

LECTURA DE CLÉMENT ROSSET -ASSAIG SOBRE LA IL·LUSIÓ.

Pere Saborit i Codina

TESI DE DOCTORAT dirigida
pel Dr. Miguel Morey

Universitat de Barcelona

"Que les nostres hipòtesis no vagin més enllà
de la nostra voluntat creadora"

F.Nietzsche

"Fins i tot en constatar allò pitjor, sento en
mi, de vegades, un somriure dissimulat que és
l'humor del coneixement, de l'adonar-se de les
coses -la catàstrofe anímica em sobrevindria
si perdés aquesta mena d'humor, el més profund"

P.Handke

INDEX

VOL. I

I- <u>INTRODUCCIÓ</u>	p. 4
OBJECTIU I ESTRUCTURA DE LA TESI.....	p. 16
NOTÍCIA DE C.ROSSET.....	p. 20
II- <u>SUBJECTATS A LA LUCIDESA</u>	p. 28
EL TRÀGIC.....	p. 29
ESQUEMA I REPETICIÓ TRÀGICS.....	p. 47
EDIP.....	p. 53
SILENCI TRÀGIC.....	p. 61
ATZAR.....	p. 69
"LE DONNÉ".....	p. 85
PRINCIPI DE REALITAT SUFICIENT.....	p. 91
SINGULARITAT.....	p.103
INSIGNIFICÀNCIA.....	p.113
III- <u>SUBJECTES FABRICANTS D'IL·LUSIONS</u>	p.126
IL·LUSIÓ MORAL.....	p.127
IL·LUSIÓ PSICOLÒGICA.....	p.139
Status del subjecte en Rosset.....	p.144
L'HUMANISME.....	p.158
LLIBERTAT.....	p.175
IL·LUSIÓ ORACULAR.....	p.183
IL·LUSIÓ METAFÍSICA O EL DOBLE.....	p.188
IDEA DE NATURESA.....	p.195

VOL. II

IV- <u>DES DEL DOBLE AL REAL: VIES D'ACCÉS A LA REALITAT</u>	p.212
V- <u>TEORIES SOBRE LA IL·LUSIÓ</u>	p.245
PASCAL.....	p.246
SPINOZA.....	p.252
HUME.....	p.256
KANT.....	p.263

LANGE i VAHINGER.....	p.274
SCHOPENHAUER.....	p.282
MARX.....	p.289
NIETZSCHE.....	p.305
FREUD.....	p.325
VI- <u>ANATOMIA DE LA IL·LUSIÓ</u>.....	p.343
GÈNESI I FUNCIO DE LA IL·LUSIÓ.....	p.344
LA HISTÒRIA DE LA IL·LUSIÓ I LA	
IL·LUSIÓ DE LA HISTÒRIA.....	p.348
FACTORS QUE CONTRIBUEIXEN A L'EFECTIVITAT	
DE LES CREENCES IL·LUSÒRIES.....	p.350
VII- <u>LA "JOIE" O L'ALEGRIA DE LA INSIGNIFICANCIA</u>....	p.370
L'aprovació incondicional de l'existència	
com a forma il·lusòria més...?	p.386
VIII- <u>CONCLUSIÓ</u>.....	p.396
IX- <u>BIBLIOGRAFIA</u>.....	p.402

I- INTRODUCCIÓ

"Mon pari philosophique serait, si vous voulez, qu'on peut, peut-être, tenter de vivre sans mentir".

C.Rosset

Per estar a l'alçada de la renovació contínua del misteri de l'existència, potser el més radical i nou, alhora, consisteix a recordar i replantejar que existim i que passen coses. No es tracta, doncs, de recórrer a un suposat fonament sòlid des d'on reprendre forces per seguir conquerint noves terres i expandir el domini del (nostre) sentit; sinó que cal anar encara més lluny, fins allà on parlar d'un determinat Origen apareix com un de tants recursos de justificació de la nostra marxa, tot dient-nos que cerquem quan en realitat fugim (inútilment), que avancem quan de fet sempre som al mateix lloc -allí on convergeixen i es confonen arrels i radicalitat, origen i originalitat. Així els homes serem com mosques arrossegades a xocar, una i altra vegada, amb el mateix vidre, encara que ens poguem dir que el vidre és distint cada cop i posar en relació els vols i les distintes maneres de xocar, tot construint una història i tot generant sentit. Comparar, però, allò que no podem més que constatar amb un límit sòlid que ofereix resistència comporta el perill de la interpretació optimista de passar de constatar que no hi ha res a dir que s'ha topat amb el No-res, monolític i oposat a l'home, com a nou punt de referència des d'on poder explicar(-se) el que fa i el que li passa, i establir tasques de futur. D'altra banda, dir que al món no hi ha res no voldrà dir que estigui buit esperant que l'home l'ompli de sentit; sinó que el que indica és que no hi ha un sentit fet a la mida de l'home on aquest s'hi pogui reconèixer. El sentit, ni serà un oferiment del món a l'home, ni una donació d'aquest al món tot aportant-li consistència, sinó que serà resultat d'introduir arbitràries determinacions dins la riquesa de l'existència, i posant-les en relació les unes

amb les altres -i podent-se definir, de pas, l'home com a ésser destinat a fer això, a donar sentit. El sentit no s'afegeix, doncs, sinó que es fabrica a còpia d'abaixar el cap per tal d'evitar mirar cara a cara la inintel·ligibilitat de l'existència com a totalitat, tot limitant la perspectiva a uns quants elements i la seva interrelació -però sense abaixar tant el cap que ens veiem obligats a constatar que allò més proper, nosaltres mateixos, és també quelcom misteriós.

El pensament de C. Rosset no s'avindrà a aquesta actitud d'abaixar el cap per tal de mirar només allò que interessa, tot recorreguent a l'(auto)engany il·lusori i presentar-se com una contribució més al procés de control intel·lectual de l'existència. Per una vegada es tracta d'agafar el toro per les banyes i no pretendre defugir la seva presència inquietant en intentar explicar el seu comportament des de la barrera (justificació racional de l'existència) o, ni tan sols, en torejar-lo (neutralització estètica). El pensament de Rosset no es desenvolupa línealment a la recerca d'una nova veritat, o volent contribuir a l'enfortiment d'una de prèvia; sinó que consisteix, més aviat, en la constatació, des de distintes aproximacions, del lloc que ocupa la condició humana amb les seves opcions fonamentals -avancem, però que no es tracta d'un lloc específic més al costat d'altres, sinó aquell tan especial des d'on es reparteix "posicions" a tot el que existeix, començant per la pròpia condició humana. Rosset no vol clarificar ni solidificar cap fonament, el que fa és remenar el que hi ha d'essencial per tal que no es formi un pòsit sòlid al fons que es pogui interpretar com a fonament, ni una superfície cristal·lina, en calma absoluta, on poder-nos-hi mirar; posa les coses al seu lloc en tornar-les a barrejar.

C. Rosset no ensenya res -si és que no s'entén ensenyar en el sentit de mostració d'una experiència de vida i pensament-,

no diu haver fet cap nou descobriment, tot distreient-nos l'atenció de la presència insistent de la realitat, insignificant i silenciosa. Una realitat amb la qual els homes es diran -i s'ho acabaran creient- haver establert un diàleg, quan, de fet, no faran altra cosa que parlar amb el propi eco (si els homes parlessim directament amb nosaltres mateixos, difícilment ens podríem enganyar fent veure que el nostre monòleg foll és un diàleg, però el fet que la nostra veu, amb un interval més o menys llarg de temps, hagi sofert la transformació d'haver rebotat en allò altre, propicia l'autoengany de creure que ve de fora). A manera de generalització del mecanisme de defensa de la introjecció de què parla la tradició psicoanalítica, els homes ni parlaran directament amb el real ni amb ells mateixos, sinó amb un altre imaginari fet a la seva imatge i semblança.

El discurs de Rosset no il·luminarà la realitat per mostrar tal com és, sinó per senyalar la seva opacitat en la qual la llum s'hi reflectirà i, de pas, ens il·luminarà a nosaltres mateixos, posant-nos en evidència, d'esquena a la realitat per por d'assumir-ne la seva inintel·ligibilitat; nus per molt que ens diguem que anem molt ben vestits amb les nostres representacions. Així el discurs de Rosset s'ha d'entendre com el gest del nen que gosa dir que l'emperador va nu; els vestits (de la Il·lusió, del Doble) amb què els homes ens abriguem no tindran altra consistència que la de dir-nos, amb complicitat silenciosa, que els portem posats. Un (auto)engany que es va renovant tal com contínuament també es va renovant el misteri de l'existència, i és que la realitat és insistent i mai no es pot deixar enrere com una qüestió enllestida; el destí sempre és a l'aguait amb la seva ironia preparat a sorprendre a qui pretenia escapar de la realitat adversa, fent retornar amb més força allò que hom volia negar i ocultar (no tant per astúcia de la realitat com per l'estupidesa humana de pensar que es pot portar

la davantera a l'existència, és a dir controlar-la físicament i intel·lectualment). El desig sexual, la rialla esbojarrada o la mort recordaran contínuament que les nostres representacions de la realitat no són més que una capa lleu de maquillatge que s'adapta al relleu d'un rostre que pretén ocultar, i que salta quan aquest rostre expressa una emoció o un estat d'ànim intensos.

Rosset ens dirà que és possible viure sense mentir-se, sense creences il·lusòries -una noció d'Il·lusió que condensarà els dos sentits corrents del terme: quelcom fictici i, alhora, quelcom que es desitja que esdevingui real-. El fet que la pròpia noció d'Il·lusió arrossegui una distorsió semàntica ja és exponent d'un mecanisme il·lusori bàsic que consisteix a assumir allò real molest (en aquest cas la pròpia actitud il·lusòria), però condicionat a una forma amable que permeti digerir-lo millor, en comptes de -i això ja veure'm que és una forma ingènua i poc eficient estratègia de negació del real- limitar-se a negar simplement la seva existència.

Si hom no (es)menteix se les haurà d'arreglar amb la consciència lúcida, és a dir amb l'exercici de la reflexió més enllà d'un àmbit amable de reconeixement -una lucidesa que no posarà un grau determinat de llum al servei del model òptic de control representatiu, sinó que enlluernarà i desorientarà com si de la foscor es tractés-. L'home, per tant, haurà d'assumir que el món que habita no és una llar acollidora contruïda per a ell. I, aleshores, es tractarà d'evitar la fàcil temptació il·lusòria d'integrar el desajust propi de la condició humana (respecte al món, i respecte a sí mateixa) en un esquema explicatiu que presenti aquest desajust bé entès de forma negativa com a efecte d'una culpabilitat que faci de l'home una mena de fill pròdig que ha de tornar a la casa paterna de l'existència i cercar-hi acolliment -la

reconciliació és possible i depèn de l'home (propi de formes mítiques i religioses de pensament)-, bé entès aquest desajust de forma positiva com a senyal de la superioritat humana, considerat l'home com a ésser lliure i perfectible, destinat a dominar la resta de la naturalesa mitjançant el progrés, que es pot entendre com aquesta contínua adaptació de la naturalesa als interessos humans o, millor dit, a una suposada Naturalesa Humana comuna a tots els homes (els quals, sobre un fons d'igualtat, podrien experimentar al llarg de les èpoques la millora de la seva condició). Aquesta actitud, pròpia de la racionalitat occidental, considerarà que el desajust és eliminable mitjançant l'esmentada adaptació del món als interessos i necessitats de l'home; a diferència de l'altra actitud per a la qual del que es tracta és d'eliminar el desajust a través de l'adaptació passiva de l'home al món. Del que ens parlarà Rosset, però, serà de l'art de saber-se mantenir en la consciència d'aquest desajust sense intentar neutralitzar-lo com a explicable per determinada ideologia.

En un món sense punts de referència, l'home no serà al centre ni a la perifèria (respecte a què?), ni enviat de cap déu, ni ésser fallit. Rosset s'aparta del lament nihilista contemporani de l'home orfe després de la mort de Déu. Els homes seran, simplement. I si estan a algun lloc serà al centre d'un món incomprensible i a la perifèria de les grans explicacions omnicomprensives. Es tractarà, doncs, de no defugir la constatació del desajust, la condició tràgica de l'home. Caldrà estar a l'alçada de la sorpresa de viure, del desconcert, sense pretendre neutralitzar-lo com a només moment provisional o ignorància momentània -ja se sap que tant Plató com Aristòtil coincideixen a senyalar que a l'origen de la filosofia hi ha haver l'admiració, l'embadalliment, però només al començament!, fins que els homes van

trobar la línia d'avanç sòlid dels sabers positius-. El fet que l'assumició del desconcert com a actitud constant passarà a valorar-se negativament per part de la comunitat intel·lectual -així, per exemple, l'individu estúpid és aquell qui és incapaç de deixar enrere i superar l'actitud d'"estupor"- palesarà l'èxit de l'actitud il·lusòria. La filosofia de Rosset s'apartarà de tota pretensió de saber que cregui haver superat la sorpresa de viure mitjançant la mostració d'un Ordre sòlid que doni compte del que (ens)passa; l'exercici del pensament no es pot limitar a l'administració de Veritats: "Si l'aptitude principale de la philosophie consiste plutôt à dénoncer des erreurs qu'à énoncer des vérités, il s'ensuit ce fait, d'allure paradoxale mais pourtant vrai, que la fonction majeure de la philosophie est moins d'apprendre que de désapprendre à penser"⁽¹⁾ Tot aparent Ordre només pot ser resultat d'acotar una àrea determinada de la realitat, senyalant relacions internes locals, però prescindint del fet que tal ordre és una manifestació (gratuïta) més de la realitat incomprensible -tot i que la vida sigui "una història contada per un idiota, plena de brogit i de fúria, però sense cap sentit", no vol dir que algunes de les frases o fragments d'aquesta història puguin aparèixer com a significatives si es prenen de forma aïllada.

Tot citant Leibniz⁽²⁾, Rosset dirà que en tot allò que es faci hi ha d'haver en joc la qüestió global i decisiva de la felicitat, del sentit de l'existència; sense considerar, per tant, que una orientació unitària de l'existència pogui ser resultat de sumar coneixements específics d'àrees limitades, tot partint d'una imatge il·lusòria de la realitat com a perfectament compartimentada i amb formes d'accedir-hi també distribuïdes i especialitzades -com si cada dedicació concreta no tingués res a veure amb les altres. No cal dir que en Rosset hi ha un rebuig de la filosofia entesa com a tècnica i com a especialització; cada producció humana, abans

que novetat a afegir "horitzontalment", és record del fet "vertical" que existim i que passen coses.

I aquest mantenir-se en el desconcert, aquest agafar lúcidament el toro per les banyes, no obeirà a un heroisme absurd, per fidelitat a l'existència inintel·ligible -aleshores es faria d'aquesta un nou punt de referència de sentit, una nova veritat en funció de la qual actuar en conseqüència-, sinó perquè serà font de la major de les alegries. En Rosset hi ha, per tant, un clar desplaçament de la qüestió del criteri de veritat a la qüestió de l'alegria de viure; una alegria que s'experimentarà quan no es condicioni el sentit de l'existència a unes raons, a un principi de raó suficient. Una actitud lúcida i joiosa alhora que caldrà anar en compte com, per efecte del propi discurs lineal-temporal, pot semblar que la relació entre la consciència lúcida i l'experiència de la joia és de causa i efecte quan, de fet, són com cara i creu d'una mateixa moneda; o també el simple fet de parlar-ne pot portar a pensar que la joia, com a afirmació incondicional de l'existència, consisteix en una fugida il·lusòria més (tot i que en aquest cas seria una fugida cap endavant) davant la realitat adversa.

A més de la joia, hi haurà altres actituds o maneres de reaccionar des de la consciència lúcida: -una consciència que Rosset dirà que no és monopoli d'una minoria d'intel·lectuals il·luminats, sinó que tots els homes, en un moment o altre, han tingut accés a aquest "saber tràgic"⁽³⁾-; entre aquestes altres estratègies n'hi haurà d'espòradiques com és ara el suïcidi, la simple negació de la realitat (amb el perill de tornar-se boig), o -una mica més sofisticada- la delectació en la mostració de la insignificància humana (el que, per exemple, Dostoievski en deia "la voluptuosidad de la desesperación"⁽⁴⁾), o, fins i tot, una combinació -que discutirem a propòsit de Nietzsche- de lucidesa i il·lusions conscients..

Però l'opció més extesa serà la de l'autoengany il·lusori, la de viure com si (veurem com aquest "com si" o "als ab" juga un paper decisiu en el ficcionalisme de H. Vaihinger) el món fos una llar per a l'home, l'opció de mentir-se i fer veure que no s'ha vist; i aleshores caldrà veure com és que aquesta sigui l'opció més corrent, quins factors intervenen a l'hora de possibilitar que els homes es puguin enganyar a ells mateixos amb les seves pròpies ficcions, quin serà el repertori de mentides/il·lusions -amb anàlisi concreta d'alguna d'elles, i amb la seva possible interrelació-... Avançarem que Rosset triarà com a objecte d'aquesta tasca desmitificadora aquelles il·lusions més ben disfressades d'affirmació de la realitat, prescindint d'altres més òbvies (com, per exemple, les diverses utopies d'un món millor). Cal precisar també que no hi haurà aquí una pretensió d'explicar del tot la constitució de les il·lusions, ja que com a manifestació més de la realitat -en aquest cas, realitat humana- comporta un fons gratuït que fa, per tant, que el que es digui de la formació d'il·lusions i la seva efectivitat s'ha d'entendre com a conjunt de factors que es constata que hi intervenen, però sense pretensió d'exhaurir el fenomen sota una forma d'intel·ligibilitat (si volguéssim explicar totalment el fenomen de la Il·lusió és que seguiríem presos justament de la lògica de la Il·lusió!).

La Il·lusió es desenvoluparà en un temps propi que serà el de l'interval (més o menys llarg) que es genera entre el que ens força a pensar i el que ens bloqueja el pensament, que és el mateix, la realitat; però no una realitat transformada interessadament en mirall on reconèixer-nos, sinó com a roca opaca que, com a màxim, es pot constatar i en la qual xoquen les pretensions de la nostra intel·ligibilitat. I cada aproximació fallida, ens revelarà una nova falla de la nostra representació; per això Rosset es referirà a la

realitat amb termes distints -"donné" o "tràgic"(a les primeres obres) i, posteriorment, "atzar", "singularitat" o "insignificància"-, que seran perfectament intercanviables com a reveladores de la impotència de la nostra intel·ligibilitat; tot rebutjant la pretensió de confiar a un terme precís la descripció de la realitat, al qual s'hi hauria arribat després de pulir metòdicament (les determinacions de) la lent de la nostra representació (conceptual). De fet, els termes esmentats anteriorment que usa Rosset, no tenen el monopoli del fracàs de la nostra racionalitat, tots els termes en són exponent si és que en emprar-los s'és conscient -més enllà de la utilitat comunicativa- del diferencial que hi ha entre les paraules i el que pretenen representar. En aquest sentit, tots els termes són sinònims i equivalents com a constatació de la presència de la realitat; i el conjunt del llenguatge es podria entendre com una sofisticada xarxa de determinacions internes del balboteig d'un nen en manifestar la seva existència i, alhora, l'existència del món.

F. Pessoa havia dit que la reflexió és una malaltia dels ulls; es tractaria de curar-se o de no posar-se malalt, però no per a veure una realitat immaculada en haver retirat les teories supèrflues, sinó per aguantar (amb la tensió generada, alhora, de força vital) la mirada a la inintel·ligibilitat de l'existència, i ser capaç de viure a la intempèrie de la manca de punts de referència fixos -no tant perquè no n'hi hagi cap, sinó perquè n'hi ha massa de possibles. Com Nietzsche, Rosset no recriminarà tant a les interpretacions de la realitat que es formin -això, al cap i a la fi, suposa un enriquiment de l'existència, tot i sumant al que existeix una teoria que pretén donar compte de tot amb un parell de principis explicatius !-, sinó que es pretenguin les úniques i definitives. Justament perquè la realitat és

plena -i l'home no n'és el conductor, el pastor del Ser, sinó, en tot cas, una ovella més que amb prou feines segueix el ritme de la resta del ramat-, tota pretesa Veritat es constituirà a costa d'afirmar-se gratuïtament sobre la resta; i és per això que serà recusable, per voler monopolitzar el joc del sentit (fent-ne una obligació i un treball), i no tant pel grau de major o menor veritat que proclami contenir.

NOTES

- (1) PC, p.41
- (2) Cfr. OS, p.100
- (3) Cfr. LR, pp.38 i ss. El caràcter silenciós d'aquest "saber tràgic", propiciaria l'intent de neutralitzar-lo il·lusionàriament com a "sentit comú", al servei d'una aparença de control intel·lectual de l'existència.
- (4) F.M.Dostoiewski, Memorias del subsuelo, Barral, Barma, 1978, p.33 (trad. cast. de R.Cansinos Assens de Zapiski iz podpolia, 1864).

OBJECTIU I ESTRUCTURA DE LA TESI

"Qui parla en nom d'un altre és sempre un impostor."

E.M.Cioran

A diferència de la Tesi de Llicenciatura -"Clément Rosset o l'aliança de la lucidesa i la joia"-⁽¹⁾ en què hi havia bàsicament un afany de donar a conèixer l'obra de C.Rosset, amb el present treball, a més d'ampliar la informació sobre el pensament d'aquest filòsof, el meu objectiu principal ha estat una anàlisi de la noció d'"Il.lusió"⁽²⁾, en el tractament de la qual crec, d'altra banda, que Rosset n'és l'autor més destacat després de Nietzsche, tot fixant-me sobretot en els factors que contribueixen a que l'home s'acabi creient les ficcions que ell mateix ha posat en circulació, fins arriscar un llistat d'aquests mecanismes i elements diversos que propicien l'efectivitat de les creences il.lusòries. I cal dir que en aquest propòsit és on més m'he separat de la literalitat dels textos de Rosset, tot i que la meua navegació no ha perdut mai de vista la costa del seu pensament. Pel fet de tractar-se d'un autor contemporani, amb qui, a més, tinc afinitat amb els seus plantejaments, inevitablement -des d'un punt de vista estrictament acadèmic- això ha comportat una dificultat a l'hora de mantenir una distància crítica, fins fer que a vegades sigui difícil saber quí està parlant⁽³⁾. Però crec que si hom no limita l'exercici del pensament a una funció policial de control identificatiu, em sembla que aquesta manca de distància que es pot donar en algunes ocasions, no només no perjudica, sinó que pot contribuir a la vivacitat i, en el seu cas, al valor del que es diu o pensa. Com molt bé deia Foucault a propòsit de Nietzsche, els autors que més s'aprecien no se citen, sinó que s'usen, tot desfent el fantasma d'un tercer que s'interposa per salvaguardar les formes.

D'altra banda, de forma complementària a l'objectiu primor-

dial d'aquest treball esmentat anteriorment, que és el de precisar els factors que propicien l'autoengany il·lusori, hi hauria dos objectius més: d'una banda un afany de caracteritzar l'estatut del subjecte en Rosset, segons el conjunt de la seva obra -que he desenvolupat dins el capítol dedicat a la Il·lusió Psicològica-, i per un altre cantó, el meu intent ha estat analitzar si Rosset escapa del tot als procediments il·lusoris en parlar-nos de la "joie", com a nucli del seu pensament, des del qual pren sentit la crítica a les distintes creences il·lusòries com a actitud que neix de la incapacitat d'assumir joiosament la insignificància de la realitat i es refugia en la ficció d'un control intel·lectual de l'existència -de la qual actitud caldria apartar-se'n no perquè sigui menys vertadera, sinó perquè genera menys intensitat vital.

Quant a l'estructura del treball, un primer apartat -"Subjectats a la lucidesa"- intenta, de la mà de Rosset, una descripció lúcida (que no pessimista) de la realitat com a no recuperada o mediada per filtres il·lusoris; a continuació -dins "Subjectes fabricants d'il·lusions"- he procedit a l'exposició de distintes formes il·lusòries que Rosset analitza al llarg de les seves obres, amb les quals els homes disfressarien majoritàriament el seu refús de la realitat amb pseudoafirmacions. En un altre apartat -"Des del Doble al real: vies d'accés a la realitat"- exposo, i comento en el seu cas, les formes com, segons Rosset, des del món il·lusori -en què hom s'immergeix per inèrcia- s'accedeix a la realitat atzarosa o, si es vol, aquesta emergeix fent-ho replantejar tot, encara que se l'estigui esperant amb l'estratègia de presentar-la com a excepció que confirma la regla (per no haver d'assumir que la regla no és més que l'excepció més repetida). Segueix -"Teories sobre la Il·lusió"- un repàs i comentari de les que jo crec que haurien estat les principals teories sobre la Il·lusió -a part de Rosset-, presents explícitament o implícitament en el pensament de diversos autors, tot preparant el terreny a l'apartat anomenat "Anatomia

de la Il·lusió", el nucli de la qual -i recordo que principal objectiu del present treball- consisteix en una enumeració de factors que contribueixen a l'efectivitat de les creences il·lustràries. Finalment, al darrer apartat -"La "joie" o l'alegria de la insignificància"-, es parlarà de l'alegria que, segons Rosset, comporta la visió lúcida del món en assumir l'existència sense hipotecar-la i condicionar-la a una raó de ser última que permeti un reconeixement tranquil·litzador per part de l'home. Quant al que comporta la joia d'"afirmació incondicional de l'existència" m'he fixat, de forma especial, en la possible recaiguda en algun procediment il·lusori present en la defensa d'aquesta experiència o actitud vital -com efecte derivat, en bona part, de la inèrcia del llenguatge, en fer de la "joie" objecte de discurs.

NOTES

- (1) Presentada el Setembre de 1986 a la Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació de la Universitat de Barcelona, i realitzada sota la direcció del Dr. Miquel Morey
- (2) Del conjunt de la seva producció, l'obra de la qual Rosset se sent més orgullós és Le Réel et son double -que porta, precisament, el subtítol de "Essai sur l'illusion" (Comunicació personal)..
- (3) El fet d'haver mantingut intercanvi epistolar i haver tingut, a més, l'oportunitat de conversar-hi personalment i d'assistir als seus cursos a la Universitat de Niça, sens dubte contribueix a aquesta possible "confusió".

