar la pròpia veu i en què ni els uns ni els altres, ni filòlegs ni filòsofs, no sembla que es reconeguin.

Però més enllà d'aquesta confusió relativa –que el mateix autor s'encarregarà d'aclarir– Nietzsche troba, per dir-ho així, la pista essencial. Atès que el que descobreix en l'origen de la tragèdia és una tensió entre dos impulsos contraris, entre dos tipus de força, simbolitzats respectivament per Apol·lo i Dionisos. I aquest descobriment ja no l'abandonarà mai. Superada aquesta primera referència dual a l'art grec, Nietzsche concep, en efecte, que aquesta tensió expressa, degudament elaborada, la consistència i el dinamisme originari de la realitat, el conflicte sobre el qual tenen lloc el món i la vida.

#### Vegeu també

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



Estàtua d'Apol·lo

Així, doncs, d'una banda hi ha l'impuls cap al límit, la mesura, el terme, allò que ens permet definir els fenòmens, delimitar-ne el sentit. Sense límit res no tindria lloc, no hi hauria coses ni relacions, el món no seria possible. I és aquesta experiència la que designem de moment amb el símbol d'Apol·lo.

Ara bé, l'experiència del límit inclou la de l'il·limitat. La percepció de la forma embolcalla d'alguna manera la presència de l'incontenible, del que no té mida, del que resta, en fi, ocult i sense definició. Si les coses apareixen, si es mostren amb un aspecte, si són això o allò, és justament perquè emergeixen sobre aquest fons inconcebible. I és a aquest moment, a aquest revers implícit en tota experiència de sentit, al qual ens referim per ara sota el símbol de Dionisos.

Manejar-se amb la realitat és advertir aquesta tensió, percebre que en l'origen del sentit, en l'impuls amb què apareixen i es configuren els fenòmens, en la força, en suma, amb què es posa de manifest què són les coses, actua sempre i alhora, com una resistència que es venç, com un fons sobre el qual cal poder aguantar i sostenir-se, la força de la indeterminació.



Imatge de Dionisos

Aquesta és, repetim, la veritat del món i de la vida. Una veritat paorosa que, tanmateix, els grecs, almenys fins a Plató, van poder suportar en la mesura que van poder elaborar l'experiència d'aquesta força engegadora, posar en joc aquest abisme de sentit. Primer mitjançant les festes i els rituals dionisiacs –una escena realment insuportable per a la nostra civilització: ja el senat romà les va prohibir el 186 aC–, i finalment, i de manera gairebé sublimada, per mitjà d'aquell epíleg al culte de Dionisos que va ser el teatre tràgic.

Aquesta mateixa serà la veritat que redescobreixi Nietzsche i des de la qual desplegarà tota la seva activitat crítica i filosòfica.

### 3.2.2. Nietzsche i Heràclit: un cabal simbòlic comú

Hi ha també en la filosofia grega, com en el seu teatre, alguna empremta activa d'aquesta experiència, una elaboració de pensament conforme a aquesta veritat? Evidentment, no en Plató, el discurs del qual és tot ell, observa Nietzsche, una reacció contra aquesta manera de percebre la realitat. Però tampoc en els primers filòsofs, tal com han estat interpretats, fins als nostres dies, sota la influència d'Aristòtil.

És justament d'aquesta interpretació que Nietzsche es desmarca el primer. I això li permet advertir que sí que hi ha en la filosofia arcaica o presocràtica una elaboració de la mateixa experiència de sentit que rastregem en l'origen de la tragèdia, un pensador, almenys, que es correspon amb la veritat originària de Grècia: Heràclit.

Heràclit representa efectivament una referència singular en el discurs nietzscheà. No tant perquè li dediqui un estudi específic –això és una cosa que, en general, no fa amb cap filòsof– sinó perquè "sent i pren" del seu pensament. Referent a això, algun dels grans símbols manejats per Nietzsche –el nen, la guerra, el foc, l'atzar, etc.– reelaboren les imatges corresponents del discurs heracliteu.

L'experiència de ser, això és, la tensió entre sortir a la llum les coses, posar-se de manifest el que són, i fer-se present allà mateix el fons ocult i indefinit sobre el qual s'il·luminen, és concebuda per Heràclit en la imatge del llamp, símbol de Zeus. En efecte, el llampec no solament mostra la llum i les coses que compareixen a sota, no solament l'àmbit del món, sinó alhora la foscor i la nit en què esclata. I per això afirma que "tot ho governa el llamp", que "la naturalesa estima amagar-se", que "de tan profund que és el seu *logos* mai no trobareu els límits de l'ànima".

La falta de fonament, l'abisme de sentit sobre el qual irromp i es traça el límit de les coses assimila l'experiència del món, com veurem de seguida, a l'ordre del joc. La realitat s'esdevé llavors, diu Heràclit, "com un nen que mou els seus peus: el comandament és d'un nen". I per això el cosmos –"el més bonic"– és "com pols escampada a l'atzar".

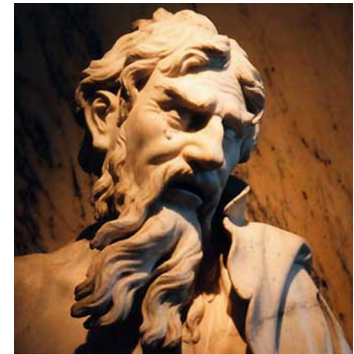
El conflicte de forces sobre el qual emergeix l'aspecte de les coses, la tensió respecte a la qual això és això i allò és allò (els déus són déus, i els mortals, mortals; els lliures són lliures, i els esclaus, esclaus) apareix així, diu Heràclit, "com la guerra que és pare de totes les coses".

Aguantar i sostenir-se els fenòmens contra aquesta força d'indeterminació, a la qual acaben pagant –tornant, anant al fons– justament per ser, per haver-se diferenciat com a fenòmens (a l'il·limitat "paguen per la seva injustícia", diu Anaximandre), permet a Heràclit, en fi, concebre el món –al qual "cap dels homes ni dels déus no ha fet– com "un foc que s'apaga i encén segons mesura".

N'hi haurà prou amb aquests exemples. Com veiem, imatges portentoses, un registre de símbols escruixidor, amb el *pathos* del qual Nietzsche s'identifica des del principi i que no dubtarà de reelaborar –sempre amb una marca pròpia– al llarg de tota la seva vida.

### 3.2.3. Nietzsche i la cultura clàssica. Canvi de paradigma en la comprensió de Grècia

Els treballs i les reflexions de Nietzsche sobre la cultura grega –recurrents en tota la seva obra: *El nacimiento de la tragedia* és solament una referència assenyalada– han contribuït decisivament a un autèntic canvi de paradigma en la nostra relació amb el món antic. La significació fixada pels humanistes del



Estàtua d'Heràclit

Renaixement (Grècia com la civilització de la mitjana, del límit, de l'ordre geomètric) experimenta en Nietzsche una vertadera commoció, d'efectes tardans però irreversibles.

L'atenció sobre els valors de la *paideia* homèrica; la comprensió de les institucions comunicatives en una cultura eminentment oral; la revisió de la "poètica" arcaica –incloent-hi la filosofia: en aquell moment no es distingeixen–; la reavaluació de la retòrica i de tot el moviment sofíctic com una vertadera "logologia", davant l'ontologia platònica o aristotèlica; la percepció, en fi, de les gravíssimes tensions amb què la cultura grega assumeix l'experiència del sentit, assenyalen Nietzsche en aquest canvi de paradigma madurat al llarg del segle XX.

Treballs de referència en aquest trajecte, com el Colli sobre la saviesa grega, el de Snell sobre la gènesi del pensament europeu, el de Dodds sobre els grecs i l'irracional, el de Havelock sobre Plató i l'oralitat, i tants altres, acullen –en general de manera reconeguda– la ressonància de les tesis de Nietzsche, aspecte que no s'ha de desconsiderar.

### **3.3. L'experiència dionisiaca**

El registre grec dóna com a resultat una de les línies de força que defineixen el pensament nietzscheà: Dionisi, l'experiència dionisiaca. Captar tot el que es juga en aquesta referència significa, com veurem a continuació, entrar en el cor mateix de la seva filosofia.

#### **3.3.1. Què és l'esdevenir? Ser i esdeveniment**

Nietzsche corregeix el seu esquema dualista inicial –apol·lini/dionisiac– amb un desplaçament elemental però extraordinari. La tensió del sentit, el conflicte entra la força del límit i la de l'indeterminat, entre fenomen i abisme, passa a ser captada en la seva unitat, com un únic esdeveniment, com un sol moment essencial. I així queda designada ara amb un únic símbol: **Dionisos**.

Davant d'aquest, l'absència de tensió, la idea d'una presència que denega el conflicte del seu esdeveniment, d'un ser allà les coses que silencia la força amb què apareixen i es configuren, és designada (malgrat operar ja inequívocament en Plató) amb un símbol evident, que resumeix tot l'abast d'aquesta perspectiva: Crist. Aquest serà el "combat mitològic" en el qual Nietzsche es reconeixerà cada vegada més: **Dionisos contra el Crucificat**.

Però de moment tornem al primer. L'experiència dionisiaca descobreix que qualsevol formació, qualsevol entitat –biològica, històrica, cultural, política– és en la mesura en què esdevé, en què té lloc, en què expressa la força necessària per a aparèixer i imposar-se amb sentit. Cal assumir, doncs, que no solament les coses –els individus, els gèneres, les relacions– sinó també els discursos amb què les determinem, les instàncies des de les quals en manegem la presència –el llenguatge, la ciència, la raó, Déu– justament perquè són, perquè són allà i obren el joc, constitueixen per si mateixes esdeveniments, fenòmens, jugades, l'origen dels quals resulta inconcebible. Aquesta és la veritat, la terrible visió de Dionisos: **ser és esdevenir**.



Màscara de Dionisos

Pensar l'esdevenir és intuir la realitat com el dinamisme d'una creació no solament sense substància sinó –parodiant i invertint Hegel– sobretot sense subjecte: sense causa ni responsabilitat, sense principi ni final, com una música, diu Nietzsche en una imatge esgarrifosa, que cap melodia no pogués contenir. Hi ha món, cosmos, regles de joc, però com a resultat d'un procés irrepresentable i agitat: una tirada de daus.

### 3.3.2. La realitat com a art: lògica del joc

Si captem aquest dinamisme, si percebem en què consisteix esdevenir, és perquè nosaltres mateixos el reproduïm en la nostra activitat més íntima i radical, allà on l'ésser humà mostra la seva condició dionisiaca –demoníaca– essencial: el joc, l'art, la creació.

En efecte, com els nens en jugar l'artista delimita formes, inventa ordre, produeix sentit allà on no n'hi havia. En una paraula: crea ser. Però a diferència de la raó no es val per a això de regles universals, no aplica mètodes ni estratègies. I això és al cap i a la fi el que el distingeix com a artista, el que fa que el joc sigui de veritat un joc, el que el diferencia, en fi, de la producció tècnica o artesanal.

L'artesà es limita a assimilar o aprendre una regla universal de composició (plàstica, musical, lògica) que per principi pot reproduir infinitament, sempre amb el mateix resultat. El seu producte s'aprecia tant com es comprèn. En l'art, d'entrada, també hi ha comprensibilitat, determinabilitat, possibilitat d'experimentar davant de què sóc. Però amb una diferència: no hi ha concepte, no hi ha una regla universal que es pugui reproduir sempre i de la mateixa manera (això degradaria la creació a un truc, més o menys efectista; és el recurs de tots els pseudoartistes: en el cinema, en la música, en la literatura, etc.). Per això l'art resulta imprevisible i lliure, per això ens emociona tant jugar –ballar, escriure, pintar–: en cada cas i en cada moment el procés que determina la forma és diferent i nou.



Quan els nens juguen, creen.



De manera anàloga l'experiència dionisiaca de la realitat intueix, expressat amb tota serietat –però una cosa tan seriosa només es pot dir amb un somriure–, que el procés de l'ésser és a les mans d'un nen, que el món, com afirmava Heràclit, el governa un nen, un artista que crea i balla: sense causa ni responsabilitat, sense principi ni final. I en això consisteix, una vegada més, esdevenir.

### 3.3.3. Nietzsche i l'estètica romàntica

En certa manera, respecte a això Nietzsche culmina i desborda un trajecte filosòfic iniciat per Kant en la seva *Crítica del Juicio*, i que troba en el romanticisme el seu moment greu d'inflexió.

En efecte, l'anàlisi de Kant sobre el judici estètic adverteix que l'emoció que ens produeix la bellesa s'explica perquè en relacionar-nos amb el seu fenomen, en presència del bell, l'enteniment i la imaginació entren en un joc lliure. I per això hi ha comprensibilitat, capacitat de determinar o definir què és el fenomen (finalitat, en la terminologia kantiana), però no fi, no determinació per mitjà de conceptes. Per dir-ho d'alguna manera, el subjecte delimita lliurement –lúdicament– el fenomen que es representa. Però, insistim, es tracta d'una llibertat subjectiva, referida només a les facultats de la raó. En Kant, aquesta restricció és l'essencial.

Tanmateix ja Schiller en les seves *Cartas sobre la educación estética del hombre* –i amb ell tot el romanticisme– desplaça aquesta anàlisi. La presència de la bellesa indica un joc que té lloc en el mateix fenomen, no en el subjecte que se'l representa. La llibertat és en les coses, en la mesura que apareixen i es constitueixen en una relació no determinada (no tancada, no clausurada) amb el seu concepte. L'artista ho és perquè té la capacitat –el "geni"– per a fer el que al cap i a la fi fa la mateixa naturalesa: crear bellesa, produir la llibertat en l'ésser.

Encara que amb distàncies radicals respecte a la vertadera dimensió d'aquest problema (que els romàntics manegen en el registre de l'estètic), Nietzsche no deixa de recollir, com veiem, tota aquesta línia d'elaboració. Però adscriure'l per això al romanticisme, segons proposen alguns intèrprets, pot provocar una confusió. El seu discurs passa per allà com per tants altres llocs; l'horitzó, tanmateix, és un altre.

### 3.4. La prova de la vida

Si el discurs de Nietzsche sobre la realitat troba el seu horitzó últim en l'experiència dionisiaca i, en general, l'anàlisi de la cultura grega, la seva càrrega de tensió vertadera es concentra en una pregunta concreta i, per així dir-ho, immediata: què passa –què ens passa a cadascun de nosaltres– amb la vida. Aquí hi ha enclòs un problema específic, que exigeix una forma de crítica igualment singular.



Friedrich von Schiller

#### Friedrich von Schiller

Friedrich von Schiller (1759-1805) va ser un poeta, dramaturg, filòsof i historiador alemany, considerat el dramaturg més important d'Alemanya, i al costat de Goethe és una de les figures centrals del classicisme de Weimar.

### 3.4.1. Afirmar l'esdevenir o jutjar la vida. Força i debilitat

Però més que en l'art, hi ha un fenomen en què el joc dionisiac es mostra de la manera més evident, encara que també més problemàtica: la vida. En efecte, viure és un esdeveniment innocent, un esdeveniment sense raó de ser, una jugada del desig: la crida de l'altre, en fi, a la qual responem o no. No hi ha cap finalitat transcendent, cap concepte, cap límit formal des del qual en puguem determinar el sentit, mesurar o avaluar la vida.

La vida, doncs, succeeix o s'esdevé entre les coses que hi tenen lloc, com marques que n'encarriren el curs però en les quals no es pot aturar: les assimila, creix i s'hi transforma, i les oblida. La condició dionisiaca de la vida és en aquesta tensió que l'empeny per sobre dels límits en què cada vegada ella mateixa es defineix, que la llança una vegada i una altra fora del territori on es reconeix i assegura la seva reproducció.

