

El futur de la filosofia. El subjecte de la filosofia

Gabriel AMENGUAL COLL
Universitat de les Illes Balears

RESUM: Partint d'una situació actual que pot anomenar-se de crisi propiciada pel nihilisme, sembla que el futur de la filosofia pot estar marcat per la desmembració d'alguna disciplina pròpia i pel tractament extrafilosòfic de regions que fins ara semblaven exclusives. Per salvar alguna parcel·la, hi ha el perill de confondre filosofia amb lògica o epistemologia. Cal pensar bé, i pensar la realitat inscrita en l'època. En el seu repensar el viscut, la filosofia anticipa el nou a viure; i més que mai reclama el poder creador del subjecte. Per veure quin futur té la filosofia hem de fer una bona diagnosi del present, una reflexió sobre el passat filosòfic i sobre el mètode de la filosofia.

PARAULES CLAU: subjecte, filosofia, nihilisme, tradició.

El tema que en un principi se'm va proposar era «El futur de la filosofia», que vaig pensar que feia joc amb el del professor Pere Lluís sobre «El paper de la filosofia en un món globalitzat». Si aquest semblava fer referència a l'amplitud geogràfica i a la diversitat cultural, el meu —vaig pensar— s'havia de referir a la dimensió temporal i més en concret a les perspectives de futur que es poden entreveure per a la filosofia.

Parlar del futur, per a un que no se sent gens profeta i menys encara endevinaire, no és gaire fàcil de fer; i malgrat tot no es pot negar que la pregunta es presenta per ella mateixa i que no li manca legitimitat. És molt propi de l'home mirar cap endavant i preveure i preocupar-se, anticipar-se. És més, la pregunta se sol plantejar a causa d'una situació de preocupació, d'incertesa davant el futur, una mena de *Sorge* ontològica, que ens sacseja i ens desperta de la monotonia rutinària. El que passa és que quan en aquests casos hom intenta parlar del futur, el que fa és esbrinar línies d'avui que semblen emergents, nous elements germinals però prometedors, en creixement i expansió, o que almenys mereixerien d'ésser-ho, perquè semblen respondre a algunes necessitats que ja es constaten avui o que simplement responen a noves sensibilitats, o perquè es preveuen desenvolupaments preocupants o fins i tot amenaçadors

per a l'existència tal com ara es viu. Per tant, parlar del futur pressuposa una anàlisi de l'actualitat. Així que em permetré començar traçant algunes línies del que em sembla més destacable de l'actual situació de la filosofia, i així, del seu fil, anar extraient perspectives que, al meu parer, se'ns obren.

ANÀLISI DE LA SITUACIÓ: CRISI

L'actualitat es pot descriure de moltes maneres i hi ha moltes dades per descriure el present. Simplement anomenaré alguns aspectes:

- la globalització, la multiculturalitat amb tot el que implica de múltiples i abundants comunicacions, l'era de la comunicació, immigració, noves formes de conflictes i d'enfrontaments, nous riscos i noves amenaces;

- una individualització sempre més marcada i alhora acompanyada d'una major estandardització de pautes de comportament i fins i tot de pensament; per tant, major individualització que va de la mà amb una simultània major massificació i fins i tot despersonalització o aniquilament de l'individu;

- la fam i la pobresa immensa al costat del benestar i de l'abundància, amb un enorme desequilibri econòmic, social, que no pot deixar de tenir conseqüències polítiques;

- els problemes ecològics: el medi ambient sempre més explotat i degradat, escassetat de recursos naturals (aigua, energia), escalfament del planeta, biodiversitat amenaçada;

- un poder sempre més diferenciat, menys individualitzat i més sistèmic, en xarxa, més invisible, fins i tot potser més interioritzat, però no menys dominador i controlador;

- conflictes de menor intensitat, però de presència constant i a tots els nivells; pobles oprimits, reprimits i suprimits; conflictes polítics, socials, ètnics, culturals, etc. que tantes vegades es manifesten amb el terrorisme;

- paper sempre més rellevant de la dona en la societat, juntament amb una transformació de la família; nous problemes educatius i socials a l'escola i fora d'ella, difícil integració, és a dir, la complexa xarxa de relacions mútues entre la desintegració familiar, social i escolar, i

- una mentalitat més pragmatista i menys filosòfica i sobretot menys metafísica i teològica, en el sentit que les preguntes últimes, sobre el més enllà o la benaurança eterna, són substituïdes per les del benestar, i no a gaire llarg termini, de manera que el principi esperança ha estat rellevat pel principi gratificació immediata o satisfacció instantània.

Vet aquí alguns dels ítems que veig destacables a l'hora de traçar les grans línies de la fesomia de l'actualitat.

I si d'aquest nivell tan general passem a fer una aproximació al camp propi de la filosofia, també hi podem trobar de tot. No es pot dir que sigui un paisatge immòbil, sinó que ha estat fortament sacsejat i continua en moviment. Aquests grans canvis els

podrem percebre millor si peguem una ullada al que ha canviat en els darrers cinquanta anys.

Quan, a finals dels anys seixanta, Josep Ferrater Móra volgué traçar el panorama de la filosofia de mitjan segle xx,¹ ho va fer usant aquella metàfora dels tres continents, cada un dels quals es dedicava al cultiu d'una determinada forma de filosofia: l'europeu, dedicat a la fenomenologia; el soviètic, al marxisme, i l'angloamericà, a la filosofia analítica. Certament la classificació, si no totalment exacta, era, no gensmenys, suggerent i reflectia unes grans línies, malgrat les possibles contaminacions i transvasaments d'un continent a l'altre. Aquesta classificació, en canvi, ja diu molt poc sobre la situació d'avui, no sols perquè les fronteres entre aquests continents s'han fet borroses, sinó perquè els continents s'han desfigurats o fins i tot algun ha desaparegut. La filosofia marxista, si en resta, és més aviat residual, en tot cas, present com a rerefons, com és el cas de l'Escola de Frankfurt, però que avui és possiblement més estudiada dins el nou departament de pensament jueu que no en el marxista. De la filosofia analítica, no es pot dir que no existeixi, però ja tan amanida amb l'hermenèutica, la literatura o la ciència, que ja deixa traslluir poc d'aquella analítica primera, sòbria i austera, precisa i desconfiada, rigorosa i caçafantasmes, més a prop de la sintaxi, i per tant de la lògica, que de la semàntica i la pragmàtica, a la qual finalment la conduí el mateix Wittgenstein en la seva segona època. La fenomenologia segurament és la que segueix més ferma, encara que també amb derivacions hermenèutiques de tota mena, derivacions metafísiques i antimetafísiques, existencials i lingüístiques, irenistes i deconstructores.