El discurs de Rosset -com tots, d'altra banda, com ens dirà ell mateix⁽¹⁾- serà resultat no de la creació de sentit des de zero, sinó de la contenció i aturada de les formes atzaroses que li passen per la ment, en una combinació determinada; en tot cas el que diferenciaria el seu d'altres, seria el reconeixement que abans (o alhora) que afirmació d'una determinada combinació (atzarosa) com si fos una nova contribució a un saber sòlid, el seu discurs és afirmació de tot l'atzar (anàlogament a com cada nou decimal del número π que, abans que suma i avenç, és record de la irracionalitat de base que el fa possible). D'altra banda la vida de Rosset -també com totes- serà, en l'ordre d'allò important (allò que en repassar la nostra biografia sobressurt com a fita), una altra combinació d'elements o circumstàncies atzarosos. I tenint en compte que el procediment més habitual per produir sentit consisteix a fer xocar fragments d'atzar, arbitràriament extrapolats, entre sí; aleshores podríem posar en relació (partint d'una suposada distinció evident entre ambdues dimensions) la vida de C. Rosset (en un sentit general que comprendria els avatars acadèmics) amb el seu pensament, segons un esquema causal, per donar els perquè de la seva obra, i passar a una altra cosa, com una qüestió enllestida. Abans que això, els procediments inevitables en un treball com el present (comentari, referència a l'Obra, contextualització històrica, referència a l'Autor..) que segons Foucault tendeixen a esmorteir el caracter atzarós i inquietant del discurs i controlar la seva proliferació indefinida, tot fent-lo remetre a centres i identitats prèvies⁽²⁾, caldria entendre-los com a necessàries condicions de possibilitat (com l'aire per al colom kantià) a l'hora de donar a conèixer la producció filosòfica de C. Roset. Així, el fet d'introduir-lo i fer-lo circular pel circuit acadèmic, en comptes d'esmorteir la força del seu pensament, hauria de servir per accelerar-la i intensificar-la.

Clément Rosset va nèixer el 12 d'Octubre de 1939 al poble de Carteret (Manche). Va realitzar els seus estudis escolars a París i a Lió. Des de 1961 a 1965 fou alumne de l'"Ecole Normale Supérieure(Ulm)", a la secció de Lletres. Al 1962 va obtenir la "Licence de Philosophie" per la Sorbona, i l'any següent el "Diplôme d'Etudes Supérieures de Philosophie" per la mateixa Universitat; així com -també al mateix any- el "Certificat d'Etudes Supérieures d'Anthropologie" per la Facultat de Ciències de Paris. Al 1964 aconseguí l'"Agrégation de Philosophie", que el facultava per a fer classes de filosofia a l'ensenyament mitjà. De 1965 a 1967 va realitzar el servei militar a Montréal (Canada), dins de la "Coopération"-successivament va estar professor de Psicologia a l'"Ecole Normale Jacques Cartier(1965-66) i de Literatura francesa a la Universitat de Montréal(1966-67). Al 1966 va passar el "Doctorat de troisième cycle" a la Sorbona, amb una Tesi que duia per títol Une philosophie de l'absurde: Schopenhauer -que després (1967) seria publicada amb el títol invertit respecte al de la Tesi -Schopenhauer: philosophie de l'absurde- (amb tot, quant a les obres de Rosset em remeto a la Bibliografia on faig un llistat complet dels seus llibres i articles). Al 1967 va fer la "Inscription sur la liste d'aptitude aux fonctions de maître-assistant(L.A.F.M.A.)" i, dins del mateix any, entra com a professor a la Facultat de Lletres i Ciències Humanes de Niça -consecutivament, de 1967 a 1969 fou "Assistant", de 1969 a 1983 "Maître-assistant" i, a partir de 1983, "Professeur". Al 1973 va obtenir el "Doctorat d'Etat" per la Sorbona (amb "Mention très honorable") amb una Tesi que va publicar el mateix any amb el títol de L'Anti-Nature⁽³⁾; essent els membres del jurat: M.Gouhier (president), W.Jankélévitch (director), P.Aubenque i M.Serres.

El seu primer llibre -La philosophie tragique(PUF)-, data

de 1960, i el seu darrer (fins ara en té 14 de publicats) de 1988 -Le Principe de Cruauté(Minuit)-. A més, però, té altres textos poc coneguts, publicats sota pseudònim a Robert Laffont: Les matinées structuralistes(1969) i Précis de Philosophie Moderne(1968) que, junt a Lettre sur les chimpanzés(Gallimard, 1965), signada amb el seu nom vertader, formen el grup del que podríem anomenar "manifestos paròdics" de l'autor, amb què Rosset cercarà manifestar el caracter irrisori d'allò que pretén criticar, no oposant arguments, sinó forçant la seva pròpia lògica interna fins l'absurd.

Quant al context històric-filosòfic en què se situa Rosset -si és que es tracta d'això, d'integrar-lo en una escena que generi sentit (ni massa aprop, sense un marge i un fons amables on fer-lo ressaltar⁽⁴⁾, ni massa lluny, tot quedant fora de l'abast del control intel·lectual en confondre's amb el misteri de l'existència)-, cal dir que Rosset sempre s'ha mantingut voluntàriament al marge de les modes filosòfiques de Paris -a part, és clar, dels components inevitables de l'atmosfera cultural que l'hagin pogut conformar-, i això es percep des de la voluntat de no integrar-se a la vida universitària parisenca (tot i tenir diverses propostes al respecte, sempre ha preferit restar a Niça) fins a la crítica explícita a autors (de Sartre a Lacan) que hagin aglutinat entorn seu la pretensió de crear una nova escola de pensament. La pròpia crítica filosòfica ha tingut, i té, dificultats per enquadrar la producció filosòfica de Rosset: des de ser considerat "Le plus "zen" des philosophes français" segons M. Polac⁽⁵⁾, a representant de la Nova Dreta per Alain de Benoist⁽⁶⁾, passant per filòsof postmodern, segons A. Mohler⁽⁷⁾, o per doble de G. Deleuze, tal com el sol presentar la crítica espanyola⁽⁸⁾, ja se sap que la distància confon i torna borrossos els objectius-.

En Rosset hi ha un afany de repensar el que segons ell hauria estat el nucli de la filosofia de Nietzsche, l'afirmació tràgica, tot considerant altres temes (etern retorn, superhome, mort de Déu...) subsidiaris d'aquest. Rosset es desmarca de la major part de les lectures modernes de Nietzsche, tot agrupant-les en "deux grands ordres de trahison posthume"⁽⁹⁾: una primera que presentaria Nietzsche només com a crític, a la contra dels valors tradicionals, i la segona que el reduiria a ser un escriptor subtil i d'estil brillant, però sense categoria filosòfica.

Més enllà de proclamar-se "seguidor de", Rosset no pretendrà tant ser fidel al que va dir Nietzsche de forma original i novedosa, sinó, més aviat, pel que suposa el pensador alemany de represa i vitalització d'una línia de reflexió que recorre tota la història de la filosofia amb autors com Lucreci, Montaigne, Spinoza...; una serie de pensadors que no cal entendre com a excepcions històriques que confirmen la regla d'un progrés imparable del saber -moments de pausa en el camí per descansar i reprendre forces-, sinó com a moments de replantejament total dels valors i opcions de base amb què els homes poden donar un sentit a la seva vida. Evitem, però, de nou la temptació de reduir el valor del pensament (en aquest cas) de Rosset, tot diluint-lo en una xarxa de relacions amb altres autors -bé "verticals" (de qui és seguidor, quins són els seus seguidors...), bé "horitzontals" (pensadors afins, qui tracta els mateixos temes...). I a major escala, evitem també "crucificar" Rosset en la creu formada per les coordenades (sincrònica i diacrònica) del context socio-econòmic-polític... i de l'establiment del lloc que li correspon en la història de la filosofia. A part les referències inevitables per donar-lo a conèixer, recordem que el valor de l'obra de Rosset està en el que ens diu "aquí" i "ara" -unes partícules concretitzadores, però alhora (tal com se'ns ha anat recor-

dant des de Hegel) d'abast potencialment universal i intemporal-.

Esperem que tot plegat (aquestes pàgines i el conjunt del treball) ens serveixen com a "introducció a" la producció filosòfica de Rosset, d'entrada, i -sobretot- al joc entre la Lucidesa i la Il.lusió; i que no es quedi en una "introducció de" les problemàtiques tractades dins els nostres esquemes (tranquil·litzadors) de reconeixement i neutralització il.lusòria.

Abreviatures emprades de les obres de C. Rosset

La Philosophie tragique (PhT)
Le Monde et ses remèdes (MR)
Lettre sur les chimpanzés (LC)
Schopenhauer, philosophe de l'absurde (SCHOP.AB)
Schopenhauer (SCHOP)
L'Esthétique de Schopenhauer (ESSCHOP)
Logique du pire (LP)
L'Anti-Nature (AN)
Le Réel et son double (RD)
Le Réel, traité de l'idiotie (RTI)
L'Objet singulier (OS)
La Force majeure (FM)
Le Philosophe et les sortilèges (PhS)
Le Principe de cruauté (PC)

NOTES

- (1) "La creación estética aparece en efecto, en una perspectiva sofística y, en general, en cualquier perspectiva trágica, más como la expresión de un gusto que como la expresión de una facultad propiamente "creadora". Este "gusto", con el que la filosofía trágica designa a la vez lo que es llamado tanto talento, como genio, como poder creador o capacidad productiva, no significa una aptitud para trascender el azar en creaciones que escaparían a su vez al azar, sino un arte (originalmente sofístico) de discernir, en el azar de los encuentros, aquellos que son agradables: arte no de "creación", sino de anticipación (prever, por experiencia y agudeza, los buenos encuentros) y de detención (saber "detener" la obra en uno de esos buenos encuentros, lo qual significa que se ha podido captar al vuelo el momento oportuno)...", LP,p.207
- (2) Cfr. M.Foucault, L'ordre del discurs, Laia, Barna, 1982, pp.103 i ss.(trad. cat. de P. Casanovas de L'ordre du discours, 1970)
- (3) Inicialment s'havia de titular "Le monde comme nature et comme artifice" -per analogia amb el títol de l'obra principal de Schopenhauer-, però, aconsellat pel director de la Tesi(W.Jankélévitch, a qui el títol li va semblar massa llarg), Rosset el va modificar, i abreujar alhora. D'altra banda, el fet que feia poc que G.Deleuze, en col.laboració amb F.Guattari, hagués publicat L'Anti-Edip(1972), Rosset no ho va tenir en compte, malgrat la similitud, a l'hora de posar títol al seu llibre; en canvi sí que va tenir present la Lògica del sentit(1969) de G.Deleuze a l'hora de posar nom a la seva Lògica del pitjor(1970).(Comunicació personal)
- (4) La manca de mediacions, al servei de la producció de sentit,

generaria la violència del que J.Baudrillard anomena "obs-
cenitat": "Para que una cosa tenga un sentido, hace falta
una ilusión, un mínimo de ilusión, de movimiento imagina-
rio, de desafío a lo real, que nos arrastre, que nos se-
duzca, que nos rebele. Sin esta dimensión propiamente es-
tética, mítica, lúdica, ni siquiera existe escena de lo
político, en la que algo pueda constituir un evento(...)
Todo eso para nosotros es simplemente obsceno..", Las es-
trategias fatales, Anagrama, Barna, 1985(2ona edició), pp.
67-68 (trad. cast. de J.Jordá de Les stratégies fatales,
1984)

- (5) A l'article titulat així: "Le plus "zen" des philosophes
français", Rev. L'événement du Jeudi, nº201, Paris, 1988
- (6) Art. "Le plus nouveau des philosophes", Rev. Le Figaro Ma-
gazine, nº0, Paris, 1978
- (7) Art. "Entsorgung der Postmoderne", Rev. Criticon, nº106, Mün-
chen, 1988
- (8) Així, a la solapa de l'edició espanyola de Logique du pi-
ré, es pot llegir: "...Clément Rosset constitue con Gilles
Deleuze, con cuyo pensamiento se podrían establecer no po-
cas conexiones, la vanguardia más creativa de la nueva fi-
losofía francesa..", Lógica de lo peor(edició citada); o,
en el mateix sentit, es pot consultar l'epíleg que A.Esco-
hotado dedicà a L'Anti-naturalesa de Rosset, al seu llibre
De physis a polis, Anagrama, Barna, 1975, pp.205 a 233
- (9) FM, p.32

II- SUBJECTATS A LA LUCIDESA

EL TRÀGIC

"Hi ha tragèdies antigues que sembla que em persegueixin perquè jo les prolongui amb el meu cos".

L.Felipe

-D'una deformació prèvia.

La presència d'allò tràgic⁽¹⁾ és massa insistent com per intentar negar-la simplement tot donant-li l'esquena -tard o d'hora retornaria amb força renovada. El refús -il·lusòriament més efectiu- d'allò tràgic consistirà a assumir la seva presència, però deformant i desplaçant el seu sentit (o, millor dit, donant-li simplement un sentit); es tractarà de mirar-lo amb l'objectiu desenfocat a conveniència. S'afirmarà el tràgic tot reduint-lo a una forma amable i digerible. Així, ha esdevingut corrent que la recepció d'allò tràgic quedi condicionada a la identificació reductora amb el gènere literari de les tragèdies i, de forma encara més concreta, com a només propi de la cultura i moment històric grecs; renunciant d'aquesta manera al seu caracter global que Rosset defensarà, i que Max Scheler havia expressat amb els termes següents: "Por considerable que sea el beneficio que la observación de las formas de la tragedia existentes aporte al conocimiento de lo trágico, no se obtiene, sin embargo, el fenómeno de lo trágico sólo a partir de la representación artística misma. Lo trágico es, por el contrario, más bien un elemento esencial en el universo mismo"⁽²⁾. El domini d'allò tràgic, restringit interessadament a l'àmbit artístic i a un moment històric, seria quelcom que no ens afectaria aquí i ara, només tindria a veure amb manifestacions perfectament localitzades; no seria, doncs, quelcom constitutiu de la nostra relació amb el món i de nosaltres mateixos. Aquesta referencia semántica limitada de la noció de "tràgic" propiciarà que sigui rebutjada com a incompati-

ble amb una actitud filosòfica global: "La filosofia admirà, pues, de buen grado, que existe lo "trágico" en la existencia, en la literatura y el arte. Pero que una filosofía pueda ser trágica por sí misma, eso es algo que generalmente se negará a admitir"⁽³⁾. Però la deformació del sentit del tràgic com a excepció que pren relleu sobre un fons d'existència amable, no quedarà aquí, sinó que es prolongarà i reforçarà amb nous procediments com considerar que, dins la tragèdia grega, propiament només era tràgic un final dissortat⁽⁴⁾; la qual reducció aportaria el benefici il·lusori de pensar que tot allò inquietant i misteriós només apareix al final (mort), però que mentre no s'hi arriba transcorre una acció (existència) feliç i plena. Una altra transformació interessada d'un element tràgic, té a veure amb la noció clau de "necessitat" ("ἀνάγκη" en grec), que deixarà de ser considerada com a irreversibilitat (necessitat "vertical") d'allò decisiu per a la vida de l'home, sense possibilitat de modificació per part d'aquest, i passarà a ser entesa com a relació causal-explicativa (necessitat "horitzontal") entre els fenòmens: "Ahora bien, la necesidad griega -la de los trágicos- se basa en el ser ahí, no en el ser porque: el destino no designa nada más que el carácter irrefutablemente presente de lo que existe.(...) el lugar de lo necesario no reside en la serie de determinaciones que conducen fatalmente a la crisis y a la muerte, sino al contrario en el carácter globalmente no necesario de esa misma red"⁽⁵⁾. Una doble idea de necessitat que, d'altra banda, segons Rosset no tindrien en compte els qui recriminen a Nietzsche l'aparent contradicció entre parlar d'un univers com a esdevenidor atzarós i propugnar -per exemple a l'aforisme 276 de La Gàia Ciència- l'"Amor fati"; ja que la necessitat afirmada per Nietzsche no és la de la llei -tranquil·litzadora pel seu rerafons antropomòrfic- sinó la del fet consumat⁽⁶⁾.

El tràgic, doncs, només s'acceptarà introduït dins d'una sala de miralls deformadors; i tot per evitar mirar-lo cara a cara. Una sèrie de desplaçaments que incideixen sobre la noció de tràgic, amb l'objectiu comú de neutralitzar allò inquietant en determinar-lo com a negativitat exterior esporàdica, la qual funcionaria com a excepció que confirma la regla d'un domini interior no-tràgic on l'home s'hi pot passejar com a casa seva (llar del Sentit). Així presentat, per tant, el tràgic reafirmaria, per efecte de contrast, l'existència d'un àmbit amable, perfectament conegut i afectivament acollidor, en retallar-ne els contorns: "De un modo general, la idea de exterioridad es quizás el tema antitrágico por excelencia, del mismo modo que es el tema fundamental de la paranoia ("se" me ha llevado a la perdición). (...) lo trágico es lo que se mantiene en el exterior, asegurando con su exterioridad el carácter no trágico de un ser que sólo accidentalmente puede ser alcanzado por lo trágico"⁽⁷⁾.

-Notes d'allò tràgic.

Per tal de no caure en el plantejament deformatiu que hem esmentat, que es dona a l'hora de tractar d'allò tràgic, caldrà que anem amb compte i evitem no caure en la trampa que l'actitud d'anàlisi intel·lectual d'un tema comporta, amb la possible traïció a l'apropament que pretenem a allò tràgic. És a dir, es tracta de ser conscients que la manera de preguntar-nos què és allò tràgic, ens pot predisposar a una resposta anti-tràgica. Així, pel simple fet de fer-ne objecte de discurs pot portar a l'equívoc de pensar que és quelcom exterior a nosaltres que no ens afecta i que podem posar davant de la nostra presència com un objecte a inspeccionar -com si fos, posem per cas, un gerro que contemplem, donat-li voltes, en un museu on hi hem anat a passar l'estona. Inten-

tant precisar més, la vessant d'aparent distanciament i control de l'objecte de discurs vindria donada pel plantejament intel·lectual de parlar "sobre" el tràgic -on hi contribuiria des de l'analogia en l'ordre teòric de l'ús d'una preposició que indica relació de superioritat, fins l'aplicació del model òptic de coneixement-, que crea l'efecte de domini respecte a allò a analitzar. I sense oblidar la cossificació d'allò tràgic en preguntar-nos "què és" com quelcom amb límits precisos al costat d'altres realitats, caracteritzant la seva identitat amb un joc de determinacions conceptuals sota el domini de la nostra representació.

El que direm, doncs, més que com a trets, únics possibles, que esgoten el sentit d'allò tràgic, entès com a objecte exterior que no ens afecta i respecte al qual estem per sobre, caldrà entendre-ho com una sèrie de tantejos que marcaran el relleu (no l'essència!) d'allò que ens desborda. Aleshores, el fet de parlar-ne no cal considerar-ho un luxe que es permet el nostre domini intel·lectual, en descriure el que hi ha més enllà d'on acaba el seu poder, sinó com una constatació de la nostra insignificància, que no només no quedarà esvaïda, sinó subratllada. Les notes que apuntarem referent al tràgic no s'hauran d'interpretar com a qualificacions positives, sinó com distintes formes de constatar la nostra impotència -posats a buscar una analogia que s'aparti del model visual de domini (tot pervertint-lo alhora), podria ser la dels tantejos que fa un cec amb el seu bastó que, abans que descripció positiva de la realitat que toquen, recorden la condició de cec del seu amo. A *La Philosophie Tragique* Resset diu el següent: "Nous considérons le tragique comme un mystère que l'on ne peut que constater"⁽⁸⁾. Es tractarà de mantenir una actitud lúcida en aquesta constatació, en front de l'actitud anti-tràgica o il·lusòria alternativa que consistirà a posar en relació els distints pals de cec entre sí,

tot pretenent haver trobat un ordre i una direcció de sentit. D'altra banda, convé no oblidar -en part per no incórrer en equívocs quant a l'afirmació de l'existència de què parla Rosset- que tot i que es parli del món com a tràgic, no s'està dient que el món sigui efectivament així, sinó que és tal per a l'home; més en concret per a qui parteix d'una idea prèvia il·lusòria del món com a ordenat i ajustat a les necessitats humanes -només per al qual pot ser motiu de decepció la revelació d'un món sense punts de referència últims de sentit⁽⁹⁾. Si "tràgic" pretengués ser una descripció real, una calificació positiva del món, hom estaria pres de la lògica de l'optimisme o el pessimisme, que comparteixen la creença en l'home com ésser capaç de saber tal com és realment el món, amb una tasca consegüent per aconseguir (millorar-lo o lluitar-hi): "En otras palabras: el beneficio de la afirmación de la desdicha -ya sea para gozarla (masoquismo), para inflingirla a los otros (sadismo) o para quejarse de ella (paranoia)- no radica en la representación de una desdicha accidental y evitable, sino en la asignación de un punto de existencia sobre el cual el pensamiento podrá descansar para construir sus representaciones; la afirmación de "que hay" algo importa mucho más que el hecho de que ese algo sea "la desdicha" "⁽¹⁰⁾.

-Absència de referències.

"Per aclarir aquesta qüestió necessitaria un bastó, així com els mitjans per servir-me'n, ja que poca cosa seria aquest sense ells, i a la inversa(...)

Però l'època dels bastons ja ha passat.."

S.Beckett

A Logique du Pire caracteritza Rosset el tràgic com a "ausència de veritat, de referència"⁽¹¹⁾. Montaigne ens havia dit que no tenim comunicació amb el Ser⁽¹²⁾. No hi haurà cap punt

de referència des d'on fer l'assignació d'un sentit o un valor al que existeix. L'home sempre s'ha atorgat la posició privilegiada des d'on fer la distribució de tot allò que existeix al seu lloc corresponent (tot transformant l'existència en un món ordenat). Però no només no hi haurà criteri per sospesar el valor de cada realitat, sinó, ni tan sols, per retallar el conjunt del que existeix en àrees precises i determinades⁽¹³⁾, o per avaluar la perspectiva privilegiada que l'home, com a garant del sentit, sempre s'ha atorgat -per molt que l'home intenti desdoblarse amb una instància pretesament exterior al món que li serviria com a criteri legitimador. I el fet que sigui possible generar tantes interpretacions distintes del món com s'han donat al llarg de la història, suposarà un símptoma més de la inexistència d'una única perspectiva.

Un desitjat punt de referència -o Veritat-, que, com a fix, li aportaria a l'home el benefici intel·lectual de ser font d'explicacions, i l'afectiu d'una instància tranquil·litzadora ("com la presència d'una mare" dirà Rosset a propòsit de la idea de naturalesa⁽¹⁴⁾). Una doble funció del criteri -font d'intel·ligibilitat i fons afectiu- que com a tal no s'usarà directament i contínuament, sinó que justament assolirà la seva major efectivitat com a suport últim, al qual acudir en darrera instància. Un bon exponent d'aquesta doble dimensió del punt de referència, en seria el següent passatge de La náusea de Sartre: "Eres como ese metro de platino que se conserva en alguna parte, en París o en los alrededores. No creo que nadie haya tenido nunca deseos de verlo.

-En eso te equivocas.

-En fin, poco importa; yo no. Bueno, me gusta saber que existe, que mide exactamente la diezmillonésima parte del cuadrante del meridiano terrestre. Lo pienso cada vez que me miden un piso o que me venden tela por metros"⁽¹⁵⁾.

Habitant en la intempèrie de la manca de sentit, l'home no podrà donar la mesura del món, perquè el món no està fet a la mesura de l'home. I haurà d'assumir que el que li és advers (ignorància, sofriment, solitud, mort, insignificància, estupidesa...) és gratuït, que no hi ha per tant una intencionalitat, una explicació, una culpabilitat en definitiva. Tràgic i culpabilitat seran dues nocions incompatibles. En paraules, novament, de Max Scheler: "De manera que dondequiera que la pregunta ¿quién tiene la culpa? admite una respuesta clara y precisa, falta el carácter de lo trágico. Sólo allí donde no hay respuesta alguna a ello, aparece el tinte de lo trágico"⁽¹⁶⁾. El que irritarà a l'home de la presència muda, no referenciable, de l'existència serà que simplement sigui, indiferent al que a l'home el preocupa. Els homes es revenjaran mitjantçant l'equació inintel·ligibilitat=inexistència; aleshores el món real (l'únic), passarà a ser entès com a ombra irreal d'una altra realitat -si el món no vol dir els seus secrets, es tractarà de buscar-los per un altre conducte, tot posant-los prèviament l'home i després fent veure que s'hi han trobat-, el món, però, seguirà romanguent silenciós i innocent. L'absència de referències es pot precisar com un doble desajust, el de l'home respecte al món, d'una banda, i respecte ell mateix, d'una altra.

-Desajust entre l'home i el món.

"Sí, hi ha en algun lloc una falla, un trencament, una ruptura, una fragmentació, com diuen alguns; altres diuen una fisura, un tall, una cesura, fins i tot una prohibició inicial(...).

Circulen diverses versions d'aquest esquinçament. La versió optimista declara que permet alhora la història i l'educació(...).

La versió pessimista diu que l'abísma no es pot saturar ni superar. La contemplació de l'abísma i l'esgarrifança mortal tenen ocupat al filòsof."

H. Lefebvre

A l'hora de parlar de l'especificitat de l'ésser humà que consisteix en la seva "plasticitat", en no tenir una naturalesa fixa i, per tant, no ser una realitat determinada al costat de les altres⁽¹⁷⁾, hi ha el perill de presentar-ho amb una òptica que privilegiï l'optimisme racionalista -exemplificat paradigmàticament per Hegel- de pensar que aquesta manca de determinació inicial en l'home és la marca de la seva superioritat (humanisme), com a ésser destinat, mitjançant el desenvolupament cultural i històric, a progressar vers el domini últim intel·lectual i físic del món; en el qual procés els conflictes no només no seran obstacles que frenaran l'avenç, sinó mitjans indirectes (locals i momentanis) de què se servirà astutament el Logos per seguir avançant en ser superats⁽¹⁸⁾. D'altra banda, hi ha el perill contrari de tendir a presentar i valorar negativament el desajust humà respecte a l'existència com una oposició entre l'home i la resta del món, caient en tal cas amb el que ha estat propi de certes interpretacions del tràgic com a oposició irreducible, tot i que en aquest cas -i a diferència del plantejament anterior- no entre personatges o interessos particulars, sinó de forma total i definitiva; aquest plantejament serà font de pessimismes amb una imatge de l'home com a ésser fallit que vaga per una existència inhòspita sense un lloc on descansar i, alhora, sense poder deixar de caminar. Recordem el que tenen en comú pessimisme i optimisme, a diferència de l'actitud tràgica que es negarà a interpretar aquest desajust, tot assumint-lo: ambdós consideren que l'home és capaç d'adonar-se tal com és realment el món, essent secundari si un infern o un jardí al servei de l'home.

