

*El futur anterior*¹

STANLEY ROSEN

1. Com se sap, la concepció heideggeriana de la temporalitat autèntica privilegia el futur. Però és menys coneguda l'ambigüitat correlativa que impregna així mateix el present. Si el possible (*Möglichkeit*) és prioritari o més fonamental que l'actual (*Wirklichkeit*), aleshores l'existència humana, ben lluny de trobar-se en posició de prendre una decisió genuïna –amb l'estabilitat que li correspon com a origen ontològic d'un món–, es troba, pel contrari, abocada a la revolució. En altres paraules, a partir del moment en què el món deixa de ser la projecció d'un ego transcendental i es converteix en el projecte d'una *ex-stasi* temporal, la construcció humana ja no es distingeix en res de la deconstrucció.

Nietzsche ho ha formulat en clau d'artista: tota creació depèn d'una destrucció prèvia. D'això se segueix, malauradament, que la creació és intrínsecament destrucció: per tant, l'acte individual de creació és l'ocasió per a l'acte potencial de destrucció que donarà pas al següent acte creatiu. La possibilitat és superior a la realitat; la potència queda així reduïda a impotència sota el domini de la possibilitat, i el resultat és el triomf del nihilisme inferior sobre el nihilisme noble.

Els qui avui parlen de la mort de la filosofia o del final de la metafísica, i en conseqüència d'un futur postfilosòfic, no fan altra cosa que repetir, en un altre registre, l'himne de la modernitat. El que voldria ser un atac contra la Il·lustració és, en canvi, una nova forma d'il·lustració en la qual l'absència constitueix la presència, la identitat es transforma en diferència i el crit «*écra-sez l'infame*» ressona enmig de les consignes de l'alliberament. No cal ser reaccionaris per reconèixer que tot això ja ho havíem sentit abans. Per ser més exactes, ho hem estat sentint en cadascuna de les successives generacions de l'època moderna.

Sovint sentim, inclús en boca dels qui haurien de tenir un millor coneixement dels fets, que la querella entre els antics i els moderns es referia als mèrits respectius dels poetes antics i moderns. Un sol cop d'ull al *Discurs del mètode*, de Descartes, o a la *Batalla dels llibres*, de Jonathan Swift, bastaria per posar de manifest la superficialitat d'una opinió com aquesta. Podem acostar-nos una mica més a la veritat si presentem aquesta querella com el rebuig de la ciència antiga per part de la moderna, però amb aquesta formulació tampoc no n'hi ha prou. Suggerixo, com a formulació més acurada de la controvèrsia, que la tesi dels moderns afirma o comporta la connexió essencial i, en darrer terme, la identitat entre la ciència i la poesia.

El postulat de Nietzsche respecte del nexa existent entre la destrucció i la construcció serveix per entendre la tesi dels moderns. Sens dubte, convé prendre-se'l amb una moderació que es troba força lluny de les intencions polèmiques de Nietzsche. Les mecàniques estadístiques no supprimeixen la

1. En G. Vattimo (coord.), *La secularización de la filosofía: hermenéutica i posmodernidad*, Barcelona: Gedisa, 1992, p. 113-134.

mecànica newtoniana més del que l'aparició de l'atonalitat pot suprimir les simfonies de Mozart i Beethoven. Amb tot, el reconeixement del fet que les lleis de la mecànica només són reals de forma *aproximada* i no absoluta, equival a la destrucció d'un món científic i, per extensió, a la destrucció de tot un món humà. Després de Boltzman, ja no es pot estudiar la física a la manera de Laplace. Després de Schoenberg, ja no es pot escriure la Desena Simfonia: la nostra percepció del so és diferent, i aquest fet porta al seu torn a expressar –o potser ja és– una reestructuració del món.

En suma, que la possibilitat és més important que la realitat, o fins i tot que la precedeix ontològicament, no és només una tesi de Heidegger sinó l'expressió característica de la mentalitat moderna. Cal recordar al lector només alguns dels moments crucials en el desenvolupament d'aquesta expressió. La interacció de les investigacions científiques i les filosòfiques que va portar al rebuig de la «substància» o «essència» no comportava en si mateixa la prioritat del nexa sensació-percepció, o «experiència» en el sentit comú del terme, sinó més aviat la de les relacions; d'aquesta manera, va facilitar la creació d'una matemàtica nova, a través de la qual es pogué formalitzar el món. Aquesta formalització, en principi concebuda com una mena de platonisme, ben aviat va passar a ser entesa com una projecció, i finalment com una projecció de la facultat cognitiva de l'home, vista com a agent del jo transcendental o com a facultat inserida en la història. I aquest procés estigué al seu torn acompanyat per la interpretació de la projecció com un instrument d'alliberament respecte dels lligams de la naturalesa o, més ben dit, respecte de la superstició i de la ignorància dels antics, o dels representants contemporanis d'aquestes dues forces.

Podem anomenar aquest desenvolupament, en què la naturalesa és forçada a assentir a l'espontaneïtat i a l'autonomia de l'intel·lecte humà, «revolució copernicana». En aquesta revolució (que certament precedeix a Copèrnic, no només a Kant) la naturalesa *perd la seva substància* en favor d'aquelles lleis que inicialment són vistes com a eternes, és a dir, les equacions o les relacions matemàtiques o de formalització de relacions. Al seu torn, aquestes lleis o equacions perden la seva substancialitat en el curs del procés a través del qual l'espontaneïtat es transforma en creativitat. Després de les geometries no euclidianes, de les lògiques alternatives, dels nombres enters no estàndards, i de la fecunditat i les antinòmies de l'axiomàtica, la distinció entre la matemàtica i la poesia no només disminueix: desapareix.