D'un panorama tan complex com és tant el general com el filosòfic no tindria sentit pretendre fer-ne una descripció completa, encara que esquemàtica. Per tant, em veig obligat a ser necessàriament selectiu a l'hora de fer la descripció. I ja se sap que no hi ha cap anàlisi neutral, asèptica. Tota anàlisi es fa amb vista a alguna meta, per algun fi, o guiat per algun interès. De fet, no sabia ben bé dir quin és el fi o interès que em dirigeix a l'hora de fer l'anàlisi de l'actualitat, perquè certament no pretenc que es tracti de trets opcionals, casuals, marginals, no tinc interessos particulars a portar la discussió a cap camp propi, sinó que voldria destacar aquells trets bàsics i decisius que toquen l'arrel del problema i que, per tant, determinen d'alguna manera tot el conjunt. Tampoc no pretenc dir-ho tot; l'exhaustivitat, a més d'impossible, no té aquí el seu lloc. Per tant, aquí no intentaré ni neutralitat ni completesa, sinó traçar algunes línies que em semblen destacables, sense caure per això en cap partidisme.

1. Josep FERRATER MÓRA, *La filosofia actual*, Madrid, Alianza, 1969, especialment la segona part, p. 115-153. En realitat, aquesta obra és en gran part una edició corregida i augmentada de l'escrit *Philosophy today. Conflicting tendencies in contemporary Thought*, Nova York, 1960, que ja havia estat traduït al castellà amb el títol *La filosofía en el mundo de hoy*, Madrid, 1963, i reproduït a *Obras Selectas*, vol. 2, Madrid, Revista de Occidente, 1967, p. 11-171.

SITUACIÓ I TENDÈNCIES DE LA FILOSOFIA

Si per un moment intentem pegar una mirada d'astrònom (com anomenava Lévi-Strauss la de l'antropòleg sobre les societats, a diferència de la del sociòleg) al desenvolupament de la filosofia, constatem el progressiu desmembrament de camps d'estudi filosòfics que s'han emancipat constituint-se en ciències autònomes. Una de les primeres fou l'astronomia, seguida per la física i la química, després per la psicologia, la sociologia i la pedagogia. I el procés certament no està clos. No seria d'estranyar que una matèria avui considerada tan filosòfica com és l'hermenèutica arribés a emancipar-se, constituint-se com a ciència, fent companyia a la lingüística i l'antropologia, la crítica literària i l'estètica, les ciències de la comunicació i les de la interpretació, que també ja feren aquest pas.

El procés, però, no consisteix només en la independització d'àmbits del saber, sinó que els mateixos sabers, que fins ara eren reconeguts com a pròpiament filosòfics, passen a ser tractats per altres ciències, i amb la creença que a la fi ara reben el tractament adequat, de manera que la ciència vendria a respondre a qüestions que la filosofia es plantejava i responia encara mitològicament o metafòrica, com són, per exemple, aquelles qüestions que vénen a definir la natura humana, com la ment i la consciència (o l'ànima, fins i tot), sobre les quals la biologia i especialment la neurofisiologia creuen tenir una (o la) paraula decisiva a dir, sense mostrar cap reticència davant qüestions clau com ho són per exemple les de la raó i la llibertat, i ja no parlem de la qüestió de la relació ànima-cos, convertida en la qüestió ment-cervell. Aquesta tendència a la científització de les qüestions filosòfiques és gairebé general. No se n'alliberen les qüestions ètiques, tant les que tenen a veure amb aspectes econòmics com bioètics, socials i polítics.

Quin pot ser el futur de la filosofia enfront d'aquestes tendències?² Pel que es va veient, crec que es poden distingir dues reaccions, que fins i tot potser es donen complementàriament. Una consisteix en el fet que la filosofia faci el mateix procés de formalització, matematització, que ha imperat en les ciències, de manera que es converteixi en una metaciència, que examina els processos mentals, les argumentacions, els conceptes, el llenguatge, les lògiques, els fins pressuposats i no explicitats de què fan ús les ciències. És la filosofia convertida en metaciència o en la lògica de la investigació, o en la crítica de la raó científica, en epistemologia. Encara que també, per altra part, s'hi afegeixin consideracions ètiques i socials. Els filòsofs serien els guardians de la científicitat de la ciència (o fins i tot de la seva moralitat). L'altra reacció consisteix a convertir la filosofia en la ciència universal, que uneix els resultats de les ciències construint una imatge de món, no sols cosmològica, sinó també antropològica, social i ètica. Una nova forma de filosofia sistemàtica (encara que sempre promesa, mai realitzada). Si la primera reacció té el perill de convertir la filosofia en lògica, en ciència

2. Sobre aquesta qüestió, vegeu les complexes consideracions de Harald HOLZ, «Die Verwissenschaftlichung der Lebenswelt und die Zukunft der Philosophie: eine (z. T. futurologische) Hypothese», *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, núm. 31 (1999), p. 27-43.

formal, aquesta el té de convertir-la en divulgadora dels resultats científics. Els filòsofs serien aleshores aquells que, sense ser científics, coneixen el que aquests treballen i ho comuniquen als no-científics, fan de pont, de mediadors entre els científics i la societat o l'opinió pública. Tant en un cas com en l'altre, la filosofia es converteix en un saber auxiliar de la ciència, de la qual fins i tot aquesta, per la seva tendència a ser autònoma en el sentit de respondre a les seves qüestions i dificultats i a desplegar-se de manera completa, tendeix a prescindir. Per tant, ja es pot preveure que per aquests viaranyos només es va a aquell lloc al qual, segons Althusser, ja Marx la destinà, a la mort científica de la filosofia.

Aquestes reaccions semblen ser una fuga cap endavant. I per endavant vagi dit que no crec que això afecti tota la *filosofia de la ciència*, sinó només una certa línia o un cert àmbit de la seva activitat, o en tot cas representa un perill al qual el desenvolupament de les ciències i el seu propi desenvolupament la pot portar.

Una altra línia, amb algunes semblances, em sembla que és aquella que entén la filosofia com un exercici, una *activitat*, sense contingut, de manera que la filosofia consistiria simplement en el pensar correcte. No hi ha dubte que en això hi ha molta veritat, però la filosofia no és solament aprendre a pensar, com si pensar fos una activitat purament formal, sense contingut, com si es pogués pensar sense pensar res en concret. Com si la filosofia fos respecte als altres sabers el que és la gimnàstica respecte als altres esports: una mena de base comuna, formal i sense contingut. Però, en tot cas, aquest paper no és el de la matemàtica o el de la lògica? És que s'ha de renunciar a pensar la realitat, volent ensenyar només a pensar? És que es pot pensar, sense pensar qualque cosa? No estariem recaient en aquella contradicció que Hegel critica de Kant, per voler aclarir què és el coneixement abans de començar a conèixer, com si tal aclariment no fos ja un coneixement, com si hom pogués aprendre a nedar abans de tirar-se a l'aigua.