Una de les actituds intermèdies possibles entre pessimisme i optimisme radicals, que es formen com a resultat de combinar aspectes d'ambdós, consistirà a presentar les coses com si la tragicitat de l'home rau en no ser una realitat deter-

minada al costat de les altres, però sense qüestionar que tot al món (tret de l'home com a excepció que confirma la regla) gaudeix d'una naturalesa fixa; aleshores l'esquelet de la realitat seria una xarxa d'intel·ligibilitat, i l'única dificultat seria trobar el lloc corresponent a l'home. On més palès quedaria això seria en la pretensió tradicional per part de molts filòsofs -i avui dia per part de molts científics- de donar una definició d'home. Una voluntat de definir que partirà de l'equívoc de l'equació establerta entre identificar i donar identitat, és a dir, pretendre dir el que l'home és, quan el que s'estarà fent en realitat serà assignar-li un lloc en la representació del món; una representació feta pel mateix home i que, per tant, s'hi delatària un circuit antropomòrfic de projecció del sentit, i que faria que totes les possibles objeccions a una definició determinada (valgui la redundància !) d'home fossin secundàries⁽¹⁹⁾. L'home, en anar a llegir en el llenguatge del món, que ha escrit ell mateix, quí és ell, revelarà -per falta de discreció, i és que ja veurem com un dels factors que assegurin l'efectivitat del procediment il·lusori és no forçar-lo al límit- que tot pretès sentit i ordre en el món (no només el lloc que ocupa l'home, sinó tot) és ja una projecció antropomòrfica. L'home, doncs, xocarà amb els seus límits, que seran més un mirall que una paret.

-Desajust de l'home respecte a sí mateix.

"Fixa't: un home té mare, dona i un fill. Una nit maten misteriosament la mare. Les investigacions de la policia no porten enlloc. Passat un temps maten la dona; el mateix. Finalment maten el noi. L'home es desespera, ja que a tots estimava, i sobretot al noi. Desesperat, decideix investigar els crims pel seu compte. Amb els mètodes inductius, deductius, analítics, sintètics, etc., d'aquells gent's de la novel·la policíaca, arriba a la conclusió que l'assassí ha de realitzar un quart assassinat, el dia tal, a l'hora tal, al lloc tal. La seva conclusió és que ara l'assassí el voldrà matar a ell. En el dia i hora calculats, l'home va al lloc on

s'ha de cometre el quart assassinat. Però l'assassí no arriba. Repassa les seves deduccions: podria haver calculat malament l'hora: no, l'hora està bé. La conclusió és aterridora: l'assassí ja ha de ser allí. En altres paraules: l'assassí és ell mateix que ha comès els altres crims en estat d'inconsciència. El dedectiu i l'assassí són la mateixa persona."

E.Sábato

Havíem vist que la idea d'exterioritat -origen extern a l'àmbit humà d'allò que és font de neguit- comporta el benefici il·lusori de pensar que hi ha un "interior" de la naturalesa humana, perfectament conegut, on l'home s'hi pot refugiar de l'escomesa dels mals exteriors. Ara caldrà adonar-nos com aquest àmbit intern no només no serà el refugi més tranquil·litzador on sentir-nos protegits davant el malestar de viure, sinó que en serà la font primera: "Nada más trágico, nada más aterrador para el hombre que lo que proviene de su propio fondo.(...) La idea de que lo que está más próximo es también lo más lejano, lo más conocido lo más desconocido, lo más familiar lo más extraño, es un tema que alimenta a la vez la tragedia griega, la técnica del enigma policíaco y el pensamiento psicoanalítico"⁽²⁰⁾. O en paraules de J.M.Domenach: "...la tragedie nous mène vers une contradiction plus profonde, plus intérieure: cet Autre qui me domine c'est Moi-même..."⁽²¹⁾. No ens podem anar a amagar enlloc, fora de tot perill, perquè el perill ens constitueix, forma part de nosaltres mateixos. La història de La Carta Robada d'E.A.Poe on un oficial de policia busca una carta que està contínuament davant seu⁽²²⁾, il·lustraria perfectament aquesta invisi-bilitat d'allò més proper. Som uns perfectes desconeguts per a nosaltres mateixos. El caracter finit de la condició humana no s'haurà d'entendre, doncs, només en el sentit de

limitació temporal, que comporta la idea optimista de plenitud de vida abans que arribi la mort, sinó com a element constitutiu. Aquesta interioritat de la finitud, el tractament de la qual reprendrem en parlar de la Il·lusió Psicològica, dins la història de la filosofia hauria tingut un moment decisiu amb el pensament de Kant. Recordem com Heidegger a Kant y el problema de la metafísica⁽²³⁾, interpretarà el pensament de Kant com a reconeixement d'aquesta finitud interna i constitutiva en l'home, bé com subjecte de coneixement teòric -que, a diferència d'un coneixement infinit que coneixeria per "intuitus originarius", només té accés a una forma de "intuitus derivatus"⁽²⁴⁾, bé com subjecte pràctic, al qual la finitud li vindria donada per ser recepció passiva de quelcom exterior, mitjançant la forma del respecte a la llei moral. Amb tot, aquesta interpretació del subjecte pràctic ha estat motiu de discussió; recordem a propòsit la polèmica respecte Heidegger per part de E. Cassirer⁽²⁵⁾, per a qui en el subjecte pràctic la llei moral és pura espontaneïtat. D'altra banda, M. Buber a l'hora d'interpretar la finitud humana en el pensament de Kant, posarà més accent en el que té de condició de possibilitat positiva que com a limitació negativa⁽²⁶⁾. Serà, però, amb els anomenats "mestres de la sospita" (Nietzsche, Marx, Freud) quan l'home es veurà abocat a assumir que els components bàrbars i forces irreductibles al control racional no només habiten més enllà d'una suposada frontera nítida, sinó dins de la mateixa consciència, que deixarà de pensar-se com a transparent i coneguda: "...lo que ignora la conciencia no es el objeto frente a ella, sino la misma propia naturaleza, la propia constitución, la propia génesis oculta, el porqué de las propias "elecciones" y de las evidencias a las cuales se siente llevada a adherir"⁽²⁷⁾.

C. Rosset parla de l'estudi de Freud Das Unheimliche (traduït al castellà per Lo siniestro⁽²⁸⁾) com paradigma de presentació d'aquesta experiència tràgica de "ver de súbito -y demasiado tarde- lo presente, lo próximo, lo familiar, como ausente, lejano y extraño..."⁽²⁹⁾. En aquest petit tractat de Freud és definit "Unheimliche" com "aquella suerte" de espantoso que afecta las cosas conocidas y familiares desde tiempo atrás"⁽³⁰⁾. En relació a la noció de tràgic de què parla Rosset, és interessant aquesta noció freudiana pel que comporta de caiguda, de canvi sobtat des de l'ordre amable de les representacions habituals de les coses a la intempèrie de la manca de sentit. Convé recordar aquí, de nou, que "tràgic" no aludeix tant a allò constitutiu de la realitat, sinó, més aviat, a la forma d'entrar-hi en contacte amb la consegüent pèrdua de l'escut protector del món de les Il·lusions.

NOTES

- (1) Aquí parlarem del tràgic com a equivalent a "el pitjor" (tal com Rosset en parla a *Logique du Pire*); és a dir, es tractarà de veure tal com apareix el món des de la consciència lúcida, en apartar les capes il·lusòries que el recobreixen, i ens desentendrem -per ara- del component d'alegria immanent que comporta el tràgic, tal com és entès des de Nietzsche -*Die Geburt der Tragödie*, 1872-, i que Rosset subscriurà (així, per exemple, ens dirà que "lo trágico es, precisamente, afirmar", LP, p.54). Aquesta dimensió d'aprovació joiosa de l'existència que comporta tota filosofia tràgica -com hi insistirà Rosset-, per tractar-se d'una qüestió central en Rosset, la desenvoluparem en un apartat específic dedicat a l'"experiència de la joia", després d'haver-nos detingut en la visió lúcida de la realitat i haver vist la forma com la seva presència és negada, mitjançant procediments il·lusòris, per part de qui només està disposat a assumir l'existència com a (aparentment) sotmesa al seu control intel·lectual.
- (2) M.Scheler, *Acerca del fenómeno de lo trágico* -dins de *El santo, el genio, el héroe*, Ed.Nova, BBAA, 1961, p.143-, trad. cast. de *Zum Phänomen des Tragischen*, 1914.
- (3) LP, p.13
- (4) Recordem que pel fet de recórrer habitualment als "finals dissortats", Aristòtil va considerar Eurípides com "el més tràgic dels poetes" (*Poètica*, 1453a, trad.cat. de J.Farran, Fundació Bernat Metge, Barna, 1946, p.18)
- (5) LP, p.71
- (6) "La nécessité dont parle Nietzsche ne signifie pas que le réel présente un sens ou un ordre, mais que son caractère chaotique et fortuit n'en est pas moins marqué du sceau de l'inéluctable. Présence inéluctable du réel, qui

suffit à en faire une nécessité, encore que celle-ci ne repose sur aucun fondement de nécessité compris en termes d'ordre ou de loi.", FM,p.72

(7) LP,p.72

(8) PhT,p.19

(9) "Existen dos modos de mirar(trágica, no trágica)la realidad, no dos esferas de realidad(trágica, no trágica).LP, p.71.Aquesta absència d'un fonament ontològic del tràgic, és el que permet entendre que Rosset parli d'una "anàlisi psicològica del fet tràgic"(PhT,p.7) o d'un "sentiment tràgic"(PhT,p.8)

(10)LP,p.23

(11)LP,p.61

(12)"...nous n'avons aucune communication avec ce qui est.", Essais, Gallimard, Paris, 1965, vol.I,p.64

(13)Rosset parla de les coses o objectes com a "recortes en sí mismos azarosos, en el campo de lo perceptible", AN, p.54

(14)AN,p.10

(15)J.P.Sartre, La náusea, Seix Barral,Barna,1983, p.175(trad. cast. de A.Bernández de La Nausée,1938)

(16)M.Scheler, op.cit., p.161 La culpabilitat incompatible amb el tràgic, no serà només la d'ordre religiós(desafiament humà a la divinitat, i càstig posterior),sinó també la que podríem anomenar "laica-existencial" com la que es desprèn del pensament de Schopenhauer, que farà dir a Rosset que "la méconnaissance schopenhauerienne du tragique porte sur la conception d'une culpabilisation générale du vouloir (la vie étant ce qui doit être nié, en raison de

son horreur)"ESch,p.90

- (17) La manca d'una naturalesa fixa com a segell específic de la condició humana, la seva "plasticitat", ha estat objecte tradicional de reflexió filosòfica a l'hora de determinar la "differentia specifica" de l'ésser humà -des de Pico della Mirandola en la seva Oratio de hominis dignitate fins als biòlegs actuals que parlen de l'home com a animal especialitzat en la no especialització (la qual cosa, d'altra banda, hauria propiciat el seu èxit evolutiu)-. Dins de la tradició específica de l'antropologia filosòfica, A. Gehlen senyala Herder com precursor d'aquesta temàtica en les seves reflexions sobre el llenguatge (El Hombre, Sígueme, Salamanca, 1980, pp.95 a 97, trad.cast. de F.C.Vevia Romero de Der Mensch, 1974)
- (18) Així, per a Hegel "lo trágico, originariamente, consiste en que, en el círculo de una colisión semejante, los dos partidos opuestos, considerados en sí mismos, tienen un derecho para sí. Pero, por otra parte, no pudiendo realizar lo que hay de verdadero y de positivo en su fin y carácter sino como negación y violación del otro poder igualmente justo, se encuentran, a pesar de su moralidad o más bien a causa de ella, arrastrados a cometer faltas (...)
- La sustancia moral y su unidad se restablecen por la destrucción de las individualidades que turban su reposo" (Estética, Alta Fulla, Barna, 1988, vol.II, pp.510-511, trad.cast. de H.Giner de los Ríos de Ästhetik, ed.pòst.
- (19) Així, per exemple, a la definició que, des dels grecs, més acceptació ha tingut, la d'"animal racional" ($\zeta\omega\omicron\nu\lambda\omicron\gamma\iota\chi\acute{o}\nu$), se li pot retreure, per començar, l'"ombra" que provoca i que faria que deixés fora de la categoria

d'home, per exemple, els nens i els bojos, o també, els pobles que tenen un comportament "extrany" segons la racionalitat occidental, la qual cosa, a més, seria exponent de l'interès ideològic que arrossegaria partir de determinada idea d'home com a legitimació de les situacions de privilegi de qui està en condicions de decidir qui és plenament home, tot deixant fora a qui es pretén discriminar. D'altra banda, una altra objecció a fer a aquesta definició inicial d'home com a animal racional, partiria de la consideració del fet que avui dia, atès el previsible desenvolupament de la intel·ligència artificial, potser arribarà un moment que no serà pertinent definir l'home a partir del "gènere pròxim" de la seva animalitat, ja que es podria donar el cas que amb els "éssers" de l'univers amb qui l'home tindria més en comú -i, per tant, a partir d'ells es tractaria d'establir la seva "diferència específica"- serien els artefactes (ordinadors) que ell mateix ha fabricat, i no la resta d'animals amb qui l'home només compartiria el remot i atzarós origen biològic. Per fi, el fet que avui dia, a la vista dels coneixements sobre comportament animal aportats, especialment, per l'etologia, cada vegada sigui més difícil dir que la conducta "racional" sigui monopoli de l'espècie humana, tot difuminant-se la tradicional diferència qualitativa entre intel·ligència animal i intel·ligència humana, que passaria a ser, en tot cas, una diferència d'ordre merament quantitatiu (l'home aglutinaria el màxim nombre i complexitat de formes conductuals que es donen, ja esporàdicament i germinalment, en alguns animals).

(20) LP, p.73

(21) J.M.Domenach, Le retour du tragique, Seuil, Paris, 1967, p.36

- (22) I on es parla explícitament de "la inatenció moral amb què la intel·ligència permet que li passin desapercebudes aquelles consideracions que són per elles mateixes evidents de tan entremetedores i palpables", E.A.Poe, La Carta Robada, dins de Contes, Quaderns Crema, Barna, 1984, vol.II, p.33, trad.cat. de Carles Riba
- (23) M.Heidegger, Kant y el problema de la metafísica, F.C.E., México, D.F., 1986 -1ª reimp.de la 2ona edició en espanyol- (especialment "El problema de la finitud en el hombre y la metafísica del ser ahí", pp.184 a 194), trad. cast. de G.I.Roth de Kant und das Problem der Metaphysik, 1929
- (24) A propòsit, A.Renaut comenta el següent: "Pour une connaissance infinie rien ne se présenterait proprement comme un "ob-jet", comme quelque chose qui soit situé "devant ell" et "hors d'elle", puisque cette extériorité d'un Non-Moi constituerait une limitation: la connaissance infinie doit donc être pensée comme source de l'être, comme ce qui fait être l'être, comme ce qui le fait naître par le simple fait de le concevoir (intuitus originarius).
En revanche l'entendement humain n'engendre ni ne suscite l'être: il porte ses regards sur un être qui est déjà présent, qui lui est donc "donné", et c'est sur la base de cette donation, donc de façon dérivée (derivatus), qu'il peut y avoir pour lui connaissance..", L'ère de l'individu, Gallimard, Paris, 1989, p.268
- (25) "Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger", publicat com a apèndix de Kant y el problema de la metafísica(op.cit.), pp.211 a 226
- (26) "Kant no pregunta: "¿Qué puedo conocer?", sino "¿qué puedo conocer?" Lo esencial en el caso no es que yo sólo puedo algo y que otro algo no puedo; no es lo esencial que

yo únicamente sé algo y dejo de saber también algo; lo esencial es que, en general, puedo saber algo, y que por eso puedo preguntar qué es lo que puedo saber. No se trata de mi finitud sino de mi participación real en el saber de lo que hay por saber. Y del mismo modo, "¿Qué debo hacer?" significa que hay un hacer que yo debo, que no estoy, por tanto, separado del hacer justo, sino que, por eso mismo que puedo experimentar mi deber, encuentro abierto el acceso al hacer. Y, por último, tampoco el "¿Qué me cabe esperar?" quiere decir, como pretende Heidegger, que se hace cuestionable la expectativa, y que en el esperar se hace presente la renuncia a lo que no cabe esperar, sino que, por el contrario, nos da a entender, en primer lugar, que hay algo que cabe esperar..", *¿Qué es el hombre?*, F.C.E., Madrid, 1949, pp.14-15, trad. cast. de E.Imaz

- (27) G.Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, Península, Barna, 1986, p.48 (trad. cast. de J.C.Gentile de Le avventure della differenza, 1980)
- (28) "Lo siniestro", dins de *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, vol.III, pp.2483 a 2505 (trad. cast. de L. López Ballesteros de "Das Unheimliche", 1919)
- (29) LP, p.74
- (30) S.Freud, op.cit., p.2484

ESQUEMA I REPETICIÓ TRÀGICS

"Tot canvia tan de pressa, que per poder seguir estant al mateix lloc ens hem d'anar desplaçant."

L.Carrol

Darrera una col·lecció de situacions anomenades tràgiques apareix sempre, segons Rosset, un mecanisme o "esquema tràgic"⁽¹⁾, caracteritzat per la revelació sobtada de l'atemporalitat i fixetat del fet tràgic. El temps del fet tràgic seria el propi de quan "quedem parats" (anàlogament a quan es para un rellotge i ens quedem amb un mecanisme fred fabricat per l'home allí on semblava haver-hi la mesura del desenvolupament d'un temps objectiu); és a dir, es trenca la il·lusió d'un passar el temps i un passar coses, que aniria deixant enrera una existència adversa. I no es tracta tant que s'aturi o encalli el temps de la modificació progressiva de l'existència, com d'a donar-se que mai no n'hi ha hagut realment, més enllà de la seva existència il·lusòria. Tal com succeïa amb la noció de Tràgic, que no estava describint positivament el món, sinó més aviat el fracàs de les pretensions de la nostra intel·ligibilitat; també només tindrà sentit parlar d'una temporalitat pròpia de la revelació del fet tràgic des de l'anorreament del temps il·lusori: "...l'idée de tragique repose tout entière dans un rapport entre deux situations(...) en conséquence, on peut parler de mécanisme tragique, pas de situation tragique."⁽²⁾ El que es derrumba és el temps que genera el discurs lineal, el temps de les interpretacions, del sentit⁽³⁾, de l'homogeneïtzació de l'existència en una mateixa superfície, repartida en un abans, un ara i un després; un temps que mostra, de cop, no tenir altra consistència que la dels miratges al desert. I no un desert on imperi un altre temps o el temps de l'eternitat, sinó on hi ha absència de temps o, si es vol, in-temporalitat, en sentit literal, tot posant èmfasi en el prefix negatiu⁽⁴⁾.

A partir d'una concepció del temps que té molta afinitat amb

la de Schopenhauer⁽⁵⁾, Rosset dirà que el temps de l'esdevenir de la història és il·lusori perquè els esdeveniments fonamentals per a la condició humana ja estan donats i es van repetint. Aquest temps tràgic suposarà una inversió del temps progressiu: hom s'adona al final que el tràgic ja era anunciat i present, de forma latent, des del principi. Com més creiem avançar, com més lluny pensem que ens hem distanciat d'allò que ens molesta, més sobtat i violent serà el retorn a la constatació que som al mateix lloc de sempre (podríem dir que "més dur serà el retrocés"): "Nous entrons dans le tragique lorsqu'il a fini son oeuvre; aussi ne pouvons-nous lutter contre lui, sommes-nous pris au piège sans recours, puisqu'il a déjà gagné, puisque son but est déjà atteint, puisqu'il n'est plus. Nous sommes, dès lors, comme des spectateurs immobiles devant lesquels défilent les images d'un film à l'envers: et lorsque nous avons atteint le début, ou plutôt lorsque le début nous a atteint, alors nous avons fini, nous; mais le film, lui, était terminé au moment même où nous sommes entrés dans la salle, au moment où nous avons lu le mot "Fin"."⁽⁶⁾ Tot i que pel camí creiem avançar en línia recta i, fins i tot, ens havíem dit (i acabat creient) que en comptes de fugir, buscàvem un ordre de coses millor, al final ham anat a parar desconcertats al mateix lloc d'on havíem sortit.

La mort, per exemple, serà font de tragicitat no tant per ella mateixa, com per la diferència que va entre el fet de la mort i una determinada idea de la mort prèvia⁽⁷⁾, mitjançant la qual s'havia intentat neutralitzar il·lusòriament; i cal dir, consegüentment, que no es tracta aquí que la mort sigui un cas il·lustratiu d'una interpretació (tràgica) del món, sinó justament al contrari, de prendre consciència que tota interpretació del món és manifestació de l'afany d'escapar, entre altres coses, del fet de la mort.

La repetició de què parla Rosset no està al servei del mateix,

del reconeixement tranquil·litzador, sinó de la renovació del misteri de l'existència, tot distingint així, dues classes de repetició: "1/ La repetición detenida, patológica, o repetición-cantinel. Significa rigurosamente el retorno de lo mismo. (...) 2/ La repetición en marcha o repetición diferencial, que significa retorno de un elemento diferente a partir de una mirada de lo mismo." (8). Una "repetición diferencial", enfront de la repetició il·lusòria, que pel fet de no deixar-se subsumir per la representació com a mera diferència interna (9), aboca al silenci de la no interpretació: "...la repetición diferencial. Esta es trágica en cuanto remite al silencio de lo no interpretable, por lo cual se define, en primer lugar, lo trágico. La interpretación racional, religiosa o moral supone necesariamente, en efecto, que es posible una reducción a lo idéntico, a lo semejante, a referencias, a puntos fijos.." (10). Rosset parla de Nietzsche com el gran filòsof de la repetició diferencial, mitjançant la seva idea d'Etern Return: "Lo repetido en el eterno retorno no es reproducción mecánica de lo ya producido, sino un retorno de lo pasado en tanto que era nuevo, es decir, una reaparición de la diferencia, de lo singular, de lo mismo en tanto que era diferente." (11).

NOTES

- (1) Quant al desenvolupament de la noció d'"esquema tràgic", vid. PhT, pp. 7 i ss.
- (2) PhT, p.17
- (3) A MR, pp.9-10, Rosset parla d'aquest temps il·lusori, còmplice del circuit del sentit, anomenant-lo "temps orienté".
- (4) Anàlogament, L.Wittgenstein contraposa "una duración temporal infinita" a la "atemporalidad" -Diario filosófico, Planeta-Agostini, Barna, 1986, p.129 (trad. cast. de J.Muñoz i I.Reguera de Notebooks, 1914-1916).
- (5) Cfr. SCHOP, pp.42 i ss., on Rosset parla de la il·lusió del pas del temps a Schopenhauer.
- (6) PhT, pp.13-14
- (7) Avancem que per a Rosset "la efectiva muerte de alguien cercano o el pensamiento de la propia muerte"(AN,p.89) serà una de les Vies d'Accés al Real, en fer caure el decorat il·lusori de la representació intel·lectual de l'existència en general (que inclou la mort com a "noció intel·lectual" més). Només des del món il·lusori la mort apareixerà com un esdeveniment sobtat, que trencarà -o "matarà"- expectatives prèvies; en canvi des d'una visió tràgica del món la mort serà assumida com a "estado "natural" de lo que existe"(LP,p.120) -recordem que per a Schopenhauer la "tragicitat" de la mort ve donada, paradoxalment, per la seva incapacitat de modificar el que existeix.

Quant a la relació de Rosset amb la concepció de la mort d'altres pensadors, F.J.Martínez afirma el següent: "...la posició de Rosset se aproxima a la de Deleuze en el accentuar el caràcter impersonal i anónimo de la muerte frente a la humanización y personalización de la misma que llevan a cabo Rilke, Heidegger y Ferrater, pero se separa de éste al considerar la muerte más como un estado que como un a-

conecimiento, más como algo permanente, que se repite eternamente, que como algo instantáneo y puntual que se efectúa de vez en cuando y como algo incorporeal que tome cuerpo en ciertos estados de cosas." -Ontología y Diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze, Orígenes, Madrid, 1987, p.80.-cal matisar, però, que segons la valoració (d'influència schopenhauriana) de Rosset, per a aquest el que "es repeteix eternament" no és la "mort en sí", sinó el fracàs de la seva representació.

- (8) LP, p.80
- (9) Per a una distinció anàloga entre una repetició que repetiria el Mateix, i una repetició entesa com a "diferència sense concepte", vid. G.Deleuze, Diferencia y repetición, Júcar, Gijón, 1988 (trad. cast. de Alberto Cardín de Diference et répétition, 1968), pp. 70 i ss.
- (10) LP, p.85
- (11) LP, p.84. El pensament heideggerià de l'"An-denken" -almenys segons la interpretació (potser excessivament "lúdica") de G.Vattimo- també seria fidel a aquesta repetició diferencial: "An-denken es el pensamiento que, al recordar la diferencia, recuerda al ser."-G.Vattimo, Las aventuras de la diferencia, Península, Barna, 1986, p.141 (trad.cast. de Juan C. Gentile de Le avventure della differenza, 1980). El número π seria una bona il.lustració d'aquesta repetició diferencial, entesa -almenys en Rosset!-com a renovació del fons d'indeterminació de l'existència abans que com a prolongació o generalització d'una determinació d'aquesta, pel fet que cada nou decimal que s'afegeix al número π recorda i arrossega, alhora, la irracionalitat fonamental que el fa possible. I podríem dir que tots els "decimals" recorden en peu d'igualtat el misteri de l'existència: "Si las interpretaciones siempre son secunda-

rias, si allí mismo donde actúan (psicoanálisis, marxismo), no agotan en lo que interpretan la "razón" del ser así interpretado, podemos decir que todo es trágico. Las manzanas del jardín al igual que los cien mil muertos de Hiroshima, sin duda alguna."(LP,p.70) -per molt que els homes intentin neutralitzar la irracionalitat(vertical) dels distints decimals en establir una relació(horitzontal) explicativa entre ells (així per exemple, la reflexió com a efecte del sofriment).

ÈDIP

"El fet que Tirèsias, l'ésser diví que coneix la voluntat dels déus i el futur dels homes, i Èdip, al final de la tragèdia, quan coneix la veritat, siguin, un i altre, cecs, és un símbol. La seva ceguesa física expressa la ruptura amb el món que necessàriament comporta el coneixement de la veritat; la ruptura amb un món on només poden viure els que són realment cecs perquè (com més tard el vell Faust en Goethe) amb ulls físics intactes no es veu la veritat i es viu en la il·lusió."

L.Goldmann

Rosset sempre ha considerat la tragèdia d'Èdip (o Èdip Rei, tal com posteriorment fou coneguda l'obra de Sòfocles per diferenciar-la d'Èdip a Colonos⁽¹⁾) el model del Tràgic: "...une pièce qui demeure pour moi le type, le modèle même de la tragédie: OEdipe roi."⁽²⁾ En aquest sentit, l'obra de Rosset es podria entendre com un conjunt de notes a peu de pàgina a aquesta tragèdia de Sòfocles⁽³⁾.