Però, com ja va observar Schopenhauer, aquest joc inclou un dolor injustificable: arribat el moment crític hem d'acomiar-nos de nosaltres mateixos, deixar de ser qui érem, abandonar la vida que teníem per obrir-nos a una altra de diferent, a una vida possible però incerta. I això no és fàcil. Cal suportar l'angoixa, el dol, la culpa pel dany que es provoca, el dolor, en fi, que implica sempre morir per a renèixer. I per a això, diu Nietzsche, s'ha de "poder". Cal ser "fort", en efecte, per a assumir la veritat de la vida i no obstant això desitjar-la, voler viure, fins i tot amb el dolor injustificable que inclou. Per això l'esdevenir ens exigeix la decisió d'assumir-lo, la força per a dir sí al seu joc; per a, arribat el moment, llançar els daus una vegada més.

Hi haurà, doncs, un "tipus vital" –un caràcter, una constitució, una "psicologia" en sentit nietzschian– en què aquesta força es trobi activa, naturaleses dionisiacques, disposades a digerir sense ressentiment el joc de la vida, a travessar els esdeveniments sense demanar responsabilitats, sense buscar culpes, sense qüestionar amb rancúnia la innocència de l'esdevenir.

Però hi haurà també un "tipus" feble, constitucions que es ressentixin contra els esdeveniments, naturaleses dominades per l'instint de conservació. Vides, en fi, que defensin els límits on es reconeixen, on s'identifiquen a si mateixes, reaccionant contra la possibilitat vertiginosa de superar-los. Incapaç d'elaborar l'esdeveniment i transformar-se, de travessar el dolor, atrapat en el discurs incapaç de la rancúnia i la culpa, aquest tipus dirà *no* a la veritat de l'esdevenir, al joc de Dionisos. No té la força necessària per a jugar-hi: no "pot".



### 3.4.2. Schopenhauer i el pessimisme de la voluntat. El nihilisme

La reflexió de Schopenhauer sobre la vida; l'elaboració del vincle entre *voluntat* i *sentit*, *dolor* i *ascesi*; la seva perspectiva, en fi, sobre el valor del nihilisme, representa per a Nietzsche l'expressió filosòfica més radical i conseqüent del tipus feble o ressentit (l'arquetip del qual, com ja apuntem, és Jesús).

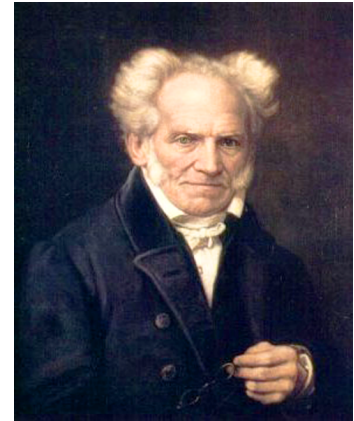
Schopenhauer consuma així una possibilitat de discurs essencial a la naturalesa humana –i, per tant, a la institució de la cultura, tant a Occident com a Orient– i referent a això ha de ser ell mateix "consumit" fins al final. Solament així es podrà avaluar el sentit de l'altra possibilitat, de l'altra institució cultural: la que el mateix Nietzsche reelabori.

En efecte, per a Schopenhauer l'existència és en general un dinamisme comprensible i alhora absurd, l'expressió d'una voluntat destinada a frustrar-se i impulsar-se il·limitadament, sense possibilitat de reconciliació. Res no ho demostra de manera més punyent que l'existència humana. Aquí la voluntat es converteix en un desig insaciable, un desassossec permanent, que oscil·la entre el tedi de la satisfacció i la cerca compulsiva de nous objectes per desitjar. **On hi ha voluntat hi ha sofriment.** Com més intensa, complexa i singular és la manifestació de la voluntat, més s'agreuja el sentiment de dolor.

Aquesta afectació arriba al paroxisme entre els éssers humans més dotats per a captar la veritat de l'existència (els homes "de geni": filosòfic, artístic, religiós). En ells la consciència del dolor impregna tot impuls, de manera que alliberar-se'n es converteix ja en l'únic objectiu de la vida. L'única cosa que es vol és deixar de voler.

Després d'analitzar les vies (sobretot la de l'art, i en particular la de la música) a què recorre aquesta necessitat d'alliberament, Schopenhauer propugna i practica la renúncia metòdica a tot desig, ja des de la seva expressió sexual, com a única decisió coherent en qui ha comprès la veritat. L'ascetisme produeix així una vida "santa" però en sentit laic, sense connotacions religioses o místiques. El seu principi no és l'amor de Déu o dels altres sinó l'extinció de la voluntat com a únic remei contra el dolor de viure. Una vegada anul·lada la seva força, la voluntat apareix com una cosa sense valor. Es converteix en res.

Aquesta via ascètica no posa en joc, doncs, cap tipus d'esperança. Més aviat reforça el convenciment que no hi ha alternatives, el pessimisme davant de la dimensió ontològica del sofriment, evitant així la trampa de creure en afirmacions de la vida o de voler viure –estimar, suïcidar-se, lluitar per la justícia– que poguessin transformar la condició radical de l'ésser. En anul·lar el valor de la voluntat descobrim també què són al cap i a la fi la realitat i el món: res. En aquest punt cessa el dolor.



Arthur Schopenhauer

#### Arthur Schopenhauer

Arthur Schopenhauer (1788-1860), filòsof alemany amb un pensament contrari a l'idealisme hegel·lià, recupera temes del Romanticisme i l'associa a les filosofies orientals.

### 3.4.3. Vida i sentit; mort i realitat. Aproximació a l'etern retorn

Per a Nietzsche, recordem, l'elaboració de sentit és ella mateixa un esdeveniment infinitament obert, en relació amb l'esdeveniment també infinit del món. No hi ha respecte al discurs principi ni final, no hi ha la realitat, entesa com a experiència d'allò que és, com a àmbit en si mateix limitat de possibilitats de sentit (aquí rau, com veurem, la seva tesi contra la filosofia i la cultura occidentals).

Però per a suportar aquesta veritat cal ser, com hem dit, fort fins al "sobrehumà". Al contrari, per a l'ésser "humà, massa humà", l'absència d'un fonament de sentit, d'un límit últim o originari, resulta insuportable. I per això ha de recórrer a les figures de déu: el món de les idees, la lògica, la raó, etc.

Si entenem que aquesta obertura infinita és pròpia de Dionisos, que marca el joc de la vida, llavors els éssers humans tenim necessitat de la mort. La mort, en efecte, és allò que limita, que conclou, que tanca definitivament el curs i les possibilitats del sentit. Amb la mort les coses són per fi i per sempre el que són, irreversiblement.



Etern retorn

En certa manera és el mateix, com veurem, que elabora Freud en el concepte de *pulsió de mort*: la vida i el psiquisme humà necessiten posar-se fi a si mateixos, arribar al seu final, tancar la ferida –el "trauma"– que causa sempre haver nascut. Una veritat consignada mitològicament en la resposta de Silè, a la qual Nietzsche, ja des d'*El origen de la tragedia*, es mostra particularment sensible: el millor –l'únic no dolent, no demoníac– per a l'home és no haver nascut. Morir, assolir el final, curar, en fi, la seva ferida originària, és llavors el que confereix sentit a una vida humana, que completa la seva forma i li permet ser. Una vida infinita és, repetim, humanament insuportable. I per això el psiquisme treballa portat per aquesta pulsió, dirigit necessàriament cap a aquell moment "que elimini la meua vida i el meu viure ordeni".

Però assolir aquest destí exigeix que l'elaboració de sentit, la màquina que produeix discurs i obre possibilitats de món, la nau, en suma, sobre l'esperó de la qual avancem, s'extingeixi, defalleixi, s'esgoti. Que s'imposi a si mateixa una mesura, un *fins aquí he arribat*, un *no puc continuar*. I és just aquí quan apareix com a tal la realitat. No tenim forces per a reobrir el joc de la vida una vegada i una altra; per a explorar un nou territori, una altra classe de relacions, un nou amor, una vocació diferent, un altre tipus de problemes, i un altre, i un altre. I cada vegada experimentar com canvia la forma del món, les seves possibilitats, el sentit de les coses.

Si és cert que el món es reobre inescapable, també ho és que en cada subjecte –en cada persona, cada societat, cada època: en cada vida– arriba a la seva fi, d'acord amb el tipus i la mesura de la força que el posa en joc. Referent a això

la constitució de la realitat es correspon amb una espècie de "suïcidi" del sentit, d'institució del límit, l'esdeveniment del qual ja queda consignat en l'origen del subjecte. Per això Freud també afirma que cadascú mor de la mort que li és pròpia, la que porta dintre, i a la qual s'encamina des del seu primer pas.

Així, doncs, només del que va ser, del que s'haurà mort, del que es mostri irreversible podem dir pròpiament que és. Però on –en el lloc, en el moment, en la decisió– la vida cursa sobrehumanament, dionisiàcament afirmada, cap terme no esgota el que pot, no hi ha límit per a la seva definició. Un esdeveniment, una trobada, una situació inesperada alteren d'improvís el repartiment d'atributs, obren possibilitats de sentit inèdites, espais en els quals tot es recol·loca, en què el món torna a tenir lloc.

I el món concerneix a totes les coses. També les que ja no són presents, les que ja van succeir, i que de sobte poden reviure, obrir una porta tancada, tornar però amb una altra història, sota un altre discurs. Tampoc el passat no està conclòs. Justament si les coses són perquè ocorren, perquè devenen, per això mateix poden, en virtut de la mateixa lògica de l'esdeveniment, tornar a ocórrer, esdevenir-se de nou.

Com pot l'afirmació del fort, el fet de dir *sí* al joc de la vida, conjugar totes dues dimensions, manejar junts esdevenir i consistència, sentit i realitat? Com pot una vida en el mateix acte donar-se mesura, terme, curs –mort, en fi, que li permeti viure– i alhora posar en joc l'experiència dionisiàca, provocar l'esdeveniment de les infinites vides possibles, passades i per venir? Un pensament extremadament difícil, però decisiu per a captar la relació entre el superhome i l'etern retorn –la veritat més íntima de Nietzsche.

### **3.5. Sentit i valor. El sentit dels discursos i el lloc de la crítica**

Advertit el problema de la vida, Nietzsche elabora les grans categories del seu discurs crític, la vigència del qual fins al dia d'avui resulta tan indiscutible com polèmica: força i sentit, voluntat de poder, etc. Així, doncs, serà aquí, també com veurem, on es concentri alguna de les disputes principals entre els seus intèrprets.

#### **3.5.1. Un cas exemplar: el judici moral com a sublimació de la debilitat**

Per al tipus feble, dèiem, el joc de la vida es torna insuportable. No pot assumir-lo. Que les coses ocorrin d'aquesta manera, que Dionisos expressi la veritat del món, això és una cosa que no pot ser: resulta moralment inacceptable. En aquesta confusió inconscient entre el que no se suporta i el que no s'accepta, entre l'immanejable i l'inadmissible, s'amaga la clau de la nostra cultura: la invenció de la moral.

En efecte, el judici moral a la vida, el discurs de la seva culpabilització, de la seva responsabilitat (la vida és malvada: hauria de consistir en una altra cosa) no fa sinó sublimar la pròpia debilitat constitutiva (no podem viure aquest joc).

Valors com la culpa, la maldat, la responsabilització, etc. apareixen llavors com a expressió simptomàtica de la naturalesa o el caràcter de qui els assumeix. Tal com som, així jutgem. Els valors a què recorrem per apreciar els fenòmens (per exemple, atribuir culpes, reprotxar el que succeeix) indiquen quin tipus de força actua en nosaltres, quina classe de vida portem, com som de grans o de mesquins, d'alts o de baixos.

Aquesta perspectiva sobre l'origen i la constitució del discurs moral –que després analitzem amb detall– ja mostra de manera exemplar el principi genealògic general a partir del qual Nietzsche desplega la seva crítica als discursos, els fenòmens i les institucions de la cultura. Un treball imponent, d'una fertilitat extraordinària i les conseqüències del qual, com hem vist al principi del tema, no són elles mateixes fàcils d'avaluar.

### **3.5.2. Discurs i força. Forces actives i reactives**

Així, doncs, per a Nietzsche el sentit de qualsevol discurs –ja no moral sinó també polític, filosòfic o artístic– no és en el que diu, en la veritat o l'error de les seves afirmacions. El sentit rau en el valor. Per tant, davant de qualsevol discurs la crítica n'ha d'interpretar el valor. I això significa, primer, estimar quin tipus de forces posa en joc; segon, quina voluntat de poder s'hi expressa.

Les forces són el que el discurs "pot": el món que conforma, la perspectiva de sentit que posa en joc, els valors que introdueix. Referent a això hi ha forces actives, que irrompen i s'afirmen per si mateixes d'una manera radical, justament perquè poden. Són les forces que alteren i desplacen la realitat, que en provoquen l'esdeveniment, que descobreixen relacions i possibilitats de sentit inèdites. Al contrari, les forces reactives tenen com a atribut el fet de no poder irrompre i afirmar-se per si mateixes sinó solament reaccionar. No comencen per dir *sí* a allò que elles mateixes són, sinó per dir *no* a allò que les provoca i posa en joc. La seva lògica és, per tant, la del ressentiment. Les forces reactives neutralitzen el que obre la força activa, i aquesta reactivitat és justament el que poden.

Per tant, el sentit de les coses s'imposa en una guerra de forces –actives/reactives– interior en el mateix discurs. No hi ha, doncs, discursos neutrals, significacions inermes, espais de sentit –per exemple, la consciència, el llenguatge o la raó– que es limitin a mostrar com són les coses en si mateixes (en tot cas es tractaria, com veurem, de discursos neutralitzats).

Al contrari, els processos de significació sempre impliquen actes de força, interpretacions dominants dels fenòmens que il·luminen. Per això un discurs no expressa més que el tipus i la relació de forces que hi predomina, que la forma relativament estable del conflicte interior que maneja.

Referent a això hi ha discursos actius, tensats sobre la possibilitat d'un altre sentit, que sempre manegen en el límit, per dir-ho així, el seu propi esdeveniment diferencial. I, d'altra banda, hi ha discursos reactius, sotmesos a les forces de la inèrcia, incapaçs d'experimentar l'esdeveniment que ells mateixos constitueixen. Estan, com hem dit més amunt, "neutralitzats", i en aquesta classe es troben just els discursos que es tenen a si mateixos per neutrals, i per als quals el sentit es presenta com una cosa evident, inqüestionable, òbvia.

La tragèdia clàssica, la lògica, el dret romà, la filosofia, la moral cristiana o, en fi, la ciència moderna seran per a Nietzsche exemples de discursos rellevants, maneres d'elaborar sentit que cal sotmetre a crítica per a estimar-ne el valor, per a apreciar el tipus de força dominant amb què s'apoderen dels seus fenòmens. Amb aquesta finalitat, la crítica n'ha d'analitzar totes les expressions. No solament les més reconegudes, les més institucionalitzades, les que el mateix discurs elabora i fixa d'una manera més conscient; també, i de manera especial, les menys aparents, les més discretes: quin tipus d'alimentació involucra, sobre quins hàbits corporals descansa, què considera educat parlar o callar, etc. Aquests "matisos" –tan i tan rellevants per a la crítica de Nietzsche– sempre són els símptomes inequívocs de la classe de força –activa o reactiva– que opera en el discurs.