Cal anar amb compte a l'hora de precisar què entenem per «empirisme». D'una banda, és el domini del sentit comú prefilosòfic, en tant que s'oposa a la fantàsica «activitat» del teòric o de l'ideòleg. D'altra banda, consisteix en el domini del nexa sensació-percepció que, sense una reelaboració teòrica, seria poc menys que un caos. Fins ahir mateix (o fins abans d'ahir), per a les persones sensates era indiscutible que l'experiència política de Tucídides era la mateixa que la d'Edmund Burke, o almenys que era directament intel·ligible per aquest.

En un cert grau, difícil de mesurar amb precisió però innegable, continuem encara funcionant, en nivells importants de la nostra experiència, sobre la base d'un sentit comú uniformement vàlid o d'una intel·ligència pràctica. Les nostres teories, i en particular les nostres ciències humanes i socials, no po-

den explicar el per què o el com d'aquest fet. Es tracta d'un problema en cert sentit anàleg al de per què la matemàtica és aplicable al món físic malgrat totes les transformacions específiques de la tècnica matemàtica.

Sigui com sigui, la qüestió crucial és que, en comparació amb la teoria i la ideologia, el món empíric és en si mateix una construcció teòrica, un artefacte o un poema. O bé, com diu Proust, el producte de reciclatge en l'intent de tot individu per crear-se una realitat personal. Vet aquí la raó per la qual no és gens il·luminador sentir que et diuen que el triomf de la modernitat és (o condueix a) el triomf de l'empíric. L'empíric és una creació; una creació necessària, ja que amb l'adveniment de la modernitat la naturalesa ha perdut la seva substancialitat.

La pèrdua de la substancialitat a què fem referència es fa especialment evident en la decadència del sentit comú i de la intel·ligència pràctica (expressió que gaudeix avui dia d'una renovada atenció, no ja entre els pensadors polítics sinó més aviat entre els filòsofs hermeneutes). El relativisme i el perspectivisme, que poden ser vistos com la negació del substrat de la intel·ligència pràctica (que les teories hermeneütiques que acabem de citar no examinen prou), sorgeixen com a problemes a causa de l'erosió contínua de l'empirisme del sentit comú que és realitzada per la matemàtica; és a dir, que és realitzada per la convicció que la seguretat i el poder, o sigui la llibertat, depenen de la reconstrucció de l'experiència sobre la base de la voluntat humana. Això al seu torn significa que *no* derivem la nostra orientació de la percepció sensorial i que, en conseqüència, la distinció que practica el sentit comú entre l'estabilitat de la naturalesa humana i la inestabilitat de la percepció sensorial ha de ser deixada de banda. L'estabilitat política ha de ser dissolta en la inestabilitat del món natural, per a donar legitimitat a l'acte revolucionari –emprès amb els instruments de la ciència matemàtica– de transformar els homes en déus: amos i senyors de la naturalesa.

En resum: la modernitat és una successió de perturbacions revolucionàries que condueixen a reemplaçar la naturalesa per poesies. El plural aquí és necessari: tant quan es parla de la *physis* com quan es menciona la naturalesa newtoniana hem de fer servir el singular, però no hi ha un sola poesia. La insurrecció cartesiana contra la filosofia i la ciència escolàstiques, que al mateix temps és, necessàriament, una insurrecció contra la història, comporta el triomf de la història, per bé que ara ha de ser entesa com a *historicitat*. La historicitat és la història de la substitució de la naturalesa per part de les poesies: és la història de la poesia.

Aquest procés és simultani amb l'essencial intent modern de matematitzar l'eternitat, procés mitjançant el qual la matemàtica és poetitzada de forma gradual, amb la temporalització subsegüent de l'eternitat. Aquest doble batec en el cor de la concepció moderna de la naturalesa, amb la subsegüent reorquestració de ritme vital de l'esperit humà, es fa palès en innumerables contextos de la nostra terminologia tècnica. Si es vol un exemple evident, penseu en la pràctica habitual dels lingüistes i dels filòsofs del llenguatge contemporanis de referir-se als llenguatges històrics amb l'apel·latiu de llenguatges *naturals*. L'«horitzó lingüístic» s'identifica així amb la perspectiva històrica –o hauríem de dir que s'identifica amb el *Geschick des Seins*? Per la resta, la matemàtica i la lògica són designats com a llenguatges artificials, expressió

que convé entendre no en el sentit de la *téchne* grega, sinó en el de la tardana *Dichtung* romàntica.

Aturem-nos un moment a formular d'una altra manera el resultat del procés que acabem de posar de manifest: *la teoria és reemplaçada per la interpretació*. Aquesta és una conseqüència necessària de la substitució de la naturalesa per la poesia. Des d'aquesta perspectiva, l'afirmació de Derrida segons la qual el món és un text, no passa de ser un tòpic modern. El «llibre de la naturalesa», tant si és escrit en termes matemàtics o en els de l'escolàstica postmoderna, ha estat fecundat per la disseminació del rastre que el seu propi text conté. El resultat és una seqüència infinita de textos i *d'autors*, que es deconstrueixen a si mateixos un cop i un altre; tal com diu Derrida en un assaig sobre Freud, «no som escriptors sinó escrivint»².

Un dels traductors anglesos de Derrida recomana la deconstrucció al post-filòsof potencial amb unes paraules que mereixen la cita completa: «La deconstrucció sembla que ofereix una sortida a l'enclaustrament del coneixement. Com que inaugura l'obertura infinita del text –gràcies a la *mise en abîme*–, ens mostra l'atracció de l'abisme com a llibertat. La caiguda en l'abisme de la deconstrucció ens inspira tant plaer com temor. Ens sentim embriagats per la perspectiva de no arribar mai a tocar fons»³.