Quan s'inicia l'obra de Sòfocles, tot allò decisiu ja ha esdevingut. A la condició humana -simbolitzada per Èdip- li serà negada la possibilitat de transformar radicalment l'existència o de construir-ne una a la seva mesura. En paraules de J. Monnerot, tot comentant la tragicitat de la condició humana: "L'homme est comme un projectile déjà tiré; à la différence d'une balle, il peut dans une certaine mesure modifier en course sa propre trajectoire. Bref, contingence objective de la naissance, inconnaissance subjective de celui qui est né (nous ne voyons pas l'avenir, nous ne connaissons pas toutes les conséquences de nos actions, nous ne savons pas tout ce que nous faisons)."⁽⁴⁾ El marge d'acció de l'home quedarà limitat a dues grans opcions: o bé tapar-se els ulls amb el vel de la Il·lusió, és a dir, enganyar-se, o bé constatar el caràcter advers de l'existència (en trencar-se les expectatives il·lusòries). Amb tot, el fet que siguin les dues opcions més habituals no voldrà dir que siguin les úniques possibles -en una alternati-

va dicotòmica. Ja veurem com precisament un dels mecanismes de què se serviran les actituds il·lusòries consistirà a presentar-se com a opció alternativa única al caos inhabitable o a una altra opció que comporti entrar dins el joc de la mateixa lògica il·lusòria; així semblarà que necessàriament s'ha de triar entre Il·lusió o lucidesa (malentesa com a lligada necessàriament al pessimisme), tot intentant amagar altres opcions com la -central en Rosset- de l'experiència de la joia (assumició de la insignificància de l'existència (humana) com a font d'una major intensitat vital) -i és que cal imaginar un Èdip feliç.....

La tragicitat del destí -al qual no pot escapar Èdip- no s'ha d'entendre com a successió necessària dels distints actes humans -la qual comportaria la idea d'una racionalitat explicativa dels actes humans, en una relació "horitzontal"-, sinó com a inapelabilitat; és a dir, per molt que l'home pretengui allunyar-se de la seva condició sempre hi acabarà recaient, perquè no és amo de la seva existència i no pot escapar a la compulsió de les forces que els travessen i constitueixen. El destí, doncs, d'Èdip no és una llei exterior, sinó que forma part d'ell mateix; en el sentit del Fragment 119 d'Heràclit-*ἡ βίος ἀνθρώπου* (α(μω)-⁽⁵⁾), aplicable a un caràcter individual i a la condició humana. Tot el seguit d'accions que escometrà Èdip, amb l'itinerari intel·lectual consegüent, no serà més que un conjunt de passos d'un procés de canvi de consciència, d'un adonar-se progressiu (hi haurà un progrés, sí, però no de coneixement i transformació del món, sinó un progrés paradoxal d'augment de lucidesa). I del que s'adonarà Èdip, tot trasbalsant la seva personalitat, serà justament de qui és, de la seva identitat. Recordem que segons Aristòtil, una de les característiques que feia sobresortir la tragèdia de Sòfocles era que els dos components essencials de l'obra tràgica, que són la "peripècia" -és a dir, la transformació de la situació d'un personatge- i el

"reconeixement"-és a dir, el descobriment d'una identitat oculta- en Èdip es donen junts en el seu protagonista⁽⁶⁾. Ja havíem vist com Rosset insisteix en la "interioritat" com a font de neguit; a propòsit d'Èdip, en concret, Rosset s'entretindrà a comentar l'ambigüitat delatora de la frase que fa servir Èdip quan anuncia que es proposa descobrir l'assassí de Laios: -*ἔγω γὰρ*-, és a dir, mostraré el criminal i, alhora, apareixeré com criminal: "En disant *ἔγω γὰρ*, Oedipe dit bien, si l'on veut, deux choses à la fois. Une consciemment: je désignerai le criminel. Une autre qui n'existe consciemment que dans l'esprit des spectateurs (qui connaissent l'histoire), peut-être aussi, à la façon d'une prémonition confuse et inconsciente, dans l'esprit d'Oedipe lui-même."⁽⁷⁾ Podríem dir que el procés d'augment de saber i consciència lúcida que es va donant en Èdip a mesura que avança l'obra, serà invers al presentat per Hegel a la Fenomenologia de l'Esperit, ja que si aquí es tracta d'un procés de reconeixement històric i intel·lectual, tot conceptualitzant els distints sabers i experiències i mostrant les seves relacions necessàries, des de la consciència(final) del Saber Absolut, en Èdip el que hi ha és un deixar-se portar per la revelació contínua i accentuada de la pròpia insignificància; en comptes de repassar el que ja sabem d'alguna manera i el que va ajudar a fer que arribéssim a ser el que som, hom s'obriria progressivament a la intempèrie d'un món sense sentit, on l'home és una peça insignificant més.

Pel fet que allò enigmàtic que Èdip ha intentat esbrinar, ho hagi portat sempre a sobre, formant part de la seva persona sense saber-ho, és també una bona il·lustració que allò misteriós per a l'home no és quelcom perfectament localitzat, que comença on acaba el poder de la seva intel·ligibilitat, sinó que regna en la proximitat més immediata. Èdip serà capaç de saber quí és l'Home, en respondre a l'enigma proposat per l'Esfinx, però serà incapaç de saber l'home que és ell mateix. D'al-

tra banda, el mateix nom (*Oedipus*) -que malgrat les diferents etimologies proposades⁽⁸⁾, totes apunten a que té a veure amb els peus (element, per altra part, decisiu a l'hora de resoldre l'enigma proposat per l'Esfinx), essent la significació més acceptada la de "peus inflats"- ja donaria una pista (tot i no ser-ne conscient) al portador d'aquest nom del misteri que pretén esbrinar, i que té a veure amb la seva personalitat, pel fet que el pastor esclau de Laios i Jocasta -els seus veritables pares- que el va anar a abandonar, li hauria foradat els turmells i li hauria passat un lligam per a portar-lo com un animal de caça.

El saber a què tindrà accés finalment Edip, el de la seva identitat, no li servirà com a punt de referència tranquil·litzador, sinó que li serà perjudicial perquè, adquirit "massa tard", serà un coneixement de quelcom advers que quedarà fora de l'abast del seu control, com és el propi de tot saber lúcid⁽⁹⁾. En no conformar-se amb un saber basat en el model òptic -recordem com Aristòtil a la *Metafísica* privilegia el sentit de la vista com al que més contribueix al coneixement intel·lectual⁽¹⁰⁾-, de distanciament respecte l'existència, entesa com a suma de realitats amb límits precisos que es poden anar resseguint (inspeccionant) a conveniència; de cop, Edip, es trobarà en una altra relació amb l'existència, en què no en serà subjecte actiu que controla l'existència, sinó que s'hi trobarà immers (subjecte passiu), amb un saber fet de la barreja de tots els òrgans perceptius i de sensacions, en què tot apareixerà difús i inestable (començant per ell mateix), o millor dit, fosc -així, Edip passarà del control visual a buidar-se els ulls.

Edip serà també el paradigma de les "ironies" que el destí depara a qui pretén escapar a la seva condició. Recordem breument la llegenda d'Edip⁽¹¹⁾, tot recordant de pas, ja que parlem de "llegenda", que per a Aristòtil Edip era la millor tragèdia perquè era capaç de provocar les emocions tràgiques només en

llegir-la, sense necessitat de veure-la representada⁽¹²⁾. Un oracle ha predit als sovirans de Tebes, Laios i Jocasta, que el seu fill(Èdip) està destinat a matar el seu pare i a casar-se amb la seva mare. Abandonat poc després de néixer per tal que no s'acompleixi la profecia, és recullit pels sovirans de Corint, Pòlibos i Mèrope, els quals, sense cap hereu, l'adoptaran i pujaran com a fill propi, tot amagant-li la seva condició. Ja adult, en assabentar-se Èdip de la profecia existent entorn a la seva persona, i confós quant a la identitat dels seus pares, fuig de Corint per a impedir que s'acompleixi l'oracle⁽¹³⁾. Pel camí, en disputar en una cruïlla la preferència de pas, es baralla fins acabar matant al seu vertader pare, Laios, i en resoldre l'enigma que planteja l'Esfinx que té Tebes sota el seu domini nefast, Èdip hi entra victoriós amb la recompensa de casar-se amb la regna vídua, Jocasta -amb la qual cosa s'acaba complint la profecia del tot.

Si hom parlarà, però, d'ironies del destí, tot atribuint una culpabilitat als esdeveniments, serà per intentar exorcisar la pròpia impotència; i és que si s'ensopega, una i altra vegada, amb la mateixa pedra, no serà tant culpa de la pedra com de la pròpia estupidesa (es comença pegant una cadira en entrebancar-nos-hi quan tenim cinc anys, i s'acaba parlant d'un destí astut que juga amb nosaltres tot impeding la lliure expansió de les nostres capacitats naturals). És per això que no podem estar d'acord amb W. Kaufmann quan afirma que "Edipo rey nos pone frente a la cuestión de la injusticia del destino de los hombres, así como de sus sufrimientos. Muy a menudo, por no decir casi siempre, los más nobles corren peor suerte que la de los menos admirables"⁽¹⁴⁾; ja que abans que això, Èdip és il·lustració de l'estupidesa i ingenuïtat dels projectes il·lusoris de fugida de la realitat. I d'aquí el seu valor intemporal, no tant perquè sigui aplicable a tots els moments de la història, com per mostrar el caràcter il·lusori d'aquesta.

NOTES

- (1) Vid. "Èdip Rei", a *Tragèdies*, vol III, Bernat Metge, Barna, 1959, p.90 -nota 1-(trad. cast. de Carles Riba), on s'hi pot llegir: "A l'origen la tragèdia es titulava simplement Èdip; així en la Poètica d'Aristòtil, en el tractat Sobre el sublim(33,5)etc.. Per distingir-la de l'Èdip a Colonos, posterior de molts anys, es va recórrer a l'aposeició Rei, o sigui *ῥῆς βασιλῆως*, mot pres del mateix drama(v.514,873,925). El títol Èdip Rei apareix ja en Epictet(fr.11Sch.) i en els Arguments II i III.". D'altra banda, en la lectura que Foucault fa de l'Èdip Rei -vid."Segunda conferencia", a La verdad y las formas jurídicas, Gedisa, México, 1986(2ona edició)pp.35 a 59 (trad. cast. de Enrique Lynch de A verdade e as formas jurídicas, 1978)-, no només el filòsof francès no té en compte els avatars històrics del títol de l'obra de Sòfocles, sinó que es refereix al fet que l'obra es tituli precisament Èdip Rei i no d'altra manera, com a argument a favor de la seva tesi que a partir de l'època de la Grècia clàssica començaria el "mite" occidental -que no seria rebutat fins a Nietzsche- de la separació entre el saber i el poder: "...es digno de tener en cuenta que el título de la obra de Sófocles no sea Edipo, el incestuoso o Edipo, asesino de su padre, sino Edipo Rey"(p.49); "A partir de este momento [la Grècia clàssica] el hombre del poder será el hombre de la ignorancia. Edipo nos muestra el caso de quien por saber demasiado, nada sabía. Edipo funcionará como hombre de poder, ciego, que no sabía y no sabía porque podía demasiado."(p.58).
- (2) PhT, p.14
- (3) Sembla que hom es podria plantejar, consegüentment, perquè Rosset no es limita al gènere narratiu. Recordem, a pròpòsit, el que mencionàvem a la Introducció quant a la temptació de defugir la presència del real -apart d'interpretant-

lo- en atorgar-li una forma estètica -o limitant-se a "to-rejar" l'existència, en comptes d'agafar-la per les banyes. L'especificitat d'un discurs filosòfic com el de Rosset, residiria en no pretendre justificar racionalment o neutralitzar estèticament l'existència, sinó en assumir-la i celebrar-la; i això és el que permet entendre afirmacions com la següent: "Pour moi, l'approbation est totale, elle n'est pas seulement esthétique, comme chez Proust ou chez Baudelaire." (Entretiens avec Le Monde. I. Philosophies, p.183)

- (4) J. Monnerot, Les lois du tragique, P.U.F., Paris, 1969, p.8
Rosset cita Monnerot, a propòsit del "tràgic d'interioritat" a LP, p.73
- (5) "El carácter del hombre es su démon", segons la traducció que es troba a G.S.Kirk i J.E.Raven, Los filósofos presocráticos, Gredos, Madrid, 1979 (2ona reimpressió), p.300
(trad. cast. de Jesús García Fernández de The presocratic philosophers. A critical history with a selection of texts, 1966)
- (6) Cfr. Aristòtil, Poètica, 1452a, Bernat Metge, Barna, 1946, p.15 (trad. cat. de J.Farran i Mayoral); "peripècia" és la traducció de περιπέτεια i "reconeixement" la de ἀναγνώρισις.
- (7) RTI, p.16; amb el que Rosset reprèn l'anàlisi feta per J-P. Vernant i P.Vidal-Naquet -vid. Mito y tragedia en la Grecia antigua, Taurus, Madrid, 1987, p.109 (trad. cast. de Mauro Armiño de Mythe et tragédie en Grèce ancienne, 1972).
- (8) Cfr. "Èdip Rei", a Tragèdies, vol III, op.cit., p.91 -nota 1-.
- (9) A Le principe de cruauté, Rosset caracteritza l'home com "...l'être qui s'est hasardé dans la reconnaissance d'une vérité à laquelle il est incapable de faire face...", p.23. P. Valéry, per la seva banda, havia afirmat el següent: "De na da sirve saber lo que no me es posible modificar.", Tel Quel, Labor, Barna. 1977, p.120 (trad. cast. de N.Ancochea de Tel-

Quel 1, 1941).

- (10) "...preferimos la vista, por decirlo así, a todos los otros. Y la causa es que, de los sentidos, éste es el que nos hace conocer más, y nos muestra muchas diferencias.", Aristótil, *Metafísica*, 980a 25-27 (trad. cast. de Valentín García Yebra a l'editorial Gredos, Madrid, 1970).
- (11) Rosset resumeix i comenta l'argument d'Èdip Rei a Le réel et son double, pp.26 i ss.
- (12) Cfr. *Poètica*, 1453b, op.cit., p. 18
- (13) Quant al joc d'ambigüitats i inversions paradoxals presents a Èdip Rei -com aquesta, que tot fugint Èdip del seu destí facilitarà que s'acompleixi, o l'ambivalència decissiva, abans esmentada, de la fórmula $\epsilon\gamma\omega\ \varphi\alpha\nu\tilde{\omega}$ -, vid. "Ambigüedad e inversión. Sobre la estructura enigmática del Edipo Rey", a *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, op.cit., pp.101 a 133.
- (14) W.Faufmann, *Tragedia y filosofía*, Seix Barral, Barna, 1978 p. 208 (trad. cast. de Salvador Oliva de *Tragedy and Philosophy*, 1969)..

SILENCI TRÀGIC

"No parlar més: sense dir res, posar les paraules unes al costat de les altres i mirar-les."

E.Canetti

El silenci tràgic serà aquell que tot restant en la constatació del misteri de l'existència, es negarà a interpretar-la, i no per ignorància, sinó justament per no traïr la riquesa de la realitat en il·luminar un dels seus sentits, però a costa de deixar en la foscor tots els altres possibles. El silenci tràgic, consegüentment, tampoc no obeirà a un donar per suposada una justificació extra-racional de l'existència -com és ara el propi de l'actitud religiosa, és a dir, tot i no ser al nostre abast, hi hauria una explicació oculta-: "Notre langage diffère essentiellement du langage chrétien: le christianisme affirme que l'homme ne doit pas s'interroger sur le mal, certes, mais bien parce qu'il doit croire, parce que le christianisme tient à sa disposition une interprétation métaphysique du tragique.." ⁽¹⁾ El punt de vista religiós, com a variant més de l'afany de voler donar una explicació de l'existència adaptada als interessos humans, seria, segons Rosset, una forma més de "sacrilegi" davant l'actitud de sorpresa contínua en un món inintel·ligible: "Rien de plus irrégulier, en conséquence, que toutes ces notions dites religieuses(...): tels la culpabilité, le péché, le devoir, la rédemption. Rien de plus irrégulier, parce que cet alignement de l'être sur ce que l'on désire, cet accaparement de l'existence au nom de souhaits humains, commence par nier l'être en tant que tel, et ignore par là l'expérience humaine la plus bouleversante, la seule vraiment qui puisse prétendre à une intuition religieuse: elle ignore, je le répète, cette surprise originelle face à toute existence.." ⁽²⁾ I amb consonància amb aquesta inversió de la terminologia religiosa que culpabilitza l'home respecte l'existència, Rosset ens dirà que l'únic "pecat original" és el que consisteix a posar-se

a interpretar la realitat⁽³⁾. S'ha dit que posar-se a pensar és deixar d'adorar⁽⁴⁾; estem parlant, és clar, d'un pensament que pretén posar una camisa de força a l'esdevenidor, que considera que l'existència (que l'ha engendrat !) no és més que un magatzem desordenat de cassos que il·lustren la seva veritat autònoma. El silenci tràgic serà propi de qui sap viure en allò que no té nom sense -parafrasejant Heidegger- necessitat de posar-n'hi; sense considerar-ho un estat transitori a l'espera de l'adveniment del Ser. No hi haurà cap Ser, ni cap Godot que pogui tornar la paraula a qui no creu que el silenci s'hagi d'entendre com moment previ, absència o manca de la paraula, caracteritzat, doncs, de forma negativa (un silenci resultat de la neutralització il·lusòria).

Posar-se a parlar, abans que contribució a l'enriquiment de la realitat en donar-li un sentit, i oferiment d'una veritat a compartir, caldrà entendre-ho com un acte de violència⁽⁵⁾. Una violència que s'exerceix en tres direccions: cap al món, insignificant de per sí, al qual se li arrencarà un sentit -tot dient que se li afegeix perquè li faltava-, cap als altres -hom pretindrà, a través de l'ús de la paraula, que el silenci dels altres passi a ser considerat ignorància-, però, sobretot, violència cap a un mateix, cap al propi orgull -en ser incapaç de mirar cara a cara, i en silenci, la intel·ligibilitat de l'existència, l'home abaixarà el cap i es posarà a parlar.

-Tres maneres de filosofar.

A Logique du Pire Rosset parla de tres actituds filosòfiques possibles a partir d'una analogia culinària⁽⁶⁾, que posaria en relació l'activitat filosòfica amb la realització d'una salsa: "En ambos casos se trata de pasar de un estado disperso a un estado estructurado."⁽⁷⁾ De la mateixa manera que

un cuiner disposa d'una diversitat inicial d'ingredients per tal d'assolir una salsa ben "trabada", el filòsof tindrà davant seu tota la diversitat del que existeix per tal d'assolir un sistema filosòfic. Precisant més, però, l'analogia, hi ha una sèrie de matisos que són els que realment fan interessant la comparació i que ajuden a entendre l'actitud del silenci tràgic. Per començar, si per a una salsa només hi ha una manera de trabar-se, hi haurà, en canvi, dues maneres de no fer-ho: una és no assolint la barreja desitjada -que quedi "tallada"-, i l'altra és negar-se simplement a barrejar els elements. Paral·lelament, quant a l'exercici del pensament, hi haurà tres opcions possibles: "...trascender el azar en sistema, negar el azar sin llegar a constituir un sistema, afirmar el azar. O también, tres modos de expresión: hablar, farfullar o callarse. De ahí tres grandes formas de filosofía: las filosofías logradas (síntesis obtenida), las filosofías malogradas (síntesis fallida), las filosofías trágicas (rechazo de síntesis)."⁽⁸⁾ Per un altre cantó, una diferència decissiva entre ambdues activitats és que mentre la salsa reeixida que ha obtingut el cuiner sí que suposa un enriquiment dels productes, tot modificant-los substancialment; en "trabar-se" una filosofia com a sistema, no només no modifica els components previs, sinó que els empobreix i oculta la riquesa inicial: "Al trabarse, la salsa mayonesa añade algo a los elementos que la componen, y modifica su naturaleza profunda. Al trabarse, una filosofía -para el pensamiento trágico- no añade ni modifica nada en el azar de la que procede, y tiene como resultado, no el trascender, sino el velar y empobrecer."⁽⁹⁾ Pensar que la realitat s'enriqueix en ser interpretada, participará del supòsit fals que a la realitat li manca -per a ser realment- un sentit que li donaria l'home. El benefici il·lusori de l'activitat interpretativa no serà, per tant, per a la realitat -a la qual no l'afecten les

explicacions humanes, que no s'immuta (per a desesperació de l'home !)-, sinó per a l'home que interpreta, que creu deixar enrera el neguit del desconcert del qual pretén escapar, tot i que aquest acabarà retornant, perquè per a desplaçar-nos no n'hi haurà prou amb dir(-nos) que ens estem movent. La consciència tràgica que diguem el que diguem no modifiquem el món, vindria agreujada, a la modernitat, per l'adquisició del que s'ha anomenat "consciència lingüística", segons la qual l'home no només no es limitaria, mitjançant l'instrument del llenguatge, a remenar els esdeveniments del món -tot afegint "atzar a l'atzar", com li agrada de repetir a Rosset⁽¹⁰⁾-, sinó que, a sobre, l'home s'hauria adonat que aquest instrument, en comptes de ser sòlid, es desfà entre les mans; hom se sentirà desbordat pel llenguatge, del qual se'n sentirà untilitzat i no al revés. En paraules de Luis Díez del Corral: "...la literatura moderna que ha tendido a volatilizar las palabras, a sutilizar su contenido, a elevar por una serie de abstracciones superpuestas su significado hasta una zona desvanecida, y a ver en ellas, de otro lado, el remate de un confuso proceso psicológico consciente o inconsciente, no puede menos de sorprenderse ante el valor sustantivo, ante la plenitud humana que la palabra adquiere en la tragedia antigua."⁽¹¹⁾ Segons G. Steiner, aquesta consciència lingüística tràgica s'iniciaria amb l'obra dramàtica Woyzeck de G. Büchner: "Woyzeck apporte encore un des éléments essentiels du tragique moderne: la difficulté de parler. Ce pauvre l'est d'abord de langage. Il n'arrive pas à dire, il bredouille, il répète, et lorsqu'il sort une phrase, on dirait qu'elle vient d'ailleurs et qu'elle le dépasse."⁽¹²⁾

- "Le monde muet".

Per molt que es pretengui fer parlar el món per escapar

del desconcert, mai no es dignarà a revelar-nos els seus secrets, simplement perquè no en té. Les coses passen, no ja sense manifestar un Sentit ocult, sinó que ni tan sols ens cluquen l'ullet. Res no vol dir res: "Le monde ne parle pas, ne nous apprend rien de ce qu'il est, est là simplement, dans le plus grand silence."⁽¹³⁾ no es tracta, però, del silenci absolut que pretenen els anunciadors de sentit, que hi hauria hagut al món abans que ells aportessin consistència a la realitat amb les seves explicacions, sinó que és el silenci de la multiplicitat d'esdeveniments que se succeeixen els uns als altres tot formant un soroll de fons, un "background" intel·ligible, en el qual quedaria dissolta tota pretensió humana d'ordenar-lo i atorgar-li un sentit.

Tot el que és decisiu en la vida dels individus, esdevindrà silenciosament, sense avisar: "Como se pasa la vida, como se viene la muerte, tal callando, dit le poète espagnol Manrique. Tout ce qui se passe d'important dans la vie des hommes se passe sans mot dire, tout ce qui arrive dans le monde arrive comme à pas feutrés, est surgi là sans prévenir ni se faire annoncer, tout ce qui est l'est en silence -tan callando."⁽¹⁴⁾ I no és que sigui precisament casualitat que allò que és important sigui justament el que no s'anuncia, el que no s'entén i no es controla, sinó que s'autoimpliquen mútuament, de tal manera que allò que no entenem -les dimensions de la nostra existència que no controlem (en el sentit intel·lectual i físic)- és justament el que determinarà els moments importants de la nostra vida, les fites de la nostra biografia⁽¹⁵⁾ i podríem dir, tot avançant certs aspectes de l'experiència de la joia (nuclear en Rosset), que és preferible que sigui així: tant ens podria fer tornar bojos el silenci absolut, que, com hem vist, és un invent interessat, com el sentit absolut, que ens cauria al damunt com una llosa (ens oprimiria, no ja tenir punts de referència fixos, sinó ser punts fixos, o, dit d'una altra manera, si Déu existís,

hi hauria un bon motiu per a suïcidar-se..). Ja Nietzsche havia dit⁽¹⁶⁾ que els pensaments que avancen com a passes de colom són els que dirigeixen el món; per als homes desitjosos de sentir-se amos de la seva vida, només tindrà carta d'existència allò estrident i d'efectes immediats -negaran la presència de totes aquelles forces silencioses que, en no ser objectivables, els desbordaran.

El que serà inquietant de la realitat per a qui condiciona la seva acceptació a unes determinades perspectives il·lusòries, serà que es presenti sense un llibre d'instruccions, sense un prospecte adjunt, sense una tarja de visita, sense -en definitiva- una raó de ser o una finalitat. Aleshores, hom reaccionarà fent culpable la realitat de no ser prou consistent, de mancar-li quelcom -tal com, paradigmàticament, donaria a entendre l'expressió platònica *μη ὄν* (el que, en català, es diu a propòsit d'algué, que "no hi és ben bé tot" seria, en aquest cas aplicable a tota la realitat). I tot per no suportar que la realitat no estigui feta a mesura de l'home; i ella, impassible sense assentir ni dissentir, amb la seva presència opaca es limitarà a ser sense significar, sense donar signes.

NOTES

- (1) PhT, p.19
- (2) MR, pp.147-148
- (3) Sembla que hom podria retreure a Rosset que la seva crítica a l'actitud interpretadora no deixa de ser una forma més de culpabilització (pel fet d'estar traïnt la innocència de l'esdevenidor); tanmateix no es tracta d'atacar a qui no és fidel a una Veritat (que, d'altra banda, no hi és), sinó de lamentar que els homes s'autocondemnin a dur una forma de vida que genera menys intensitat vital.
- (4) Aquesta és una de les tesis centrals en la producció filosòfica de M.Zambrano, i en bona part també de (l'anomenat) segon Heidegger.
- (5) El sentit de la "deconstrucció" derridiana no seria altre, segons V.Descombes, que la denúncia d'aquesta "violència" inherent a la raó occidental pel seu binarisme reductor o "maniqueisme lògic"; així, forçant aquesta mateixa lògica fins l'absurd (del qual pretén escapar!): "...le rationaliste classique croit pouvoir définir la "raison" par elle-même (donc, sans son Autre); il parlera par exemple de coherence, d'opposition entre une affirmation et une négation; mais la "violence", étant l'Autre de la "raison" ne peut pas lui être étrangère, dès là que cette "raison" correspond à une exclusion de la "violence"(...) la raison de la "raison" est la "violence", puisque la "raison" fait "violence" à la "violence" en choisissant (sans raisons) d'être la "raison".", V.Descombes, Philosophie par gros temps, Minuit, Paris, 1989, p.91
- (6) Cfr.LP, pp.65 i ss.
- (7) LP, p.65
- (8) LP, p.67

- (9) LP, p.68
- (10) "Es evidente que el hombre, al actuar, aporta una cierta modificación a "lo que existe": pero esta "modificación", al ser ella misma azarosa, no modifica la naturaleza de eso sobre lo que actúa.", LP, p.51
- (11) L.Díez del Corral, La función del mito clásico en la literatura contemporánea, Gredos, Madrid, 1974, p.198
- (12) Citat per J.M.Domenach, Le retour du Tragique, Seuil, Paris, 1967, p.68
- (13) MR, p.52
- (14) MR, p.52
- (15) Cfr. M.Morey, Art. "Azar y vida cotidiana", diari El País, 5 de Gener de 1984
- (16) Cfr. F.Nietzsche, Així parlà Zaratustra, Edicions 62 i "la Caixa", Barna, 1983, p.136 (trad. cat. de M.Carbonell de Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1883-1885).