### 3.5.3. Discurs i voluntat de poder, afirmativa i negativa

La voluntat de poder és el que el discurs vol. D'entrada tot discurs és, com veiem, una expressió de domini sobre els fenòmens que s'apropia i, per tant, sobre ell mateix com a força de sentit, d'interpretació. Així, doncs, el que vol tot discurs és abans que res a si mateix, el poder o domini del qual és expressió. Aquesta lògica interna del sentit és el que Nietzsche denomina *voluntat de poder*. En tot fenomen, en la mesura que té sentit, que s'inscriu en algun tipus de discursivitat, sempre s'expressa una voluntat de poder. Sense aquesta voluntat cap esdeveniment no tindria lloc, no hi hauria coses, res no seria.

Però també ara trobem una dualitat de signes. En efecte, hi ha una voluntat de poder afirmativa, que es vol a si mateixa, que s'afirma com el que és: un poder per a crear valors, per a obrir perspectives que sotmetin la realitat a una configuració inèdita, sense més finalitat ni justificació, repetim, que el poder

de dur-la a terme, de sostenir la guerra de sentit que ella mateixa provoca. En conseqüència, el que aquesta voluntat vol són enemics contra qui lluitar, interpretacions contra les quals mesurar-se.

Al contrari, la voluntat de poder negativa vol negar el que ella mateixa és; dominar, però de manera que el propi domini no aparegui, no tingui lloc; imposar a la realitat el seu discurs, però no com una interpretació sinó com un reconeixement que s'até neutralment als fenòmens, a allò que les coses són en si mateixes. I per això remet l'ésser no a un esdeveniment inconcebible –no a l'esdevenir– sinó a una instància inqüestionable, un fonament constituent i autoconstituït, un subjecte o substància, en fi, del qual derivaria la seva pròpia justificació com a discurs.

Aquesta és la funció que en cada cas exerceixen les formes universals, el Déu cristià, la racionalitat objectiva, l'autoconsciència, els fets incontrovertibles, el deure moral o, en suma i de manera decisiva per a Nietzsche, la veritat. Atès que la voluntat de veritat, el principi d'atenir-se incondicionalment al significat en si mateix de les coses, no és més que l'expressió sublimada d'una voluntat de poder negativa, d'un voler dominar sobre el sentit que denega el propi *pathos* de domini.

En el fons el que vol aquesta voluntat és que el discurs de la realitat, tal com ella el maneja, se sostregui de la lògica de l'esdeveniment, que cap tensió no alteri i desplaci el sentit de les coses. Vol anular el joc de la vida, esborrar l'esdevenir com a condició de l'ésser. Per això el seu poder no "conquista" el món, a la manera afirmativa de Roma, per exemple; més aviat el sotmet com una força universal de pacificació i consens. I aquesta seria justament la seva manera específica de domini: l'estat de pau permanent. El que vol aleshores és el no-res, i per això Nietzsche designa la seva lògica amb un terme essencial: **nihilisme**.

#### **3.5.4. És la voluntat de poder l'ontologia de Nietzsche?**

Un dels debats filosòfics més complexos entorn de Nietzsche és el de si la seva noció de voluntat de poder inclou implícitament una ontologia. Referent a això es pronuncien –i enfronten– interpretacions majors, com les de Heidegger, Vattimo i d'altres.

D'entrada, entenem per *ontologia* el discurs sobre allò que significa ser, sobre què és i quin sentit té l'ésser. Però, de fet –i per raons que analitzarem justament en el capítol sobre Heidegger–, des de Plató el discurs de l'ontologia es dirigeix a "allò" –la instància, l'espai, el procés, l'entitat– per què les coses són, per què en general hi ha coses: alguna cosa és, es posa de manifest, es determina.

Si admetem que la voluntat de poder designa una instància d'aquest tipus, que indica allò que dóna ser –presència, determinació– als fenòmens, llavors veiem que, al cap i a la fi, Nietzsche es maneja amb el sentit de l'ésser –amb

el que significa que hi hagi coses, amb l'experiència que alguna cosa és– en els mateixos termes i sota el mateix esquema que Plató, Aristòtil o Hegel. Sens dubte el modifica, ja que on els grans metafísics pressuposen –més aviat "exigeixen que hi hagi", pensa Nietzsche– un àmbit de realitat ell mateix definit –un espai de formes universals, un motor immòbil, una raó absoluta– ell descobreix, contra tota exigència, el joc inconcebible de l'esdevenir.

Però aquesta modificació no anul·la l'esquema. Potser Nietzsche ha matat Déu però, com se sol dir, no ha eliminat l'espai que ocupava. Al contrari, continua recorrent implícitament a aquest lloc, continua pensant "ontològicament".

Però per a Nietzsche la qüestió seria més aviat què es vol fer amb semblant interpretació de la voluntat de poder, quin tipus de força domina aquest pensament, quina classe de voluntat de poder, en fi, s'expressa en aquesta perspectiva hermenèutica. No es tracta tant d'esquivar el problema com de reelaborar-lo en els termes mateixos en els quals Nietzsche es maneja en general amb els problemes.

I, així, qui i per què vol fer de la voluntat de poder una ontologia? Qui i per què jutja que el sentit de la crítica que Nietzsche posa en marxa està en allò que implícitament "diu que és" l'ésser, en el seu estatut ontològic? Potser no el mateix Nietzsche, per a qui el sentit d'un discurs, recordem, no és en les tesis –implícites o explícites– que conté sinó en el seu valor, en el que pot, en la naturalesa de la seva força.

I el que d'entrada "pot" la noció de voluntat de poder és justament entrar amb el sentit en un joc que l'ontologia no "pot"; obrir amb els fenòmens una pràctica discursiva, una relació crítica (quin tipus de força els domina?, quina classe de voluntat els fa comparèixer?) que desplaça i devalua la perspectiva del discurs ontològic, la relació teoritzant que l'ontologia assumeix com a pròpia ("pensem què significa que els fenòmens són").

La crítica no s'atura a pensar, no guarda amb el sentit el tipus de distància propi d'un pensament ontològic. Més aviat inspecciona qui i com (escrivint de quina manera, vivint on, etc.) assumeix que "pensar el sentit" és guardar aquest tipus de distància, d'aturada. Al contrari, el pensament crític és ell mateix una força que actua discriminadament –de manera selectiva, apreciativa, estimativa– sobre la força dels fenòmens; una voluntat de poder que s'afirma en relació política, d'aliances i confrontacions, amb altres voluntats. Sense anar més lluny, amb la que s'expressa, per exemple, en el discurs de l'ontologia.

En resum, voluntat de poder i ontologia obren respecte al sentit (per tant, també respecte a si mateixes, a allò que elles mateixes són, això és, a allò que cada una fa o significa) espais de relació diferents. Identificar-los, assimilar



Tenim exemples de voluntat en moltes accions que fem.

L'un a l'altre, resulta llavors equívoc. Referent a això, si Heidegger pot "pensar" Nietzsche, aleshores Nietzsche pot "pensar" Heidegger. I en aquest cas, repetim, tots dos fan una cosa diferent.

Respecte a Nietzsche –el que aquí ens concerneix– el que importa, en resum, no és qüestionar si el seu pensament inclou una ontologia, sinó quin valor té fer-se aquesta pregunta, pensar en aquesta qüestió. Un desplaçament sens dubte estimulant: Nietzsche interpretant els seus intèrprets.

### 3.6. Crítica del discurs filosòfic i científic

L'instrumental de la crítica es prova i afina en una interpretació radical i memorable sobre el sentit de la ciència i la filosofia. Un itinerari que sacseja de dalt a baix la història d'Occident redefinint-ne les articulacions, en anàlisis inoblidables sobre Sòcrates o Plató, el cos i la paraula, la subjectivitat moderna, el mètode científic, el positivisme, etc.

#### 3.6.1. Occident i el nihilisme. La cultura com a domini d'una voluntat de poder negativa

Per a Nietzsche la cultura occidental és fonamentalment un producte de forces reactives, l'expressió, desenvolupada fins a l'esgotament, d'una voluntat de poder negativa. Per això afirma que l'essència d'Occident és el nihilisme, un destí al qual la nostra època s'ha d'enfrontar ineludiblement.

Respecte a això, la crítica de l'autor es mou en dos registres complementaris. El primer incumbeix l'àmbit de la filosofia, el desenvolupament de la lògica i la ciència, el discurs metafísic, en fi, posat en marxa per Plató i culminat, diu Nietzsche, pel positivisme contemporani.

El segon concerneix la moral, l'origen dels valors que triomfen amb el cristianisme però que dominen igualment, per mitjà de l'humanisme i la Il·lustració, l'experiència ètica i política de l'Europa moderna.

No hem de veure en això un programa sistemàtic o executat amb un criteri cronològic. Recordem que el que hi ha en Nietzsche són "pensaments", elaboracions singulars, moments que donen curs a un problema, no exposicions metòdiques. La genealogia de la cultura occidental, l'anàlisi sobre l'origen dels valors que configuren el nostre discurs científic i moral, no és una excepció. La trobem aquí i allà, expressada en els moments i amb les referències més diversos. Dit això, en conjunt ofereix el més semblant a un "tema" –un problema de fons, un motiu recurrent, un horitzó– que podem trobar en l'obra de Nietzsche. En aquest sentit, seccions senceres d'*Humano, demasiado humano*, *La gaya ciencia*, *La genealogia de la moral* o *Más allá del bien y del mal*, entre d'altres, permeten traçar, a efectes expositius, un quadre com el que oferim.



### 3.6.2. Sòcrates. Raó, cos i paraula en el trànsit cultural d'Europa

Hem vist com el joc, l'art i la creativitat donen curs a l'afirmació dionisiaca del món, i de quina manera troben la seva expressió en alguns fenòmens rellevants de la cultura grega arcaica i clàssica. Al contrari, les formalitzacions lògiques, el discurs deductiu, la construcció de sistemes que defineixin la totalitat del que hi ha aixequen una defensa reactiva contra la possibilitat d'esdeveniments inèdits, una xarxa que bloqueja la irrupció i el desplaçament del sentit.

Tota aquesta construcció implica una vertadera hipertròfia de la intel·ligència, un desenvolupament desmesurat de la racionalització, que apareixen així com a signe simptomàtic del tipus feble.

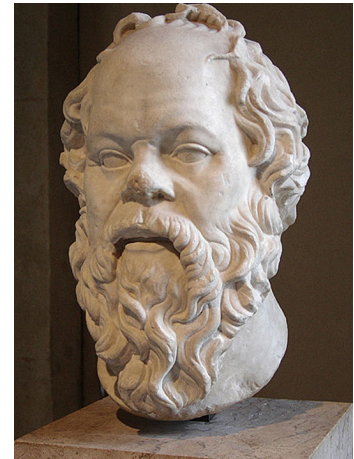
En efecte, el model educatiu de la Grècia arcaica i clàssica –la *paideia* de l'home noble, virtuós– no exclou el domini de la paraula, l'apropiació del sentit. Al contrari, si ensenya alguna cosa és justament a parlar. Però a parlar de manera que la paraula significa perquè sona, perquè afecta, perquè es recorda –perquè té "orelles i mans"... L'acte de discurs consisteix en la producció material i expressiva del sentit adequat, i referent a això involucra la veu, el gest, el ritme, etc. La paraula està, per dir-ho així, incorporada en qui la produeix. I per això dominar-la és dominar el propi cos, conrear-ne l'expressió, la plasticitat. El moment de la intel·ligència, de la raó –el *logos*– s'ha d'integrar, doncs, en el de l'expressivitat del sentit –la música– i del cos –la gimnàstica. I a aquest esforç d'integració es dirigeix, com se sap, el programa educatiu de la *paideia*.

Ara bé, mancats, pel propi límit constitucional, de la força i els valors que implica tota aquesta corporeïtat, als febles només els queda el recurs de la intel·ligència. Han de ser llestos si volen sobreviure, que és, al cap i a la fi, l'únic que poden fer amb la vida.

De tot això el prototip filosòfic és Sòcrates, la primera figura de la cultura hel·lènica proverbialment "lletja", amb tot el significat que aquest adjectiu té en grec. En aquest cos decadent i deforme, la paraula perd la seva dimensió expressiva i corporal, la seva qualitat plàstica, dansaire, per a tornar-se intel·ligent en un grau monstruós, sense límit.

L'acte de discurs es converteix així en un "mètode de diàleg", una tècnica perversa que redueix el llenguatge a conceptes i relacions lògiques, a definicions (què és la valentia, què és la bellesa, què és la sabata) que atrapen el sentit en una dialèctica de significacions abstractes.

Referent a això, les anàlisis –realment inoblidables– de Nietzsche sobre Sòcrates recuperen l'experiència del llenguatge com un procés d'elaboració metafòrica, que dóna curs al sentit justament perquè el desplaça, perquè el produeix



Sòcrates (470 aC - 399 aC)

ja sempre diferent respecte a si mateix. En aquesta experiència, els conceptes abstractes –la definició universal del que és això o allò– apareixen com una resta exànime, rígida; un residu de significació desgastat per l'ús ordinari de les paraules. Un replantejament sobre el discurs de repercussió enorme, com es veurà, en la filosofia i la cultura del segle XX.

### 3.6.3. Plató, contra la realitat. La ficció metafísica

Però la gran referència d'aquesta crítica és el deixeble de Sòcrates, Plató, veritable arquitecte de la metafísica occidental i objecte d'al·lusió permanent per part de Nietzsche. És ell qui reacciona de manera expressa contra la intuïció dionisiaca de la realitat, negant-la amb l'exigència i el postulat d'un altre món.

Neix així la gran ficció d'Occident: l'existència d'un món suprasensible, d'un ordre racional de formes i relacions conceptuals, idèntiques i eternes; d'un espai de realitat sostret a l'esdevenir, no esdevingut, oposat ontològicament a l'espai de la vida, al qual serveix de fonament, de causa, de finalitat: d'**origen**.

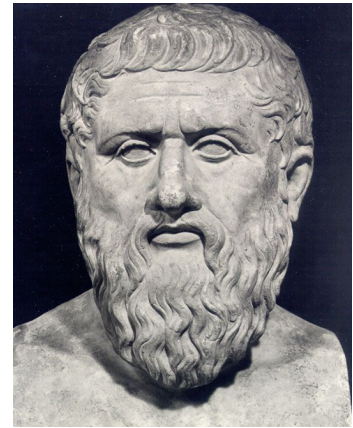
La resistència a la realitat, la denegació de la veritat del món (no pot ser això, hi ha d'haver una altra cosa) es revela llavors com la força reactiva que empeny el discurs platònic. Un engany que, en aliança amb el cristianisme –*platonisme per al poble*, l'anomena Nietzsche– sosté realment l'edifici cultural europeu.

La definició de les idees com a vertader coneixement de la realitat implica un nou sentit de les relacions polítiques, una altra manera de governar els assumptes humans. Es necessita, doncs, un nou programa educatiu, enfrontat amb tot rigor a la *paideia* clàssica –aquest és el vertader assumpte de *La República*. Plató assumeix aquesta conseqüència amb tota lucidesa, amb la màxima serietat. Dissociar el cos i la paraula, elaborar un acte de discurs descarnat, un procés de significació i decisió purament lògics, serà l'objecte d'aquesta nova educació. La seva finalitat, reconeguda expressament per l'autor, confirma amb tota eloqüència la perspectiva crítica de Nietzsche. En efecte, diu Plató, cal aprendre a governar la vida des del lloc que correspon a aquest nou discurs: **la mort**.

### 3.6.4. Descartes i la consciència. El discurs científic modern

Amb Descartes el pensament modern desplaça el fonament del sentit, la instància originària de la realitat, del món de les idees al subjecte autoconscient. Però una vegada més la crítica de Nietzsche descobreix en aquesta institució de la consciència un recurs de la debilitat, un signe de les forces reactives, l'expressió simptomàtica, en fi, d'una voluntat de poder negativa.