Una tercera línia vindria donada per la dedicació necessària i essencial a la *història de la filosofia*, al coneixement dels grans filòsofs i dels seus sistemes o filosofies, i a l'*hermenèutica* com l'art de llegir-los i entendre'ls. Si el 1968 algú parlà de l'hermenèutica com allò que era indefugible per a la filosofia,³ no fa gaire un altre ja ha presentat l'hermenèutica com el futur de la filosofia.⁴ Avui no hi ha dubte que la història de la filosofia és la columna vertebral dels estudis de filosofia; i segurament el que millor pot donar l'ensenyament de la filosofia és aquest coneixement, facilitant les vies d'accés als grans mestres. Perquè arribar a conèixer, és a dir, realitzar, pensar i repensar el que ells pensaren és molt formador, i, en segon lloc, perquè ells ja pensaren molts dels problemes que avui ens preocupen, o almanco pensaren profundament aspectes que avui continuen essent clau i que fàcilment ens passen desaperce-

3. Heinrich OTT, «Das Hermeneutische als das Unumgängliche der Philosophie», a Heinz Robert SCHLETTE (hrsg.), *Die Zukunft der Philosophie*, Olten, Walter, 1968, p. 87-104.

4. Andrzej PRZYLEBSKI, «Hermeneutik als die Zukunft der Philosophie», a Ewa CZERWINSKA-SCHUPP (hg.), *Philosophie an der Schwelle des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt, Lang, 2003, p. 39-52.

buts o ens donen un bon instrumental per pensar-los, encara que sigui contra ells, és a dir, arribant a resultats oposats als seus. El que tenen de vàlid no solen ésser les solucions, sinó la teoria, el plantejament de la qüestió, les raons i les argumentacions, la conceptualització que han fet de les qüestions.

Ara bé, també aquesta línia té el seu punt feble: convertir la filosofia en la galeria de personatges cèlebres que nosaltres mateixos entronitzem com a tals, reduint l'estudi a un comentari a les seves sàvies aportacions. És la filosofia convertida en comentari de textos, en hermenèutica, despreocupant-se de la veritat i del temps; la filosofia convertida en literatura, en passatemp humanístic, en erudició cultural. L'hermenèutica, almenys tal com la formulà Gadamer, no és això. El perill ve de l'hermenèutica convertida en la koiné de la filosofia actual, com la va definir Vattimo,⁵ en el llenguatge global o la manera general, lleugera i despreocupada o desinteressada, en el sentit kierkegaardia, de fer filosofia, i de la seva exclusivitat i generalització.

Finalment, voldria assenyalar una altra tendència a l'alça dins la filosofia: l'estètica. No hi ha dubte que està prenent força de tal manera que a vegades sembla constituir-se en el centre de la filosofia, com si ella mateixa fos la culminació del saber o del mateix esperit absolut. Molts de factors contribueixen a aquest enaltiment: la revaloració de la sensibilitat, de la imaginació i del sentiment, el fet que ofereixi una possibilitat de transcendència, de simbolisme, d'anar més enllà de la materialitat de les coses, sense dur-nos a cap àmbit concret ni de coneixement ni de realitat, i que en part se li assigni el lloc que, abans del seu desencís, ocupaven, per una part, la religió i, per l'altra, la política. Sigui el que sigui de les condicions i circumstàncies que han provocat aquesta nova valoració, el que és preocupant és que les qüestions del gust s'hagin convertit en les primeres, i estiguin passant per damunt de les de l'enteniment, en les quals, almenys en principi, és més possible arribar a enteniments més amples, si no universals. Més preocupant encara seria —si és el cas— que aquesta preponderància de l'estètica no fos més que un mer reflex d'una certa estetització de la vida, d'un estil de vida propi de les societats de l'abundància i de la cura del superflu, a la qual la filosofia acríticament estigués donant suport.⁶ Aleshores sí que l'estètica s'hauria convertit en la ideologia.⁷

LA FILOSOFIA I EL TEMPS

Hi ha una tasca, en la qual la filosofia es va involucrant més i que em sembla indefugible, que és l'esforç de prendre's seriosament el propi temps.⁸ En aquesta línia s'orientaria la meva proposta. Crec que aquella mena de definició de la filosofia, que

5. Vegeu Gianni VATTIMO, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 38.

6. Vegeu Gerhard SCHULZE, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt, Campus, 1992 (5a ed.: 1995).

7. Terry EAGLETON, *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2006.

8. Vegeu Richard RORTY, *Filosofía y futuro*, Barcelona, Gedisa, 2002, cap. 1, p. 15-26.

donà Hegel en el pròleg de la seva *Filosofia del dret*, afirmant que la filosofia era «el seu temps après en pensaments»,⁹ fa època. Pensar el temps i pensar en el temps. Crec que aquella definició fa època perquè, malgrat el que hagi estat en la pràctica, romp amb una manera secular de fer filosofia que consistia a elevar-se a les veritats immutables i a ser la dipositària de les veritats eternes o almanco la que es dedicava a cercar-les. Ja sé que aquesta contraposició, exposada així, és massa simple, perquè, per exemple, un sant Agustí cauria molt bé dins aquest model de recerca de veritat eterna, però no es pot dir que es donés l'esquena al temps, tot al contrari, gairebé tot el seu pensament és confrontació amb la seva època, i són els mateixos esdeveniments que li serveixen com d'escala per pujar al pensament de l'etern. Em refereixo a aquells plantejaments de la filosofia segons els quals la filosofia es manté com a tal al preu de no ser de cap temps, malgrat que això no esborri la marca del temps (esbraveït i obsolet) que porten de manera indefugible. Pensar el temps i pensar en el temps no s'ha d'entendre com una reducció de l'objecte de consideració de la filosofia, sinó com la forma moderna d'expressar l'objecte de sempre de la filosofia, que al principi es formulà amb el terme «el que és», l'ens; la diferència és que ara l'ens s'entén no des de la física, sinó des de la història.

Una objecció contra aquesta concepció de la filosofia és que, seguint la mateixa argumentació hegeliana, la filosofia arribaria sempre massa tard, ja que només aixecaria el vol quan el dia ja s'ha acabat,¹⁰ i contemplaria el dia quan ja és de nit, amb els ulls de l'òliba, quan tot ha passat. La filosofia es convertiria en la contemplació, en la *theoria* de l'esdevingut, de l'essència ja siguda, del *Wesen* ja *gewesen*. Però això no és tota la veritat, ni tan sols en Hegel.

Certament que no podem, en rigor, transfigurar Hegel convertint-lo en un filòsof de la utopia, com si la filosofia pogués ser la consciència anticipadora que volgué Bloch. Però tampoc no és exclusivament el vol nocturn de l'òliba. En efecte, si mirem la seva filosofia de la història, i en concret la seva introducció a la història de la filosofia,¹¹ veurem que les coses són més complexes. El punt de partida de la filosofia de la història és l'homogeneïtat de totes les manifestacions de l'esperit, ja que totes elles són precisament això, manifestacions d'un mateix esperit en el mateix moment i grau del seu desenvolupament. Per això hi ha coherència en una mateixa època entre la política, la moral, la ciència, l'economia, el dret, l'art, la religió, etc. Uns mateixos principis regeixen en tots els àmbits de l'acció humana, individual i social. Aquest és un principi de la seva explicació de la història. Però això no basta, ja que, si fos així, no hi hauria història, no hi hauria desenvolupament, no hi hauria canvis i transfor-

9. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, a *Werke*, edició a cura d'E. Moldenhauer i K. M. Michel, vol. VII, Frankfurt, 1970, p. 26: «Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfasst.»

10. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Grundlinien der Philosophie...*, p. 28.

11. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hrsg. v. Johannes Hoffmeister, 3a ed. a cura de Fr. Nicolin, Hamburg, Meiner, 1966.

macions. Aleshores hem d'aduir un altre principi que estableix Hegel, i és que cada una d'aquestes figures de l'esperit, que configuren una època, té una dinàmica pròpia, que consisteix a fer-se, per a la qual cosa comença despuntant, va creixent i desenvolupant-se fins a arribar a la plenitud, a l'edat d'or, a partir de la qual comença un temps d'inèrcia, perquè ja s'han explotat totes aquelles intuïcions originals, totes aquelles potencialitats que li donaren vida i ja no hi ha res de nou a aportar; és el temps de la decadència, de la repetició, de l'escolasticisme o academicisme. En aquest temps de decadència, d'inèrcia, es dona un recolliment, una reflexió de l'esperit, que torna a si, torna al fonament, i es repensa; podríem dir que s'enterra com a llavor de la qual brollarà una nova època. Aquest temps de pensar que es dona entre les èpoques és el temps de la filosofia, la qual, doncs, pròpiament és una figura d'entretemps de l'esperit.¹² La filosofia és sempre una figura inadequada al temps; és, com diria Nietzsche, extemporània, però no perquè no pertanyi a cap temps, sinó perquè fa de pont entre les diverses èpoques. Repensant el viscut anticipa el nou a viure; mirant cap enrere engendra l'endavant; pensant el que ha passat, en treu les noves indicacions per al futur.

Un altre plantejament d'aquesta necessària implicació de la filosofia amb el seu temps el trobem a l'Escola de Frankfurt. Segons Adorno, tota filosofia ha de començar amb una anàlisi de la societat, ja que «només l'autoreflexió (*Selbstbesinnung*) social del coneixement li dona [al coneixement] objectivitat», de la qual altrament es veu mancat, perquè no faria més que obeir els dictats de les constriccions imperants en la societat. Autoreflexió social vol dir, per tant, presa de consciència de les contradiccions socials de manera que no en siguem víctimes, de manera que puguem almenys intentar no seguir-les cegament.¹³

Per tant, la filosofia com el pensar i reflexionar sobre el temps. Doncs, intentem fer una mica d'aquesta filosofia, mirem el nostre temps.

EL NIHILISME COM A ARREL DE LA CRISI

Potser més que mai les discussions filosòfiques actuals són alhora discussions culturals que tenen lloc a l'opinió pública i en els mitjans socials de comunicació. Aquest fet mateix ja és sens dubte un senyal de vitalitat de la filosofia. Però ho és també d'incertesa, de recerca d'orientació, de crisi de les pautes de pensar i d'obrar habituals. En aquest sentit, la filosofia pren part en la recerca social d'orientació i sentit.

12. Vegeu Gabriel AMENGUAL, «Die Ungleichzeitigkeit der Philosophie. Die Philosophiegeschichte in ihrem gesamthistorischen Kontext», a *Hegel-Jahrbuch 1997*. Erster Teil, hrsg. v. Andreas ARNDT, Karol BAL u. Henning OTTMANN a Zusammenarbeit mit Xabier INSAUSTI, Berlin, Akademie Verlag 1998, p. 104-107.

13. Theodor W[iesengrund] ADORNO, *Kulturkritik und Gesellschaft II: Eingriffe. Stichworte. Anhang*, a *Gesammelte Schriften*, Band 10/2, Frankfurt, Suhrkamp 1977, p. 748: «Nur die gesellschaftliche Selbstbesinnung der Erkenntnis erwirkt dieser die Objektivität, die sie versäumt, solange sie den in ihr waltenden gesellschaftlichen Zwänge gehorcht, ohne sie mitzudenken. Kritik an der Gesellschaft ist Erkenntniskritik und umgekehrt.»

Però ella mateixa no és aliena a la situació general cultural i social. De manera que el primer tret que se'ns presenta és que la situació de la filosofia es caracteritza per la crisi, com ho és la general. Vivim una situació de crisi.

Parlar de crisi de la filosofia no és certament cap novetat, més aviat la seva història ens apareix com una successió de crisis, de ruptures, de nous començaments; i, malgrat tot, no es fa difícil de percebre avui com una ruptura més pregona (potser perquè és la que nosaltres vivim), com una pèrdua de sòl, del *cantus firmus* que s'ha via mantingut al llarg dels segles, es defineixi aquest *cantus firmus* pels conceptes, pels problemes, les qüestions, el marc conceptual o cultural general, o com es vulgui.

Per a mi, el primer que caracteritza aquesta situació de crisi és el nihilisme, que, com sabem, és el que hi ha al darrere de totes aquelles altres denominacions més usuals i mediàtiques de postmodernitat, mort de l'home, de Déu, pensament dèbil, fi de la filosofia, pensament postmetafísic, etc., és a dir, de tots aquells «postismes», com els ha definit Odo Marquard,¹⁴ dels quals ens solem servir per definir el nostre temps.

El nihilisme és l'àcid que ha anat corroint l'estructura del pensament occidental. Es pot discutir si arranca de Sòcrates o de Plató, o si de la modernitat i la Il·lustració en la seva instauració al centre de la filosofia del dubte i de la raó crítica començant per la crítica de la raó, o si es va iniciar a mitjan segle XIX, amb la ruptura de la filosofia després de la mort de Hegel, o, encara de més a prop nostre, amb el gir lingüístic i la seva tendència antimetafísica. Com també es pot explicar a la inversa, és a dir, que el nihilisme és el resultat de la corrupció immanent al pensament occidental, de manera que n'és el producte més propi, que ha anat covant al llarg dels segles i ara es fa patent. Sigui el que sigui, la veritat és que és inherent al pensament occidental i l'afecta fins al més pregon.

Però, què és el nihilisme? No es tracta d'un fenomen fàcil de definir o de descriure, perquè és complex. Malgrat que sigui un terme acabat amb *isme*, no es tracta de cap teoria, almanco en primer lloc, sinó tot al contrari, és una experiència històrica, designa un procés històric, el de la nostra història occidental. Es tracta, doncs, de la nostra experiència. Crec que la millor definició que es pot donar, si és que se'n pot donar cap, és la de Heidegger, quan afirma: «El nihilisme és aquest procés històric pel qual el domini del "suprasensible" caduca i es torna nul, amb la qual cosa l'ens mateix perd el seu valor i el seu sentit.»¹⁵ El «suprasensible» comprèn les idees i els ideals, els valors i els fins; en definitiva, tot allò que ens ha servit per donar sentit a la vida i al món. Amb aquesta mena de definició del nihilisme queda prou clar que és una història de desvaloració, de degeneració, d'esfondrament. Així que el nihilisme és la

14. Odo MARQUARD, «Nachmetaphysisches Denken? Bemerkungen zu Joachim Ritters Philosophie der Entzweiung», a Edmund BRAUN (hrsg.), *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie*, Würzburg, Königshausen i Neumann, 1993, p. 11-23, ref. p. 11 i s.

15. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. II, 5a ed., Pfullingen, Neske, 1989, p. 33. Versió castellana: *Nietzsche*, vol. II, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000, p. 34.

història de l'esfondrament, de la desvaloració i de la pèrdua del sentit de les coses, de la nostra cultura, de la nostra política, de la pròpia autocomprensió humana. El nihilisme és la nostra història, la història de la cultura occidental.

Tornant caduc el suprasensible, el pensament ha perdut els seus fonaments o principis bàsics: la veritat, la bondat, la unitat, el ser, el fi, etcètera, aquelles propietats del ser en tant que ser, i amb les quals donàvem sentit a les coses. S'han esfondrat, per tant, no unes peces qualssevol, uns murs més o manco importants del nostre edifici cultural, sinó els propis fonaments. Això, Nietzsche ho expressa de moltes maneres. La que a mi em sembla més explícita és quan directament fa referència als transcendents. Com, per exemple, quan afirma:

Què ha passat en el fons? El sentiment de la manca de valor s'assolí quan es va comprendre que el caràcter total de l'existència no podia ser interpretat ni amb el concepte *fi*, ni amb el concepte *unitat*, ni amb el concepte *veritat*. Res s'ha aconseguit ni obtingut d'aquesta manera; manca la unitat que abraça la multiplicitat de l'esdevenir: el caràcter de l'existència no és veritable, és *fals...*, hom ja no té en absolut cap raó per a persuadir-se d'un món veritable...

En resum: les categories *fi*, *unitat*, *ser*, amb les quals hem donat un valor al món, són altra vegada *retirades* per nosaltres, i aleshores el món apareix *sense valor...*¹⁶

La referència als transcendents és explícita; l'única diferència és que en comptes de parlar de bondat parla de fi, i altres vegades de sentit, però en el fons es parla del mateix. I com a conseqüència de la pèrdua d'aquests referents tan bàsics, «vaguem per un no-res infinit.»¹⁷

Aquesta diagnosi, detectant una pèrdua, culmina en l'anunci de la mort de Déu. El nihilisme és «el moviment històric [...], la interpretació més essencial del qual [Nietzsche] resumeix en la breu frase: “Déu ha mort”», recordarà Heidegger.¹⁸ Ara bé, què significa aquí «Déu»? En primer lloc, «mort de Déu» fa referència al Déu cristià. Ho afirma expressament Nietzsche: «El més gran dels esdeveniments recents —que “Déu ha mort”, que la creença en el Déu cristià s'ha desacreditat— comença ja a projectar les seves primeres ombres sobre Europa.»¹⁹ Que Déu ha mort significa que la creença en el Déu cristià ha perdut crèdit, ja no es creu, no es viu. Però, malgrat aquesta referència a la fe en el Déu cristià, no hi ha dubte que la mort de Déu significa molt més. Com comenta Heidegger: «Però tampoc hi ha el més petit dubte

16. Friedrich NIETZSCHE, *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, a *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe hg. v. G. Colli u. M. Montinari, vol. 13, Munic, 1980, p. 48. Traducció castellana d'E. Ovejero y Maury: *Obras completas*, vol. IV, *La voluntad de dominio*, Buenos Aires, Aguilar, 1967, p. 22.

17. Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, a *Sämtliche Werke*, vol. III, paràgraf 125, p. 481. *La gaia ciència*. Traducció de Joan Leita, Barcelona, Edicions 62, 1984, col·l. «Textos filosòfics», núm. 32, p. 197 i s.

18. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. II, p. 33; vers. cast., p. 34.

19. Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, a *Sämtliche Werke*, vol. III, paràgraf 343, p. 573; vers. cat., p. 303.

—i això és qualque cosa que s’ha de pensar prèviament— que els noms Déu i Déu cristià s’usen en el pensament de Nietzsche per a designar el món suprasensible en general. Déu és el nom per a l’àmbit de les idees i dels ideals.»²⁰ I s’ha de tenir en compte que aquest àmbit del suprasensible és considerat, des de Plató, com «l’únic món veritable i efectivament real», a diferència del món sensible, que és canviant i, és clar, merament aparent, irreal. Per tant, «la frase “Déu ha mort” significa que el món suprasensible ha perdut la seva força efectiva. No procura vida.»²¹

Això té com a conseqüència la manca d’orientació, la manca de referents que puguin servir de guia. Efectivament, «si Déu, com a fonament suprasensible i meta de tot el que és efectivament real, ha mort, si el món suprasensible de les idees ha perdut tota força vinculant i sobretot tota força capaç de despertar i de construir, aleshores ja no queda res a què l’home pugui atènyer-se i pel que pugui guiar-se.»²²

RUPTURA DE LA TRADICIÓ I NOU COMENÇAMENT

En aquest sentit, no hi ha dubte que el nihilisme i la mort de Déu marquen la fi d’una història,²³ d’una forma de vida,²⁴ marquen un tall únic en la història, i no perquè tota la història anterior sigui simplement de platonisme, no: el que es romp és el sòl sobre el qual s’havia anat edificant la filosofia, les diferents filosofies, es descriu aquest sòl com confiança en la raó, admiració davant l’ésser o dubte davant el nostre saber, fe en Déu o en l’home, o com es vulgui.

Certament que això no és obra de Nietzsche ni de quatre postmodernistes; és un procés de segles, és la història de la metafísica occidental. Però la veritat és que ens quedem sense sòl on estar assentats de manera ferma. Dit en termes husserlians,²⁵ ja

20. Martin HEIDEGGER, «Nietzsches Wort “Gott ist tot”», a Martin HEIDEGGER, *Holzwege*, 4a ed., Frankfurt, Klostermann, 1963, p. 199; versió castellana d’Helena Cortés i Arturo Leyte: Martin HEIDEGGER, «La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”», a Martin HEIDEGGER, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 196. Vegeu Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, vol. II, p. 33 i 38; vers. cast. p. 34 i 39.

21. Martin HEIDEGGER, «Nietzsches Wort...», p. 200; vers. cast., p. 196.

22. Martin HEIDEGGER, «Nietzsches Wort...», p. 200; vers. cast., p. 197. «Déu, el món suprasensible com a veritable ens que tot ho determina, els ideals i les idees, les metes i els principis que determinen i donen suport a tot l’ens i, sobretot, la vida humana, totes aquestes coses són les que es representen aquí com a valors supremes» (Martin HEIDEGGER, «Nietzsches Wort...», p. 205; vers. cast. p. 201).

23. Que el nihilisme marqui la fi de la història tal com ha estat fins ara és una constatació clara a Nietzsche. Vegeu, per exemple, Friedrich NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, a *Sämtliche Werke*, vol. III, paràgraf 125, p. 481; vers. cat., p. 198: «No és massa gran per a nosaltres la grandesa d’aquest acte? No hem de convertir-nos nosaltres mateixos en déus, només per semblar-ne dignes? Mai no hi ha hagut un acte tan gran —i tot aquell qui continuï naixent després de nosaltres pertanyerà en virtut d’aquest acte a una història superior a qualsevol història que hagi existit fins ara!»