Les paraules del deixeble de Derrida són útils com a il·lustració del que va passar durant el gran enaltiment modern de la llibertat; però, com afirma Fichte, «Das einzige Positive ist dem Idealisten die Freiheit; Sein ist ihm blosser Negation ersteren»⁴. La llibertat de l'idealisme alemany havia de culminar en el món burgès; la destrucció –o desconstrucció– del món burgès, si es realitzés, significaria el final de la política o, per dir-ho breu, l'anarquia. Això no vol dir només que la possibilitat és superior a la realitat; el cas és que la realitat mateixa no és altra cosa que un pseudònim de la possibilitat.

2. Aquest és, doncs, el teló de fons davant del qual vull situar el problema del vincle entre la filosofia i la història de la filosofia. El problema, tal com jo l'entenc, no té a veure amb les relacions entre dues escoles acadèmiques, que podríem anomenar, respectivament, «dels historiadors» i «dels pensadors originals». Com el lector pot deduir de la primera part d'aquest assaig, els pensadors originals són més historicistes que els historiadors. Malgrat els petits canvis que recentment s'han donat en l'escena intel·lectual, sembla un fet que, en el món anglosaxó, quan es parla de filosofia original o teòrica es vol dir *construcció de teoria* i, per tant, poesia. L'escola europea continental (de vegades presentada com a fenomenològica, detall que ens permet jutjar el desconeixement de Husserl que hi ha als Estats Units), com que ja no pot parlar de teoria, encara és més explícita a l'hora d'associar el «pensament de l'origen» i la poesia. La connexió interna entre els constructors de teories i els «continentals», també (mal) anomenats «fenomenòlegs», es posa de manifest

2. J. DERRIDA, «Freud e la scena della scrittura», en *La scrittura e la differenza*, trad. italiana, Einaudi, Torí, 1971, p.292.

3. El traductor és Gayatri Chakravorty Spivak; la cita l'he presa del pròleg de l'autor a l'edició anglesa de *De la gramatologia: Of Grammatology*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1976, p.xxvii.

4. J. G. FICHTE, «Zweite Einleitung», en *Erste und Zweite Einleitung in die Wissenschaften*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1954, p.85.

pel paper central que totes dues escoles atribueixen a la interpretació (o a l'hermenèutica, si ho diem en l'idioma «continentalista»).

Podem considerar que la validesa d'una teoria científica es correlaciona amb les teories que li serveixen de fons (i que són, en elles mateixes, interpretacions de teories de fons anteriors), les quals defineixen el context de la interpretació. Per al filòsof contemporani, la interpretació de textos filosòfics està en funció d'interpretacions contextuais, i no pas com a expressió de l'Esperit Absolut. Tots dos casos s'assemblen d'una manera sorprenent a la pràctica de la matemàtica contemporània, en la qual la validesa d'una teoria es troba determinada per la seva interpretabilitat en els termes d'una altra teoria (la qual proporciona, d'aquesta manera, una «prova de validesa relativa»).

Sembla aleshores just advertir que la filosofia contemporània ja no és l'amor per la saviesa sinó la demostració lògica i històrica del cercle hermenèutic. Donat que, presumiblement, la lògica és una creació humana, l'adveniment d'una edat de la interpretació és al mateix temps, de forma òbvia, el triomf de la història. En aquestes condicions, «teoria» significa tan sols, necessàriament, historiografia.

Val la pena donar una ullada a l'historicisme de la filologia ortodoxa o, en una perspectiva en cert sentit més ampla, a l'historicisme dels oponents tradicionalistes de l'hermenèutica radical (dita també «original» o, en la seva forma més extrema, deconstructiva). Per començar amb els elements més «objectius» de la filologia, l'estatut dels llenguatges «naturals», el significat de les paraules, la validesa de les regles sintàctiques i les coses per l'estil posseeixen totes elles un caràcter històric més que no pas matemàtic. Però amb aquesta constatació no arribem encara al nus de la qüestió. De totes maneres, considerem per descomptat que la preparació lingüística del filòleg posseeix el mateix estatus científic que atribuïm a la preparació logicomatemàtica del filòsof de la ciència. L'interrogant crucial es refereix al conjunt de supòsits que controlen l'aplicació d'aquests instruments científics al text.

És evident que la preparació filològica no garanteix la comprensió d'un text literari. I això és el que fa que el filòleg hagi de formular dos supòsits addicionals que acaben per ser mútuament incompatibles. El primer: el filòleg ha de suposar que el significat d'un text donat està en funció de les convencions literàries predominants en el període històric en el qual va ser compost. Però aquest supòsit, si se segueix fidelment, porta a abolir tota distinció entre les obres mediocres i els productes del geni. D'aquí deriva el segon supòsit: el filòleg ha d'exercir la *subtilitas legendi* a més del *Sprachgefühl*. L'ampliació de la *subtilitas legendi* és evidentment necessària per comprendre les obres del geni, i per aquesta raó porta a violar, o en darrer terme fins a deixar enterament de costat, les regles de la convenció històrica, que confonen el geni amb l'adequació als costums.

Dit en altres termes, i com es podria deduir amb facilitat de l'estudi dels importants textos de Schleiermacher, Böckh i d'altres⁵, les regles hermenèutiques són, en el millor dels casos, trivialment benintencionades, i en el pitjor, regles dirigides a impedir la *subtilitas legendi*. Fins i tot si es considera que la

5. He donat algunes passes en aquest sentit en el meu llibre: *Hermeneutics as politics*, Oxford University Press, New York, 1987 [traducció catalana de Xavier Ibáñez: *Hermenèutica com a política*, Barcelona: Barcelonès d'Edicions, 1992].

valoració que acabo de fer és massa severa, no és pot negar el fet que cal aplicar aquestes regles de forma encertada, i no hi ha pas regles per a l'aplicació de les regles. Tot depèn, primer, de l'explicació que el filòleg es trobi en condicions de donar sobre el sentit i el significat d'un text, i després, de la nostra pròpia avaluació d'aquesta explicació. Si donem per suposada la competència filològica adequada en tots dos –circumstància que està ella mateixa sotmesa a condicionaments històrics–, tot depèn de la capacitat del lector per elevar-se per damunt de la trama de supòsits que condicionen o relativitzen la nostra lectura, tant als ulls del filòleg com als del destructor.