En efecte, l'advertiment de si mateix, el fet d'estar alerta i conscient, la capacitat sempre actual d'advertir-se, d'adonar-se de si mateix, és la facultat constitutiva de qui, respecte al món, el primer que d'entrada "pot" –ha de fer– és justament reaccionar. Respecte a això, els forts no valoren de manera especial



Plató (427 aC - 347 aC)

ser conscient d'un mateix. Més aviat expressen certa inconsciència respecte a les reaccions que provoca la seva activitat, i respecte a les que, d'entrada, ni temen ni consideren (dit col·loquialment: van a la seva, que per això "poden").

A partir d'aquí, el desplegament del discurs de l'autoconsciència, a saber, l'exigència de certesa, els criteris d'objectivació, el desenvolupament del mètode, etc. apareixen com a eines per a limitar dins de la realitat un camp d'experiències universal i necessari, això és, previsible, sostret a tot esdeveniment. Els valors de la nova ciència –exactitud, calculabilitat, poder per a neutralitzar contingències imprevistes– assenyalen així la seva marca d'origen, el vertader sentit del seu discurs: **conservar la vida, anul·lar l'esdevenir.**

### 3.7. Crítica del discurs moral i polític

Però si hi ha un àmbit en què la seva crítica ha reportat a Nietzsche vertadera celebritat –no exempta de malentesos i equívocs també enormes– és el de la moral. La seva anàlisi sobre l'origen dels valors morals i polítics de la cultura occidental és ja un lloc clàssic de la nostra formació filosòfica, sobre el qual oferim, doncs, una perspectiva merament introductòria.

#### 3.7.1. Moral de senyors i moral d'esclaus. Bo, dolent, malvat

En el camp ètic el predomini de les forces actives correspon al que Nietzsche anomena *la moral dels senyors*, expressió del tipus fort. La disposició per a la guerra, el poder de crear i imposar valors, la decisió per a desafiar i interrompre la realitat en defineixen alguns dels trets. No parlem només de grans "individualitats", com Luter, Miquel Àngel, Napoleó, etc. Per principi es tracta en cada cas d'una cosa única, d'un esdeveniment singular, és a dir, amb la força suficient per a diferenciar-se, per a "individualitzar-se" i alterar així el món, tal com passa efectivament amb els personatges esmentats. Però també el podem identificar en societats o moments històrics, com la Grècia homèrica o la Itàlia del Renaixement.

En una expressió pròpia del seu tipus de força, del seu *pathos* diferencial, els nobles comencen per considerar bo el que ells mateixos són; només després i de manera secundària valoren com a dolent qui no pot ser com ells: els **febles**.

Res no impedeix que també els febles reconguin aquesta moralitat, és a dir, que apreciïn com a bons els valors amb què viuen els senyors, encara que ells mateixos estiguin constitutivament impossibilitats per a viure així. No obstant això, també podrien crear una moralitat pròpia, un nou sistema de valors adequat a la seva debilitat, a la seva reactivitat, i nascut, per tant, del seu ressentiment contra la vida, de la rancúnia contra tot el que expressen els senyors. La formació i el predomini d'aquesta "moral d'esclaus", iniciada ja pel sacerdot jueu, assenyalen per a Nietzsche el vertader esdeveniment històric i cultural que ha representat el cristianisme.

Si el fort es mou en l'element de la diferència, els febles en canvi en rebutgen la tensió. No tenen forces per a això. Atès que la vertadera diferència –no el seu simulacre– inclou sempre una anomalia, un conflicte davant del qual solament poden reaccionar i ressentir-se. Per això consideren en primer lloc com a dolent –malvat, malintencionat– tot el que els pertorba, és a dir, l'activitat del fort. I d'això dedueixen que és bo el fet de ser el que ells són. Referent a això els febles es mouen en l'element de l'essencialment genèric, gregari, universal, el mateix que hem reconegut en el pensament lògic o en el mètode científic, i dins del qual tota singularització queda neutralitzada. Aquesta correspondència indica simptomàticament per a Nietzsche el seu origen comú en una mateixa voluntat de poder.



Jesús de Natzaret

### 3.7.2. Cristianisme, humanisme i modernitat

La incapacitat per a la vida, per a afirmar "la guerra que és pare de totes les coses", és el principi d'aquesta moral d'esclaus, expressada en els valors justos del cristianisme: abnegació, pau, compassió, amor al proïsme, etc. La impossibilitat constitutiva de viure al món, encarnada en la figura de Jesús, sosté en el pla religiós la mateixa ficció que hem vist en el filosòfic: hi ha d'haver una altra realitat, Déu ha d'existir. Però, més enllà d'aquesta dimensió, la moral dels esclaus perviu i es tradueix en els valors ètics i polítics de la modernitat, entesa per Nietzsche com a cristianisme secularitzat: consens, igualtat, pacifisme, progrés, imperatiu categòric, drets humans, justícia universal, etc.

### 3.7.3. El discurs de la culpabilitat

Si bé aquesta moral troba el seu medi originari entre els desfavorits de la vida –esclaus, esguerrats, leprosos: l'"escòria" de l'Imperi– el seu triomf implica de tota manera un domini específic sobre les forces actives, que d'alguna manera no han de ser extingides –cosa impossible– sinó separades d'allò que poden. En cas contrari no ens podríem explicar per què també els senyors –els forts– es van fer cristians, van assumir una perspectiva sobre la vida radicalment contrària a la seva vertadera naturalesa.

La clau d'aquesta operació, observa Nietzsche, està a girar aquestes forces contra si mateixes, a tornar-les autoagressives. L'activitat del desig entra així en la guerra que li és pròpia, però que ara es dirigeix no cap al món sinó cap a si mateixa. La força activa es converteix en el seu propi enemic. L'expressió d'aquesta lluita interna són els remordiments, el sentiment de culpa, la consciència del pecat i la resta de mitjans psíquics amb què la cultura ha produït la tortuosa subjectivitat occidental. Darrere de la humilitat cristiana hi ha una vertadera pràctica d'humiliació, perversa i cruel, en la qual es prova justament la fortalesa del fort, és a dir, la seva santedat.

### 3.8. La mort de Déu i el superhome

La filosofia de Nietzsche es tanca –potser en fals, com veurem– amb una proposta gairebé programàtica, que el nostre autor formula a partir de motius o temes potser més cèlebres que discutits: la mort de Déu, el superhome, l'etern retorn, etc. Es tracta de qüestions amb tanta força expressiva com dificultat conceptual, i respecte a les quals oferim almenys, per acabar, un esbós ferm.

#### 3.8.1. Més enllà de la crítica. Sobre el missatge de Nietzsche

Mentre la crítica fa caure "a cops de martell" (o "amb guants i màscara": el seu discurs oscil·la entre tots dos humors) l'edifici cultural d'Occident, Nietzsche reflexiona sobre la possibilitat d'una altra cultura, d'una producció diferent de sentit. L'indici d'una possibilitat semblant el troba ni més ni menys que l'esdeveniment de la pròpia obra, concebuda així –de manera ingènua, irònica o grandiloqüent, segons el moment– en l'esdeveniment "que parteix en dos la història de la humanitat".

Som al davant d'un problema extremadament complex, que incumbeix al valor polític que la filosofia es concedeix a si mateixa. Ja hem vist com Marx el maneja a aquest mateix nivell de dificultat, elaborant el vincle intern entre *discurs* i *revolució*, i atribuint així a la crítica un estatut polític singular i coherent: la praxi. En Nietzsche, repetim, no hi ha una elaboració equivalent, o no de manera inequívoca. I per això la seva pròpia perspectiva sobre el valor polític de la seva obra i, per tant, sobre el caràcter efectiu d'aquesta altra possibilitat per a la cultura varia entre registres molt diversos. Limitem-nos a constatar la magnitud del problema.

En tot cas es tractaria d'un nou tipus de discursivitat, dominat per forces actives i en el qual la voluntat de poder expressaria el seu caràcter afirmatiu, i alliberaria així les nostres relacions amb l'esdevenir.

El pensament gira també aquí entorn d'alguns motius centrals, símbols i problemes als quals Nietzsche torna una vegada i una altra. Una fita en aquest recorregut és sens dubte el discurs de Zaratustra, en què es reuneixen en forma de "missatge", de "doctrina", d'"ensenyança" més o menys positiva. Però cap al final de la seva vida lúcida Nietzsche maneja el projecte –formalment confús– "d'exposar sistemàticament" tot aquest cabal de pensaments, ordenat en grans categories: la transvaloració dels valors, el superhome, l'etern retorn, etc.

En tot cas –i per motius a parer nostre essencials, als quals ens referim a l'inici del capítol– no anela en el tipus d'obra al qual en algun moment sembla que es dirigeix, i en el seu lloc ens deixa, com hem vist, un oceà d'esquemes, esborranys, aforismes, etc. Durant algun temps es van reunir i publicar, sota la direcció polèmica de la seva germana –que va introduir retalls, falsificacions i altres coses– amb el títol de *La voluntad de poder*. Actualment s'editen com a

part dels fragments pòstums, i representen sens dubte una secció important de la seva obra (també ens hem pronunciat més amunt sobre aquest judici de valor).

### 3.8.2. L'"últim home". El nihilisme sense fi de la cultura contemporània

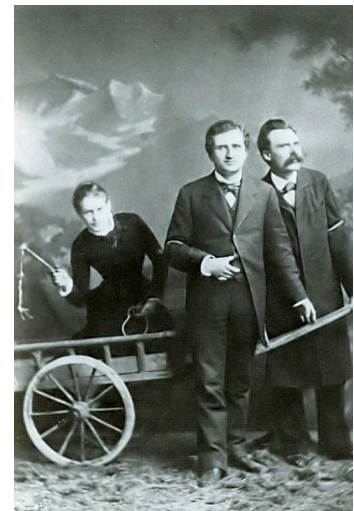
Com hem vist, el pressupòsit ocult de la nostra cultura ha estat negar l'esdevenir, defugir l'experiència dionisiaca de la vida, neutralitzar la guerra pel sentit del món. Aquest procés assoleix el seu destí amb el triomf del nihilisme i de la figura que hi correspon: l'últim home, és a dir, nosaltres, els europeus actuals.

El rebuig de qualsevol tensió, la seguretat i la pau per sobre de tot, la felicitat i el confort com a valors dominants són els signes de la seva consumació. Instal·lat en una realitat indiferent i controlable, en un "final sense fi", el caràcter del qual cap esdeveniment no pot transformar (tots queden igualment anivellats, devaluats, consumits), la seva vida transcorre sense manifestar-se a si mateixa, sense irrompre davant de si mateixa com el que ella mateixa és. L'últim home viu sense més ni més en el no-sentit, en la irrellevància de l'ésser: en el no-res.

Estem, doncs, davant d'un nihilisme passiu, que no s'enfronta a si mateix, que mai no arriba a tocar el propi fons, sinó que troba els mitjans per a perviure i estendre's indefinidament, sempre a resguard de qualsevol límit. Per això els recursos de l'últim home, que Nietzsche descriu en sintonia amb cert tòpic sobre la societat contemporània: una mica d'opi (no gaire), una mica de política (no massa) i sobretot distracció, entreteniment, molt entreteniment.

### 3.8.3. "Déu ha mort". Déu, el no-res i les metamorfosis del superhome

La possibilitat d'experimentar la seva condició li és, com diem, indiferent. Si algú li anunciés que amb la seva vida de fet ha matat Déu, el prendria per un boig i es giraria d'esquena. Però aquesta possibilitat hi és.



A l'esquerra Lou Salomé, al centre Paul Ree, i a la dreta Friedrich Nietzsche

En efecte, podem viure com un problema quin és l'origen i el procés d'aquest nihilisme. I llavors advertim que aquella realitat suprasensible, fonament i sentit de les nostres relacions amb el món –les idees, l'autoconsciència, la raó– en el fons no era res, que Déu no ha estat mai res, sinó el buit en què la cultura ha construït el seu edifici. Creure que es tractava d'un espai de realitat absolut i constituent era una ficció necessària just per a obrir aquest lloc, perquè la cultura s'obris espai, per a posar en marxa el procés de la seva construcció. Una vegada consumat el seu triomf ja podem reconèixer la veritat; assumir el sentit d'aquest joc, d'aquest engany; declarar per fi que Déu ha mort: ens aguantem en el no-res. Aquesta declaració ens permet abandonar la riba de l'últim home. Iniciem així les **metamorfosis del superhome**.

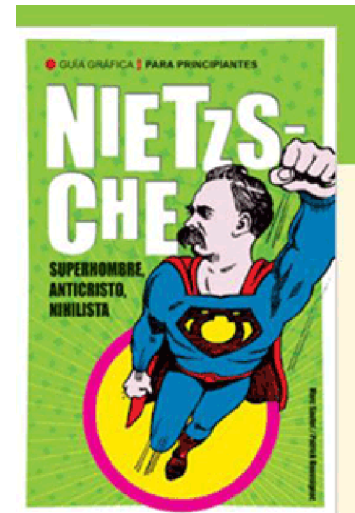
En efecte, amb la mort de Déu es fa patent que també el discurs de la responsabilitat, les regnes de la culpa i el remordiment amb les quals el subjecte se "subjecta" a si mateix, no se sostenen en res, estan suspeses en el no-res. El subjecte deixa llavors de carregar com un camell amb el caràcter imperatiu ("tu deus") dels valors morals i, com un lleó, es gira contra els discursos que el mantenen sota domini, incloent-hi els recursos de l'últim home. El **nihilisme** s'ha tornat **actiu**.

#### 3.8.4. Què és un problema? Reobrir l'experiència del sentit

Consumat aquest moment, tot el que hi ha de problemàtic en l'existència emergeix de nou, com un signe que compromet el sentit de les coses, com el senyal que anuncia el perill d'un viatge. Atès que tot problema conté de manera virtual un esdeveniment, la imminència d'un trastorn que sacseja la vida i l'enfronta als seus límits.

Dionisos torna, doncs, amagat en els problemes, en els fenòmens que ens afecten perquè ens fan pensar, perquè provoquen la irrupció activa i diferenciadora del pensament, la seva força de creació. Els problemes ens tornen així l'experiència radical del sentit, tal com ja només la podem reobrir travessat el nihilisme (restituir d'una manera o d'una altra el culte a Dionisos seria per a nosaltres una impostura).

La realitat esclata llavors en una pluralitat de perspectives problemàtiques, de diferències irreductibles, que impliquen possibilitats sempre inèdites de configurar el sentit i relacionar-nos amb el món. Davant d'aquesta experiència el subjecte es transforma finalment en un nen, disposat a jugar amb la vida sense por ni responsabilitat moral, més enllà del bé i del mal. Heus aquí el **superhome**.



Guia de Nietzsche

### 3.8.5. Temps i esdeveniment. Pensar l'etern retorn

Tot aquest procés de transvaloració inclou finalment un nou sentit del temps, difícil de manejar tant per a Nietzsche com per als seus comentaristes, enfrontats sovint en aquest punt. En l'experiència dionisiaca, ara recuperada, el món no té origen ni fi, mai no acaba ni comença. Tot ell –passat, present, futur– es dóna per dir-ho així en una jugada –un joc– el sentit de la qual és, per definició, repetir-se, sempre una vegada més. Dir *sí* a un sol moment, afirmar tan sols un esdeveniment ("ho vull perquè puc"), significa voler –poder– la partida sencera, tota de cop, tota d'una vegada, l'esdevenir mateix expressat aquí en una jugada. I afirmar així la seva repetició, l'etern retorn –sempre una vegada més– del mateix. Aquesta possibilitat carrega el pensament amb el pes més pesat: que tot tornés eternament, que el mateix tornés una vegada i una altra; però li atorga també la lleugeresa més gran: jugar-se el món –tot el temps del món– en cada esdeveniment.

#### Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica de Nietzsche i sobre aquest autor en l'annex 2.



## 4. Freud

### 4.1. Freud i la filosofia

La relació entre Freud i la filosofia és plena d'ambivalències. Es tracta d'un vincle rebutjat amb freqüència per ambdues parts, que es miren entre elles amb incomprensió i molt recel. Però constatat aquest desencontre el cert és que entre la filosofia i la psicoanàlisi es produeix, com a desgrat seu, un dels diàlegs més fèrtils i sostinguts del pensament contemporani, i respecte al qual oferim algunes indicacions per començar.

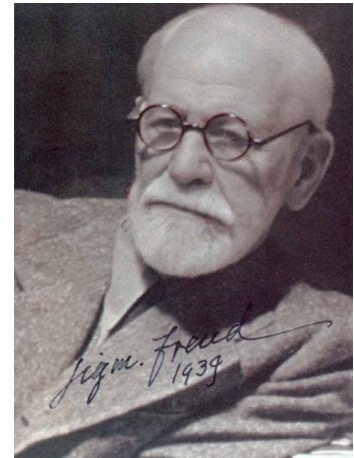
#### 4.1.1. La psicoanàlisi i la frontera filosòfica

Començarem constatant alguna cosa, encara que sembli òbvia: Freud ni és filòsof ni manté una relació clara –més aviat el contrari– amb la filosofia. Dit això, afegirem algunes observacions.

En la construcció d'aquesta imponent màquina discursiva que és la psicoanàlisi Freud va assumir una vegada i una altra un treball de qüestionament, de categorització, d'elaboració de problemes i conceptes, la dimensió filosòfica de la qual és innegable. Si bé l'estatut que se li assigna –d'entrada pel mateix autor– és el d'una "metapsicologia", és a dir, el d'un discurs en què la nova ciència de la ment aclareix i limita les seves nocions cardinals –pulsió, inconscient, resistència, etc.–, el cert és que aquestes definicions no surten del no-res. Apareixen en bona part sobre el camp de sentit romput per la filosofia (què és el subjecte, la consciència, el llenguatge?), en el qual s'ubica, per tant, ho vegi o no, la reflexió metapsicològica.

Tanmateix, el cas és que Freud ho veu sempre, de vegades amb ànim, aprofitant-se de les possibilitats de la filosofia; i d'altres de mala gana, queixant-se de les seves inèrcies. Així, doncs, més que jutjar en quin nivell maneja Freud les seves lectures filosòfiques (una tasca empresa definitivament, ens sembla, per les publicacions de P.-L. Assoun) es tracta d'observar que per a Freud la filosofia sempre és allà.

Però en donar un sentit propi a fenòmens psíquics que fins llavors no ho tenien, la psicoanàlisi, comença a descobrir –per ressonància, diguem– nous sentits en fenòmens cada vegada més diversos i allunyats.



Sigmund Freud (1856-1939).

#### Sigmund Freud

Sigmund Freud (1856-1939) va ser un metge i neuròleg austríac que va crear la psicoanàlisi.

La seva màquina de significació revela una potència inaudita i encara sorprenent. Institucions com l'exogàmia, el dol o la guerra; problemes antropològics com les relacions de parentiu o l'origen de la cultura; fenòmens polítics com el lideratge o la xenofòbia; esdeveniments socials com els espectacles i esports de massa; pràctiques artístiques com l'escriptura o la pintura; o fins i tot fets biològics, en fi, com el naixement i la mort, manifesten segons la psicoanàlisi significacions inesperades.

En tots aquests casos Freud assumeix de nou un esforç de teorització molt singular. No es tracta de fer filosofia –de fet, no la fa– però el seu discurs reconeix constantment certa frontera filosòfica, i fins i tot expressa una capacitat especulativa literalment única (perquè és inclassificable). Així la trobem, per esmentar alguns llocs clàssics, a *Más allá del principio de placer*, *Tótem y tabú*, etc.

### La filosofia i Freud. Una trobada llarga i fructífera

Però si Freud sempre es cuida de distingir, fins i tot en les elaboracions més conceptuals, el límit entre psicoanàlisi i filosofia, la mateixa filosofia no tindrà, arribat el cas, tantes objeccions. Al cap i a la fi ella mateixa s'assumeix com un discurs essencialment fronterer, tant respecte a la psicoanàlisi com a qualsevol altre tipus de teorització.

Així, doncs, al llarg del segle XX la filosofia –com tantes altres disciplines: medicina, ètica, antropologia, etc.– s'ha creuat sovint, de manera més o menys profitosa, amb l'obra de Freud. Assenyalem respecte a això, i evitant l'efecte de catàleg, algunes referències importants. Defineixen el vertader marc d'una exposició sobre Freud i la filosofia, si bé els límits de la nostra introducció no poden més que al·ludir-hi. En tot cas, el lector interessat les ha de tenir presents.

Ja en vida de Freud, W. Reich, una figura controvertida en el camp de la psicoanàlisi, va explorar sistemàticament la correspondència entre la teoria freudiana i la perspectiva materialista de Marx. Però Reich es maneja menys amb una lectura directa de Marx que amb les tesis divulgades per l'anomenat *materialisme dialèctic*, exponent del marxisme que domina als anys trenta. Això no obstant, la qüestió queda aquí, i serà recollida de manera més original i madura per Marcuse, en obres molt difoses i de cert impacte en la cultura contemporània, com a *Eros y civilización*.

En un altre registre, encara que no lluny de l'àmbit de Marcuse, la teoria freudiana té una presència específica en Horkheimer i Adorno. Les reflexions sobre l'autoritat, el lideratge, la propaganda feixista o, en fi, alguns aspectes essencials de la indústria cultural aprofiten, com hem dit, certs conceptes fonamentals de la psicoanàlisi, el discurs de la qual aprecien i coneixen particularment. Aquesta presència "frankfortiana" arribarà fins al mateix Habermas. En efecte, en ubicar el problema originari de la cultura més en l'organització de les pulsions que en la producció de béns, la teoria freudiana ajuda Habermas –ja des de *Teoría y praxis*– a desplaçar la noció marxista de subjecte cap al paradigma de la comunicació.

També la fenomenologia creua de maneres diferents, entre l'hostilitat i el diàleg, aquest territori. En el cas de Sartre, per exemple, es tracta de construir una fenomenologia de l'imaginari sense recórrer a la noció freudiana d'inconscient, atenint-se a la manifestació mateixa –és a dir, "conscient", segons Sartre– del fenomen. L'assumpte toca el costat feble, al qual ens referim en la primera part del tema: el valor de la consciència en l'elaboració del sentit. Aquí sembla haver-hi, d'entrada, una col·lisió entre la fenomenologia, que atorga a la consciència un estatut transcendent, i la psicoanàlisi, que interpreta el sentit conscient com a expressió d'elaboracions inconscients. Referent a això, la posició bel·ligerant de Sartre no és secundada, per exemple, per Merleau-Ponty i altres autors, no tancats per principi a un diàleg amb Freud.

Per aquí mateix arriben també més trobades importants. Una és la de P. Ricoeur, a qui ja hem al·ludit àmpliament en la primera part. A més de proposar tot un marc de comprensió per a l'obra freudiana –vegeu el seu clàssic *Freud, una interpretación de la cultura*–

la seva pròpia reflexió sobre l'existència, el subjecte, el sentit, etc. assimila en abundància la literatura psicoanalítica.

Igualment, la polèmica de Lévi-Strauss contra Sartre (amb Marx en l'horitzó, una vegada més) sobre el vincle entre pensament i consciència recull, com diu l'antropòleg, la "llició" de Freud. Com la recull també la seva importantíssima reflexió sobre l'estatut i la universalitat de la llei de l'incest (aquesta "naturalesa en la cultura"), que aclareix l'ambigüitat amb què, dins de l'antropologia, havia enfocat el tema Malinowski.

Però sens dubte és Lacan i, en general, tot el corrent estructuralista més o menys afí a la seva lectura, qui obrirà nous creuaments entre Freud i la filosofia. Un d'ells –prematurament truncat, ens sembla– correspon a Althusser i la seva noció del "tall epistemològic" provocat per Freud, en descobrir el territori de l'inconscient com la **terra incògnita** d'una nova ciència.

De gran ressonància no solament filosòfica sinó en tot el moviment social i polític –contracultural– dels anys setanta serà també la perspectiva crítica, certament dura, sostinguda per Deleuze i Guattari, en obres com *El Antiedipo* o *Mil mesetas*. Si Freud és aquí objecte d'un atac en tota regla no deixa d'ocupar per això mateix un lloc de referència en el nou discurs sobre l'inconscient, l'esquizoanàlisi, etc.

D'un altre caire, encara que no menys important, són els treballs de Derrida sobre això. El tema del símptoma, la conceptualització freudiana entre escriptura, sentit i diferència, etc., es recull en títols com *La tarjeta postal*, o l'assaig *Freud y la escena de la escritura*. Si hem dit que per a Freud la filosofia sempre és allà, podem afirmar que per a Derrida la psicoanàlisi també és sempre allà.

#### 4.1.2. Perspectiva actual. Freud i la crítica de la cultura

El marc de relació es continua ampliant i refent fins al dia d'avui. Però fent cada vegada més atenció a les anàlisis tardanes de Freud sobre la cultura, el desenvolupament de la societat, etc. Un discurs de gran potència crítica i l'actualitat del qual no deixa de sorprendre.

Referent a això, i en l'àmbit de llengua espanyola J. Alemán, per exemple, desenvolupa de manera gairebé programàtica un diàleg fèrtil, rigorós i categorialment molt productiu entre l'obra de Freud –sota la lectura lacaniana– i el pensament de Heidegger, des de *Ser y tiempo* fins a la reflexió sobre la tècnica. El mateix rigor i estímul que trobem en diversos treballs de J. Belinsky, entre els quals no deixem de recordar els seus *Bombones envenenados*, etc.

A una escala superior i amb una presència mediàtica molt rellevant, el pensador eslovè S. Žižek prodiga, en nivells i gèneres de discurs molt diversos, troba des sempre renovades entre el pensament crític –més o menys pròxim a Marx– i l'obra de Freud, amb títols com *El sublime objeto de la ideología*, i d'altres.

Però més enllà d'aquest àmbit estricte o convencionalment "filosòfic", Freud és en el centre de tot el debat cultural sobre el llenguatge, el signe, el silenci i la paraula, etc., que parteix i pren com a referència la Viena de fi de segle. Al costat de noms com Wittgenstein, Hofmannstahl, Karl Kraus, etc., Freud s'integra en aquestes "afinitats vieneses" la presència de les quals continua essent decisiva. Referent a això, a més del títol al·ludit de J. Casals, l'obra freudiana s'analitza en treballs coneguts com *La Viena de Wittgenstein*, d'A. Janik i S. Toulmin; *El silencio y las palabras*, d'F. Rella; i altres textos concordats, d'S. Tubert, R. Forster, etc.

Deixem aquí constància d'aquest panorama, el desenvolupament del qual, insistim, exigiria un espai del qual ara no disposem.

## 4.2. Què és la psicoanàlisi? Síntoma i discurs

El principi de l'època moderna –establert ja per Descartes– és que la consciència produeix o en tot cas domina el discurs i les accions humanes. Ara bé, hi ha fenòmens, observa Freud, que contradiuen aquest principi, actes i representacions que trenquen la coherència conscient del subjecte, enfrontant-lo a un domini interior però estrany.

Proves immediates i comunes d'aquesta estranyesa –encara que no per això menys importants– són els somnis, com també els lapsus i actes fallits de la vida quotidiana. Però també aquí s'inscriuen moltes anomalies importants de la vida psíquica:

### Exemples

conductes repetitives, obsessions, fòbies, pensaments angoixants, trastorns somàtics sense origen orgànic, etc.

En tots aquests casos, en efecte, la consciència es veu afectada –assaltada, més aviat– per una cosa que no pot definir, de la qual no comprèn quin sentit té i per què ocorre.

El subjecte adverteix en si mateix, doncs, una representació immanejable, un fenomen la presència del qual el pertorba, sense que pugui saber què és, de què es tracta, què vol dir. Amb aquesta demanda de sentit –què és això?, què em passa?– acut al psicoanalista.

En la interpretació d'aquests fenòmens el subjecte és convidat a parlar obertament, a associar amb total llibertat qualsevol referència, qualsevol indicatiu possible sobre el seu significat. Tanmateix, en aquesta situació comunicativa comencen a aparèixer en el discurs marques que l'interrompen: oblits, silencis, lapsus, desviacions sobtades, etc. En apropar-nos a aquests senyals hi descobrim vertaders nusos de sentit, zones que bloquegen el relat del subjecte amb una càrrega insuportable d'angoixa. L'objecte de l'anàlisi serà justament "analitzar" aquestes marques, creuar-les, desfer-ne els nusos, vèncer-ne, en fi, la resistència, per a mostrar-ne així el sentit implícit, és a dir, tot allò que expressen justament no podent-ho dir.

El resultat de l'anàlisi serà la manifestació d'escenes d'una intensitat emocional crítica per al subjecte, referides sistemàticament a la seva infantesa i a la seva sexualitat. Tan crítica que el subjecte, per la seva pròpia seguretat, les va haver de silenciar, de reprimir, denegar-los l'accés a la consciència. A mesura que els pot donar curs –de manera més o menys pacient, més o menys catàrtica– l'energia d'aquestes escenes es descarrega, mentre les anomalies –fò-

bies, somatitzacions, idees angoixants– comencen a remetre. D'aquesta manera es demostra que eren símptomes, és a dir, manifestacions deformades, irreconoscibles per a la consciència, d'una tensió psíquica inconscient i reprimida. Aquesta és la seva explicació.

### 4.3. La formació del subjecte

Com hem dit, l'activitat clínica provoca –tal és el geni de Freud– un treball de conceptualització, de redefinició teòrica, de conseqüències enormes. En definitiva, es tracta de tornar a pensar què és el *subjecte*, però aquesta vegada en vista a aquest atribut essencial seu que és la "bogeria", això és, el trastorn, la patologia, el conflicte psíquic.

#### 4.3.1. El complex d'Èdip i la construcció del desig

El contingut recurrent d'aquestes escenes (infantesa i sexualitat) porta Freud a investigar com té lloc la formació psíquica del subjecte, sobretot en les etapes més primerenques. D'aquesta manera treu a la llum tot el complex de relacions emocionals i vivències sexuals que determinen la construcció de la subjectivitat, i que Freud denomina, conforme a la coneguda referència mitològica, *complex d'Èdip*.

L'*infant*, que comença per "ser" objecte del **desig matern**, es converteix en subjecte del seu propi desig a mesura que transforma aquest primer vincle eròtic i ontològic amb la seva mare. Aquí el moment clau és el reconeixement de la **figura paterna**, l'assumpció del que significa el pare (*el nom del pare*, en diu Lacan) com un espai interposat entre el subjecte i la mare. Referent a això el subjecte reelabora ara el desig matern, desviant-lo cap al pare, és a dir, dirigint-lo cap a un objecte –atents– que el pare no "és" sinó que "té".

Aquest canvi en l'estatut ontològic de l'objecte sexual (ningú ho "és", tampoc el subjecte, que fins ara creia que ho era; en tot cas se'l pot tenir o no) permet a l'infant identificar-se sexualment, amb decepció en el cas de les nenes: l'hi falta, no el té; i amb angoixa en el cas dels nens: podria perdre'l, no tenir-ne bastant, etc.