ATZAR

"Sento que jo podria no haver existit, perquè el jo consisteix en el meu pensament; per tant, el jo que pensa mai no hauria existit si a la meua mare l'haguessin mort abans que jo hagués nascut; per tant, no sóc un ésser necessari."

B.Pascal

C.Rosset ens dirà que si es desitja seguir parlant sense traïr el silenci de la no interpretació, hom pot recórrer al terme "atzar": "Palabra, en efecto, la más cercana al silencio, el concepto más cercano a la recusación de los conceptos".⁽¹⁾ L'ús del terme "atzar" no pressuposarà un punt de referència des d'on interpretar o explicar, ni generarà direccions il·lusòries de sentit; car serà una noció que ens invitarà a replantejar-nos una i altra vegada el que hi ha, el que passa, i no a integrar-lo en una xarxa teòrica. Apellar a l'atzar a l'hora de donar compte d'un esdeveniment serà -tal com esdevé amb les expressions tautològiques- retornar a la presència aquest esdeveniment tot sol·licitant que es constati de nou i, de pas, bloquejar les expectatives il·lusòries de sentit que, per inèrcia, els homes posen en marxa, i que A. Gehlen anomena "...instinto conceptual de la simplificación y la unificación".⁽²⁾ L'atzar ens permetrà parlar per a no dir res, o almenys res més -ni menys !- que el fet d'existir; tot impeding activar el mecanisme de dividir tot allò que existeix entre ell mateix i la seva raó de ser.

Tot serà atzar i per atzar -el "principi explicatiu" es confondrà amb el que es pretén explicar. Així entès, l'atzar servirà per donar compte de tot (si és que es tracta d'això, recordem que no hi ha cap obligació de fer-ho), tot gaudint de la major capacitat explicativa, pel seu abast quantitatiu, i, alhora, de menys pressupostos teòrics (per això serveix tan bé per a substituir l'actitud silenciosa de constatació

del real). A qui consideri que hi ha una veritat del món a la qual s'hi arriba després de molts esforços⁽³⁾ i només per part d'una minoria d'"iniciats", irritarà la facilitat del recurs a l'atzar com a forma d'explicació, i que això sigui a l'abast de tothom. El recurs a l'atzar serà fidel a l'actitud de desconcert, sense reduir-la a moment esporàdic de pas entre un món amb un ordre que trovar-hi, i una activitat intel·lectual que el recull. En dir que tot és atzar i per atzar, hom no es referirà a una qualificació positiva de la realitat (aleshores s'estaria en condicions de saber, per part de l'home, tal com són realment les coses, essent l'atzar una veritat més); amb tot, la principal manera de malentendre intencionadament la noció d'atzar consistirà a afirmar el seu abast només com a excepció (que confirma la norma) d'un ordre necessari -o, en el seu correlat epistemològic, com a ignorància de l'existència d'aquest ordre-, tot intentant neutralitzar l'atzar en deformar el seu sentit. Ja Nietzsche ens havia parlat a l'aforisme 109 de la Gàia Ciència d'aquest sentit domesticat de l'atzar al servei de l'ordre, com a excepció d'aquest, al qual s'oposaria en un mateix pla⁽⁴⁾. Rosset dirà que al que s'oposa l'atzar no és l'ordre, sinó justament al criteri de distinció entre ordre i desordre (atzar domesticat): "En este sentido, es "azaroso" lo que excluye a la vez el orden de las causas y sus excepciones, el orden de las determinaciones y sus excepciones, y de manera general las ideas de orden y de desorden".⁽⁵⁾

-Diversos sentits d'atzar.

Rosset distingirà tres sentits de l'atzar domesticat pel mecanisme il·lusori de restringir el seu domini com a excepció que confirma l'ordre⁽⁶⁾. Una primera forma de desvirtua-

ció, d'eliminació de la força original, serà la que consisteix a reduir el sentit d'"atzar" al de "sort". D'una banda, la noció de sort (en grec $\tauύχη$ i en llatí 'fors') pressuposa l'existència de sèries causals i, d'altra banda, el paper de l'home com a criteri últim evaluador: "Para sostener la noción de fors o de $\tauύχη$ -primer nivel de azar- dos referenciales: la idea de encadenamiento de acontecimientos y la idea de finalidad".⁽⁷⁾ Així el sentit d'atzar queda restringit al d'efecte d'una causalitat, favorable, o no, per a l'home. Una segona "perversió" de la noció d'atzar consistirà a acceptar-la només com a "casualitat" (del llatí casus); és a dir, com a intersecció de dues o més sèries causals independents, segons la cèlebre definició de Cournot: "...lo fortuito se ha desplazado del conjunto de un encadenamiento al caracter imprevisible del encuentro, en ciertos puntos, de ciertos encadenamientos...".

Para sostener la noción de casus -segundo nivel del azar- un referencial: la idea de series causales constituidas".⁽⁸⁾ La tercera noció que atorgaria una forma amable, i per tant assumible, a l'atzar seria la de "contingència", com a generalització filosòfica de la forma anterior; es manté la referència d'un fons de relacions necessàries i es deixa oberta la possibilitat que coincideixin o no: "El azar de la contingencia ya no designa el hecho azaroso gracias al cual dos series coinciden, sino el principio general de la imprevisibilidad atribuido a tales encuentros...".

Para sostener la noción de contingencia -tercer nivel del azar- un referencial: la idea de necesidad".⁽⁹⁾

De forma molt distinta, l'atzar de què parla Rosset no serà el de l'excepció, o el de la ignorància, o el del desordre provisional, ni un que pretengues constituir-se com a principi explicatiu alternatiu (ordenador i simplificador del que hi ha i del que passa): "El azar "silencioso" significa

la ausencia original de referenciales y no puede definirse a partir de referenciales como series de acontecimientos o la idea de necesidad".⁽¹⁰⁾ Un atzar que embolcalla tot el que existeix com a fons gratuït al qual aboca, i que diu més de la impotència de la intel·ligibilitat humana que de la pròpia realitat -per tant, aquest atzar no s'ha de malentendre tampoc com a matèria primera o principi productor dels éssers i fenòmens.

-Regionalisme tràgic.

Des de l'afirmació de l'atzar, Rosset no tindrà inconvenient a assumir que hi ha generalitats o regularitats de fenòmens al món; però es limitarà a constatar-ho sense fer-ne la manifestació d'un ordre ocult o d'una finalitat: "La diferencia (entre filosofía del azar y cualquier otra filosofía) no depende aquí del reconocimiento o no de los hechos generales, sino de la concepción de su estatuto. El azar tiene en cuenta la generalidad tanto como un pensamiento de tipo finalista o determinista, pero da cuenta de ella de un modo diferente: no ve en ella el ejemplo particular de un orden general que sería el del mundo y el de la existencia, sino que en ella ve una manifestación específica de organización que no remite a ningún orden exterior a ella".⁽¹¹⁾ Les regularitats existents, abans que efecte de lleis naturals, es poden entendre simplement com (segons l'expressió de Lucreci) "foedera naturae", és a dir, combinació d'elements de la realitat que han assolit una certa duració i estabilitat, però que no pot donar raó de ser última de la seva presència. Així, des d'un pensament de l'atzar les regularitats són vistes igual de gratuïtes que un element aïllat qualsevol -tota llei científica, per molt que pretengui expressar relacions necessàries, no serà més que una forma redundant

de recordar la suma de cassos que aparentment només l'exemplifiquen (com si tingués una existència independent d'aquests). Hi haurà, doncs, un cert ordre i estructura interns en les distintes "regions" que es podran destacar de la realitat, però que no dependran d'una "capital" unificadora: "Regionalismo sin capital: lo que existe no constituye un conjunto de regiones, solamente una suma indeterminada de regiones que enlaza entre sí, no el principio de una referencia común a un todo, sino la adición silenciosa de la cópula "y" (existe tal, y tal, y tal región; y así sucesivamente hasta lo indefinido)".⁽¹²⁾ Absència de capital i consciència, a més, per a aquest "regionalisme tràgic" que, des d'una altra perspectiva, les regions podrien ser unes altres; una perspectiva entesa, doncs, a la manera de Nietzsche i no a la Leibniz.⁽¹³⁾

La noció d'"atzar" serà capaç de convocar el conjunt de les coses existents, sense perdre consciència que el camp de l'existència es podria retallar de forma diferent i, per tant, es podrien distingir altres coses i altres relacions; aleshores hi haurà un desplaçament de l'ordre qualitatiu al quantitatiu en servir-se irònicament de l'atzar com a principi explicatiu: "Para el afirmador del azar, "lo que existe" es sin interrupción, existe por una misma y única razón, extrayendo del azar una misma posibilidad: no hay diferencia cualitativa entre un montón de arena, un ser "vivo" y un ordenador electrónico".⁽¹⁴⁾

-Atzar i insignificància.

Atzar i insignificància s'autoimpliquen mútuament car, des del moment que tot ésser i esdeveniment és atzar afegit a l'atzar i per atzar, res no es pot constituir en punt de referència privilegiat des d'on explicar el que passa. A la

pregunta de per què passa això?, tot seguint el joc hom podria respondre que és resultat de l'atzar, que vindria a ser equivalent de contestar "perquè sí" o la repetició mecànica de la mateixa frase objecte d'interrogació sense el "per què" inicial i la partícula interrogativa final; és a dir, tot un seguit de fórmules absurdes i de caire tautològic (més de l'actitud de sorpresa o ignorància que de la pregunta en sí) que deixen intacta la constant càrrega misteriosa del fet que passen coses. Rosset, a propòsit, remet a la banal experiència de repetir distintes vegades un mot, que fa que aflori la insignificància i gratuïtat per sota del que semblava un sòlid concepte⁽¹⁵⁾; una pràctica reveladora de l'atzar -no l'atzar domesticat com a excepció que confirma l'ordre, sinó l'"atzar silencios" o "atzar tràgic" que afecta tot, previ a la distinció entre ordre i desordre, que Rosset equipara al "caos" de l'antiga filosofia grega⁽¹⁶⁾, i que es pot estendre a tota pretensió de llei o ordre, que en comptes de creació autònoma de sentit, des de zero, neixeran com a resultat de subratllar-les i aïllar-les sobre el fons del magma còctic de l'existència⁽¹⁷⁾.

-Atzar i perdició.

Per a qui viu immers dins el món de la Il·lusió la noció d'atzar, com a absència originària de referencials, comportarà -i per això serà rebutjada- la seva "perdició". A diferència de la pèrdua momentània de punts de referència, de desorientació provisional, la idea de "perdició" indicarà la inexistència de tals punts de referència: "Perdición, por tanto, no designa la suma de pérdidas que pueden ocurrir, sino la verdad general de que no se puede perder nada, ya que no tenemos nada".⁽¹⁸⁾ Una absència de referencials que per alguns

esdevindrà punt de referència alternatiu sota la forma de manca o lamentació -actitud pròpia del pessimisme-; però que per a una filosofia tràgica -com proclama ser el pensament de Rosset- no s'experimentarà negativament com a pèrdua, ja que en no haver condicionat l'acceptació de l'existència a cap centre o fonament, la mostració renovada de la seva absència només recorda que, equidistants a tot, per molt que ens desplacem sempre som al mateix lloc (no hi ha cap "perifèria" on sentir-nos marginats, ni cap "desaïta" on enfonsar-nos). No hi haurà cap nucli que es pogui enfortir o expandir, ni cap bloc sòlid que oposi resistència; per molt que pretenguem modificar l'existència, mai no podrem anar més enllà, mitjantçant les nostres accions, d'afegir atzar a l'atzar. Com diu Camus a Noces: "Le monde finit toujours par vaincre l'histoire".⁽¹⁹⁾

Rosset parla del caracter terrorífic o espantós del pensament de l'atzar, perquè dissol -sense caure en la trampa il·lusòria d'enfrontar-se- la idea d'una Naturalesa prèvia, familiar i controlada, tot transformant-la en quelcom estrany i inhòspit⁽²⁰⁾. La naturalesa que es prenia com a llar -mare acollidora que proporcionava un fons afectiu protector- i manifestadora d'un ordre necessari, passa a aparèixer, de cop, com a resultat de combinacions atzaroses que podrien perfectament no haver-se produït (no necessàries), començant per l'home mateix: "...el pensador del azar afirma que "lo que existe" está constituido exclusivamente de circunstancias; que los conjuntos relativamente estables que llevan, por ejemplo, el nombre de hombre, de piedra o de planta, representan ciertas sedimentaciones de circunstancias que por azar, por un feliz (o desventurado) concurso, han conducido a la organización de generalidades azarosas e inestables (tan azarosas e inestables como cada una de las singularidades de las que están constituidas); sedimentaciones que sólo la brevedad

-en todos los sentidos de la palabra- de una perspectiva humana permiten considerar como generalidades, conjuntos, naturalezas". (21)

Un dels factors suplementaris de "perdició" que comportarà l'afirmació de l'atzar vindrà determinat per evidenciar la gratuïtat del gest de posar-se a interpretar el món, sense acceptar que l'únic que hi hagi en joc en formular una teoria sigui la seva major o menor capacitat explicativa -no només no hi haurà ordres necessaris al món, sinó que ni tan sols hi haurà necessitat de buscar-ne. També irritarà de la noció d'"atzar" la seva innocència, que sigui un terme tan simple que no se li puguin introduir càrregues ideològiques; cap poder no podrà justificar-se dient que ha actuat "en nom de" l'atzar: "Le hasard n'est pas un principe, c'est plutôt un antiprincipe. C'est une idée innocente; on ne peut rien faire au nom du hasard, alors que les notions d'histoire, de nécessité ont les mains pleines de sang". (22) Des d'un pensament de l'atzar l'exercici del poder queda nu de tota legitimació més enllà de la seva presència: "Le pouvoir est arbitraire ou n'est pas le pouvoir". (23)

La noció d'"atzar" també serà molesta per la seva maleabilitat, pel fet de no avenir-se a presentar-se de forma definida amb un llistat d'arguments precisos que l'avalin, pel fet, per tant, de no ser objecte de demostració. Hom estaria temptat de retreure a Rosset que "atzar" és un terme jòquer que l'autor s'ha tret de la màniga i que li serveix per donar compte de tot -la versatilitat del terme i la facilitat amb què pot ser emprat alimentarien aquesta sospita-, i objectar-li que si tot és (per) atzar, no hi ha res que ho sigui; però com senyala Rosset "atzar" és una noció a la qual, per definició, res no pot contravenir: "Si el azar fuese demostrable, lo seria en nombre de una necesidad; ahora bien,

el azar es precisamente la recusación de toda idea de necesidad".⁽²⁴⁾ Tan absurd com demanar a algú que no és creient que demostrí la no existència de Déu, ho és també demanar que es demostrí la no necessitat, en tot cas es demostrin les existències i les necessitats⁽²⁵⁾; una necessitat, però, que sempre aboca a un fons de gratuïtat en un procés interminable (tal com ja havien senyalat els escèptics antics amb els seus trops). La necessitat es dissol en l'atzar; no s'hi oposa (aquest ja seria l'atzar neutralitzat il·lusòriament com a excepció esporàdica de l'ordre, en un mateix pla). Més que un interlocutor que porta la contrària, l'atzar és com un boig o un nen innocents que no s'avenen a raons.

-Lucreci, pensador de l'atzar.

Segons Rosset, el terme "natura" en Lucreci⁽²⁶⁾ pot portar a l'equívoc -propiciat per la crítica històrica del materialisme i de l'atomisme grec en particular- de pensar que es refereix a una naturalesa entesa tal com ho serà en etapes posteriors de la filosofia occidental, i en concret per alguns pensadors del s. XVIII, com una instància substitutiva de la divinitat, en nom de la qual s'atacaria aquesta, però que en conservaria els mateixos atributs: punt de referència absolut, criteri últim de sentit, fonament de la moralitat, etc.. "Natura" en Lucreci, segons Rosset, el que tindrà realment serà un sentit mig pervers mig irònic; la paraula clau de la visió naturalista del món serà rebaixada de continguts essencialistes i emprada de manera que voldrà dir el contrari de la seva significació habitual, per acabar podent passar a ser sinònima d'atzar: "...natural designa en Lucrecio el hecho de no sujetarse a ninguna concepción general, aunque sea de orden naturalista. Con lo cual podemos sacar en conclusión que la natura lucreciana, gracias a la cual las cosas son "naturales" no se refiere a una naturaleza de las cosas, sino al azar."⁽²⁷⁾ "Natura" designarà, doncs, el "simple estat de coses", la mera suma empírica de les coses existents sense cap pretensió de principi explica-

tiu ordenador a priori. Tal com diu Deleuze tot parlant de Lucreci: "La Naturaleza no es atributiva, sinó conjuntiva; se expresa en "y", no es "es" (28).

L'atzar de què acaba essent sinònim la natura de Lucreci, no serà un principi explicatiu alternatiu, sinó -tal com hem vist amb anterioritat- una noció que constata el que existeix sense traïr la seva innocència. No es tracta doncs que la naturalesa s'oposi a l'atzar -aleshores es tractaria d'un atzar neutralitzat il·lusòriament-, sinó que es dissol en aquest. I des d'aquest atzar (o "natura") Lucreci criticarà la Superstició (29), no intentant demostrar la seva falsetat, sinó la gratuïtat del seu gest de voler prendre relleu i independitzar-se de la resta del que existeix: "El objeto específico del poema de Lucrecio (...) es luchar contra la superstición, es decir, contra la metafísica, la ideología, la religión, contra todo lo que se mantiene "por encima" -com sugiere la etimología de la palabra superstitio- de la estricta observación empírica de "lo que existe". (...) El examen de la natura rerum es llamado a disipar los fantasmas, a mostrar la vanidad de las ideas, que, sobre la superficie de "lo que existe", no resaltan más que de un modo imaginario." (30)

Un altre malentès històric intencionat -complementari al ja esmentat a propòsit de l'estatut de la noció de "natura"-, hauria estat el de pensar que Lucreci és defensor d'un materialisme determinista i que, per ignorància o incapacitat d'assumir les darreres conseqüències de la teoria, hauria introduït -in extremis- la noció de "clinamen" (31). El clinamen, però, lluny de ser un afegit ad hoc de darrera hora per justificar debilitats, serà, segons Rosset, una peça mestra del pensament lucrecià: el clinamen no serà el desordre esporàdic que, com a excepció, justifica un ordre, sinó que és principi que constitueix i travessa tot fenomen (inclòs el de les regularitats, dins de les quals només serà possible parlar d'una certa necessitat "local i provisional", i abocada al no-sentit pel fet que no pot donar compte de la seva presència): "Por tanto, en vano se in-

tentará ver en el clinamen una simple y ligera alteración de la cohesión determinista del conjunto de la doctrina. En realidad, el clinamen, en Lucrecio, coloca al azar como clave de todas las "divisiones" naturales. En la medida en que es el clinamen principio de azar (es decir: ausencia de principio) el que hace posible todas las combinaciones de átomos; el mundo necesariamente, en su conjunto y sin excepción, es obra del azar."⁽³²⁾ El clinamen així entès, més la nul·la càrrega essencialista de la idea d'àtom, definiran el tarannà propi de Lucreci, segons Rosset, dins dels pensadors atomistes de l'antiguitat, més enllà de la seva imatge interessada com a simple poeta inspirat en teories d'altri: "[l'àtom a Lucreci] constitue a la vez la trama y el hilo con el que el mundo está tejido. Lo que significa que no es la materia primera y mágica de la que todo procede (implicando separación metafísica entre los elementos productores y sus producciones) sino que, por el contrario, expresa la uniformidad fundamental entre el átomo y las producciones atómicas: el mundo no ha surgido de los átomos, es los átomos."⁽³³⁾

NOTES

- (1) LP, p.88
- (2) A.Gehlen, El hombre, Sígueme, Salamanca, 1980, p.16 (trad. cast. de F.C. Vevia Romero de Der Mensch, 1974)
- (3) En paraules de F.Nietzsche: "Medida del valor de la verdad. -¿No es ciertamente una unidad de medida respecto de la altitud de las montañas, el trabajo que cuesta subir-las ? ¿lo sería para la ciencia?- nos dicen algunos que quieren pasar por iniciados; el trabajo que cuesta una verdad ¿decidirá justamente el valor de esta verdad? Esta moral absurda parte de la idea de que las "verdades" no son realmente más que aparatos de gimnasia, en los que debemos trabajar infatigablemente, lo que constituye una moral para ascetas y gimnasiarcas del espíritu." El viajero y su sombra, afor.4, dins de Obras Completas de F.Nietzsche Aguilar, Madrid, 1932, Tomo III (Humano, demasiado humano), p.463 (trad. cast. de E.Ovejero de Wanderer und sein Schatten, 1880)
- (4) "Quan sapigueu que no hi ha cap finalitat, sabreu també que no hi ha cap atzar, car només per a un món de finalitats té sentit el mot "atzar".", F.Nietzsche, La Gaia Ciència, Laia, Barna, 1984, p.182 (trad. cat. de J.Leita de Die fröhliche Wissenschaft, 1882)
- (5) LP, p.90
- (6) LP, pp.90 i ss. Per a una millor comprensió d'aquesta diversitat de sentits d'"atzar" de què parla Rosset, convé recordar que el terme català "atzar" -com el castellà "azar", d'altra banda- no és l'exacte equivalent del francès "hasard", el qual posseix un camp semàntic molt més ampli.
- (7) LP, p.91

- (8) LP, p.92
- (9) LP, p.93
- (10) LP, p.89.Com a altres variacions d'aquest tema nietzscheà de dos grans sentits de la noció d'atzar, bé (neutralitzat il.lusòriament) com a excepció esporàdica d'un ordre previ(Zufall), bé com a innocència prèvia on es dissol tot pretès ordre natural(Hazar): G.Morel, Nietzsche, Aubier Montaigne, Paris, 1985, pp. 605 i ss.; R.Avila, Nietzsche y la redención del azar, Universidad de Granada, Granada, 1986, pp.346-347
- (11) LP, p.134.En paraules de J.Wagensberg: "La ley en sí misma no se explica, es la última causa, no se deduce de nada anterior. En este sentido, es aleatoria." -intervenció realitzada en el col.loqui posterior a una conferència de René Thom("Determinisme i innovació"), en el marc d'unes jornades que van tenir lloc el novembre de 1985 a Figueras, centrades sobre el paper de l'atzar a la ciència, i recollida a: P.T.Landsberg et alia, Proceso al azar, Tusquets, Barna, 1986, p.71.
- (12) LP, p.136. G.Deleuze, per la seva banda, dirà, a propòsit de la noció de naturalesa en Lucreci, que "La Naturaleza no es atributiva, sino conjuntiva: se expresa en "y", no es "es"."-Lógica del Sentido, Barral Editores, Barna, p. 338 (trad. cast. de A.Abad de Logique du sens,1969)-; i a propòsit de l'estatut de l'esperit en Hume, comentarà que no és més que una suma de representacions (Cfr.Empirismo y subjetividad, Gedisa, Barna,1981(2ona edició), cap.I, trad. de H.Acevedo de Empirisme et Subjectivité, 1953)
- (13) Enfront el perspectivisme nietzscheà, expressat, per exemple, a l'aforisme 374("El nostre nou "infinít") de La

Gaia Ciència ,op.cit.,pp 362 -363, un perspectivisme que que dissol l'objecte; les distintes perspectives en Leibniz, en canvi, convergeixen i garantitzen un ordre objectiu: "Y así como una misma ciudad, contemplada desde lados diferentes, parece otra y queda como multiplicada por las perspectivas, así también sucede que, debido a la multitud infinita de sustancias simples, se dan como otros tantos universos diferentes que, sin embargo, no son sino las perspectivas de uno solo, según los diferentes puntos de vista de cada Mónada.", *Monadología*, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1981, 57, p.121 (trad. cast. de J.Velarde de *Monadologie*, 1720-edició pòstuma-). A propòsit d'aquesta diferència entre el "perspectivisme" de Leibniz i el de Nietzsche, es pot consultar: G.Deleuze, op.cit., pp. 221 i ss.; A.Renaut, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989, pp.211 i ss.

(14) LP, p.124

(15) Cfr. MR, p.12

(16) "El azar, en el sentido trágico, es anterior a todo acontecimiento y a toda necesidad; del mismo modo que el "caos", por el que los antiguos filósofos griegos designaban el estado primero del mundo, es anterior tanto de hecho como de derecho a todo "orden".; LP, p.88

(17) En paraules de E.M.Cioran: "...todo acto no es más que un caso especial, aparentemente organizado, del Caos original.", *Breviario de pobredumbre*, Taurus, Madrid, 197 ,p. 57(trad.cast. de F.Savater de *Précis de décomposition*,1979)

(18) LP, p.130

(19) A.Camus, *Noces.L'été*, Gallimard, Paris, 1959, p.32

(20) Una pèrdua de referèncials habituals que ja havíem vist

- com a quelcom cosubstancial a la noció de "tràgic", i que, en parlar-ne, Rosset tindrà molt present l'obra de Freud "Lo siniestro" (trad. cast. de "Das Unheimliche", feta per L.López Ballesteros, dins de Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, vol.III, pp.2483 a 2505)
- (21) LP, p.109
- (22) Això ho manifestà Rosset en una entrevista inclosa dins de Entretiens avec Le Monde I. Philosophies, Editions La Découverte et Journal Le Monde, Paris, 1984, p.183
- (23) PhS, pp. 20-21
- (24) LP, p.147
- (25) "Pero parece como si necesitáramos pruebas positivas para rechazar el determinismo, como si el determinismo fuera algo natural y autoevidente. ¿Por qué no tomar las cosas al revés? ¿Por qué los defensores del determinismo no buscan razones positivas para defender el determinismo?", intervenció de J. Mosterín en el col·loqui posterior a una conferència de René Thom, en el marc d'unes jornades -ja esmentades- sobre el paper de l'atzar a la ciència, celebrades a Figueres l'any 1985, i recollida a: P.T.Landsberg et alia, op.cit., p.73
- (26) Per al que segueix vid. "Lucrecio y la naturaleza de las cosas" -apèndix al capítol tercer ("Trágico y azar") de LP, pp. 153 a 179-, i "Los atomistas de la antigüedad" -capítol quart de la tercera part ("Filosofías artificialistas") de AN, pp.159 a 189-.
- (27) LP, p.158
- (28) vid. nota (12)
- (29) De fet, "Superstició" en Lucreci és equivalent a la noció d'Il·lusió tal com l'anem presentant en aquest treball. Quant a l'angúnia que la Superstició o Mite introdueix a l'ànima dels homes vid. G.Deleuze, "Lucrecio y el simula-

cro" -apèndix de Lógica del sentido(op.cit.), pp.337 a 355.