Notem de passada que el que acabem d'oferir és una anàlisi extremadament sintètica del caràcter filosòficament problemàtic de totes les pretensions d'objectivitat filològica. Entre els molts problemes que caldria desenvolupar es troba el dels pressupòsits filosòfics del filòleg, que poden anar en una àmplia gamma des del positivisme fins al marxisme. Crec en tot cas que he dit prou per assenyalar on radica el problema essencial: un cop hem dit i hem fet tot el que es pot dir i fer, estem o no en condicions d'entendre i explicar un text?

Per la meua part, no crec gens que això sigui impossible. En realitat, he preparat el terreny per fer dues afirmacions de caràcter ben diferent. En primer lloc, si la teoria és en el fons interpretació o, en altres paraules, si la historicitat és història de la poesia, aleshores no existeix una cosa com comprendre. En segon lloc, encara que, de fet, sempre hem comprès textos i, si deixem de banda l'alliberament universal de la «clausura del coneixement», és probable que ho continuem fent, tanmateix no existeix una explicació teòrica de *com* comprenem.

Aquesta segona tesi ens permet veure amb claredat un perill que és inherent a la comprensió. Del text es pot abusar. Però no hi ha cap remei per evitar-ho, més enllà d'una educació intel·ligent i adequada; i aquesta és una qüestió política, no pas filològica. L'intent de purificar l'hermenèutica mitjançant una anàlisi científica de l'estructura de la interpretació condueix al domini de la mediocritat. La meua al·lusió a la capacitat de comprendre hauria de deixar ben clar que subscriu plenament la distinció entre interpretació responsable i interpretació irresponsable. Tanmateix, seria del tot irresponsable no subratllar que massa sovint la «responsabilitat» ha estat establerta pel terrorisme acadèmic i per la contingència històrica. Excepte si som uns hegelians excèntrics, per què hauríem d'assumir que la contingència històrica constitueix la manifestació històrica de l'Absolut?

A la vista del fet que la teoria és considerada pels principals filòsofs contemporanis com a interpretació, n'haig de treure la conclusió que el debat contemporani entre teòrics i historiadors està ple de retòrica. Amb aquesta constatació no n'hi ha prou per condemnar el debat en si mateix; tot depèn de com entenem la retòrica. Pretenc ara negar que el debat en qüestió tingui cap significat teòric. Dit d'una altra manera, el que sembla una oposició no és res més que una disputa entre els membres d'una mateixa comunitat lingüística sobre els mèrits possibles dels dialectes locals. Malgrat això, estic en tot cas d'acord amb què aquesta discussió treu a la llum un problema de crucial importància.

Per poder avançar en l'anàlisi del nostre problema, hem de donar per suposat que els textos poden ser intel·ligibles. És aquest un supòsit que calia fer

explícit, a la vista de la difusió actual del supòsit contrari. Torno a prendre com a exemple un cas extrem: si llegir equival de fet a escriure, com se segueix necessàriament de la prioritat de l'*écriture* sobre el *logos*, aleshores ja no només és impossible d'interpretar el que llegim, sinó que, en veritat, *no podem llegir de cap manera*.

El fet és que la possibilitat de llegir depèn de la *presència* del text, en totes les seves dimensions de complexitat. Cosa que, al seu torn, implica una distinció radical entre veure i escriure. M'agradaria presentar aquesta distinció com la diferència (però no la «diferència»⁶) entre el lector i l'autor, és a dir, com l'espai a l'interior del qual tots dos són reemplaçats per la identitat de la comprensió. Vull aclarir immediatament el significat d'aquesta última frase.

En primer lloc, no em refereixo a una *Horizontverschmelzung* gadameriana. Una fusió d'aquesta mena és diferent dels seus dos pressupòsits inicials, però els reemplaça amb el producte psicològic o històric de les seves propietats comunes. Em limito a la concepció una mica passada de moda segons la qual *Verstehen* no és un pseudònim del narcissisme i tampoc d'una fusió de narcissistes. En altres paraules (i faig ara la meua segona observació a mode d'aclariment), en l'acte de la comprensió els punts de vista diferents del lector i de l'autor no es fonen pas sinó que desapareixen: el que queda és el contingut filosòfic.

L'expressió «contingut filosòfic» sembla imprecisa i fins i tot trivial, però l'he triada amb una certa cura. Per exemple, no he dit «significat», no només perquè no vull hipostasiar o «platonitzar» el contingut de la comprensió, sinó també perquè el significat d'aquest contingut no pot ser fixat per endavant i, *encara més important*, tampoc no pot ser determinat amb criteris «objectius», com si es tractés de la resolució d'un exercici de matemàtiques. De la mateixa manera, no parlo pas de «la intenció de l'autor», perquè el contingut d'una obra excedeix aquesta intenció. Naturalment, la intenció de l'autor és la primera guia per a la comprensió d'un text; si la intenció de l'autor no fos significativa, tampoc no ho seria el text. Però fins i tot quan hem entès la intenció de l'autor, això l'únic que fa és portar-nos a la presència del contingut del text.