El subjecte construeix així un escenari psíquicament decisiu, en establir una **relació triangular** entre ell, el pare i la mare (solament hi ha relació si hi ha tercer). Una vegada sexual, dirigeix el seu desig, ja com a subjecte, cap a un dels dos pols (masculí/femení), i estableix amb l'altre un conflicte d'imitació i rivalitat. D'aquesta manera assumeix la prohibició de l'incest, és a dir, la restricció de les relacions sexuals (ja representades) a la parella adulta i, per tant, l'exogàmia com a llei constituent del desig humà.

En efecte –i aquest és un altre pas crucial en la formació del psiquisme–, la família ja no pot satisfer el subjecte amb tot el que desitja. Més aviat allò que com a subjecte realment desitja –un altre, l'altre– ho ha de buscar allà on és:

a fora. En aquest sentit la construcció formal de l'altre com a espai al qual es dirigeix el desig només s'assoleix en la mesura en què el subjecte es "perd" a si mateix, irreversiblement, com a objecte del desig matern. Una pèrdua de la qual, a l'efecte d'economia del plaer, ja no podrà estructuralment rescabalar-se mai, si bé ho intentarà sempre, procurant-se objectes dels quals pugui "gaudir" (arribat el cas, l'objecte del plaer pot ser fins i tot el propi símptoma, com hi al·ludeix el cèlebre títol de Žižek).

Tot aquest joc d'emocions implica, com indiquem, canvis corresponents en la vivència del plaer, en la **maduració eròtica del subjecte**. Si en un primer moment el plaer es concentra a la **boca** i la seva activitat –mamar, succionar–, durant les etapes successives es trasllada a noves zones erògenes: l'**anus**, associat amb la percepció de la interioritat, amb el procés de retenció i expulsió (dins/fora); i finalment els **òrgans genitals**, que permeten vincular el plaer, repetim, al descobriment dels altres subjectes.

#### **4.3.2. Personalitat i conflicte**

Harmonitzar tot aquest desenvolupament emocional i eròtic, integrar-ne tots els aspectes i etapes, decideix la més o menys maduració del subjecte, els seus trets de personalitat, etc. En última instància, el desajust, la no-integració, la fixació de la subjectivitat i el desig en un dels seus moments constitutius (la gelosia, la succió, etc.) determinarà el tipus de conflictes psíquics viscuts pel subjecte.

En tot cas, amb la sexualitat genital el complex d'Èdip es tanca. Però ho fa amb un acte de repressió originària, que expulsa de la consciència –i, per tant, del record: d'aquí ve l'amnèsia sobre la primera infantesa– tot el seu procés. S'obre així la dualitat de dominis que, com hem vist al principi, regeix els fenòmens psíquics adults: un àmbit conscient, referit a les representacions actuals o virtuals de la consciència; i un altre d'inconscient, que inclou tot el que la consciència no pot reflectir i que s'arrela, com veiem, en el procés edípic.

#### **4.4. L'estructura del subjecte i l'origen del símptoma**

La nova comprensió de la subjectivitat implica, com veiem, desplaçaments conceptuals decisius. En aquest mateix registre sobresurten dos nous camps de categories. L'un es refereix a la complexitat d'instàncies que estructuren i dinamitzen el territori del subjecte. L'altre, a una de les nocions més elaborades i discutides per Freud: la pulsíó.

#### 4.4.1. Instàncies, dinamisme i economia de la subjectivitat

El descobriment d'aquesta repressió originària permet a Freud explicar, després de diverses temptatives, l'estructura de la subjectivitat en els seus tres aspectes primordials: tòpic, dinàmic i econòmic. Contra el pressupòsit modern, el subjecte no apareix com una substància simple i autoconscient sinó com una relació entre instàncies diferents, espais o escenaris amb el propi dinamisme i sotmesos a un principi econòmic que en regula l'activitat. Són tres: l'allò, el jo i el superjò.

1) En l'allò trobem la dimensió reprimida del psiquisme. No es tracta de cap calaix o "pou" –segons l'error popular– sinó d'una activitat eròtica estrictament compulsiva, que empeny i pressiona tot l'aparell psíquic. La seva energia, denominada per Freud *libido*, es troba parcialment unida, com veiem, a certes imatges o "fantasmes" fixats durant la formació edípica. Però més aviat circula lliurement, disposada a invertir –a desitjar– qualsevol objecte. Aquesta força extraordinàriament plàstica i làbil –origen i motor dels nostres somnis, símptomes i desitjos conscients– només obeeix al principi de plaer, a la necessitat compulsiva d'invertir objectes amb què descarregar-se, sense la mínima coherència lògica, sense cap sentit de la realitat (en aquest nivell, la llei del desig és la seva bogeria).

2) En canvi, el **superjò** defineix l'ideal que el subjecte té de si mateix, la representació imaginària del que ell és, la imatge de si mateix, en fi, amb la qual s'identifica. Aquesta imatge inclou, per tant, la repressió de tot el que la contradu, incloent-hi les escenes, vivències i fantasies elaborades durant la formació edípica. En efecte, es tracta ja d'imatges –relacions, significats– inacceptables de si mateix, i per això la possibilitat que accedeixin a la consciència és viscuda pel subjecte com una amenaça interior i mortal a la pròpia consistència, al que ell és. Per això, en cas que compulsivament travessin aquesta barrera, han de ser distorsionades, com hem vist, en forma de símptomes.

En la formació d'aquest ideal de si mateix el subjecte observa el **principi de realitat**, és a dir, la relació que ha de mantenir amb els altres i el món, i sobre la qual defineix la seva identificació. Per tant, som davant d'un vincle essencialment moral, que inhibeix del desig tot el que es percep com a prohibit. Referent a això, el superjò és la **llei interior**, el "pare" que governa l'aparell psíquic i que conquereix el seu tron en tancar-se el complex d'Èdip.

3) Finalment, el **jo** és la instància que maneja, amb més o menys consciència, la vida del subjecte, la que alhora n'assumeix els desitjos i entra en relació amb el món. En aquest sentit ha de respectar, d'una banda, les exigències imaginàries del superjò, el seu sentit de la realitat, i donar curs, d'una altra, a les pulsions de l'allò.

Aquesta tensió psíquica, inevitable en els éssers humans, es resol en una "negociació" mai definitiva entre les tres instàncies, en una espècie de conveni sempre fallit –sempre queda un residu de pulsíó, un excés d'autoexigència: un desajust estructural– que arribat el moment cal tornar a revisar, amb nous reajustaments libidinals (en aquest sentit, la psicoanàlisi es pot concebre com una "renegociació" total de la subjectivitat).

#### **4.4.2. Les pulsions i el seu curs. Origen i economia del símptoma**

D'entrada, les **pulsions** s'han d'encarrilar per sublimació, és a dir derivant-les cap a objectes acceptables per al superjò, coherents amb la identitat imaginària del subjecte. Fora d'aquest curs, les que resten reprimides però actives troben el seu curs per mitjà dels somnis, satisfacció al·lucinant i desfigurada de certs desitjos, que d'aquesta manera eludeixen la censura que els imposa el superjò. Interpretar-los consistirà, doncs, a analitzar els recursos amb què el treball oníric elabora aquesta desfiguració, els procediments amb què encobreix la seva vertadera activitat, el caràcter eròtic d'una representació que sense aquest encobriment resultaria inacceptable per al que somia. Parlem, per tant, de procediments retòrics, de significacions que es desplacen, condensen, etc., tal com ja els havíem trobat en l'anàlisi dels símptomes. Per això es pot afirmar amb Lacan que l'inconscient està estructurat com un llenguatge.

Però si el procés edípic es tanca amb fuites llavors també durant la vigília hi haurà, com hem vist, pulsions que, amb els mateixos recursos, creuaran la barrera de la repressió, presentant-se en la consciència –assaltant-la– sota un significat incompreensible i perturbador. Ja ho hem dit: són els símptomes. En aquest cas l'angoixa que provoca la seva presència és l'expressió (invertida) del plaer amb què es descarrega la libido que els investeix. Com diu Freud, l'angoixa és l'altra cara del plaer, i aquest és el sorprenent principi econòmic que explica la producció d'aquest estrany –i humà– sofriment interior.

#### **4.5. Entre l'amor i la mort**

D'entrada sembla que la vida psíquica, sobretot la inconscient, es governa exclusivament pel principi del plaer. Però l'elaboració de les experiències traumàtiques –accidents, morts, desaparicions– mostra en el subjecte una compulsió a repetir l'escena del trauma, sense que d'entrada obtingui a canvi cap plaer, sinó el contrari.

Freud concep que en aquest cas la producció d'angoixa es dirigeix a anticipar –retroactivament, diguem– l'impacte que el subjecte no va poder preveure. En efecte, l'angoixa és la defensa psíquica davant de la imminència d'un esdeveniment que alteri i trastorni la subjectivitat, la força de reacció amb què arribat el cas el podríem neutralitzar. Aleshores, si tornem compulsivament sobre un trauma és per "evitar" –per suturar– amb l'angoixa que en cada ocasió allibrem la ferida que inevitablement va obrir.



Això ens obliga a comprendre i reorganitzar les pulsions en un esquema dual. D'una banda, hi ha *eros*, la pulsio amorosa o sexual, dirigida a objectes amb què es pot vincular i descarregar. Per això empeny el subjecte a establir llaços amb l'altre, amb el món, amb els altres; relacions, en fi, de les quals pot gaudir i obtenir plaer. Però, d'una altra banda, hi ha *thanatos*, la pulsio de mort, dirigida a conservar el psiquisme en una forma estable, en un estat inalterable. Per això davant de qualsevol modificació o esdeveniment –esdevingut o previsible: perdre un ésser estimat, enamorar-se, canviar de feina– empeny el subjecte a restituir l'equilibri pertorbat.

Tots dos mouen alhora la ment humana. Freud especula així –segons comentem ja en l'apartat de Nietzsche "Vida i sentit; mort i realitat" – amb la idea que la mort sigui llavors la restitució de l'estat interromput per l'esdeveniment de la vida. Un destí singular firmat en el naixement i vers el qual s'encamina des del principi, en aliança amb l'amor –que el difereix en la justa mesura, en la durada adequada–, l'impuls vital.

Cadascú mor només de la mort que li és pròpia, i això explicaria els termes en els quals conserva la vida (com i contra què es defensa; com i contra què no).

#### 4.6. El malestar en la cultura. Psicoanàlisi i crítica

Com hem dit en la introducció, un aspecte cada vegada més vigent i valorat del discurs freudià és la seva crítica als fenòmens culturals i socials, el motiu predominant del qual és el del "malestar". Oferim, per acabar, els trets esquemàtics d'aquest discurs.

##### 4.6.1. Amb quina energia es mou la societat?

Segons aquest esquema el treball de la cultura consisteix a canalitzar la pulsio amorosa cap a objectes cada vegada més difícils d'obtenir: una feina millor, un sou més alt, un cotxe més car, una casa més gran, etc. D'aquesta manera el subjecte, assumint l'ajornament del plaer, inverteix un esforç cada vegada superior en relacions que, malgrat no satisfer-lo (més aviat el disgusten), accepta com un mitjà d'apropar-se a la felicitat diferida.



Cartell de *Lucía y el sexo*

És amb aquesta despesa d'energia sacrificada –amb més o menys acceptació interna– com la cultura pot sostenir i alhora exigir relacions socials sempre més treballoses, més difícils, i que de cap altra manera no suportaríem de fet.

Però també la pulsio de mort ha de ser continguda per la cultura, evitant que el subjecte la descarregui contra un món cada vegada més incòmode, més hostil i agressiu amb la seva vida. Com a resultat d'aquest doble domini, la cultura produeix en els individus un malestar psíquic irreversible, més greu com més es desenvolupa la societat.

#### 4.6.2. Mecanismes de compensació i retorn del reprimat

A canvi procura mecanismes de compensació de la libido, que explicarien, segons Freud, la nostra psicologia social. En efecte, es tracta de compensar els subjectes per tot el que veritablement sacrifiquen vivint com ho fan. Però no mitjançant una realitat diferent o alternativa, no mitjançant relacions i plaers "reals", no, en fi, deixant de fer i de ser el que realment fan i són. Això, més que compensar, subvertiria la cultura. Al contrari, es tracta de construir escenaris o espais imaginaris, en què la libido pugui invertir –"realitzar"– vincles i identificacions així mateix imaginàries.

Ara bé, això obre el risc que el reprimat –tot el que el sentit de la realitat, sota la pressió del superjò, exclou de la consciència, de l'ideal de si mateix– es desinhibeixi i retorni "realment" al subjecte, com en una al·lucinació. Per entendre'ns, es pot "al·lucinar" gaudint, com si fossin propis, dels gols del nostre equip –proporcionalment: com menys felicitat, més futbol– i compensar així el malestar de la vida. Però per aquest mateix principi es podria arribar –i de fet s'arriba– a matar realment a qui és de l'equip enemic.

En tot cas, aquí hi ha els mecanismes de compensació a què es refereix Freud:

espectacles massius, simulacres d'aventura i novetat, consum progressiu d'estupefaents, realitats afectives i sexuals virtuals, dinàmiques de relació feixista –al carrer com en les empreses–, etc.

Les expectatives –morals, polítiques, educatives– de superar el malestar són per a Freud més aviat una il·lusió, difosa primer per les religions, després per la crítica il·lustrada, i finalment per les revolucions contemporànies. Cal acceptar, diu no sense pessimisme, que el desenvolupament de la cultura condemna el subjecte a la infelicitat.



Portada d'El malestar en la cultura

#### Vegeu també

Podeu consultar bibliografia específica en l'annex 3.

## Bibliografia

### 1. Marx

#### 1.1. La ideologia com a capitalisme del sentit. Treball, capital i discurs

Replantejar a fons aquest nus de qüestions, exposar-ne amb estil i penetració les controvèrsies i arguments principals, però demostrant al seu torn, en anàlisis brillants sobre Balzac, Conrad, etc., la fertilitat del plantejament marxista és el que fa el crític F. Jameson en la seva obra *El inconsciente político*, justament difosa. En espanyol s'ha editat, no sabem amb quina llicència, com a *Documentos de cultura, documentos de barbarie*, al·lusió implícita a una sentència de Walter Benjamin: "No hi ha document de la cultura que no sigui també document de la barbàrie". Es poden consultar a Internet nombroses edicions del text original: *The political unconscious*.

El primer capítol constitueix una autèntica lliçó magistral sobre els límits i dificultats de mètode travessats per la crítica materialista, en una discussió tensa i valenta amb Freud, Adorno, Deleuze, Althusser, etc.

Per prosseguir aquest debat, sobretot en relació amb la literatura, l'arquitectura i les arts plàstiques, resulten clares, actuals i molt suggeridores (com ho és sempre el discurs crític anglosaxó) també les referències següents:

Del mateix Jameson *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Una versió del mateix text, molt més àmplia i ambiciosa teòricament, es troba en la seva *Teoría de la posmodernidad*.

De T. Eagleton, a qui ja ens hem referit, es pot llegir *Una introducción a la teoría literaria*, en la qual es contrasta el valor de la crítica materialista davant altres mètodes d'interpretació literària: fenomenologia, semiòtica, postestructuralisme, etc. Una altra referència clàssica sobre això és el llibre de Raymond Williams *Marxismo y literatura*.

Finalment, i gairebé com a paradigma de l'anàlisi de tota la producció cultural d'una societat (la del París de 1848-1871) es pot veure la recent i magnífica obra de David Harvey *París, capital de la modernidad*.

(Hi ha versions electròniques parcials, en anglès i castellà, de tots els títols.)

D'altra banda, la trobada de la crítica marxista amb l'estructuralisme i, en concret, amb la teoria del subjecte elaborada per Lacan ha donat un impuls decisiu a la reflexió sobre la ideologia. En aquest horitzó s'inscriuen polèmiques i teoritzacions importants, com les elaborades per E. Laclau, J. Butler, etc.