(30) LP, pp.153-154

(31) Cfr. LP, pp.1769 i ss. quant a les interpretacions de Bergson i Marx al respecte.

(32) LP, p.167

(33) AN, p.162

"LE DONNÉ"

"Certament, destruir la roca no és pas possible. Hom es limita a canviar-la de lloc. De tota manera, ella durarà més que els homes que la fan servir."

A. Camus

"Donné" és un dels diversos termes que Rosset fa servir per a referir-se a la realitat com a irreductible a les nostres representacions; i aquest recurs a una pluralitat de noms indica -recordem-ho- que la realitat no és accessible en pulir progressivament la lent del nostre aparell conceptual, fins arribar a la determinació última adequada (i única possible). Tot, abans que quelcom determinat -amb un lloc precís, assignat dins la cadena de les nostres representacions-, simplement és; una existència de la qual, per molt que diguem, mai no anirem més enllà de constatar la seva presència: "Mais il s'agit de savoir si nous ne nous illusionnons pas en détachant ainsi certains événements, plus ou moins contingents et accidentels, sur un fond d'être, ou plus exactement si l'existence elle-même, sous toutes ses formes -de la pierre, de l'homme, de la passions- n'est pas déjà un événement dans un sens plus profond encore que tous les "événements" qui viennent la remplir" (1). Una realitat que no podem ni digerir ni explicar. L'existència, allò "donat", no s'avindrà a raons; però això no voldrà dir que sigui, de per sí, irracional, en el sentit de contrari a la raó (i oposat a l'home, per tant), sinó que serà arracional ($\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$), és a dir, el real serà aliè a raons, sense que vulgui dir que sigui determinable com a tal -en un darrer intent de neutralitzar il·lusòriament la no racionalitat de l'existència tot presentant allò no determinable en un mateix pla que allò determinat, i en una relació d'oposició: "qui dit, précisément "privé" de $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, ne signifie pas qu'il soit en contradiction avec le $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$; aussi préfère-je tra-

duire ἄλογον par "étranger à la raison", plutôt que par "contraire à la raison".."(2)

Tot partint del caràcter ἄλογον de l'existència, Rosset precisa tres característiques del "donné"(3). La primera, i més important segons el pensador francès, és la de "être sans raison", és a dir, el real no té un principi de raó suficient. Tot el marge de determinacions causals que els homes puguin posar de manifest, no només no fa retrocedir (fins pensar que sigui possible una eliminació total) allà misterios, sinó que també el manifesta, ja que cap pretesa explicació pot donar raó de ser de la seva possibilitat de donar-se. Volent lluitar contra la irracionalitat de l'existència, més fortament queda la raó atrapada entre les seves xarxes. La segona característica està de fet inclosa dins l'anterior, però Rosset la considera digne d'una menció especial, i és l'absència d'una finalitat. Per tant, el "donné" no és integrable dins de cap sistema teleològic -o, com veurem al seu moment, és integrable dins de molts, el que de fet acaba mostrant la banalitat d'aquesta pretensió. El que fa ser especial aquest tipus de causalitat és que és, tot i que no aparentment, a la base de totes les altres; ja que per molt que es presenti la finalitat com un tipus específic més de causa al costat de les altres (lògica, eficient...), de fet orienta totes les altres perquè tot intent de donar raons del que fem i ens passa, està al servei de la finalitat d'aconseguir una seguretat psicològica mitjançant els punts de referència estables de determinades explicacions i l'autoreconeixement de l'home com a capaç de trobar aquestes explicacions: "Il est du reste remarquable que la raison explicative lie étroitement causalité et finalité au sein d'une notion vague et générale d'ordre supérieur à tel ou tel accident particulier."(4). La tercera característica -complementària a les dues anteriors- del "donné",

és la de ser "necessàriament"; i afectarà específicament l'àmbit de l'acció humana, amb la qual cosa s'estarà dient que el comportament humà no serà explicable a partir de la idea de llibertat o autodeterminació voluntària de la pròpia conducta per part de l'home⁽⁵⁾. Per tal de no haver d'assumir que desconeixen la raó de ser última dels seus actes, els homes (es) diran, a posteriori, que els han realitzat voluntàriament. I la necessitat a què es refereix Rosset, no voldrà dir que els actes humans es puguin explicar en establir entre ells una relació de causa i efecte, sinó que aquests actes seran, abans que res més, símptomes d'una manera de ser o caràcter que hom es limitarà a constatar -un caràcter que, tot i que en el context de les pàgines de Le monde et ses remèdes en què Rosset desenvolupa aquesta tercera característica del "donné"⁽⁶⁾ no ho menciona explícitament, recorda Schopenhauer i la seva idea d'un caràcter al qual remeten les nostres accions, però el qual, per la seva banda, no remet a res. Un caràcter, doncs, que no convé interpretar com a principi explicatiu alternatiu, ja que no és independent del conjunt d'actes biogràfics d'un individu, que per la seva similitud permeten configurar una manera de ser -anàlogament a com tota "lleï natural" no serà independent de la suma de casos que, aparentment, només l'exemplificarien. La necessitat del caràcter (i de tot allò que existeix) és, doncs, una necessitat "vertical", a diferència de la necessitat "horitzontal" entre elements o fenòmens pròpia de les relacions causals que, en comptes d'assumir la inapelabilitat i irreversibilitat dels trets fonamentals de l'existència, cerquen una obertura vers allò possible (l'ordre del que podria haver estat o no estat), on dirigir-hi l'esperança⁽⁷⁾, com si les raons humanes dirigissin la marxa de l'existència.

Si la irracionalitat de l'existència s'intentarà neutralit-

zar convertint-la en desordre esporàdic de l'ordre; la finalitat inconfessable que anima tota recerca de causalitats, es transformarà en un tipus de causa més. I quant a la gratuïtat del propi caràcter s'aplicarà el mateix procediment, tot acceptant-se, sí, l'existència d'actes gratuïts en l'home, però també com a excepció: "Mais précisément ces "actes gratuits" ne sont autre chose qu'un rêve de penseur qui veut exorciser la nécessité de son propre être.." ⁽⁸⁾

L'ordre de les raons, amb la complicitat del temps (lineal-il·lusori), crearà l'efecte d'una esperança de transformació del món. Es tractarà d'introduir la separació entre passat, present i futur, i fer-hi circular el sentit; i així poder desviar la mirada de la massa compacta omnipresent del "donné". Quant al que té d'específic la noció de "donné" en relació al temps -i a diferència d'allò vist a propòsit de la noció de "tràgic"-, és que sembla entrar en el joc de les tres dimensions temporals, accentuant el present i el passat, però prescindint del futur (de la possibilitat de canvi de l'existència en l'ordre del que és decisiu). La forma verbal del participi ("donné"), a falta d'una forma específica que expressi el passat i el present, però no el futur, sembla que és la que millor suggereix que l'home (com l'òliba de Hegel) sempre arriba al final, però no per donar sentit i aportar consistència a l'existència, sinó per a limitar-se a constatar.

El "donné" -vistes les seves tres característiques principals-, afecta tot el que existeix, emprant aquí "tot" en els dos sentits de conjunt de l'existència i en el de cada objecte individual i esdeveniment. El "donné", per tant, no és només propi d'alguns elements o fenòmens que emergeixen de tant en tant, sinó que n'és de tot ésser que, per molt que pretengui sobressortir, sempre acaba enfonsant-se en el fons comú de "donné", com a resultat del pes de la part de "donné" que

el constitueix: "Par donné, j'entends donc seulement ce qui est étranger à toute cause, à toute fin, et à toute liberté. Sont donnés, par conséquent, le hasard d'un événement accidentel, tout comme le hasard de toute chose existante, dès lors qu'on en a perçu l'étrangeté sous les voiles trompeurs de la culture et de la raison."⁽⁹⁾

NOTES

- (1) MR, p.5
- (2) MR, p.20
- (3) Per al que segeuix vid. MR, pp.6 i ss.
- (4) MR, p.7
- (5) Això serà desenvolupat més àmpliament quan presentem la Il·lustració de la Llibertat.
- (6) Cfr. MR, pp. 7 i ss.
- (7) En paraules de G.Deleuze: "Voluntario e involuntario no designan facultades distintas, sino más bien un ejercicio diferente de las mismas facultades. La percepción, la memoria, la imaginación, la inteligencia, el propio pensamiento tienen sólo un ejercicio contingente mientras se ejercen voluntariamente: entonces lo que percibimos, podríamos, perfectamente, recordarlo, imaginarlo, concebirlo; e inversamente. La percepción no nos da ninguna verdad profunda, ni tampoco la memoria voluntaria, ni el pensamiento voluntario: sólo verdades posibles.", Proust y los signos, Anagrama, Barcelona, 1972, p.182 (trad. cast. de Francisco Monge de Proust et les signes, 1964). Sartre, d'altra banda, també parlarà d'allò "possible" com a quelcom que afegeix l'home(per a sí) al món(en sí): "Lo posible es una estructura del para-sí, es decir, que pertenece a la otra región del ser."-"El Ser y la Nada", dins de Obras Completas, vol.III, Aguilar, Madrid, 1982, p.38(trad. cast. de J.Valmar i M.Lamana de L'être et le néant, 1943); amb tot, una diferencia clau entre el "donné" de Rosset i el "en sí" de Sartre, és que amb aquest el filòsof existencialista pretendria estar donant una qualificació positiva de la realitat: "El en-sí no tiene secreto: es macizo."-"El Ser y la Nada", op.cit., p.38.
- (8) MR, pp.7-8
- (9) MR, p.14

PRINCIPI DE REALITAT SUFICIENT

"La dona, per tant, no ha d'aprendre geometria; del principi de raó suficient o de les mònades no-més cal que sàpiga l'indispensable per a entendre la gràcia en les poesies humorístiques amb què s'ha satiritzat als superficials subtilitzadors del nostre sexe."

I.Kant

Heidegger, al començament de la seva obra *La proposición del fundamento*⁽¹⁾, es pregunta com és possible que l'existència del principi de raó suficient, que aparentment és a la base de tot pensament humà, no hagi estat formulada explícitament fins a Leibniz. Una primera resposta -que Heidegger sospesa- passaria per considerar que el principi de raó suficient forma part de l'àmbit d'allò tan proper que és impensable; el més immediat és el que passaria més desapercebut en mancar la distància per a poder-ne fer objecte de reflexió: "Porque el camino a lo cercano es, para nosotros los hombres, en todo momento el más alejado y por ende el más difícil."⁽²⁾ Però ben aviat caldrà desestimar aquesta "explicació", ja que a la suposada evidència del principi de raó suficient se li pot seguir el rastre i fer la seva genealogia, tot mostrant el moment històric i valors concrets que l'inspiren, per molt que es pretengui universal i intemporal. Heidegger dirà que la formulació del principi de raó suficient, feta a l'inici de la modernitat, serà exponent de la consolidació, dins la història del pensament occidental, del que el filòsof alemany anomena "metafísica del Subjecte": "Ahora bien, desde Descartes, a quien Leibniz sigue, y con él todo el pensar moderno, el hombre tiene experiencia de sí como siendo el yo, yo que se refiere al mundo de tal manera que lo em-plaza ante sí mismo en conexiones representacionales correctas, es decir, juicios, contraponiéndoselo así como objeto."⁽³⁾ Així, el principi de raó suficient funcionarà com a arrel que sostindrà i alimentarà el tronc del pensament representatiu (amb diverses branques: metafísica, humanisme, tècnica...). Però aquest arbre ha estat plantat en un moment concret i amb una

finalitat determinada, estant al servei d'una actitud humana vers el món que valora sobretot el domini (bé intel·lectual, bé físic). A propòsit d'aquesta "seguretat" que aportaria el control explicatiu de l'existència mitjançant el principi de raó suficient, Heidegger recorda -irònicament- que el formulador d'aquest principi és alhora l'inventor de l'assegurança de vida⁽⁴⁾.

-On descansa el principi de raó suficient?

Aquest principi de principis⁽⁵⁾, que permetria respondre a tots els "per què?" sobre la realitat i, per tant, donar compte de tot, resultarà, però, que no pot donar compte d'ell mateix: no es pot donar raó de ser del principi de raó suficient! Com diu Rosset a propòsit de Schopenhauer -la crítica del qual al principi de raó suficient és suscrita totalment per Rosset-: "Caractère inexplicable de la causalité, qui est le principe dont tout procède, mais qui ne procède lui-même de rien (la causalité est incapable de rendre compte d'elle-même)".⁽⁶⁾ O en paraules del propi Schopenhauer: "...el mateix principi de raó suficient, és a dir, la connexió que ell expressa en una figura qualsevol, ja no és explicable ulteriorment, per tal com no hi ha cap principi per a explicar el principi de tota explicació -igual com l'ull ho veu tot, però únicament no es veu ell mateix."⁽⁷⁾ En forçar la pròpia lògica de l'existència del principi de raó suficient, aquesta aboca a l'absurd que el sustenta, com a segment qualsevol d'extensió limitada (fins allà on interessa, al servei de la producció de sentit) que pertany a un cercle viciós. Com molt bé planteja Heidegger al segon capítol de La proposición del fundamento⁽⁸⁾, o bé el principi no té explicació, raó de ser, però aleshores s'autoinvalidaria, o bé sí que en té, però aleshores es cauria en l'altre absurd d'un procés de regressió infinita. Així, d'una manera o altra, el principi de raó suficient aboca a un fons d'indeterminació: "Utilizamos y seguimos por doquier la proposición del fundamento

como apoyo y regla de medida; pero al mismo tiempo, en cuanto volvemos a pensar en ella siguiendo su sentido más propio, nos precipita en lo carente de fundamento."⁽⁹⁾

El fonament (Grund) es precipita en un abisme (Abgrund); tot precisant, però, que en desfer-nos del fonament -el mateix que Nietzsche critica a l'apartat XV de El nacimiento de la tragedia, identificant l'origen de la seva formulació amb la figura de Sòcrates⁽¹⁰⁾-, l'abisme a què hom es veurà abocat és al de la constatació de l'absència de qualsevol fonament, però no al del No-res o el Buit substantivitzats -ja que pensar això seria propi de qui segueix atrapat per la lògica del fonament, el qual es presenta justament com a alternativa al No-res, autofundat des de zero, i no com el que és: extrapolació i afirmació dogmàtica d'una manifestació més de la riquesa de la realitat inexplicable. L'abisme de l'absència de fonament alliberarà l'existència com a joc. Heidegger comenta⁽¹¹⁾, a propòsit, el fragment número 52 d'Heràclit en què es parla del *Αἰών* com a nen que juga. *Αἰών* formaria part segons Heidegger, juntament amb *Λόγος* o *Φύσις*, d'una sèrie de nocions emprades pels presocràtics per a referir-se a l'existència no reduïda a l'esquema del principi de raó suficient⁽¹²⁾. Quant a la temporalitat pròpia del *Αἰών* i jugant -mai més ben dit!- amb l'evolució històrica del significat del terme alemany "weil" -que antigament fins al s. XVIII tenia el sentit de "mentre que", i a partir de llavors (a través del racionalisme de Wolf) passa a adquirir el sentit del perquè causal-, Heidegger comenta el vers d'Angelus Silesius "la rosa és sense per què, floreix perquè floreix"⁽¹³⁾ com exponent del no sometiment de la realitat al principi de raó suficient -poc abans que la modernitat atribuís a textos com aquest només un valor "místic" o "poètic". Dir que la rosa "floreix perquè floreix" equivaldrà, en Rosset, a la constatació del fons atzarós de l'existència, sense intentar neutralitzar-lo amb un vector de sentit (en complicitat amb el temps li-

neal).

L'àmbit on regeix la pregunta, amb possibilitat de resposta, del "per què?", com a cavall de batalla del principi de raó suficient, acabaria allí on es dóna el salt ("diferència ontològica") entre els ens i el Ser, segons Heidegger, i de l'ordre de la representació al de la Voluntat, segons Schopenhauer. Tant Schopenhauer com Heidegger, en sengles textos dedicats a la crítica al principi de raó suficient, defenen que aquest no més regeix en una capa superficial que oculta i disfressa la vertadera realitat (Voluntat en un cas, i Ser en l'altre), la qual cosa es podria entendre com a resultat de la influència en ambdós (explícita en un, i sota la categoria d'allò "impen-sat" en l'altre) de la filosofia oriental. El text de Roger-Pol Droit *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*⁽¹⁴⁾, remarca el pes d'aquesta influència. Rosset, al seu torn, comenta aquest text -en concret pel que fa a les referències a Heidegger- afirmant el següent: "Le souci de l'origine oubliée, du fondement enfoui, du dévoilement interminable d'une vérité à jamais cachée: autant de thèmes heideggeriens qu'on a peine à distinguer de la philosophie indienne telle que se la figurait l'Allemagne romantique, et qui inciterait volontiers à voir en Heidegger à la fois le plus romantiques et le plus "indien" des penseurs occidentaux de notre siècle."⁽¹⁵⁾ A diferència de Schopenhauer -a través de la noció de Voluntat- i de Heidegger -a través de la noció de Ser o equivalents-, la realitat per a Rosset no serà entesa, més enllà del domini de la causalitat, com a principi productor positiu (o subjecte que es manifesta), sinó com a fons atzarós que es constata⁽¹⁶⁾. Una realitat atzarosa o misteriosa que, d'altra banda, no comença allí on acaba l'àmbit perfectament controlat de la causalitat, com si es tractés de dos ordres ontològics perfectament delimitats, sinó que la mateixa causalitat ja seria atzarosa. I és que per

a Rosset el pensament occidental, més que oblidar el Ser, el que hauria oblidat és la sorpresa de viure; una sorpresa no només respecte al que quedaria fora de l'abast del principi de raó suficient -la qual s'aniria extingint a mesura que aquest anés extenent el seu domini imparable-, sinó ja present com a revers de la moneda de tota explicació.

Rosset comenta, a propòsit de Newton⁽¹⁷⁾ -pres com a símbol de l'expansió del domini de la causalitat- que la sorpresa d'aquest no tindria perquè aturar-se en donar compte de la caiguda d'una poma, de les mareas o de l'atracció planetària, mitjançant la llei de gravitació universal, sinó que això l'hauria de fer renovar en constatar la possibilitat de posar en relació fenòmens que aparentment no tenen res a veure l'un amb l'altre. En general, en no seguir problematitzant la realitat i conformant-se amb haver establert un principi de raó suficient com a definitiu (i passar a una altra cosa), s'estaria matant dos ocells d'un tret (amb l'escopeta de la capacitat humana d'enganyar-se): a/ La possibilitat humana de donar explicacions no necessitaria explicació al seu torn, pel fet de ser "natural" que així ocorregués -i en darrera instància es podria justificar dient que la funció de l'home consisteix a explicar, tal com un mirall està fet per a reflectir; b/ Hi hauria un ordre en el món que estaria al servei de l'home "esperant" que aquest el descobrís. Així, si el sentit de l'home consisteix a conèixer, el del món seria el de ser conegut, i el misteri de l'un i l'altre quedaria reduït a la seva relació de coneixement, en la qual funcionarien com a pols que es definirien l'un en funció de l'altre -l'home, Subjecte, estaria orientat, com a la seva dimensió primordial, al coneixement del món, entès com a conjunt d'objectes que s'adeqüarien perfectament als esquemes representatius de l'home.

-Existència i intel·ligibilitat.

La universalitat del principi de raó suficient, proclamada des del començament de la modernitat, comportaria que tot el que existeix i esdevé té una raó de ser (*Nihil est sine ratione*). S'operaria una dissociació entre el real i la seva raó de ser: les coses no serien simplement, sinó que serien per una causa. La realitat no seria suficient, li caldria quelcom, un sentit que vingui de fora donant-li consistència, i posant remei a la seva "pobresa ontològica": "Rien en effet dans le réel, si infini et inconnaissable soit-il, qui puisse contribuer à sa propre intelligibilité: force est donc d'en chercher le principe ailleurs, d'essayer de trouver hors du réel le secret de ce réel même. D'où l'idée d'une insuffisance intrinsèque du réel (...)...la réalité ne saurait être philosophiquement prise en compte que moyennant le recours à un principe extérieur à la réalité elle-même (Idée, Esprit, Ame du monde, etc...)..."⁽¹⁸⁾

El desig de creure-ho mourà els homes a dir-se que allò que no s'entén no deu tenir una existència real, el que és desagradable no pot ser veritat; és a dir, la realitat és immoral, per tant no és la vertadera realitat! A propòsit d'aquesta identificació interessada entre intel·ligible i inexistent, Rosset comenta irònicament el següent: "...-mais être intelligible n'équivaut pas à être irréel, de même qu'une femme au comportement indéchiffrable n'équivaut pas à une femme qui n'existe pas, ainsi que l'enseigne quotidiennement la plus banale des expériences amoureuses."⁽¹⁹⁾ Bona part del convenciment de la necessitat de donar un principi de raó suficient del que existeix, estaria propiciat pel mateix plantejament tendenciós -exponent del mecanisme il·lusori que consisteix a desviar l'atenció vers un problema secundari, sigui quina sigui la solució que s'aporta al qual comporta l'acceptació d'un principi il·lusori- que justifica el recurs al principi de raó suficient per tal de donar la raó de ser de totes les coses i la relació entre elles,

com si fos indiscutible l'existència de "coses", de realitats perfectament determinades, abans de l'aplicació del principi de raó suficient! La realitat com a perfectament retallada en objectes amb contorns precisos, que s'ofereix a la presència de la ment humana, serà justament un efecte de la projecció dels esquemes representatius. Amb la complicitat de fons entre el temps i el sentit, l'efectivitat de la projecció del principi de raó suficient (i de l'antropomorfisme en general) provindrà del fet de produir-se en dos temps o moments -primer es llança la xarxa, i després es recullen els peixos com si fossin una ofrena del món. No cal dir que és Kant, dins la història del pensament occidental, qui millor representa el moment d'"indiscreció" respecte les pretensions del coneixement humà de recullir un objecte exterior, en senyalar -mitjançant el "gir copernicà" que intenta preservar la necessitat i universalitat del coneixement (científic) pel fet que els homes coneixen sempre igual, aplicant els mateixos esquemes a priori, però a costa de renunciar a conèixer tal com és la realitat en sí (o "noumen") - que és el mateix coneixement el que determina què és un objecte.

-El motor de la necessitat.

El benefici il·lusori que aportarà el principi de raó suficient serà la tranquil·litat psicològica de pensar que el món no és inexplicable, sinó que hi ha relacions necessàries, essent doncs la noció de necessitat cosubstancial a la de principi de raó suficient. Recordem, a partir de la divisió del quatre àmbits on regeix el principi de raó suficient segons Schopenhauer, quina seria en cada cas el tipus de necessitat específica⁽²⁰⁾: -necessitat lògica, que es dona entre les premisses i la conclusió d'un raonament; -necessitat física, pròpia de la relació causa-efecte entre els fenòmens de la naturalesa; necessitat matemàtica (on l'inspiració kantiana és evident), que determina

nunciant un ordre que no estaria al servei dels interessos de l'home, i mer efecte de forces atzaroses- no estaria massa lluny. Potser, més que principi de raó suficient s'hauria de parlar, més pròpiament, de "finalitat de raó suficient". Quedi clar que no hi ha en joc aquí una disputa entre finalisme i mecanicisme, ja que ambdós comparteixen la mateixa "finalitat" de la seguretat psicològica que suposa pensar que hi ha una explicació del que passa, i que l'home és capaç de trobar-la. L'ordre que hi hauria al món, per tant, no seria un ordre qualsevol, sino un ordre necessari, i no una necessitat qualsevol, sinó una necessitat al servei de la finalitat, i no una finalitat qualsevol, sinó una finalitat al servei de l'home. I és que, com li va fer dir Voltaire a Càndid, "no hi ha efecte sense causa(...); tot és necessàriament lligat, i disposat segons el que és millor"⁽²⁾.

NOTES

- (1) Cfr. M.Heidegger, *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barna, 1991 -trad. cast. de F.Duque i J.Pérez de Tudela de *Der Satz vom Grund*, 1957 (cal senyalar, d'altra banda, que el títol de la traducció francesa és *Le principe de raison*, feta per A.Préau al 1962)-.
- (2) *Ibidem*, p.27
- (3) *Ibidem*, p.186
- (4) Cfr. *Ibidem*, pp.192-193
- (5) Des de la formulació del principi en Leibniz hi ha hagut discussió sobre la prioritat de la significació lògica o ontològica d'aquest principi. Així, el s. XX ha suposat l'esclat de la interpretació "logicista", amb autors com L.Couturat, B.Russell, o A.Gurwitsch, per als quals el principi de raó suficient dependria de la teoria analítica de la veritat, enfront la interpretació "ontològico-gnoseològica" tradicional. També ha estat tema de discussió la qüestió de l'extensió del seu àmbit d'aplicació -i és que ja en el propi Leibniz no està massa clar si el principi d'identitat és independent del de raó suficient, havent-hi intents d'unificació d'ambdós, com és ara Otto Saame amb el seu text *El principio de razón en Leibniz* -Laia, Barna, 1988 (trad. cast. de Juan A.Nicolás i Norberto Smilg de *Der Satz vom Grund bei Leibniz*, 1987).
- (6) SCHOP., pp.28-29
- (7) A.Schopenhauer, *Sobre la quàdruple arrel del principi de raó suficient*, Laia, Barna, 1987 (trad. cat. de Joan Leita de *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde. Eine philosophische Abhandlung*, 1813), p.245
- (8) Cfr. M.Heidegger, op.cit., pp. 35 a 44
- (9) *Ibidem*, p. 40
- (10) Cfr. F.Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza Ed.

Madrid, 1980 (5a edició), Apartat XV, pp.125 a 130 (trad. cast. de A.Sánchez Pascual de Die Geburt der Tragödie.Oder Griechentum und Pessimismus, 1872).