Hi ha dues regles hermenèutiques més que hem de considerar breument per als nostres propòsits. D'una banda se'ns ha recomanat de «pensar els pensaments de l'autor tal com ell mateix els va pensar», i de l'altra se'ns demana també «pensar el que l'autor ha deixat sense pensar o sense dir». Haig de confessar que tinc seriosos problemes amb totes dues regles. La primera, o bé constitueix una invitació a llegir en el cervell, en el sentit de reformular en la nostra ment els pensaments o les paraules exactes que es presentaven a la ment de l'autor quan va escriure el text, o bé significa que hem d'entendre exactament allò que va entendre l'autor, de la forma en què la seva comprensió es troba present en el text. Però llegir en el cervell és impossible, o no pertinent en relació a la finalitat de la lectura, o totes dues coses. Si el que se'ns demana és només comprendre el text, naturalment que hi estic d'acord; però en aquest cas em temo que ens caldrà fer molt més que duplicar els pensaments dels autors. Comprendre no és el mateix que repetir. I el text, per la seva part, tampoc no és una fotografia dels pensaments de l'autor.

6. El terme és derridà, i es refereix a la disseminació del text (alliberat en la clausura de la metafísica de la presència) que entra en una fuga infinita cap a textos i més textos. (NT)

A primera vista, la segona regla sembla més significativa, però tampoc no ens ofereix un ajut massa valuós per a l'empresa hermenèutica. Si som capaços de concebre el que l'autor ha deixat sense expressar, quina necessitat tenim aleshores de llegir el seu text? Segurament ho hem de fer per copsar el que hi ha dit i, d'aquesta manera, anar més enllà. En altres paraules, la nostra tasca primera continua essent la de «pensar els pensaments de l'autor exactament tal com ell mateix els ha pensat». Si, com ja he dit, això és possible, constitueix el primer pas cap a la realització de la tasca de comprendre o, si es vol dir així, un pas preliminar en la realització d'aquesta tasca. Però, quin és el segon pas? Cada autor deixa, per motius pràctics, una infinitat de coses sense pensar i sense dir. Per què no ens dediquem simplement a la tasca de pensar els nostres propis pensaments, en lloc d'empantanar-nos en l'exegesi textual?

La regla de «pensar l'impensat» es troba sens dubte emparentada amb un supòsit que es vincula amb la impossibilitat de pensar pel propi compte sense un suport textual. Però, com s'escullen els textos adequats per a pensar? Certament, hem de comprendre d'entrada quins textos són els que ens condueixen al significat no expressat; però això significa que hem d'haver entès per endavant què és el que permet trobar la ruta que porta al significat no expressat, de manera que, de nou, l'exegesi textual se'ns mostra com un pas superflu.

Haig de deixar aquí l'examen d'aquesta regla. No pretenia pas ridiculitzar-la ni rebutjar-la. Només he volgut suggerir que ella no ens explica per què hem de llegir. Per la resta, aquesta regla no és del tot explícita sobre el grau en què la seva mateixa realització depèn de l'acompliment previ de la tasca de comprendre els pensaments de l'autor tal com aquest els ha pensat. *Si existeix* una raó filosòfica per llegir, les dues màximes citades, extretes respectivament de Leo Strauss i Martin Heidegger, han de ser respectades. Però, *existeix* realment una raó filosòfica com aquesta?

És inútil reconèixer que resulta igualment problemàtic parlar del «contingut filosòfic». El que passa, tanmateix, és que no estic proposant pas una regla hermenèutica, sinó que em limito a fer explícit el supòsit que llegir és útil per a filosofar. Quina mena d'ajut proporciona la lectura? La resposta és evident, no té res de subtil ni d'obscur. Si hem triat un llibre adequat per a aquest propòsit, la lectura ens ajuda a pensar filosòficament. Però pensar filosòficament no té res a veure amb confondre els nostres pensaments amb els de l'autor; ni tampoc no es pot comparar aquesta acció amb la tasca de pensar exactament els pensaments de l'autor –fórmula que, sigui dit de passada, constitueix una altra versió de la teoria de la «fusió»–, ni té certament res a veure amb pensar el que l'autor ha deixat sense dir en el seu text.

Llegir és útil si, i només si, l'autor ha aconseguit dir alguna cosa important. Aquesta circumstància és el que jo anomeno «contingut filosòfic». Però el contingut no és una mera suma dels pensaments de l'autor que puguem reproduir de manera exacta. Tampoc no és una mena de versió preliminar o fallida de quelcom que hem de pensar millor pel nostre compte: ha de ser, *ex hypothesi*, una versió essencial o reeixida d'allò que se'ns vol donar a pensar. És per això que «pensar l'impensat» no pot voler dir deconstruir el text o forçar-lo tot reemplaçant els pensaments de l'autor pels nostres. Sinó que vol

dir pensar a l'uníson amb l'autor, *fins i tot anant més enllà del lllindar de les paraules que ell ha escrit de forma explícita.*

Dit en altres termes, hem de comptar amb la possibilitat que el mateix autor hagi pensat l'impensat o, més precisament, que hagi pensat el que no ha dit. Amb això no vull dir que ho hagi pensat precisament de la manera com ho pensem nosaltres, sinó més aviat que la presentació de continguts filosòfics avaluable filosòficament posseeix la propietat d'estendre els pensaments del lector. Si això no fos cert, per què llegiríem?

Si fins ara no m'he equivocat, del dit se segueix (i tant Leo Strauss com Martin Heidegger hi estarien d'acord) que *només un filòsof pot comprendre un llibre de filosofia.* Per ser més concrets, només un filòsof pot comprendre l'autèntic contingut filosòfic, que és diferent dels continguts pedagògics, polítics o del tipus que siguin que Leo Strauss caracteritza com el nivell exotèric del significat. Si ens limitem al contingut filosòfic, dóna tota la impressió que els filòsofs escriuen els llibres de filosofia per als altres filòsofs.