Una referència clàssica per a totes aquestes qüestions és sens dubte l'obra de S. Žižek titulada justament *El sublime objeto de la ideología*, específicament present en la nostra exposició. Es pot llegir sense dificultats i amb profit el primer capítol: "¿Cómo va inventar Marx el síntoma?". En ell s'exposa amb claredat i rigor terminològic l'entramat conceptual que anem dilucidant. En definitiva, com i per què, en l'interior mateix de la democràcia de lliure mercat, del discurs sobre la llibertat i els drets universals, el treball assalariat implica en si mateix la subversió d'aquesta lògica.

**Eagleton, T.** (1988). *Una introducción a la teoría literaria*. Madrid: FCE.

**Harvey, D.** (2008). *París, capital de la modernidad*. Madrid: Akal.

**Jameson, F.** (1989). *El inconsciente político*. Madrid: Visor.

**Jameson, F.** (2006). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós Ibérica.

**Jameson, F.** (2001). *Teoría de la posmodernidad*. Madrid: Trotta.

**Williams, R.** (1997). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

**Žižek, S.** (2007). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

#### 1.2. Qui és l'altre? Filosofia i proletariat

Entenem que aquest plantejament desentona amb exposicions més habituals (i tant o més consistentes que la nostra) sobre la cientisme del marxisme, la validesa de la seva crítica,

la condició universal del proletariat, etc. Referent a això volem oferir algunes referències senzilles, que permeten localitzar la discussió.

La dimensió ontològica del proletariat, la seva condició d'altre, etc. és elaborada per Marx de manera progressiva i creixent. Tres fites en aquest desenvolupament són, en primer lloc, els paràgrafs finals –i inoblidables– de la *Introducción a la Crítica de la filosofía del derecho* de Hegel (la classe que és en si mateixa la dissolució de totes les classes); en segon lloc, els fragments ja clàssics sobre l'alienació del treball, en els *Manuscritos de economía y filosofía*; finalment, les anàlisis corresponents dels *Grundrisse*, relatives a la "pobresa absoluta", el no-res radical del subjecte, etc. Sobre això últim es pot prendre com a guia l'ampli comentari d'E. Dussel a *La producció teòrica de Marx*. Les referències que manegem s'identifiquen sense problemes en l'índex.

Sobre l'estatut de la teoria crítica, la seva universalitat, el caràcter científic i polític d'*El capital*, etc. es pot veure una discussió concreta –encara que des d'una tesi contrària a la que defensem– en l'obra d'M. Heinrich *Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx*. Una altra referència, ja clàssica, que recull i prossegueix tot aquest assumpte, és el treball d'M. Horkheimer *Teoría tradicional y teoría crítica*. L'"Epílogo" ubica la discussió explícitament en Marx.

Finalment, el desplaçament de la filosofia des de la universitat al moviment obrer és considerat per Engels, amb la seva senzillesa i elegància habituals, en l'opuscle *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*.

**Engels, F.** (1886). *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*. Barcelona: De-Barris.

**Dussel, E.** (2004). *La producción teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

**Heinrich, M.** (2008). *Crítica de la economía política. Una introducción a "El capital" de Marx*. Madrid: Escolar y Mayo.

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

**Marx, K.** (2005). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hege*. Buenos Aires: Del signo.

### 1.3. Discurs i revolució. La praxi com a elaboració de sentit

L'acostament a Marx des de la problemàtica general del discurs troba una referència ineludible en Habermas, ja des de *Teoría y praxis*. Una perspectiva clara i àmplia de tot el que posa en joc es pot trobar en el capítol 3 de la seva obra *El discurso filosófico de la modernidad*. En aquest mateix àmbit és clau el contrapunt d'obres com *Esfera pública y experiencia*, d'O. Negt i A. Kluge, en les quals s'analitza l'estructura d'una esfera pública proletària, contraposada a la burgesa teoritzada per Habermas. Lamentablement no hi ha edició espanyola del text; el títol original és *Öffentlichkeit und Erfahrung*, sobre el qual observem l'hàbit –polèmic– de traduir *publicitat* (*Öffentlichkeit*) com a 'esfera pública'.

En un altre registre i des del camp de la filosofia francesa, la relació amb Marx i l'experiència discursiva del proletariat és objecte d'elaboracions molt riques per part de Bataille, Blanchot, Barthes, etc., i fins i tot objecte d'estudis específics, dedicats al discurs d'intervenció política. Un panorama ampli i amb referències concretes a tot aquest assumpte, si bé des d'una reflexió tan suggeridora com singular, es pot trobar en l'obra de J. Kristeva *La revolución del lenguaje poético*, concretament en els primers apartats del capítol 3. Anotem finalment que, contra el que es pugui suposar, l'obra de *Derrida Espectros de Marx* no s'acaba d'inscriure en aquest registre (no com ho fan treballs seus anteriors sobre Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, etc.).

**Derrida, J.** (2003). *Espectros de Mar*. Madrid: Trotta.

**Habermas, J.** (2000). *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.

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

## 2. Nietzsche

En l'obra *Nihilismo* (1949) (Jap. Nihirizumu) del filòsof japonès Keiji Nishitani (1900-1900) trobem una anàlisi brillant del nihilisme com a problema existencial. L'autor analitza els textos de Friedrich Nietzsche (1844-1900), Marx Stirner (1806-1856) i Martin Heidegger (1889-1976) i intenta proposar una via de la "superació del nihilisme" nietzschiana conjuntant l'anàlisi del concepte de buit de la tradició budista *mahayana* i del concepte de *nihilum* en la

tradició occidental. A: Keiji Nishitani (1990). *The Self-Overcoming of Nihilism* (traductors, G. Parkes i Setsuko Aihara). Albany, NY: State University of New York Press).

**Nishitani, K.** (1990). *The Self-Overcoming of Nihilism* (traductors, G. Parkes; Setsuko Aihara). Albany, NY: State University of New York Press.

## Annexos

### Annex 1. Què llegir de Marx i sobre Marx. Orientacions pràctiques

La producció bibliogràfica entorn de Marx és una selva, que la difusió d'Internet ha portat al paroxisme. En aquesta situació, oferir una relació indiscriminada o tòpica de referències, tal com la trobem en molts llocs, és una inèrcia academicista i inútil. El que potser necessita l'estudiant són orientacions efectives, breus i contrastades, d'acord amb els temes, el nivell de preparació, el temps de treball disponible, etc.

Part d'aquesta orientació ha estat oferta, amb caràcter específic, al final dels capítols corresponents (materialisme, ideologia, etc.). A continuació proposem una guia introductòria i general per a moure's en la nostra "selva".

#### Repertoris

Abans que res, una relació sobre bibliografia i pàgines web entorn de Marx veritablement útil, actual, ordenada i comentada amb criteris clars es troba com a annex a *Un resumen completo de El capital de Marx*, de Diego Guerrero. Es tracta, repetim, d'un treball d'enorme valor, amb una perspectiva gradual i temàtica de gran ajuda, en particular pel que fa als recursos a Internet. Estalvia a l'estudiant molta energia i li permet traçar un itinerari de lectura propi i segur, d'acord amb la seva situació i interessos.

#### Biografies

Són moltes les presentacions de Marx que combinen biografia i pensament, una fórmula particularment adequada en personatges com ell. És coneguda la d'Isahia Berlin: *Karl Marx*. Sense haver-hi afinitat política –més aviat al contrari– mostra les innegables virtuts discursives del seu autor i, en general, l'estil de les humanitats a Anglaterra i els EUA: fluid, molt elegant (un model diferent del francès, per exemple).

Una obra de referència i encara emocionant és el clàssic d'Edmund Wilson: *Hacia la estación de Finlandia*. Amb una altura narrativa excepcional, a l'estil de la gran novel·la del segle XIX, el text porta el lector a una intimitat inoblidable amb les vides de Marx, Engels, Lenin, etc. Un llibre per a llegir.

Finalment i més a prop de nosaltres, aquest mateix esquema, encara que amb resultats potser menys brillants, és el que assaja Fernández Buey en el seu *Marx (sin ismos)*, una presentació en diàleg amb el nostre moment i sense polèmiques de militància, almenys en la intenció.

## Antologies

Una molt bona antologia, de gran abast, redactada amb un criteri progressiu i temàtic, és sens dubte la de Jacobo Muñoz: *Marx. Antología*. Conté un índex molt complet i ordenat dels grans temes marxistes: alienació, ideologia, mercaderia, etc. El problema –no menor– és que la referència dels textos no ho és als títols originals de les obres sinó al volum i pàgines –sense títol– d'edicions ja esgotades. Total, que porta molta feina identificar la procedència dels textos.

En italià –una llengua no difícil en aquest context– cal destacar *Karl Marx. Antología*, de l'editorial Feltrinelli. Desmarcant-se de les codificacions tradicionals del marxisme, proposa un Marx que parla des de la nostra experiència i amb les nostres paraules. La selecció i ordre de textos obeeix, doncs, a aquest criteri, degudament justificat en les fonts.

Finalment resulta molt singular el treball d'Enzensberger: *Conversaciones con Marx y Engels*, una antologia sobre correspondència i testimonis referits a tots dos autors. Més enllà de l'anecdòtic –que també recull– obre alguns desplaçaments originals i forts, sobretot respecte a la relació de Marx amb el moviment revolucionari contemporani (polèmiques de premsa, etc.).

## Obres de Marx. Fins a 1848

El panorama de l'edició impresa de Marx és força confús. L'únic projecte sistemàtic d'una edició completa, animat per Sacristán, va quedar pel camí. A canvi van sortint al mercat tot tipus de títols i edicions, que supleixen algunes llacunes però en confirmen d'altres, segons el cas.

Per sort, a Internet disposem d'un arxiu d'extensió i qualitat extraordinària: el *Marxists Internet Archive*. L'adreça en espanyol és: [www.marxismo.org](http://www.marxismo.org). Des d'aquí es pot accedir, amb criteris diferents, a una grandíssima part de l'obra de Marx i sobre Marx, en les llengües principals del món, incloent-hi –cosa que pot resultar molt valuosa– la redacció original en alemany.

Una entrada segura a Marx (per la porta gran, diguem, si no en extensió sí en intensitat) continua essent *El manifiesto comunista*. Ja ens hi hem referit. Com ens hem referit també al text en què elabora el seu desplaçament decisiu respecte a la filosofia, i que al nostre parer ha de ser llegit com es mereix: *La ideología alemana*. Cal recordar que es tracta d'un text relativament inacabat, amb salts, repeticions, etc. Dit això, la part fonamental, clara i definitiva, és el llibre primer –"Sobre Feuerbach"–, en el qual es conceptualitzen les nocions de praxi, consciència, materialisme, etc.

Igualment introductòria i clàssica és la lectura dels *Manuscritos de economía y filosofía* (o *Manuscritos de París*), en els quals s'elabora, entre altres coses, la cèlebre anàlisi sobre l'alienació. Aquí sí es tindrà molt present que es tracta d'un text fragmentat, compost pels editors a partir de retalls. L'efecte pot ser

desconcertant. Hi ha edicions abreujades, molt pedagògiques –amb glossaris, activitats de comprensió, etc.–, com la preparada per Ángel Prior. En espanyol, l'edició completa de referència –en molts sentits– és la de Rubio Llorente.

El primer text d'economia política és també d'aquesta època: *Miseria de la filosofía*. A més d'aquest valor introductori (al qual Marx va continuar remetent sempre), permet veure en escena tota l'amplitud de registres posada en joc pel seu autor, i a què ens referim a l'inici del capítol: ironia, mordacitat, erudició, pedagogia, etc. Però si també es vol veure, referida igualment a Proudhon, l'altura exemplar amb què Marx maneja una crítica sòbria, mesurada, amb tota la riquesa i tensió del seu pensament, es pot veure finalment la carta a Schweitzer del 24 de gener de 1865. De passada permet prendre contacte amb aquesta forma essencial del seu discurs que va ser el gènere epistolar.

### Obres de Marx. Des de 1848

A més dels importants treballs historicopolítics –referència de tota la ciència historiogràfica marxista– sobre els esdeveniments a França, Espanya, etc., s'ha de considerar que els textos sobre economia política, absorbents en aquesta etapa de Marx, contenen, com hem dit, l'elaboració més genuïna de la seva filosofia. Aquí, les referències inqüestionables són dues:

En primer lloc, els *Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política*, esmentats en general com a *Grundrisse*, en alemany. Com veurem, es tracta d'una obra molt valorada per molts intèrprets, que la consideren el vertader laboratori del pensament marxista. Tanmateix, cal tenir present que és un text de notes, de treball personal, elaborat sobre la marxa, i, en aquest sentit, no resulta fàcil de llegir, o no sense comentaris. Referent a això l'edició recomanada és la de P. Scaron, a Siglo XXI.

En segon i últim lloc, *El capital*. Evitarem donar aquí dues o tres recomanacions de lectura. No tenim la competència per a això i, sobretot, resulta gratuït. Sí que oferirem, en canvi, la mínima orientació a l'estudiant que hi vulgui prendre contacte. En primer lloc, assenyalem que l'edició recomanable és, de nou i per moltes raons, la de Siglo XXI, a càrrec de P. Scaron. El contingut filosòfic de l'obra es concentra en el llibre I, corresponent als tres primers volums. Aquí hi ha alguns capítols de referència, que ja hem esmentat: sobre el fetitxisme de la mercaderia, l'anomenada *acumulació originària*, etc. Finalment, recordem que, en escriure, Marx tendeix a compondre gairebé un hipertext, un sistema de referències que s'obren les unes sobre les altres. Cal estar atents, doncs, a tot l'apartat de notes, variacions textuais, etc. De vegades la llum entra per aquí.

### Obres sobre Marx

#### Sobre la primera etapa, fins a 1848



Ens n'hem ocupat en les referències específiques dels capítols, a les quals ens remetem. Amb caràcter genèric afegirem només el títol de J. M. Bermudo *El concepto de praxis en el joven Marx*, una lectura gairebé exhaustiva dels textos principals d'aquest període. De vegades es pronuncia àmpliament sobre polèmiques que han perdut la vigència, però continua oferint una perspectiva àmplia i rigorosa.

### **Introduccions crítiques a l'economia política**

El discurs sobre economia política –crítica o no– resulta per al profà una lectura àrdua, especialitzada, carregada de tecnicismes, etc. *El capital* no és una excepció. Referent a això resulten molt útils algunes introduccions didàctiques i actualitzades, que permeten familiaritzar-se amb els problemes i la terminologia. Un exemple rellevant és l'obra de Louis Gill *Fundamentos y límites del capitalismo*. Igualment, escrita amb caràcter pedagògic i divulgatiu, però amb altura d'estil, hi ha el text de J. Albarracín: *La economía de mercado*. Hi ha edicions parcials a Internet.

En general i dins del debat econòmic actual hi ha –*rara avis*– autors no liberals d'arrel marxista, amb obres accessibles per als no especialistes. És el cas de Diego Guerrero, Xosé Manuel Beiras, el mateix Albarracín i d'altres.

### **Sobre els *Grundrisse***

Un comentari metòdic i sistemàtic sobre el text, i que proposa de passada tota una introducció al pensament de Marx, és sens dubte l'obra de E. Dussel *La producción teórica de Marx*. Es tracta, a més, d'un discurs molt treballat, molt contrastat en l'ensenyament, i que per això transmet una gran seguretat al lector.

D'un altre tipus és el comentari sobre l'obra elaborat per T. Negri a *Marx más allá de Marx*. L'autor, el mateix filòsof i teòric d'envergadura, proposa llegir en els *Grundrisse* una teoria sobre el poder i el capitalisme que avança, amb més força i vigència que *El capital*, la situació política oberta en els nostres dies.