24. Vegeu Robert B. PIPPIN, «Nietzsche and the melancholy of modernity», *Social Research*, núm. 66 (estiu, 1999, 2), p. 495-519.

25. Edmund HUSSERL, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. Walter Biemel. *Husserliana*, vol. VI, Den Haag, Nijhoff, 1976 (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la*

no és que les ciències s'hagin formalitzat i hagin perdut el sòl sobre el qual es podien edificar, sinó que ens hem quedat sense sòl, sense el mateix món de la vida, que ha estat «colonitzat» (Habermas), «administrat» (Horkheimer, Adorno), «cientitzat»; hem perdut el món de l'experiència ordinària, que ens constituïa com a persones racionables, de sentit comú, amb l'enteniment comú dels humans. És l'home mateix que desapareix, ens hem quedat sense subjecte.

A partir d'aquí, s'ha constatat repetidament la necessitat d'un nou començament. Una necessitat constatada per insignes precursors com, per exemple, Feuerbach (1804-1872),²⁶ Nietzsche (1844-1900),²⁷ Husserl (1859-1938),²⁸ Heidegger (1889-1976)²⁹ i Rosenzweig (1886-1929). Aquest darrer, amb una expressió que ha esdevingut cèlebre, dóna per obsoleta la filosofia que s'ha practicat «des de Jònia fins a Jena» o, donant els noms dels referits, «de Parmènides a Hegel»,³⁰ proposant una ruptura amb la racionalitat que ha imperat a Occident, dominada per una concepció idealista de la raó. Amb aquest ajustament de comptes, comença la seva obra més important, *L'estrella de la redempció*, de 1921, en la qual intenta formular un nou pensar, el plantejament del qual serà objecte d'un breu escrit, quatre anys després, titulat precisament *El nou pensament*, de 1925.³¹ Repetides vegades, com es veu, s'ha tingut la sensació que la veta filosòfica occidental estava exhaurida, ja no donava més de si, de tal manera que ja no fem més que comentar els textos dels autors consagrats.

filosofia fenomenològica, traducció castellana i nota editorial de Jacobo Muñoz i Salvador Mas, Barcelona, Crítica, 1991).

26. Vegeu Ludwig FEUERBACH, *Principis de la filosofia del futur* (1843), a Ludwig FEUERBACH, *Manifestos antropològics*, traducció i edició a cura de Gabriel Amengual, Barcelona, Laia, 1984, p. 141-217; Ludwig FEUERBACH, *Necessitat d'un canvi* (1842), a Ludwig FEUERBACH, *Manifestos...*, p. 101-117.

27. Friedrich NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, a *Sämtliche Werke*, vol. v, p. 9-243. Versió catalana: *Més enllà del bé i del mal* (l'edició catalana ha perdut el subtítol: *Preludi d'una filosofia del futur*), traducció i edició a cura de Joan Costa, Barcelona, Edicions 62, 2000, col·l. «Textos filosòfics», núm. 85.

28. Encara que potser Husserl no tengui una obra programàtica, no hi ha dubte que tota la seva filosofia viu d'aquest impuls de nou començament, d'arrencar de nou, de fonamentar de bell nou la filosofia.

29. De Heidegger es podrien aduir tots els escrits referents a la crítica i superació de la metafísica, d'entre els quals assenyalem aquest: Martin HEIDEGGER, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», a *Kierkegaard vivant*, traducció de J. Beaufret i F. Fédier, París, Gallimard, 1966, p. 167-204; i a *Zur Sache des Denkens*, 2a ed., Tübingen, Niemeyer, 1976; versió castellana: «El final de la filosofia y la tarea del pensar», a Martin HEIDEGGER *et al.*, *Kierkegaard vivo*, col·loqui organitzat per la Unesco a París, del 21 al 23 d'abril de 1964, Madrid, Alianza, 1970, p. 125-152.

30. Franz ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (Der Mensch und sein Werk, Bd. 2), Den Hag, Nijhoff, 1976, p. 13 i 16; versió castellana: *La estrella de la redención*, edició preparada per Míguel García-Baró, Salamanca, Sígueme, 1997, p. 51 i 53. Vegeu Bernhard CASPER, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Friburg de Brisgòvia, Herder, 1967, p. 80-84.

31. N'hi ha versió castellana: Franz ROSENZWEIG, *El nuevo pensamiento*, edició i introducció de Francisco Jarauta, estudi de Reiner Wiehl, traducció, notes, biografia i bibliografia d'Isidoro Reguera, Madrid, Visor, 1989.

Ara bé, per a un nou començament, cal el coratge de ser creadors i, per a això, una tal assimilació de la tradició filosòfica de manera que s'hi puguin mantenir relacions de distanciament. En efecte, com recordà Benjamin: «entre els grans creadors sempre n'hi ha hagut d'implacables que el primer que han fet és *tabula rasa*. Perquè volien tenir taula per a dibuixar, perquè foren constructors»;³² així procediren els grans creadors, entre els quals esmenta Descartes i Einstein, Brecht i Loos. Els creadors fan *tabula rasa* i comencen de bell nou, *ab imis fundamentis*, es desprenen del bagatge tradicional, per molt ric i noble que sigui, i giren la seva mirada cap al futur, com un nounat. I és que, com ens recorda precisament el Benjamin de la memòria i del passar a la història el raspall a contrapèl, «hi ha una tradició que és catàstrofe.»³³

Ara bé, la creació no s'improvisa ni baixa directament dels núvols; cal una formació, una assimilació tal de la tradició que la faci prescindible. Cal no estar tan absorbits pel llenguatge i els plantejaments per tal de poder ser creatiu, però alhora cal tenir una tal afinitat o congenialitat amb aquest àmbit de qüestions a aquest nivell de reflexió segona que anomenem filosofia per tal que el que es creï sigui efectivament filosofia i no, per exemple, sociologia o biologia o qualsevol altra cosa o ocurrències sobre l'actualitat. Cal conèixer molt bé, o, més encara, cal tenir tan ben assimilats i incorporats el bagatge d'una tradició per tal de poder prescindir dels seus resultats codificats i estandarditzats, per poder anar més enllà, per poder ser creadors.

LA QÜESTIÓ DEL SUBJECTE

Tant la ruptura, la pèrdua del sòl, la desaparició del món de la vida o de l'experiència com a base comuna a partir de la qual compartir, com d'altra part, el repte de ser creadors, amb tot el que suposa de capacitat crítica, de trencament i d'assimilació, ens remetent al subjecte, al subjecte de la filosofia, a aquells que es formen en filosofia, a aquells que es dediquen a la filosofia, a aquells pocs que creen filosofia.