És sensat, això? Em falta espai per considerar el problema amb la precisió requerida. De totes maneres, ens hem de preguntar en tot cas si els filòsofs necessiten llibres o no, o més aviat si compten amb la capacitat i el desig de llegir-los *en tant que* filòsofs. Malgrat tot l'èmfasi que els professors posen en l'«argumentació», pel que fa a l'àrea lingüística anglosaxona haig de dir que mai no he estat testimoni d'un sol cas en què un filòsof aconseguís persuadir amb arguments un altre filòsof d'una tesi qualsevol que tingués algun interès. És veritat, certament, que els filòsofs argumenten entre ells, en el sentit que rebutgen les tesis amb les quals no estan d'acord i les reemplacen per les seves pròpies tesis. Tanmateix, és aquest el procediment en virtut del qual els pensadors més importants –volem dir, aquells que són dignes de ser llegits per altres pensadors importants pretesament capaços d'entendre'ls– elaboren les seves idees? No dispo de una sola prova que confirmi aquesta hipòtesi.

Malgrat la preocupació obsessiva per la lògica que caracteritza el segle vint, s'ha pensat molt poc, almenys amb serietat, en el problema de saber si és possible que un filòsof en convenci un altre sobre un problema important. El punt feble de la filosofia analítica radica precisament aquí: no arriba a entendre que, en el cas dels pensadors més importants, la funció de l'argumentació és retòrica. Aquí, però, no puc desenvolupar aquest punt. Permeteu-me, en canvi, passar a una altra consideració.

Un llibre de filosofia pot convèncer a un altre filòsof només si és comprès per qui el llegeix. Ja he dit que només un filòsof pot comprendre un llibre de filosofia; lluny de ser un punt controvertit, aquesta afirmació és gairebé una evidència incontestable; és difícil, en efecte, suposar que els no filòsofs compren els llibres de filosofia. I tanmateix, les proves que donen suport a aquesta evidència són febles. Ja hem advertit que per a les diverses menes de crítica deconstructiva és impossible comprendre els textos sobre els que s'opera. En canvi, quina és la situació en relació a les figures més significatives de la tradició filosòfica?

Com a exemple representatiu de la situació general, considerem la crítica aristotèlica de Plató. Per tal que una crítica sigui oportuna, cal primer, tal com passa amb els intents de pensar el que l'autor estudiat ha deixat impensat,

captar amb precisió la doctrina sotmesa a examen. Aquesta capacitat es demostra discursivament en virtut d'una presentació acurada de les idees de l'antagonista. Tanmateix, se sol admetre, tant en l'àmbit dels filòsofs «originals» com en el dels de tendència «objectiva», que Aristòtil no aconsegueix, en relació a nombrosos passatges essencials, presentar adequadament les idees de Plató (deixant de banda els casos en què l'estagirita atribueix a Plató idees sobre les quals no tenim cap confirmació textual en les obres de Plató).

Com cal explicar aquest fet, o tantíssims fets anàlegs, com ara la interpretació heideggeriana de Husserl? Els filòlegs o els pensadors «originals» amb freqüència ens diuen que els grans filòsofs, com Aristòtil, Hegel i Heidegger, es veuen empesos a interpretar (vet aquí un cop més la paraula màgica, el *phármakon*) les obres dels seus predecessors i, en especial, la dels seus mestres, des de l'interior del panorama de les seves pròpies doctrines. El gran pensador se sent impulsat, en virtut de la grandesa del seu pensament, a forçar les idees dels altres grans pensadors.

Aquesta explicació sembla identificar la filosofia amb la voluntat de poder. En termes menys metafòrics, ens diu que només els mediocres són capaços d'entendre els textos filosòfics: només aquells estudiosos objectius que corregeixen els errors, voluntaris o involuntaris, dels grans pensadors. La nostra regla hermenèutica passa aleshores a ser que *cap* filòsof, almenys cap gran filòsof genuí, no pot comprendre un sol llibre de filosofia. En el fons, aquesta regla és una variant de l'afirmació, que els deconstructivistes formulen de la manera més oberta i coratjosa, segons la qual és la naturalesa mateixa de la lectura el que fa impossible la comprensió, tant per als mediocres com per als genis.

Davant d'aquest resultat hem de ser cauts. N'hi ha prou amb dir que la filosofia es distingeix de totes les altres disciplines intel·lectuals pel fet que resulta incompreensible per als qui la practiquen? Convé afegir, en efecte, que si un gran pensador es mostra massa limitat en la seva voluntat de comprendre els seus iguals, no hi ha raó per creure que pugui entendre's a ell mateix. Pel contrari, cap persona mentalment sana no defensaria la hipòtesi que Einstein no era capaç d'entendre a Newton, quan això es troba a l'abast de qualsevol estudiant de batxillerat ben preparat. En suma, la diferència entre la filosofia i la *Wissenschaft* sembla residir en el fet que, mentre que aquesta segona és comprensible gairebé de forma instantània, o gairebé, pels genis, i també pels mediocres, la filosofia no resulta comprensible per a ningú (donat que ja havíem admès que no ho és, certament, per als no filòsofs).

Si el propòsit d'un llibre de filosofia és persuadir a d'altres filòsofs, hi ha bones raons per creure que això és impossible. Si la filosofia és deconstrucció, o si és el pensament de l'impensat, o si –per tot el que ja hem dit– consisteix senzillament en pensar un contingut filosòfic, aleshores llegir no només no és necessari: resulta a tota llum impossible. Si això fos cert, ja només ens quedem motius exotèrics per llegir o escriure. Els filòsofs poden escriure llibres per conquerir deixebles o per corrompre els joves. En tal cas, ¿no és molt més probable que la pràctica de presentar l'obra dels predecessors sense ser fidel a ella sigui un engany o, per dir-ho d'una forma més moderada, un conjunt d'instruments retòrics que assumeixen una funció política, més que no pas el testimoni de la incapacitat d'Aristòtil per a comprendre Plató, o de la incapacitat de Hegel per a comprendre Kant, i així en tots els casos?