- (11) Cfr. M.Heidegger, op.cit, pp.178-179
- (12) Com a precisió del sentit de *Αἰών* i, especialment, quant a la seva diferència amb *Κρόνος*, vid. G.Deleuze, *Lógica del sentido*, Barral, Barna, 1971, pp.207 i ss.(trad. cast. de A.Abad de Logique du sens, 1969) o M.Morey, *Psiquemàquines*, Montesinos, Barna, 1990, pp.76 i ss.
- (13) Cfr. M.Heidegger, op.cit., pp.63 i ss.; Rosset també cita aquest vers de Angelus Silesius, i es referix al comentari de Heidegger, a RTI, p.42
- (14) Cfr. R.P.Droit, *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*, P.U.F., Paris, 1989
- (15) C.Rosset, art. "Les Indes mortes", rev. Critique, Paris, núm. 504, 1989, pp.393-394
- (16) Amb tot, quant a Schopenhauer -tal com veurem en analitzar les seves contribucions específiques en l'anàlisi de la noció d'Il·lusió, i a Vies d'accés al real-, Rosset oscil·la a l'hora de precisar l'estatut i funció de la Voluntat en el pensador alemany.
- (17) Cfr. SCHOP., pp.29 i ss.
- (18) PC, p.13
- (19) PC, p.16
- (20) Cfr. A.Schopenhauer, op.cit., pp.242 i ss.
- (21) A propòsit, C.Rosset comenta el següent: "Par la ruse, chez Hegel, la raison universelle s'objective à travers le miroir déformant des subjectivités individuelles; par la ruse (mirage de la causalité, qui tient lieu de motivation réelle), la conscience individuelle, selon Schopenhauer, s' imagine qu'une raison universelle préside à l'ordre du monde.", SCHOP., p.30

- (22) Voltaire, Càndid o l'optimisme, Diari de Barcelona, Barna, 1989, p.10 (trad. cat. de F.Meler de "Candide ou l'optimisme", dins de Romans et contes, 1759).

SINGULARITAT

"...el que es diu d'un individu és sempre un cúmul de caracteritzacions universals. L'únic que disfressa aquest fet (...) és que la seva acumulació produeix una restricció de la seva universalitat que crea l'aparença d'una singularitat individual."

F.Montero

Si per a Hegel, al començament de la Fenomenologia de l'Esperit⁽¹⁾, el pas de la consciència sensible al llenguatge transforma la singularitat del que es percep en universal tot enriquint-lo i aportant-li consistència gràcies a la seva "naturallesa divina"⁽²⁾, i és que "allò que s'anomena l'inexpressable no és res més que allò no veritable"⁽³⁾, per a Rosset, en canvi, aquest rebuig d'allò sensible com a irreal pel fet de no poder-se representar amb paraules, seria símptoma d'una ~~angoixa~~ nascuda de la incapacitat d'assumir el caràcter singular, i per tant intel·ligible, del que existeix, una incapacitat afectiva que ocultarà el seu gest tot pressuposant una identificació entre allò intel·ligible i allò irreal: "...mais être inintelligible n'équivaut pas à être irréel, de même qu'une femme au comportement indéchiffrable n'équivaut pas à une femme qui n'existe pas, ainsi que l'enseigne quotidiennement la plus banale des expériences amoureuses."⁽⁴⁾ I aquesta identificació serà una aposta inicial injustificable i gratuïta, si és que no es pren com a "argument de pes" el que dóna Hegel per demostrar que el llenguatge és criteri de veritat i de realitat en senyalar que els animals "no es paren pas davant les coses sensibles com si fossin en sí, sinó que desesperen d'aquesta realitat i, en la certesa completa de llur anorreament, les agafen sense més i les consumeixen"⁽⁵⁾; al que Rosset, irònicament, objectarà el següent: "...comme s'il fallait d'abord convaincre le cochon de la maigre teneur en réel de la pâtée qu'on lui offre, de l'"absolue certitude de son néant", pour le décider à y porter la dent."⁽⁶⁾

El que hi hauria en joc en aquesta aposta inicial seria la raó de ser mateixa de la dialèctica, que donarà per suposat (com a

punt cec inconfessable que la fa possible) la possibilitat de transformació i reducció de l'exterioritat extralingüística a què apunta el discurs en oposició entre les determinacions conceptuals internes del llenguatge; en paraules de Ph. Mengue: "La singularité du réel ne peut être résorbée sans reste dans le système des déterminations conceptuelles qu'à la faveur d'une transition insensible qui échange l'extériorité et la singularité de fait pour le concept d'extériorité et de singularité."⁽⁷⁾ Aquesta inversió (inconfessable per gratuïta i interessada) que és a la base del pensament dialèctic, és el que no convindrà perdre de vista per a no deixar-se enlluernar per la coherència interna i capacitat productiva d'un sistema -com el hegel·lià- que no seran més que el rastre d'una fugida davant la inintel·ligibilitat del real, el qual sempre l'acompanyarà com a ombra delatora; així, segons J.F. Lyotard: "La Phénoménologie de l'esprit s'ouvre sur cet aveu d'une extériorité indépassable du sensible au dicible. Ce qui se montre tout d'abord, dans le commencement du chapitre premier, c'est sans doute, tout le contraire, c'est que le Meinen, la visée signifiante concrète, ne peut pas se dire sans se perdre et qu'ainsi sommée de s'exposer, elle doit reconnaître son insignifiance et son abstraction."⁽⁸⁾

Aquesta incapacitat de dir la singularitat del real, en comptes de símptoma de la seva inconsistència, serà, per a Rosset, la senyal de la seva existència real. En aquest sentit, a l'objecte singular⁽⁹⁾, Rosset enuncia els dos principis següents: "plus un objet est réel, plus il est inidentifiable" i "plus le sentiment du réel est intense, plus il est indescriptible et obscur", que es resumeixen en un: "Que ceci existe, je le reconnais paradoxalement à l'impossibilité où je suis de dire quel il est."⁽¹⁰⁾ I el filòsof francès ho il·lustra amb el següent exemple: "Considérons par exemple un camembert posé sur mon assiette. Son aspect, sa couleur, sa pâte sont caractéristiques; son parfum et sa saveur, lorsque j'y goûte, confirment aussitôt la nature de son identité.(...) Que ce camembert évoque irrésis-

tiblement ceux que j'ai déjà dégustés, et puisse ainsi être immédiatement identifié comme camembert, ne me renseigne pas quant à l'identité de sa saveur: je sais que celle-ci est différente de toute autre saveur, et c'est là tout ce que je sais et peux dire d'elle."⁽¹¹⁾ I aquest "je sais" és clau, perquè el saber de la singularitat del camembert com de tota realitat es dona al marge del coneixement intel·lectual -de fet Rosset parla sovint, tal com hem vist fa poc, de "sentiment du réel"⁽¹²⁾. El contacte amb la realitat s'apartaria, en Rosset, del model de la relació subjecte-objecte, el qual donaria per suposat que al món, abans d'entrar-hi en relació cognoscitiva, hi ha coses, objectes que encaixarien perfectament amb els esquemes representatius del subjecte de coneixement (amb una imatge de l'existència com a camp homogeni, perfectament retallat en realitats determinades, amb límits precisos entre una i altra). El fet que Rosset hagi triat un formatge com a exemple d'experiència del real és molt significatiu, només cal comparar-ho amb un dels exemples favorits dels pensadors del camp de la fenomenologia, com és un dau; així, mentre un dau és un objecte fabricat, el formatge és d'origen orgànic; si un dau es coneix bàsicament a través de l'acció combinada del sentit de la vista i del tacte, amb el formatge hom s'hi relaciona, a més, amb altres sentits (olfacte o gust); mentre un dau és un objecte necessàriament exterior, present davant meu, el formatge, en canvi, pot ser assimilat -tot difuminant-se la frontera entre subjecte i objecte-; si un dau és sòlid, amb contorns precisos, un formatge es pot fragmentar i seguir essent-ho, i algun dels seus trets característics -com l'olor- no es pot senyalar exactament on acaba.....

La singularitat de les realitats que percebem no caldrà entendre-la com a diferència específica, com a matís, d'un món on predomina el que hi ha de comú entre distintes realitats i de constant en una mateixa realitat al llarg del temps, sinó com a experiència irreductible a l'ordre lingüístico-representatiu

-lògicament aquest marge d'irreductibilitat no es pot expressar amb paraules, i cal experimentar-lo! Hi hauria un interès il·lusori d'entendre la singularitat només en el primer sentit, pel fet que donar identitat es faria equivalent a identificar. La qüestió de la identitat quedaria així reduïda a una qüestió de procediment d'identificació. La singularitat del real passa a ser entesa com a marca lingüística, diferent d'altres senyals o marques, dins d'un circuit de reconeixement. Com afirma Vincent Descombes a l'article "Une supposition très singulière ou comme désigner la porte d'Ali Baba"⁽¹³⁾. "En disant d'une chose sa marque d'identification, je ne donne pas du tout le moyen de l'identifier, je dois au contraire savoir déjà reconnaître la chose dont on énonce la description pour savoir que c'est d'elle qu'il s'agit dans cette description."⁽¹⁴⁾

Quan hom s'abandona al mer aparell conceptual com a salvaguarda de la singularitat, li passa el mateix que als lladres del conte "Alí Babà i els quaranta lladres"⁽¹⁴⁾. Com se sap, en l'argument d'aquest conte, hi ha dos lladres que el seu amo envia a la ciutat on viu Alí Babà amb una doble missió, primer trobar la casa d'aquest -qui els ha "robat" el tresor- i, d'altra banda (si amb la primera tasca reeixeixen, amb aquesta segona començaran els problemes dels dos lladres), han de caracteritzar de forma inequívoca la porta de la casa d'Alí Babà, per a poder la reconèixer posteriorment quan hi vagi una expedició a recuperar el botí. Així, per a poder-la distingir, hi fan una creu blanca amb un guix; però quan se n'han anat, una serventa d'Alí Babà -Marxana-, interpretant la presència de la senyal com que algú vol mal al seu amo, per a despistar a qui hagi fet la marca agafa un guix i la reproduïx en totes les cases veïnes, fent que les distintes portes passin a ser indiscernibles per la seva semblança, equivalent a la que hi havia abans que es marqués la porta d'Alí Babà amb la creu blanca. D'aquesta manera, davant la impossibilitat de reconèixer la casa d'Alí Babà, l'expedició enviada se'n torna confosa, tot delegant a un nou

lladre la missió d'identificar altre cop la porta de qui els va prendre el botí; però a aquest no se li acudirà altra cosa (una vegada trobada) que fer-hi un nou senyal, en aquest cas de color vermell, la qual marca, en ser vista per Marxana, aquesta la multiplicarà, tot impediend d'aquesta manera que la casa del seu amo pogui ser distingible.

Aquest fracàs dels distints lladres -com a il·lustració de la pretensió de reduir identitat a procediment d'identificació, vindrà determinat per la seva ingènua confiança en usar unes marques exteriors com a forma d'establir l'identitat de la porta d'Alí Babà, a partir de la introducció d'una "diferència específica" respecte les altres portes del carrer -el qual error els ha extraviat en el procés sense fi d'una regressió infinita, en afegir una nova marca a una marca prèvia.

Les fórmules lingüístiques tradicionals per a referir la singularitat (noms propis, indicadors -o "particulars egocèntrics" com deia B. Russell⁽¹⁵⁾) tals com els pronoms personals "jo" o "tu", els adjectius demostratius "aquest" o "aquell", o els adverbis temporals "aquí" o "ara", i descripcions definides⁽¹⁶⁾ no anirien més enllà de ser marques exteriors, més que expressió de la identitat de la realitat a què refereixen; és a dir, dirien més de la posició de qui enuncia que no pas de la realitat nombrada. En paraules de Lévi-Strauss: "El espacio es una sociedad de lugares designados por un nombre particular, como las personas son puntos de referencia en el seno del grupo, los lugares y los individuos se designan igualmente con nombres propios que, en circunstancias frecuentes y comunes a muchas sociedades, pueden sustituirse unos por otros."⁽¹⁷⁾ Conseqüentment, hom es pot estalviar recórrer als designadors singulars i fer la mateixa feina amb termes generals, que simplifiquen el procediment de referència; essent aquesta la coneguda tesi de Quine, segons la qual no cal recórrer a termes singulars que poden ser substituïts per variables de quantificació: "Los términos "Só-

crates", "Cerbero", "piedad", y "7" son, dicho brevemente, sustituibles a variables en enunciados abiertos sin que se produzca ninguna violentación de la gramática.." (18)

Per a Rosset, tota aproximació a la singularitat des de l'ordre lingüístic-conceptual és abocada al fracàs; i és que el marge d'error no ve donat per la manca de finura en la precisió dels termes, sinó pel supòsit de pensar que s'accedeix a la singularitat a través de determinacions progressives dels conceptes, la qual cosa l'únic que fa és generar negativitat, pel fet que una cosa passa a ser definida per oposició a d'altres. Serà l'afany de voler copçar la singularitat des de l'homogeneïtat de la representació, la que hauria generat, segons Rosset, l'ambigüitat tradicional de la noció d'identitat -entesa bé com a singularitat, bé com a equivalència: "Comparable en ceci au dieu Janus, dont le double visage embrasse du regard deux directions diamétralement opposés, la pensée de l'identité rassemble et confond les deux idées contraires du même et de l'autre: désignant à la fois et contradictoirement ce qui est sans égal et ce qui est égal a quelque autre chose.." (19)

Quan Rosset parla de la singularitat del real, no cal entendre-ho com a cosa, amb límits precisos, al costat d'altres, perquè amb això s'estaria acceptant indirectament que és des de l'espai homogeni de la representació on es determina el que fa que una cosa sigui el que és; sinó com a experiència que allò que percebem és irreductible a les nostres representacions, al marge de com es retalli el que existeix, amb coses, objectes o el que sigui -de fet, més que a realitats determinades, Rosset se sol referir a situacions o vivències -"ici" com a no representables des de l'exterior-"ailleurs"-: "Ici et ailleurs: comme dans le film de ce titre, de Jean-Luc Godard, cette formule exprime la différence insurmontable entre la chose qui est là-bas (en l'occurrence, des camps de réfugiés palestiniens) et la "même" chose vue d'ici (par exemple, depuis la région parisien-

ne). Précisément il ne s'agit pas de la même chose: l'ailleurs vu d'ici est à jamais différent de l'ailleurs observé sur place (et cessant, du même coup, d'être ailleurs)."(20)

Al llenguatge Rosset li reconeixera la capacitat de referir la singularitat del real que s'experimenta, però no pel poder de captació directa -que, com hem vist, pel fet que el llenguatge privilegi el que hi ha de comú entre les distintes realitats i el més constant al llarg del temps, impossibilita "dir" la singularitat-, sinó a través d'un parell de procediments que suposen una certa "perversió" de l'ús normal del llenguatge amb pretensió de descripció de la realitat. En primer lloc la forma de la tautologia o redundància, pel fet que no pretén exhaurir el sentit de la realitat present en descriure-la o interpretar-la -tot prolongant un discurs que només accepta com a dificultats, a l'hora de traduir la realitat en paraules, qüestions concretes (solucionables amb qüestió de temps i de perfeccionament de la capacitat del llenguatge) tals com la polisèmia d'alguns termes o la manca d'un nom per a realitats noves, descobertes o inventades-; sinó que, la redundància, es limitaria a constatar la presència -propera i misteriosa alhora- de la realitat, experimentada com a singular, tot contenint la inèrcia pròpia del llenguatge cap a la interpretació reductora i simplificadora: "...une tautologie est tout autre chose qu'une fadaise mais exprime au contraire toujours une vérité profonde; et même, à y regarder de plus près, une vérité plutôt inattendue que trop attendue, à l'image du réel, toujours surprenant, dont elle est le fac-similé."(21) L'altra forma d'accés a la singularitat del real mitjançant el llenguatge no vindrà donada tampoc per la capacitat d'expressió o adequació a la realitat d'aquest, sinó, paradoxalment, per la impotència o fracàs d'aquesta pretensió. Així, hom accedirà a la singularitat del real per efecte de contrast -"a contrario", tal com sol repetir en castellà Rosset- usant el llenguatge com a negatiu fotogràfic, a partir d'on revelar el caràcter singular de tota realitat. Un

ús pervers que s'accentúa pel fet que un llenguatge usat inicialment amb la pretensió d'allunyar-se de la realitat -no negant ingènuament la seva presència, sinó integrant-la a costa de deformar-la-, acaba essent un bon mitjà per a -mitjançant el marge que s'experimenta d'irreductibilitat del real a la seva representació- apropar-nos a ella: "Tel est justement le privilège du double que d'évoquer le sérieux du réel par la manifestation de sa propre vanité, d'en suggérer une relative visibilité à partir de l'évidence de sa propre invisibilité. Ce privilège consiste en ceci qu'il autorise -et est apparemment le seul à autoriser- ce que j'appellerai, en souvenir de l'origine grecque du mot qui évoque à la fois l'idée de pensée et celle de spectacle, une théorie du réel: c'est-à-dire une prise en considération du réel, une sorte de droit de regard occasionnel, obtenu aux dépens du double par l'entremise de sa propre impertinence."⁽²²⁾ Això ha fet dir a Philippe Mengue⁽²³⁾ que ens trobaríem davant un circuit dialèctic pel qual accediríem a la positivitat del real a cops de negacions-el real seria la negació del Doble, que de per sí ja és negació-; amb tot, la relació d'alteritat entre el real i el Doble a Rosset, no s'ha d'entendre -tal com diferencia Vincent Descombes a Philosophie par gros temps⁽²⁴⁾- com a "alterum" (determinació oposada), sinó com a "aliud" (ombra d'indeterminació): "Le manichéisme logique ignore la différence entre l'autre au sens d'alterum, l'autre des deux termes d'un couple, et l'autre au sens d'aliud, quelque chose d'autre dans un sens indéterminé."⁽²⁵⁾

NOTES

- (1) Cfr. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia de l'Esperit*, Laia, Barna, 1985, vol.I, cap. I -"La certesa sensible, o l'això i l'opinió", pp.123 a 134- (trad. cat. de Joan Leita de Phänomenologie des Geistes, 1807).
- (2) Ibidem, p.133
- (3) Ibidem, p.133
- (4) PC, p.16
- (5) G.W.F. Hegel, op. cit., p.132
- (6) PC, p.15
- (7) Ph.Mengue, "Clément Rosset: de la pensée du simple à l'allégresse", rev. Critique, núm. 409-410, Minuit, Paris, 1981, p.610.
- (8) J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris, 1971, p.36.
- (9) Cfr. OS, pp. 33 i ss.
- (10) OS, p.34
- (11) OS, p.22
- (12) Vid., per exemple, OS, p. 33.
- (13) V.Descombes, "Une supposition très singulière ou comme désigner la porte d'Ali Baba", rev. Critique, núm. 372, Minuit, Paris, 1978, p. 385.
- (14) Per al que segueix (on Rosset té present l'article esmentat de V.Descombes) vid. OS, pp.23 i ss., i PhS, pp. 57 i ss.
- (15) Cfr. B.Russell, *El coneixement humà*, Edicions 62/Diputació de Barcelona, Barna, 1985 -especialment "Particulars egocèntrics", pp. 133 a 143, vol. I- (trad. cat. de Jordi Cívís i Pol de Human Knowledge. Its Scope and Limits, 1948).
- (16) V.Descombes (art.cit.) parla d'una quarta forma de referir

lingüísticament la singularitat, les "apelacions", tals com "Joan sense terra" o "Ivan el terrible"; les quals, a diferència dels noms propis, introduirien una característica definitòria de la persona en qüestió. Amb tot, el propi Descombes acabarà reconeguent que: "...l'appellation, en tant qu'énoncé, n'est jamais qu'une description, elle reçoit son pouvoir de désignation singulière non de ses constituants, mais du sujet de l'énonciation qui se manifeste dans l'acte de la définition nominale: j'appelle.." (p.492).

- (17) C. Levi-Strauss, El pensamiento salvaje, F.C.E., México, D.F., 1984 (5èna reimpressió de la 1ª edició), p.244 (trad. cast. de F.González Arámburo de La pensée sauvage, 1962).
- (18) W.V.O. Quine, Los métodos de la lógica, Ariel, Barna, 1962, p.281 (trad. cast. de Manuel Sacristán de Methods of Logic, 1950).
- (19) OS, p.20.
- (20) PhS, p.56
- (21) PhS, p.59
- (22) OS, p.25; aquestes dues formes "perverses" d'experiència del real mitjançant el llenguatge, les reprendrem en parlar de les "Vies d'accés al real".
- (23) Cfr. Ph.Mengue, art. cit., p.609
- (24) Cfr. V.Descombes, Philosophie par gros temps, Minuit, Paris, 1989
- (25) Ibidem, p.89

INSIGNIFICÀNCIA

"Tret de reconèixer la ubiqüitat de la manca de sentit, quina altra cosa podria fer el pensament?"

E. Rosales

El que posarà en marxa el circuit del sentit serà "l'impossibilitat affective d'admettre que l'être humain est logé dans un monde où il n'y a pas d'histoire -où rien ne se passe." (1). La voluntat de saber, de trobar explicacions, no començarà des de zero, sinó que vindrà determinada per la motivació inconfessable de la por a quedar-se amb la mera constatació de la presència d'un món esquerp que no es deixarà reduir a la nostra intel·ligibilitat. Més que de construir res, doncs, es tractarà de tapar un forat que s'eixampla i es desplaça al mateix temps que el desplegament del saber, perquè n'és l'ombra de la qual no pot escapar -la qual cosa farà que la recerca del sentit, a més de disfressar la insignificància del món, haurà de disfressar el seu propi gest tot presentant el que és un rebuig com si fos una recerca.

L'afany de buscar sentit, abans que voluntat de saber per saber, denotarà que hom està abocat a buscar-lo, davant la incapacitat de viure a la intempèrie de la seva manca. Així, tal com havia sentenciat Nietzsche a *Crepúsculo de los Idolos* : "Quien no sabe introducir su voluntad en las cosas, introduce en ellas al menos un sentido." (2). I serà secundari la mena de sentit que es dirà haver descobert al món, l'important serà la tranquil·litat de pensar que hi ha un sentit, que el que passa no és gratuït; a tal efecte, serà el de menys si la instància productora de sentit és la Voluntat divina, el Subjecte (modern) substantiu, o bé forces o estructures inconscients -a *Le réel. Traité de l'idiotie*, Rosset parla de "la violence psychanalytique: violence qui culmine peut-être, non pas dans le fait de vouloir arracher un secret de force, mais dans l'illusion selon laquelle il y a un secret à forcer, quelque chose

à faire dire..."(3).

-Com cal entendre la "insignificància" del món.

Dir que la realitat és insignificant no s'ha d'entendre com a descripció positiva, com a atribut de la realitat, ja que aleshores seguiríem donant per suposat que l'home és capaç de saber com és el món, sinó que cal entendre-ho com una forma més (anàlogament a quan es califica la realitat de "tràgica" o "atzarosa", posem per cas) d'expressar la impotència de la intel·ligibilitat humana. Tenint present aquesta precisió, Rosset sembla escapar a una objecció com la que G.Colli fa als discursos de Schopenhauer i Nietzsche: "La ingenuidad teórica de Nietzsche y de Schopenhauer se revela de manera ejemplar a través de su acentuación metafísica del concepto de voluntad. Ambos relativizaron correctamente todo elemento cognoscitivo: Schopenhauer, de manera más escueta y esencial, mostró que toda representación es apariencia, y Nietzsche más rapsódicamente halló mentira e ilusión en el juicio y en el ser, en la sensación y en el sentimiento, en el sujeto y en el objeto. En cambio fueron ingenuos al querer dar un precepto positivo respecto al fundamento último del mundo; al querer "decir" lo que no es representación, conocimiento ni error. ¡Pero si todo lo que se "dice" es un objeto representativo! No se puede decir sin conocer: esto los griegos lo sabían bien. Y así, esa voluntad -de vivir o de poder- siempre será una representación, una ~~apar~~encia, y nunca el fundamento extrarrepresentativo."(4).

La insignificància tampoc no serà, doncs, una tesi a defensar, oposada a la del sentit, i que cal demostrar-ne la validesa. El que hi ha en joc no és tant l'oposició entre el sentit i la insignificància (aquest plantejament és justament el que interessa al sentit !), sinó la inexistència d'un criteri

per a distingir (des de la representació) el sentit d'allò insignificant. Els diversos sentits del món proposats i la insignificantia de què parla Rosset pertanyen a dos ordres diferents; no es tracta de demostrar que el sentit és infundat o fals, sinó de mostrar que tota pretensió de sentit aboca i es confon amb la insignificantia, amb la gratuïtat de la seva presència. A manca de criteri de distinció entre veritat i fals, les distintes interpretacions de la realitat, no es refutaran les unes a les altres, sinó que simplement se sumaran (o esdevindran "faules", si es vol⁽⁵⁾). Cada nova tesi no demostrarà res més que, en tot cas, la possibilitat de la seva formulació mitjançant la seva presència.

Si no és des de la representació, aleshores com se "sap" que el real no es deixa reduir a representacions? Això serà pel marge ("décalage") experimentat entre la realitat viscuda i la seva pretesa intel·ligibilitat. La insignificantia no és només l'excepció que confirma la regla del sentit (oposats ambdós en un mateix pla). Aquesta reducció (interessada) de l'abast de la insignificantia correspondria a la seva neutralització il·lusòria com a "absurd" minoritari sobre un fons de sentit: "Se precisa un cierto sentido dado para que el sentido falte: como todas las penurias, la penuria de sentido, que se llama pensamiento del absurdo, supone la escasez de una determinada mercancía precisamente abundante o, al menos, considerada como tal."⁽⁶⁾ O tal com diu G. Deleuze a *Lógica del Sentido*: "...para la filosofía del absurdo, el sinsentido es lo que se opone al sentido en una relación simple con él; hasta el punto que el absurdo se define siempre por una falta de sentido, una carencia (no hay bastante de...)." ⁽⁷⁾ Essent conscients que sempre es dona aquest "décalage" entre allò real i el seu pretès sentit, difícilment passarà el que X. Rubert de Ventós diu que s'esdevé quan hi ha profusió d'explicacions de la realitat: "Comenzamos a teorizar para defendernos de un

mundo extraños: para comprenderlo y volvernos a sentir en él como nos sentíamos en nuestra casa. Pero esta teoría acaba produciendo un mundo tan nuestro, tan definido y explicado, que acabamos prisioneros de él.⁽⁸⁾ Aquest nou estat d'incomoditat que l'autor anomena "malestar de l'aeroport" que es produiria com a resultat de voler escapar al "malestar de la jungla" (o constatació de la insignificància del món, sense punts de referència on reconèixer-s'hi, que el facin acollidor), no més seria possible si hom creu que l'atribució d'un sentit modifica efectivament la realitat.

D'altra banda, el fet que el terme "insignificància" estigui format amb un prefix negatiu, sembla que, en referir-se a la realitat, guardi un cert "aire de família" amb tots aquells termes propis de la tradició religiós-metafísica (invisible, intemporal, infinit...), usats per a referir-se a una realitat superior definida per la negació de les característiques pròpies de la realitat d'aquest món -i que va fer dir a Nietzsche que "los signos distintivos que han sido asignados al "ser verdadero" de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada..."⁽⁹⁾; en aquest cas, però, parlar de la insignificància de la realitat suposarà un ús pervers d'aquest procediment lingüístic d'introduir una realitat ontològicament superior, ja que hom es referirà a aquesta realitat -l'única existent- justament a partir de la negació de la pretensió que tingui un sentit que li ve de fora.