### **Sobre *El capital***

La magnitud i complexitat d'aquesta obra ha fet prodigar tot tipus d'introduccions, resums, breviaris, etc. Referent a això resulta de molt profit el text d'Althusser, *Guia per llegir El capital*, síntesi de les seves pròpies obres majors sobre això. Al marge de certes tesis polèmiques sobre la científicitat de Marx, l'estatut de l'ideològic, etc., a les quals ens hem referit en el seu moment, el cert és que ofereix una idea de conjunt que orienta molt el lector. Com l'orienta l'invalorable treball de Diego Guerrero: *Un resumen completo de El capital de Marx*, al qual ja ens hem referit. Sobre quin tipus de profit es pot obtenir d'un discurs així, el mateix autor ho deixa clar en la introducció.

Sobre la dimensió filosòfica de l'obra, un text de referència és *La filosofía de El capital*, de Martínez Marzoa, en què s'exposa amb claredat i brillantor en quina mesura la teoria marxista del valor expressa de fet l'ontologia de Marx.

Títols, en fi, en què es discuteixen de manera parcial o total els aspectes més teòrics d'*El capital* són in comptables. Pel seu rigor i caràcter introductorí destacarem, per acabar, l'obra d'M. Heinrich: *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*.

## **Annex 2. Què llegir de Nietzsche i sobre Nietzsche. Orientacions pràctiques**

### **Repertoris sobre Nietzsche, els seus intèrprets, la crítica, etc.**

Com expliquem en el capítol corresponent ("Trobar-se amb Nietzsche"), les lectures de Nietzsche són innumbrables, tantes com tantes vegades se'l llegeix. No és solament que els comentaris, interpretacions, etc., constitueixen ja, com en el cas de Marx, una selva; és que a més cada un inclou una selecció pròpia i diferent de referències a l'autor: quines obres es destaquen, quines s'ometen; a quins aforismes es recorre, amb quins inèdits es treballa, etc. El resultat és un Nietzsche sorprenentment diferent en cada interpretació.

Davant d'aquest panorama es necessita una orientació, per mínima que sigui. En aquest sentit, són de profit enorme dues referències. En primer lloc, en l'obra de G. Vattimo *Introducción a Nietzsche*, el capítol "Historia de la crítica", un recorregut per l'hermenèutica sobretot alemanya, d'accés més difícil per al lector espanyol. En segon lloc, i dins de l'obra de K. Galimberti *Nietzsche. Una guía*, tota la segona part, "Las principales interpretaciones sobre Nietzsche", organitzada amb un criteri geogràfic justificat: Alemanya, França i Itàlia.

### **Antologies i diccionaris**

Una antologia clàssica, molt personal i compromesa –amb tot el que això representa– però sens dubte significativa és la proposta per Savater a *Así hablaba Nietzsche*. Més problemàtica resulta, en canvi, la preparada per J. B. Llinares i Germán A. Meléndez, a edicions Península: *Nietzsche. Antología*. D'una banda, omple llacunes del primer període, i simultàniament, i sobretot, ofereix una magnífica antologia dels últims fragments pòstums, organitzada per temes i des de la qual es pot seguir el debat sobre la voluntat de poder, etc. A canvi, no ofereix una vertadera imatge global ni del pensament ni de l'escriptura de Nietzsche.

Si se sap alemany hi ha un manual realment definitiu, organitzat per entrades i amb una referència exhaustiva de localitzacions, citacions, etc. És el de Henning Ottman (ed.) (2000) *Nietzsche-Handbuch*, Stuttgart, Metzler (Ottman és l'editor; col·laboren moltes firmes).

## Obres de Nietzsche

Com en el cas de Marx, no disposem –ni tan sols com a projecte– d'una edició completa en espanyol de les obres de Nietzsche (deixant al marge la traduïda parcialment en el seu moment per Ovejero). L'edició de referència, però limitada en els títols, és la d'Alianza, amb les traduccions de Sánchez Pascual. L'aparat de notes és impressionant, d'una riquesa enorme i molt pràctic. Altres edicions i traduccions (d'A. Brotons, Germán Cano, etc.) són igualment bones. En realitat, si una traducció de Nietzsche funciona o no és una cosa que el lector nota a la tercera pàgina.

Així mateix, hi ha edicions electròniques d'una part considerable de la seva producció, encara que no comparables a les que comentem en relació amb Marx.

Què podem llegir per a introduir-nos en el discurs de Nietzsche? Com hem suggerit, i en contra d'una pràctica una mica estesa, creiem que no és bo començar ni per *El origen de la tragedia*, el seu primer gran títol, ni per *Así habló Zaratustra*, la seva obra més coneguda. Per les raons explicades més amunt podrien desanimar el contacte amb un autor molt atractiu i accessible formalment.

El més semblant en Nietzsche a un discurs sistemàtic és la *Genealogía de la moral*: heus aquí una entrada possible per a cert tipus de lector. Com també ofereix una clara unitat temàtica *El Anticristo*, un text de títol potser polèmic però de discurs senzill i, en certa manera, molt generós, gens provocador.

Però abans o després cal trobar-se amb Nietzsche, entrar en aquest mar d'aforismes, agrupats amb criteris més o menys temàtics i recurrents. Allà i d'aquesta manera ens esperen les obres del període mitjà: *Humano, demasiado humano*, *La gaya ciencia*, etc. Però també obres de la seva etapa final, com *Más allá del bien y del mal*, *El crepúsculo de los ídolos*, etc. I d'aquí ja cap al *Zaratustra* o cap als títols de joventut.

Avançada la relació, cal llegir una obra certament polèmica però plena de pensament i finor: l'autointerpretació de la seva figura i els seus llibres continguda en *Ecce homo*. Entre somriure i somriure, el lector atent rebrà una lliçó inoblidable sobre el vincle entre escriptura i sentit, aforisme i esdeveniment, etc.

## Obres sobre Nietzsche

En primer lloc, hem d'esmentar la pàgina web *Nietzsche en castellano*, mantinguda per Horacio Potel i lamentablement implicada en un procés judicial vergonyós. A més d'una àmplia reproducció de títols, seccions de fotos, biografia,

etc., conté una valuosíssima antologia –no exagerem– dels comentaris i discussions principals sobre el discurs nietzschian en la filosofia contemporània, extreta d'obres ja esgotades i de vegades molt difícils de localitzar.

### Nivell introductori

Dit això, hi ha molt bones introduccions, clares i amb pensament de veritat, en l'obra i la figura de Nietzsche. A Espanya, una de clàssica és la de Savater, *Idea de Nietzsche*, de la qual cal no deixar de llegir l'apèndix "Cincuenta palabras de Nietzsche," amb moments extraordinaris.

Un altre text de referència és el de G. Vattimo: *Introducción a Nietzsche*. Ja ens hem referit al seu capítol sobre la història de la crítica. A més del valor introductori fa interpretacions compromeses sobre el valor del període mitjà, el sentit de l'etern retorn, etc. El lector ho agraeix, com també el repertori bibliogràfic final, ordenat i comentat.

És igualment important la presentació abreujada de Deleuze: *Nietzsche*. Conté, a més de l'exposició, una antologia personal i raonada de textos (després ens referim a la seva gran monografia). No solament serveix per a introduir-nos en el pensament nietzschian sinó també en la gran obra que Deleuze dedica al filòsof alemany, i a la qual ens referim més avall.

Finalment, l'editorial Tándem té una col·lecció molt maca: "Filosofía para profanos", amb textos de Marta Larrauri i il·lustracions de Max. Es tracta de presentar un autor agafant el fil d'algun concepte rellevant. En el nostre cas, el volum es titula *La potencia según Nietzsche*.

### Nivell avançat

En un segon nivell, un criteri consistent i reconegut per a explicar la ressò del nostre autor és el geogracolingüístic. De fet, la recepció de Nietzsche ha marcat a Europa diferències filosòfiques nacionals importants.

Comencem per França. És el Nietzsche més fort, més potent, més subversiu si es vol, tant en la dimensió filosòfica com, de manera particular, en la política. La primera referència és, com hem dit, una fita de Deleuze: *Nietzsche y la filosofía*. També Foucault ha rebut un impuls decisiu del filòsof alemany, expressat de manera senzilla i molt estimulante, per exemple, en el seu opuscle *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Però, en general, Nietzsche és una presència constant en Blanchot, en Bataille, en Derrida... Per no sobreçarregar les referències ens remetem a la pàgina de Potel.

A Alemanya tenim, d'una banda, la lectura més ontològica i d'influència enorme desenvolupada per Heidegger. Està traduïda per J. L. Vermaal en una edició excel·lent, amb el títol *Nietzsche*. Una versió elemental però justa del mateix Heidegger és l'article "La frase de Nietzsche: Déu ha mort", inclòs a *Caminos de*

*bosque*. Però, per a bé i per a mal, a Alemanya el debat sobre Nietzsche ha estat esbiaixat pels perills polítics del seu pensament. És l'assumpte del Nietzsche "antirracionalista", "antiil·lustrat", etc. Un lloc clàssic sobre això és el llibre de Habermas: *El discurso filosófico de la modernidad*, de manera específica el capítol 4 (encara que el tema sona de fons en tota l'obra).

A Itàlia la recepció de Nietzsche està molt marcada per Vattimo, els debats entorn de la postmodernitat, etc. És el Nietzsche més hermeneuta, més vinculat a l'estètic, si es vol. Del mateix Vattimo, l'obra de referència és *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Un text clar i per moments apassionant, encara que també llarg. Per a un curs d'introducció pot resultar millor *Las aventuras de la diferencia*, o bé *Diálogo con Nietzsche*, on sense defugir la dimensió política replanteja molt bé la qüestió del sentit, el subjecte, l'horitzó, etc.

Finalment, a Espanya també hi ha una producció creixent entorn de Nietzsche, tant en traduccions, edicions, publicacions especialitzades, etc., com sobretot en monografies i treballs de crítica. Referent a això autors com Germán Cano o Sánchez Meca, entre d'altres, tenen una bibliografia de certa envergadura i de qualitat indubtable.

### **Annex 3. Què llegir de Freud i sobre Freud. Orientacions pràctiques**

#### **Obres de Freud**

La traducció clàssica de Freud, primera completa a una llengua estrangera, és la de López Ballesteros, coneguda i valorada pel mateix autor (Freud llegia bé l'espanyol). És una mica antiga –dels anys vint– i de vegades provoca un efecte una mica "retòric", però se segueix molt bé. Hi ha un equívoc sistemàtic –i greu– entre les nocions de pulsíó i instint, però en general sol estar avisat. Actualment s'edita a Alianza, Biblioteca Nueva i altres llocs.

L'editorial Amorrortu ha publicat una edició completa amb una nova traducció, de J. Etcheverry. És més moderna i més tècnica, però també, si se'ns permet dir-ho, més "argentina", una mica dura (la literatura psicoanalítica argentina, abundantíssima i d'enorme qualitat, té alguns trets estilístics molt marcats, no sempre fàcils).

Com és habitual, en la Xarxa hi ha infinitat d'adreces que reproduïxen textos complets o parcials del nostre autor.

Dit això, potser el millor contacte amb Freud continuen essent les *Conferencias de introducción a la psicoanálisis*, amb les lliçons excepcionalment impartides a la universitat el 1916 (com a jueu, Freud tenia vetada la docència universitària). És també molt popular la presentació que conté *Psicoanálisis profana*.

Gairebé com a antologia pot resultar molt útil el corpus introductori fixat per Ana Freud a l'obra del seu pare, amb una selecció temàtica de capítols o articles complets molt segura. En espanyol es troba sota el títol *Los textos fundamentales del psicoanálisis*.

En cas d'acudir a *La interpretació dels somnis* –obra llarga però molt amena i accessible– s'haurà de saltar el primer capítol, una discussió prolixa sobre els antecedents, les bibliografies de l'època, etc.

Respecte al Freud fronterer amb la filosofia, al qual ens hem referit en l'exposició, l'obra més cèlebre és *El malestar en la cultura*. Conté, com hem dit, una tesi clara i contundent sobre el procés de modernització, a més d'anàlisis i observacions absolutament vigents (és d'aquests discursos que creix amb el temps). Però en el conjunt de la producció freudiana i des d'un punt de vista formal, de vegades resulta una mica desordenada (Freud era un excel·lent escriptor, guardonat amb el premi Goethe, equivalent alemany de l'actual premi Cervantes). En el mateix registre també són molt conegudes *El yo y el ello*, *Psicología de las masas y análisis del yo*, *El porvenir de una ilusión*, etc.

## Obres sobre Freud

En la secció "La filosofia i Freud" hem ofert sobre això una relació significativa d'autors i obres, a la qual ens remetem. Dit això, una introducció general, senzilla però completa al discurs del nostre autor és la d'E. Gomà: *Freud*. Encara que a un nivell elemental, inclou totes les etapes i inflexions del discurs freudià. Un valor important.

Sobre el Freud pensador es pot trobar una perspectiva general i rigorosa en una obra que, durant algun temps, va ser gairebé l'única accessible sobre el tema: *Freud, crítico de la Ilustración*, de C. Gómez.

Però sens dubte el nom de referència sobre tot això és l'autor francès P.-L. Assoun, a qui ja esmentem en la introducció. Amb publicacions regulars i de molts registres, del divulgatiu a l'erudit, la seva bibliografia és aquí una font ineludible, entre la qual destaquen títols com *Freud y las ciencias sociales*, *Fundamentos, figuras y perspectivas del psicoanálisis*, etc.

En català és senzilla i interessant tota la primera part del llibre de Marta Marín-Dòmine *Traduir el desig. Psicoanàlisi i llenguatge*. A més del tema específic consignat en el títol, resulta molt clara la introducció a les grans categories, tant de Freud com de Lacan, amb localitzacions i lectures molt precises. Conté igualment un diccionari de termes, que el lector agraeix.

Parlant de diccionaris, obres de consulta, etc., fora de les referències clàssiques –Pontalis i d'altres– resulta original i molt estimulant el volum *Conceptos freudianos*, editat per Síntesis. En comptes d'un glossari típic, sempre condensat,

opta per la fórmula d'articles breus sobre cada un dels conceptes principals de Freud. Hi col·laboren molts especialistes i el nivell és, en general, accessible per al lector no especialista.

Per acabar, una paraula sobre Lacan. D'entrada és un autor difícil, amb una escriptura desconcertant, molt lligada a certs recursos idiomàtics del francès. Més viu i directe, i per tant relativament més accessible per a l'estudiant, és el seu treball en el seminari, espai en el qual, per moments, figura tota l'elit intel·lectual francesa. Els textos els publica gradualment i sistemàticament l'editorial Paidós, sota el títol justament *El seminario*, de Lacan. Per contrast, els articles redactats pel mateix autor i publicats com a *Escritos* resulten, almenys per a aquest lector, esgotadors.

Referent a això, una introducció clàssica –i necessària, ens sembla– és la de Joël Dor: *Introducción a la lectura de Lacan*. Fora d'això, es veurà que entre els manuals de filosofia l'omissió de Lacan és general. Com a excepció, es pot assenyalar el petit capítol, clar i suggeridor, dedicat per F. Vidarte i J. Rampérez en el seu *Filosofías del siglo XX*.

El discurs lacanià és prolongat avui dia pel també filòsof i psicoanalista Jacques-Alain Miller. A tall d'introducció es pot llegir una entrevista lúcida i amena en el volum dirigit per Zarka: *Lacan: psicoanálisis y política*, en què matisa el valor polític de la psicoanàlisi, la seva relació amb el discurs crític, la seva perspectiva davant de la globalització, etc.