Sens dubte, aquí el lector protestarà i dirà que exagero. En tot cas, és probable que no s'hagi entès bé el que pretenc. He afirmat, en primer lloc, no que la comprensió sigui impossible, sinó que és inexpressable. La meva segona tesi és que no hi ha cap explicació teòrica o filosòfica de la causa per la qual els filòsofs llegeixen, ni tan sols de la causa per la qual escriuen. Això no vol dir que no hi hagi raons pedagògiques, polítiques o «lúdiques» per llegir. Per exemple, mentre continuo negant la possibilitat de demostrar que es pugui comprendre i, per tant, aprendre alguna cosa dels llibres de filosofia, mai no negaria que *de fet* se'n comprenen i se n'aprenen moltes coses. Si es vol un altre argument filosòfic, llegir és agradable. També és agradable estar en desacord amb els teus iguals i sentir goig per la potència del teu propi pensament que et porta a pensar el que els altres no han pensat (mentre et porta també, al mateix temps, a fer declaracions exotèriques sobre l'absència de tota motivació polèmica i sobre el caràcter anònim del pensament genuí). El més agradable de tot és conquerir deixebles, és a dir, crear un món i, d'aquesta manera, esdevenir un déu. Qui posés l'accent en aquest aspecte podria qualificar aquesta circumstància d'«hedonisme filosòfic». Però Eros no és pas cap teoria. El nostre desig de ser déus no demostra que ho siguem de debò, o que haguem de desitjar d'ésser-ho. Sigui com sigui, no és quan llegim que esdevenim déus, sinó quan escrivim. Pel que fa a l'amor desinteressat per la veritat, sóc molt lluny de negar-lo. Em limito a fer notar que si aquest amor rep de la lectura l'impuls per a progressar, en tot cas ningú no pot demostrar com s'ha verificat aquest progrés i ni tan sols que aquest progrés s'hagi donat de forma efectiva.

3. La crítica aristotèlica de Plató no pot ser valorada sobre la base d'un criteri històric «objectiu» (i certament tampoc sobre la base d'un criteri subjectiu). Un criteri «objectiu» com aquest no existeix; però és que, a més, si existís, constituiria ell mateix una distorsió per a aquesta valoració. Per aclarir aquest punt vull citar un diàleg platònic: el *Parmènides*. A *Parmènides* 128a1-3, Zenó li diu a un Sòcrates jove: «has entès perfectament la intenció de tot el meu escrit sobre la pluralitat». I a continuació, tot i afirmar que Sòcrates, com les gosses espartanes, ensuma bé el rastre i capta totes les afirmacions, afegeix: «Però tu no has captat del tot la veritat de l'escrit» (128b7-c2).

Quina és la diferència entre la intenció i la veritat de l'escrit? En aquest cas, el text «vol» (127e8, 128a3) atacar l'afirmació de l'existència de la pluralitat tot explicitant les conseqüències impossibles que se'n segueixen. La veritat de l'escrit no es pot entendre del tot si no se sap de quina manera aquesta intenció es relaciona amb la tesi de Parmènides segons la qual no existeix res fora de l'U. Als qui sostenen que l'afirmació d'aquesta tesi és absurda, els quals, en conseqüència, trobaran també absurd negar l'existència de la pluralitat, cal que se'ls demostrï que és igualment absurd afirmar l'existència de la pluralitat. La inferència, tant referent a Zenó com referent a Plató, és clara: tant si la pluralitat existeix com si no, l'ontologia és còmica. Zenó no diu exactament això, però la veritat plena sobre el seu llibre és força diferent de com l'entenia Sòcrates, per a qui es tractava d'una mera continuació de les tesis eleàtiques⁷.

7. Per a una discussió més detallada d'aquest punt, vegeu la meua Introducció a la segona edició del meu comentari d'*El convit* platònic: *Plato's Symposium*, Yale University Press, New Haven and London, 1987, p. xxix i següents.

Si fem ara un lectura més prudent, trobarem que Zenó també diu, de forma explícita, que la sola comprensió de l'aspecte tècnic de la seva discussió no basta; el seu manuscrit ha de ser llegit en conjunció amb els escrits de Parmènides.

La defensa de qualsevol tesi filosòfica fonamental és sempre polèmica. La batalla (*Parmènides* 127e9) no es produeix senzillament amb una tesi tècnica-ment oposada, sinó que s'insereix en un context més ample. En el nostre exemple, el context està donat per la naturalesa còmica de les dues tesis oposades referent a la pluralitat. Zenó (o Plató) deixa al nostre càrrec la tasca de vincular aquesta tesi amb una reflexió comprensiva sobre les possibilitats de la filosofia. I aquest problema suscita al seu torn la qüestió de què significa, no ja ésser filòsof, sinó, simplement, ésser humà.

Una presentació «objectiva» de la doctrina eleàtica equival segurament a una formulació objectiva de la teoria d'Einstein sobre la relativitat general. La primera formulació no ens diu res de la vida filosòfica; la segona no ens diu res sobre el significat filosòfic de la física matemàtica. Quan ens conformem amb la comprensió de l'aspecte tècnic d'una doctrina, aquesta no és filosofia. Sota aquesta hipòtesi tecnicista, llegir un text de filosofia —és a dir, l'escrit d'un gran filòsof— no és ja més necessari del que ho pugui ser llegir els escrits originals d'Einstein. En tots dos casos, si el nostre interès és purament tècnic, en tenim prou amb llegir llibres de text o manuals tècnics.

En el paràgraf precedent acabo de subratllar la naturalesa problemàtica de la pretensió que els filòsofs hagin d'estudiar la història de la filosofia. El problema queda resolt, almenys en part, quan reconeixem que tota afirmació formulada en defensa d'un estudi d'aquesta mena constitueix només una nova versió del problema inicial. No hi ha cap raó filosòfica per llegir, i per tant no hi ha cap teoria o metodologia que pugui justificar el fet de llegir, o que pugui ni tan sols ensenyar-nos com fer-ho. En tant que filòsofs (és a dir, com a éssers diferents, per bé que no necessàriament disjunts, dels professors, dels governants, dels legisladors o dels profetes), llegim llibres de filosofia, no per poder filosofar després, sinó perquè ja estem filosofant.