Doncs aquí és on es planteja la qüestió del subjecte, és a dir, la pregunta per la capacitat de percebre i reaccionar, de respondre a la situació. Vull insistir en aquest aspecte: capacitat de respondre. Record que de molt jove em donaren una definició de persona que no he oblidat mai i que em sembla de molta substància, de gran densitat i fondària: «la persona és resposta i es fa responent», que ara voldria aplicar a la noció de subjecte. Respondre té moltes formes, que van des del «vet-me aquí» o «gràcies per la vida i l'existència» fins a l'acolliment, al perdó, l'ajuda i el compromís o també la crítica i el rebuig i la rebel·lió, passant per una infinita gamma de possibili-

32. Walter BENJAMIN, «Erfahrung und Armut» (1933), a *Gesammelte Schriften*. Unter Mitwirkung von Adorno und G. Scholem hrsg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 2a ed., Frankfurt, Suhrkamp, 1991, vol. II/1, p. 213-219, citació p. 215; n'hi ha versió castellana: «Experiencia y pobreza», a *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1973, p. 167-173, citació p. 169.

33. Walter BENJAMIN, *Das Passagen-Werk*, GS, vol. V/1, p. 591; versió castellana: *El libro de los pasajes*, edició de Rolf Tiedemann, Madrid, Akal, 2005, p. 475.

tats, que cada un ha d'anar esbrinant i afinant; però, en tot cas, el que exclou és la irresponsabilitat d'una pura vida despreocupada, desinteressada.

Apel·lar al subjecte pot semblar una fuga cap endavant o una fuga cap a la interioritat o la individualitat, o un *tour de force* per fer de la necessitat virtut. Crec que no és això, o que en tot cas no s'ha de confondre amb apel·lacions subjectivistes. Es tracta més aviat d'un gran acte de confiança en l'home i les seves capacitats, ja que ell és el problema o el punt decisiu; perquè d'esdeveniments o coses a experimentar n'hi ha sempre, de qüestions a tractar no en falten, el dipòsit cultural del qual disposem és sempre més gran i més a l'abast; el que manca és el subjecte amb capacitat o en disposició de fer experiència, de viure i transmetre el que viu, de pensar les qüestions que es plantegen, repensant arguments tradicionals. És un acte de confiança i un gir al més bàsic. Amb aquest gir al més bàsic, a la capacitat mateixa d'experiència i de pensar, es connecta amb aquella màxima que, segons Kant, defineix la Il·lustració: *sapere aude*.

La qüestió del subjecte em ve suggerida per les reflexions de Benjamin sobre la desaparició o atrofia de l'experiència, perquè amb l'experiència el que desapareix és la capacitat de percebre i d'afrontar el món i la vida, el que desapareix és, en definitiva, el subjecte, que resta aniquilat sota formes socials massificades i amorfes.³⁴ En efecte, Benjamin traça tota una història de la pèrdua de l'experiència, que comença ja amb la Il·lustració i el seu positivisme, la reducció de l'experiència al seu rang ínfim, degut a l'imperi de la física newtoniana; es consolida socialment amb la transformació de l'artesà en l'obrer industrial, una transformació que consisteix en el fet que mentre que el primer era format a base d'experiència, perquè era un saber que es transmetia per experiència, que incloïa la relació amb els mestres, la formació del segon és a base d'ensinistrament per tal d'executar els moviments reflexos que la màquina li exigeix, quedant ell mateix automatitzat i incapacitat per a l'experiència. El darrer cop de gràcia a l'experiència vingué amb la Gran Guerra del 1914 al 1918, que significà un trasbalsament total de la vida i de la societat, i per als qui la visqueren foren uns esdeveniments que els deixaren incapaços per a l'experiència, atrofiats en la seva mateixa sensibilitat.

Doncs, davant aquest panorama desolador, que ell no dubta a qualificar de caiguda en una nova barbàrie, no apel·la ni a la tradició ni al patrimoni cultural, ni a nous programes socials o educatius, sinó a refer la capacitat d'experiència, amb tot el que suposa de refer el subjecte, desfet pels esdeveniments i desenvolupaments que havia viscut. L'experiència no és per a ell res d'extern al subjecte, sinó la seva mateixa constitució, de tal manera que ve a identificar experiència amb existència: «la concreta totalitat de l'experiència, és a dir, l'existència»;³⁵ o com afirma en un altre lloc:

34. Sobre l'experiència en Benjamin em permeto de remetre a Gabriel AMENGUAL, *Salvar l'experiència en el moment de la seva desaparició. L'experiència en el pensament de Walter Benjamin*, Barcelona, IEC, 2006.

35. Walter BENJAMIN, «Über das Programm der kommenden Philosophie» (1918), a GS II/1, p. 157-171, citació p. 171; n'hi ha versió castellana: «Sobre el programa de la filosofia venidera» a *Obras*, Madrid, Abada, 2007, vol. II/1, p. 162-175, citació p. 175.

«el que distingeix l'experiència de la vivència és que no es pot separar d'una continuïtat, d'una seqüència.»³⁶ L'experiència és per a ell com el fil conductor d'una vida, donant-li unitat, ja que l'experiència mateixa implica unitat. Així la defineix: «Experiència és la multiplicitat unitària i contínua del coneixement»;³⁷ ara bé, aquesta «multiplicitat unitària i contínua» no és només de caràcter cognitiu, sinó que comprèn la totalitat de l'existència. Aquest concepte d'experiència, Benjamin el mantindrà sempre, malgrat les correccions i ruptures que anirà introduint respecte al programa que esbossa en aquest escrit encara juvenil, entre altres la categoria «interupció», amb tot el que significa de crítica al pensament sistemàtic.

A més de la unitat o continuïtat, el que aporta l'experiència és la capacitat de noves experiències i de transmetre experiències, capacitat de percepció i de resposta. En aquest sentit, no hi ha dubte que refer la capacitat d'experiència és refer el subjecte. I aquí és on es troba el cor del problema. La pèrdua del món de la vida ha comportat la pèrdua del subjecte, un buidament del subjecte, i sense subjecte no hi ha filosofia a construir. Doncs, si no hi ha subjecte amb capacitat de percebre i de respondre, com hi pot haver un retorn a si, una reflexió, per tal d'anar engendrant una nova figura de l'esperit, una nova forma de filosofia?

Certament que aquest subjecte no és el «jo pens» cartesà, ja fet des de sempre i des d'ell mateix, amb capacitat fonamentadora i unificadora. Aquest subjecte s'ha trencat, com solia dir Ricoeur, i cal refer-lo, anar-lo construint mitjançant les mediacions del llenguatge i la comunicació, l'acció i la praxi, la pertinença i la relació. Es tracta d'un subjecte que es va construint en confrontació amb la massa, amb el poder i amb les xarxes socials sempre més aclaparadores.

I això s'ha d'afirmar precisament en un temps de dessubjectivació i massificació, en què el «jo» resta reduït al «jo mínim»,³⁸ gairebé narcisista, el que inclou la seva despersonalització, la seva pèrdua de singularitat. Només des d'un subjecte capaç es podrà rompre amb el pensament únic, que si és únic vol dir que no hi ha pensament, perquè no hi ha subjectes capaços de pensament, sinó autòmats que es regeixen pel que impera, per l'impersonal, que pensen segons que hom pensa i queden convertits en accidents de la gran maquinària del poder o de les xarxes socials de tota mena.