Afirmo, a més, que quan filosofem els llibres de filosofia han de ser llegits amb «una doble mirada». La lectura és doble o filosòfica quan uneix el contingut «tècnic» o «doctrinari» amb el context polèmic, retòric o, en el sentit exotèric del terme, polític. En una frase, el tema d'aquest context no és tècnic en el sentit «professional» de la paraula, sinó que és més aviat la formulació d'un interrogant: és possible la filosofia? Els problemes exotèrics, com el de reconciliar la investigació filosòfica amb la felicitat de les masses, són problemes derivats i completament secundaris.

En conclusió, desitjo suggerir que els filòsofs no llegeixen els llibres dels seus col·legues com si fossin manuals tècnics, i sovint no els llegeixen de cap manera. L'estudi tècnic queda reservat per als professors, per als estudiants i per als filòsofs en potència. Els filòsofs es llegeixen els uns als altres, quan ho fan, amb propòsits *polèmics*, el més important dels quals és, per dir-ho així, teologicopolític més que no pas ontoteològic.

És en aquests termes com he enunciat les raons que em duen a creure que la relació entre la filosofia i la història de la filosofia ha de ser formulada de maneres diferents, segons si parlem dels mestres o dels seus deixebles —per

no dir servents. Notem de passada que en el primer cas, i molt probablement en tots dos casos, la relació és avui la mateixa que era ahir, i la mateixa que serà demà i demà passat.

Com que els problemes secundaris de vegades són de primordial importància en relació als temps que corren, pot resultar útil dir alguna cosa de la situació contemporània. Si reduïm la filosofia al nivell d'una cosmovisió o d'un fenomen cultural, o si la veiem simplement com la característica d'una determinada època històrica, aleshores els postmoderns (per emprar una paraula multiús) no es limiten a dir que la filosofia ha mort, sinó que en veritat el que diuen és que la filosofia *mai no ha existit*. Aquesta pretensió no només compta amb l'atractiu del melodrama; sinó que es troba, a més, prou a prop de la qüestió filosòfica genuïna (és possible la filosofia?) com per apropiari-se de molts dels esperits més intel·ligents i més vius de la nostra generació. Naturalment, si la filosofia no és res més que la transacció acadèmica o la constatació de la seva pròpia validesa, la seva mort no entristeix.

De la mateixa manera podríem dir que l'atac contemporani a la «metafísica» i a la filosofia exhibeix molt bé les propietats del famós *phármakon* platònic, que Derrida té tant en compte a *La pharmacie de Platon*. En el mateix moment en què es vol donar el cop de gràcia a la filosofia, pot passar que sigui precisament la polèmica postmoderna la que obtingui com a resultat la reanimació de la filosofia, o almenys que assumeixi un pes decisiu en el seu *revival*.

Vivim avui dia en la que es podria definir, reprement una altra expressió platònica, com «la ciutat febril». La nostra sensibilitat es troba fatigada, els nostres gustos són massa refinats. En la ciutat febril, la decadència es més interessant que l'argumentació vàlida. La tasca política del filòsof, en aquestes circumstàncies, consisteix en caminar al llarg de la tènue línia que separa la condemna oberta de l'acceptació passiva. Els qui afirmen que mai no hem existit poden oferir a la nostra capacitat de recuperació un ajut més poderós que el que ens ofereixen els sedants dels nostres col·legues professionals.

En altres paraules, la raó més convincent per la qual el filòsof avui s'ha de deixar absorbir per la interpretació dels textos és que l'hermenèutica ha estat utilitzada per confirmar la posada en capella de la filosofia. És per això que hem de tornar a demanar una cosa semblant a allò que Husserl anomenava «dessedimentació». Potser «reconstrucció» és un terme adequat per al que vull descriure: la reconstrucció de la nostra herència filosòfica mitjançant una mescla astuta d'imaginació i competència. Una reconstrucció d'aquestes característiques requereix, per cert, la lectura de llibres de filosofia; de totes maneres, però, per insistir en un tema que ja hem tocat, aquesta lectura ha de ser una cosa força diferent del que els tècnics definirien com a lectura «objectiva».

Dic això, no perquè vulgui sacrificar la lectura exacta dels nostres grans pensadors, sinó perquè una lectura exacta és precisament la que revela la doble dimensió de tot text de filosofia: una lectura que ens torna a portar de l'acte de llegir a l'existència filosòfica, i que per això mateix accepta el repte implícit en la posició postmoderna, en el sentit que demostra que plantejar la qüestió de la possibilitat de la filosofia significa insistir en la seva presència, i no pas en la seva absència o en la seva mort.

Per més que pugui semblar paradoxal, el filòsof ha de fer historiografia per demostrar que aquesta és, en el nivell més profund dels propis textos històri-

cament consagrats, supèrflua. Sigui o no una paradoxa, el cert és que, de totes maneres, els filòsofs han de reconstruir la història per demostrar que la seva desconstrucció constitueix una il·lusió òptica en dos sentits: primer, perquè la història, entesa com l'edat de la metafísica o del «platonisme», mai no ha existit; i segon, perquè la filosofia, ben entesa, no té història. La història, entesa com historicitat, és el domini de l'antifilòsof, el més seriós dels estimats enemics de la filosofia.

Com que la filosofia no té història, no hi ha cap diferència filosòfica entre el passat i el futur. L'existència del present és, per tant, un indicatiu, gairebé una prova directa, del fet que el futur és, en realitat, un futur anterior.

[Traducció de Xavier Ibáñez Puig.
Grup de Recerca EIDOS. Hermenèutica, Platonisme i Modernitat.
Universitat de Barcelona]