36. Walter BENJAMIN, GS I/3, 1183; vegeu també «Über einige Motive bei Baudelaire» (1939), a GS I/2, p. 605-653, ref. p. 608; n'hi ha versió castellana: «Sobre algunos temas de Baudelaire», a *Poesía y capitalismo. Iluminaciones 2*, Madrid, Taurus, 1980, p. 123-170, ref. p. 125.

37. Walter BENJAMIN, «Über das Programm der kommenden Philosophie» (1918), a GS II/1, p. 157-171, citació p. 168: «Erfahrung ist die einheitliche und kontinuierliche Mannigfaltigkeit der Erkenntnis.» Vers. cast., p. 172.

38. L'expressió és de Christopher LASCH, *The Minimal Self (Psychic Survival in Troubled Times)*, Londres, Norton, 1984; d'aquest crític de la cultura narcisista, vegeu també *The Culture of Narcissism*, Nova York, Norton, 1979; vegeu Helena BÉJAR, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid, Alianza, 1988, p. 211 i s.; i de la mateixa autora, *La cultura del yo*, Madrid, Alianza 1993. Sobre el pas de l'*homo politicus* a l'*homo psychologicus*, o del predomini de la vida pública al de la privada, vegeu Richard SENNET, *El declive de hombre público*, Barcelona, Península, 1978.

Apel·lar al subjecte no és, doncs, una sortida voluntarista ni descontextualitzada, com si la bona voluntat de cadascú fos la solució de tot. Certament que per aquest camí no es podria arribar enlloc. Però també és veritat que sense la lucidesa, el discerniment o esperit crític, la decisió i l'esforç dels implicats tampoc no es pot aconseguir res, i menys redreçar una situació. Precisament perquè vivim en una societat despersonalitzada i despersonalitzadora, en la qual els individus resten reduïts a peces adequades al conjunt, de manera que és aquest el qui actua, parla, decideix, raona, etcètera, el que cal és potenciar la capacitat de deliberació i decisió, i per això s'ha de començar per la decisió bàsica: decidir per ser un mateix, un si mateix, una ipseïtat. Aquesta és l'opció fonamental a la qual cal apuntar, perquè és la base de tot. Ja que, com diu Kierkegaard: «L'home amb la personalitat més rica és un no-res [un no-ningú] abans que s'hagi elegit a ell mateix, i, al contrari, ho és tot, encara que sigui la persona més pobra, quan s'ha elegit a si mateix; puix que allò gran no és ser això o allò, sinó ser un mateix; i això ho pot qualsevol home si ho vol.»³⁹ Un s'individualitza elegint-se; elegint una manera de ser i de viure, que sigui pròpia, en el seu doble sentit, pròpia com a peculiar de cada un, i pròpia en el sentit d'autèntica.

CONDICIONS PER AL FUTUR DE LA FILOSOFIA

Finalment, retornant a les condicions objectives i del treball a dur a terme, de les quals havíem començat parlant, voldria formular tres concretes condicions de possibilitat sota les quals es pot tractar la qüestió del futur de la filosofia,⁴⁰ les quals assenyalen alhora tres àmbits que reclamen l'atenció de la filosofia i que, per tant, s'haurien de convertir en àmbits d'especial dedicació.

La primera: *la diagnosi del nostre temps*. Sense donar comptes de l'esperit de l'època —per molt diversa que sigui aquesta diagnosi—, no es pot dir res sobre el futur de la filosofia. Encara que potser avui el futur no tingui la decidida prioritat que tingué en els anys de la utopia, és també una característica de la nostra època la preocupació pel futur, i aquest —almenys en alguna mesura— ens l'estam jugant avui; i en tot cas no és d'esperar cap salt, sinó que el futur serà d'alguna manera continuació del present. Per tant, primera condició per al plantejament del futur de la filosofia: pensar el present. I alhora camp propi de la filosofia: pensar el present.

La segona: *la reflexió sobre el passat filosòfic*. També una reflexió crítica sobre el camí recorregut fins ara per les filosofies sembla ser ineludible. El futur de la filosofia no es pot pensar sense el seu origen, la seva provinença (per usar el terme heideggerià), ja que el que ve, en la mesura que pot ser pensat ja per nosaltres, està en relació amb el que ha sigut, sigui com sigui aquesta relació: de desplaçament progressiu o

39. Sören KIERKEGAARD, *Gesammelte Werke*, trad. a l'alemany d'Emmanuel Hirsch, edició de butxaca a càrrec d'Emmanuel Hirsch i Hayo Gerdes, vol. 3: *Entweder/Oder*, vol. 2/2, Gütersloh, Mohn, 1987, p. 188 i s.

40. Vegeu Heinz Robert SCHLETTE, «Vorwort», a Heinz Robert SCHLETTE (hrsg.), *Die Zukunft der Philosophie*, Olten, Walter, 1968, p. 7-10, ref. p. 8 i s.

evolutiu, sigui de negació, sigui de negació de la negació o de superació (*Aufhebung*), o sigui el pas enrere (*Schritt zurück*). La necessitat de reflexionar sobre el passat significa no quedar-se amb qüestions actuals, en la contemporaneïtat de la filosofia, sinó també considerar l'antiga, la medieval, la renaixentista i la moderna (malgrat o precisament per això). Aquesta condició és una clara crítica a la tendència sempre creixent a tractar qüestions i autors contemporanis, fer molta contemporaneïtat i poca modernitat,⁴¹ i l'antiguitat mirar-se-la com a curiositat.

La tercera: *la reflexió sobre el mètode filosòfic*. Avui se'ns presenta com a indefugible un plantejament interdisciplinari de la filosofia; donada la imbricació de tots els sabers, no podem menys que tenir-los en compte, de dialogar amb altres ciències. Això és un fet evident i un repte, però al mateix temps només és una cara de la medalla; perquè, per una altra part, això no pot voler dir perdre autonomia, deixar de ser un saber organitzat segons un mètode propi, no per aïllar la filosofia, sino per saber en quin terreny ens movem, precisament donat el veïnatge fecund i la contaminació amb ciències com la sociologia, la psicologia, la biologia, la història, la literatura i altres arts, la lingüística, la política, la teologia, etc. Altrament no sabrem en quina disciplina ens trobem i sobretot seguiran els discursos de la mort de la filosofia per l'esqueixament de l'arbre en les branques que s'han independitzat. Amb reflexió sobre el mètode filosòfic no voldria esmentar només la necessitat d'una epistemologia, sinó sobretot un diàleg amb els sabers i les ciències afins amb clara consciència de les pròpies posicions i nivells de reflexió.

41. Vegeu Pere LLUÍS FONT, *Confessió*, Girona, Petició, 2004, p. 13, on, parlant dels primers anys de la seva dedicació a la filosofia en la universitat catalana, constata que «tenia la impressió (i encara la tinc) que (...) teníem una certa contemporaneïtat, però amb un dèficit notable de modernitat que li fes de coixí.»