-Insignificància intrínseca i extrínseca.

En diversos llocs⁽¹⁰⁾, Rosset distingeix dos tipus (complementaris) d'insignificància de tot ésser i esdeveniment. En primer lloc -"irrisión intrínseca (sincrónica y localizada)"⁽¹¹⁾ tot és insignificant pel fet que no pot escapar de la gratuïtat de ser necessàriament quelcom, de tractar-se d'una presen-

cia inapelable i atzarosa, alhora; i per adonar-se d'això, n'hi haurà prou amb abandonar qualsevol cosa al seu propi pes, a abocar-la a ella mateixa una i altra vegada, fins fer que es desfaci el miratge de ser l'anella d'una cadena de sentit. Tot serà manifestació del misteri de l'existència abans que il·lustració de la seva intel·ligibilitat: "Indétermination totale et détermination totale sont à jamais confondues l'une avec l'autre. Aucun aléa ne protégera l'aléatoire de la nécessité où il est de venir à l'existence sous forme de ceci, de rien d'autre que ceci."⁽¹²⁾ Es tracta de fer saltar la cadena dels perquès explicatius (horitzontals) -que pretenen travar tot objecte o esdeveniment en la xarxa de les representacions intel·lectuals- mitjançant un "corte vertical de la insignificancia"⁽¹³⁾ D'altra banda -"irrisión extrínseca (diacrónica y no localizada)"⁽¹⁴⁾, tot és insignificant pel seu caràcter "inapreciable" en comparació amb el conjunt de l'existència, en manca un criteri per situar quelcom en relació a tot. L'home, ésser generador de sentit per excel·lència, es veurà abocat a la paradoxa de ser capaç de relacionar i valorar els éssers i esdeveniments, però des d'una perspectiva local i aleatòria, sense mai poder precisar el lloc que ocupa el que existeix en relació a la sèrie infinita de l'espai i el temps: "Pensar es medir (mens y mensura, si no derivan de un mismo origen etimológico, no por ello dejan de designar una misma capacidad específicamente humana: igual que en francés penser y peser); medir es establecer una proporción entre un tamaño determinado y un tamaño que sirve de referencia. Pero ningún tamaño puede servir de referencia: un tamaño, para ser referente, debería poderse apreciar en función de la totalidad de los tamaños, es decir, del infinito; ahora bien, el infinito (infinitamente grande, e infinitamente pequeño) está precisamente al margen de cualquier proporción asignable con lo finito."⁽¹⁵⁾

Ja havíem vist com Rosset caracteritza la condició tràgica

de l'home com a falta de referent. En mancar aquest nord, aquest punt de referència fix que permeti organitzar els éssers i esdeveniments, tot atorgant-los un sentit i un valor, les formes de relacionar-los sempre seran discutibles, pel fet que podrien ser diferents, com ho testimonia el fet que s'hagin proposat múltiples interpretacions globals de la realitat, totes d'entrada igualment vàlides -és el "nou infinit" de que parla Nietzsche⁽¹⁶⁾; la qual cosa aboca, de nou, a la constatació de la insignificància, de la qual hom pretenia allunyar-se. A qui ingènuament cercava el Sentit, hom li'n donarà deu mil possibles, per a acabar amb la mateixa desorientació prèvia de quan no en disposava de cap.

-Confusió de camins.

L'home podrà triar entre infinitat de camins, però cap no portarà enlloc. Aquesta capacitat (i alhora necessitat) humana de donar qualsevol sentit als esdeveniments, tot transformant-los en fets ben travats (tal com el Déu de Leibniz és capaç de trobar la funció matemàtica que uneix punts triats a l'atzar), però sense un criteri absolut que permeti establir un sentit com a definitiu, ja estaria esboçada, segons Rosset, al vers 360 de l'Antígona de Sòfocles, on l'home és descrit com a "παντοπόρος" (que disposa de tots els camins, "tot-terreny" si es vol) i, alhora, com a "ἄπορος" (sense camí, essent l'"aporia" cosubstancial a l'home)⁽¹⁷⁾.

Hi haurà confusió de camins no tant per dificultat de saber quin és l'adequat o per no trobar la sortida, sinó perquè el final d'un camí coincidirà amb el lloc inicial d'on s'havia partit. Rosset contraposarà aquesta confusió resultat d'adonar-nos que no ens movem (il.lusòriament) -que il.lustraria les obres de Beckett- al gust d'alguns autors moderns per la figura del laberint, on el sentit, tot i no afirmar-se, s'hi faria

circular: "Le goût du labyrinthe est manifestement un goût du sens qui, à le considérer isolément, traduirait plutôt une indifférence de la modernité à l'égard de la question de l'insignifiance."⁽¹⁸⁾ "Beckett n'est pas l'écrivain des labyrinthes mais celui de l'insignifiance, de la confusion des chemins. Ses séries n'appartiennent pas à l'ordre du labyrinthe; elles ne suggèrent pas une signification insaisissable et cachée, promesse d'un sens lointain et mystérieux..."⁽¹⁹⁾

Incapaç d'assumir el desconcert de la confusió de camins, l'home (de la Il·lusió) abaixarà el cap i optarà (gratuïtament) per una significació, tot dient(-se) que ha partit de zero i que la desorientació fou només un moment transitori. Quan hom haurà acabat de donar una interpretació, torna al lloc inicial de desorientació; quan hom deixa de parlar torna al mateix silenci inicial: la linialitat del llenguatge i la il·lusió del pas del temps contribuiran a crear l'efecte imaginari que s'ha avançat mentrestant. Si en triar una direcció de sentit en front d'altres possibles hi ha arbitrarietat, motivada per l'afany de fugir com sigui del desconcert; a més, també n'hi haurà en aturar en determinat punt la direcció de sentit empresa, i no forçar-la al límit, per por d'acabar retornant a la posició inicial. Així, caldrà contenir la dinàmica de tot discurs per evitar caure en l'autodestrucció; el sentit només serà possible generar-lo en determinat interval, entre uns pre supòsits arbitraris i el que en podríem anomenar el "vestíbul de la paradoxa" (on tot discurs aboca, o hi acabaria anant a parar per inèrcia), tot evitant que s'acabi devorant ell mateix. En aixecar el cap i ampliar la perspectiva, hom s'adonarà que tot pretès sentit no és més que un dibuix a l'aigua, o una bombolla de sabó, que es desfan només acabats de formar i retornen al món informe del qual havien volgut escapar. Les paraules només esgarraparan la superfície del món. El llenguatge no només no servirà per escapar del fons insignificant de tot

al món, no solidifica veritats, sinó que mostrarà, indiscret, el caràcter ridícul de la seva pretensió de fugida (tal com l'afany de mortalitat recorda, abans que res més, que són mortals).

La realitat no dóna missatges, les coses no volen dir res: la significació sempre serà un afegit gratuït i interessat. Res no necessita la nostra mirada per a ser realment: "La chose est tellement unique, se suffisant à elle-même et se renfermant en elle-même, qu'il lui manque précisément tout autre chose à partir de quoi l'interpréter: elle est cela et rien que cela, là et rien que là."⁽²⁰⁾ La realitat només podrà ser constatada com a força diferencial que exerceix resistència a les nostres representacions.

En filosofia, la recerca o afirmació d'un sentit es va transformant contínuament amb noves figures, rebrotant en qualsevol moment d'aparent decadència. I això hauria estat una constant del pensament occidental, perquè s'alimentaria del desig de fugir del caràcter insignificant d'allò real. Aquest afany -anomenat per Rosset "désir de rien"⁽²¹⁾ - es caracteritzarà per dos trets que el fan etern i inexhaurible; per un cantó el desig de trobar un sentit és ferm i indestructible, no defalleix mai, i, d'altra banda, el risc de trobar-lo és nul. Aquest desig ~~posseeix~~ l'estructura paradoxal de ser del tot precís a l'hora de determinar el que refusa (insignificància del real), i del tot imprecís a l'hora de dir el que cerca (naturalesa del sentit buscat): "Imaginons par exemple q'une enquête policière, animée par le plus puissant des motifs, veuille coûte que coûte découvrir l'identité d'un assassin, mais en même temps que cet assassin n'existe pas: une telle affaire ne rejoindra jamais le rayon des dossiers classés."⁽²²⁾

-L'il·lusionista i l'incurable.

Dins de la filosofia moderna, dues actituds caracteritzarien la recerca del sentit davant la incapacitat d'admetre que el que existeix no emet missatges: les "figures" (tal com s'hi refereix Rosset) de l'il.lusionista ("illusionniste") i l'incurable ("inguérissable"). L'il.lusionisme filosòfic afirmarà l'existència d'un sentit, però sense mostrar-lo, "de la même manière qu'un illusionniste amène ses spectateurs à voir un objet absent par simple puissance de suggestion."⁽²³⁾ El sentit s'oculta, no apareixerà amb la primera sollicitud de comparança; caldrà encalçar-lo per camins dificultosos. Però mentre en l'originador d'aquest il.lusionisme (Hegel), tot i que calia molta paciència i esforç per anar rastrejant el camí de desenvolupament dialèctic i històric del sentit (el "treball del concepte") -el qual se serveix d'astúcies, falses aparences, mediacions...-, al final acabava apareixent (això sí, sota les misterioses formes de Saber Absolut, Idea, Raó o Esperit); en canvi en els hegelians moderns -i Rosset precisa: "de Mallarmé à Lacan, en passant par Georges Bataille et Jacques Derrida"⁽²⁴⁾ la presència del sentit és sempre diferida ad infinitum, cada nova mediació, en comptes d'apropar, allunya: "Chez Hegel il fallait déjà patienter, attendre la saisie du concept au détour d'une série laborieuse et interminable de médiations mais enfin ces médiations aboutissaient, convergeaient vers l'octroi d'un sens, hic et nunc, et la "réconciliation" avec le présent. Chez les hegelians modernes, en revanche, les médiations n'aboutissent pas: encore et toujours en train de médiatiser, chaque médiation diffère de ce qu'elle est censée finalement médiatiser..."⁽²⁵⁾ Així, en serien il.lustracions, Lacan amb la seva noció d'un significat que difereix contínuament la presència del Significat -i que, per això mateix, recorda la Llei en Kafka-, Bataille amb la seva idea de l'erotisme com a joc de transgressions contínues, o Derrida amb la seva noció de "différance" ("l'opération du différer qui, à la

fois, fissure et retarde la présence"(26)).

Els hegelians moderns haurien ensopegat amb la veta altament productiva de conservar el sentit tot tornant-lo invisible: "Il ne s'agit donc pas de saisir le sens, mais seulement de le suivre."(27). Tot s'ajorna per a l'endemà, però el que es troba a l'endemà és un nou ajornament (que recorda el "vuelva usted mañana" de Larra). Un dels motius que farà que el sentit que s'anuncia, mai no s'acabi de fer present del tot, serà, lògicament, que els portanveus d'aquest messianisme del sentit quedarien sense "feina".

Cal senyalar, d'altra banda, com aquesta figura de l'"il·lusionisme filosòfic" de què parla Rosset, coincideix amb el "divertissement" analitzat per Pascal -tal com en el seu moment desenvoluparem-, segons el qual, els homes actuarien per a no tenir temps per a pensar (que portaria, per inèrcia, a un estat d'angoixa), i en aquest afany de distreure's a tota costa seria més important "la caça [com a activitat] que el conill [com a únic objectiu aparent]". Però, és clar, quan del que hom fuig és de tot (el real), mai no es podrà refugiar enlloc.

En la figura de l'incurable -que, segons Rosset, hauria iniciat Kant amb el desenvolupament de la seva noció d'"idees reguladores"-, es donaria per suposat que no hi ha un sentit a descobrir, però no obstant això, es mantindria intacte el desig que hi fos. Aquesta actitud respondrà a la incapacitat d'assumir les certeses filles de la lucidesa -després de la tasca crítica, i espantat de les conseqüències, hom retornaria a les seguretats inicials, tot procurant donar una aparença de justificació racional a aquest procés de "marxa enrera", i ocult, tant, alhora, que es tracta simplement d'una qüestió d'adhesió afectiva. Ja deia Nietzsche, a propòsit d'aquesta orientació de l'obra de Kant, que seria com si una guilla, després d'escapar-se de la gàbia, hi tornés voluntàriament, espantada de

món exterior⁽²⁸⁾; o, en aquest mateix sentit i respecte al mateix autor, B. Russell també comentava que les associacions primàries sempre acaben pesant més que les secundàries⁽²⁹⁾. Així, Rosset ens dirà que la crítica de Kant és una "étrange critique, qui tient pour assurées et intouchables les vérités qu'elle se propose précisément de critiquer et s'interroge donc, au mépris apparemment de toute logique, sur les conditions de possibilité de vérités tenues d'ores et déjà pour nécessaires"⁽³⁰⁾. Kant seria l'autor d'una forma de crítica "blanche" -o actitud crítica neutralitzada il·lusionàriament- que faria que els objectes de creença no només quedessin desestimats (després de la crítica), sinó que quedarien enfortits; i això per les següents raons:

-Les creences haurien passat la prova d'una crítica "científica".

-Es crearia l'efecte que tals creences, lluny de ser gratuïtes, haurien nascut d'una reflexió crítica; és a dir, s'atorga un aire de complexitat a una simple adhesió emotiva.

-Es desviarà l'atenció cap a les vies d'accés a una idea, en comptes d'analitzar la idea en sí, que es considerarà a resguard de tota sospita.

Les figures de l'il·lusionista i l'incurable tenen en comú respondre a una mateixa actitud de "devoció", pel fet que cerquen una fonamentació teòrica per a creure i per a actuar. Incapaç d'acceptar el "no necessari", el devot no gosarà endinsar-se sol per cap camí sense que li doni la mà una justificació prèvia, una raó de ser. Es tracta, doncs, d'acceptar el real tan sols després de fer-lo digerible, assimilable als propis interessos i expectatives: "Cette réalité, ainsi perçue à l'état brut, est comme un vin trop fort; pour la rendre agréable à boire, on la coupe généralement avec l'eau du sens."⁽³¹⁾

NOTES

- (1) OS,p.94
- (2) F.Nietzsche, Crepúsculo de los Idolos, Alianza Ed.,Madrid, 1975(2ona edició),p.32 (trad.cast. de A.Sánchez Pascual de Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt, 1889)
- (3) RTI,p.28
- (4) G.Colli, Después de Nietzsche, Anagrama, Barna, 1978, p. 62 (trad. cast. de C.Artal de Dopo Nietzsche, 1974)
- (5) Cfr. F.Nietzsche,op.cit.,cap."Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula",pp.51-52
- (6) AN,p.72
- (7) G.Deleuze, Lógica del Sentido, Barrat Editores, Barna,1971, p.97 (trad. cast. de Logique du sens, 1969)
- (8) X.Rubert de Ventós, De la Modernidad, Península, Barna, 1982(2ona edició), pp.25-26
- (9) F.Nietzsche,op.cit.,p.50
- (10)AN,pp.79 a 81, RTI,pp.13-14, FM,pp.95-96
- (11)AN,p.81
- (12)RTI,p.13
- (13)AN,p.79
- (14)AN,p.81
- (15)AN,p.80
- (16)F.Nietzsche, La Gaia Ciència, Laia, Barna, 1984, afor.374 (El nostre nou "infinit), pp.362-363 (trad.cat. de J.Leita de Die fröhliche Wissenschaft,1882)
- (17) Carles Riba tradueix πανζορίον per "amb recursos per a

tot", i ἄνoπος per "sense recursos", Sòfocles, Tragèdies, Fundació Bernat Metge, Barna, 1951, vol.I, p.137

(18) RTI, p.18

(19) RTI, p.20

(20) RTI, p.42

(21) RTI, p.52

(22) RTI, p.52

(23) RTI, p.54

(24) RTI, p.55

(25) RTI, p.55

(26) J.Derrida, *La voix et le Phénomène*, P.U.F., Paris, 1967, p.98

(27) RTI, p.58

(28) "...el vell Kant, el qual, com a càstig d'haver-se apoderat dissimuladament de "la cosa en sí" -que era també una qüestió molt ridícula!-, fou empresonat per l'"imperatiu categòric" i amb ell s'extravià de bell nou en el fons del seu cor tornant altra vegada a "Déu", a l'"ànima", a la "llibertat" i a la "immortalitat", igual com li passa a una guineu que s'extravia i torna de bell nou a la seva gàbia...", F.Nietzsche, La Gaia Ciència (op.cit.), p.292

(29) Cfr.B.Russell, *Por qué no soy cristiano*, Edhasa, Barna, 1977, p.23 (trad. cast. de *Why I am not cristian* -recopilació de textos que van de 1899 a 1954-, feta per J.Martínez Alinari)

(30) RTI, p.61

(31) RTI, p.66

III- SUBJECTES FABRICANTS D'IL.LUSIONS

IL·LUSIÓ MORAL

"Abomino amb nàusea i pasme dels sincers de totes les sinceritats i dels místics de tots els misticismes o, abans i millor, de totes les sinceritats de tots els sincers i dels misticismes de tots els místics. Aquesta nàusea és gairebé física quan aquests misticismes són actius, quan pretenen convèncer la intel·ligència aliena, o moure la voluntat aliena, trobar la veritat o reformar el món."

F. Pessoa

El fet de tractar per separat la Il·lusió Moral de la Il·lusió Metafísica no ha de portar a l'equívoc de pensar que no tenen res, o gairebé res, en comú. Rosset, com ja hi havia insistit Nietzsche, és perfectament conscient que separar el món dels valors del món del sentit neix d'una actitud interessada, la de presentar-los com a independents per ocultar les motivacions que els posen en marxa, tot evitant un plantejament de refutació global -així, parlar de valors humans serà una forma d'explicar(-se) la condició humana, i donar sentit comportarà el valor de cercar la seguretat mitjançant el control intel·lectual de l'existència. Per tant, en un sentit general les dues expressions d'"Il·lusió Moral" i "Il·lusió Metafísica" poden considerar-se sinònimes; però amb el tractament específic de cadascuna es poden il·luminar -com diem a la Introducció- procediments específics de refús del real.

D'acord a una distinció més lògica que temporal, en un primer moment l'home moral, incapaç d'assumir la complementarietat dels valors, creurà que eliminant la part "dolenta" es quedarà només amb allò "bo" (anàlogament a com l'home de la Il·lusió Metafísica pensarà que és possible separar allò sensible i quedar-se amb allò intel·ligible en estat pur). Així, tot recorreguent al mecanisme il·lusori que consisteix a determinar i objectivar el que es rebutja, l'home es creurà capaç d'aïllar la negativitat. En un segon moment es buscarà u-

na culpabilitat (un responsable dels mals) -recordem à propòsit la incompatibilitat entre el Tràgic i la culpabilitat-; l'home de la Il·lusió Moral necessitarà responsables (anàlogament a com l'home de la Il·lusió Metafísica necessitarà explicacions). Aleshores, en haver localitzat la negativitat i haver-li atribuït uns responsables concrets,⁽¹⁾ l'home moral es creurà dispensat d'haver de fer front al fet de l'existència en el seu conjunt, i passarà a reconèixer com a problemàtic només determinats aspectes que destaquen sobre un fons amable i acollidor de la realitat: "...l'homme moral préfère se confiner dans la réfutation de tel ou tel existant, ce qui lui permet de laisser intact le problème de l'existence, ou plutôt même de l'ignorer: se récrier sur telle existence scandaleuse dispense de s'interroger sur le scandale de tout être."⁽²⁾ I una vegada identificat i acorralat l'enemic, només caldrà desfer-se-ne'n: "...el fantasma fundamental de los que, con razón o sin ella, son llamados peyorativamente "intelectuales": la esperanza secreta de que a fuerza de inteligencia, penetración y astucia, es posible disolver la desdicha y obtener la felicidad."⁽³⁾

-Actitud anti-tràgica i ressentiment.

Quant al que posa en marxa la Il·lusió Moral, Rosset es distanciarà de Nietzsche, tot considerant que en aquest té un paper excessivament important el ressentiment d'uns homes (dèbils) davant dels altres (forts) a l'hora de donar compte de la interpretació moral i les propostes concretes de valors que cercarien una homogeneïtat compensadora per als dèbils ressentits. Per a Rosset, el ressentiment entre homes és simplement un símptoma més de l'actitud bàsica de refús (anti-tràgic) de l'existència: "Aussi l'origine du sentiment moral ne réside-t-elle nullement dans ce ressentiment, dont Nietzsche

parle tant. Je crois même que cette idée de ressentiment a un peu affaibli la pensée morale de Nietzsche, dans sa lutte contre l'anti-tragique. Le sentiment moral peut être l'auxiliaire de révoltes d'esclaves, peut être le drapeau de la dictature morale face aux accidents du génie, mais cela ne constitue pas une source."⁽⁴⁾ I això per tres raons⁽⁵⁾:

1/ La rebel·lió davant del fet tràgic (la presència de la realitat adversa) és condició prèvia a tota rebel·lió moral (relació entre homes). Buscar una causa social del descontent generat pel fet d'existir, respondrà a una estratègia de canalització d'aquest descontent previ.

2/ Certes conductes "morals" no han de provenir necessàriament del ressentiment, sinó que es poden donar per generositat (i no per obligació moral); una generositat o solidaritat espontànies que les morals concretes pretendrien monopolitzar com a derivades dels seus preceptes.

3/ No només hi ha una moral d'"esclaus ressentits". També hi ha moral dels guanyadors (per exemple, la moral romana o la moral protestant als EEUU).

A més, Rosset també retreurà a Nietzsche, dins La Philosophie Tragique, que no s'hauria sabut escapar del tot de la lògica de la Il·lusió Moral ja que sembla considerar -sobre-tot per l'èmfasi que posa en criticar-la- que aquesta és corregible, una vegada s'hagi fet adonar als homes de l'actitud anti-tràgica que estan en un error, i convençut de la necessitat de canviar: "C'est là tout l'espoir et tout l'optimisme de Nietzsche. Il dit "non" à la morale et pense qu'il ne reste "rien" après sa critique. Or, il y a un résidu. Si Nietzsche peut arriver à dire que la morale est réfutable et réfutée, c'est qu'il parle à des hommes dont il croit qu'originellement ils lui ressemblent: l'homme moral est, pour Nietzsche, un homme nietzschéen intoxiqué, ou, -voilà le mot-clef- un homme nietzschéen décadent."⁽⁶⁾ -cal matisar, però, aquest co-

mentari de Rosset quant al sentit de l'actitud crítica de Nietzsche, en posar-lo en relació amb La Force Majeur, on la crítica com a atac en vistes al convenciment de l'altre, s'ha convertit en un marcar distàncies.⁽⁷⁾

-Del refús al projecte.

La vida de l'home moral, fonamentada en un no a l'existència, invertirà el seu refús presentant-lo com una tasca que consistirà a eliminar els mals localitzats al món en intervenir sobre els seus agents responsables (la idea de responsabilitat comporta el benefici il·lusori suplementari de pensar que tal com s'ha decidit actuar de determinada manera, també es pot decidir el contrari). Així l'home moral es dirà a sí mateix que la seva vida té un sentit com a funcionari de l'administració del sofriment, amb l'objectiu últim de la millora de la condició humana⁽⁸⁾. Els profetes i anunciadors, però, d'un món ideal on tot queda resolt -bé en una altra realitat o en el futur del temps humà-, seran els primers interessats que el seu adveniment no sigui immediat, perquè aleshores es quedarien sense la justificació que han buscat per a la seva vida.

La millora propugnada per l'home de la Il·lusió Moral es plantejarà com eliminació d'allò negatiu -havent-ho simplificat i "amputat" prèviament de la riquesa i complexitat de la naturalesa humana-, tot identificant naturalesa humana només amb aquells factors que interessa potenciar, com si poguessin funcionar autònomament prescindint dels desagradables. El cas és que, com efecte global, s'hauria aconseguit presentar com a projecte (o recerca) el que de fet és un refús (o fugida). Com Nietzsche, Rosset considerarà Sòcrates com el primer moralista, el qual pretendria fundar valors des de zero

quan en realitat el que estaria fent seria seleccionar gratuïtament determinats valors que prenen relleu a costa de negar tots els altres possibles, o, millor dit, l'existència com a fons des d'on emergeixen (i desapareixen) valors, però sense mai privilegiar-ne uns com a únics. I això fins assolir que allò refusat -l'inexplicable assumit per l'actitud tràgica- aparegui com a excepció (posterior en el temps) que s'oposa als valors morals: "Socrate, avant de fonder, commence par abattre une hiérarchie déjà instituée, la hiérarchie tragique des valeurs, qui ne se présente nullement comme ce chaos contradictoire et vaseux dans lequel Platon s'est plu à représenter les valeurs antérieures à Socrate, toujours défendues par des imbéciles comme Hippias ou des jouisseurs comme Calliclès."⁽⁹⁾ La implantació i propagació de la Il·lustració Moral vindrà determinada en bona part justament per tractar-se d'una actitud caracteritzada per predicar i fer propaganda (o si es vol, intentar convèncer i argumentar), en front l'actitud tràgica del silenci de la no interpretació, amb la qual cosa es crearà l'efecte que realment els valors morals no són uns qualsevols que es proposen, sinó que inauguren des de zero l'ordre de tota moralitat possible. Conseqüentment, la major part de la gent identificarà, sense questionar-ho, uns valors morals proposats com a necessaris i naturals.

-De la seducció.

"Cap defensa possible contra qui ens fa compliments. No s'hi pot estar d'acord, sense fer el ridícul; però tampoc dur-li la contrària. Hom es comporta com si tingués raó, hom es deixa afalagar en no saber com reaccionar."

E.M.Cioran

Tot i que -com ja hem esmentat anteriorment- un dels punts

en què Rosset s'apartarà de Nietzsche quant al tractament de la Il·lusió Moral rau en considerar que aquesta no és només resultat de la relació de ressentiment entre homes, pas-sarem ara a fer un repàs del procés -tal com Nietzsche exposa a La genealogia de la moral- que hauria portat al triomf de la Il·lusió Moral segons Nietzsche, amb la qual cosa esdevindria allò que sempre va sorprendre i revoltar al filòsof alemany⁽¹⁰⁾ el triomf dels dèbils (sense deixar de ser-ho !) davant dels forts fins assolir, com a criteri del seu èxit, que els homes "naturalment" superiors se sentissin culpables de ser feliços⁽¹¹⁾. Més que l'itinerari en sí, el que serà motiu de la nostra atenció serà determinats elements i procediments que intervindrien en la consolidació de la Il·lusió Moral segons Nietzsche i que, pel que fa a l'objectiu del present treball, serien extensibles a altres dominis il·lusionaris.

Nietzsche procedeix a la dissecció del ressentiment, la mala consciència i l'ideal ascètic, que serien, en paraules de G. Deleuze, "las figuras del triunfo de las fuerzas reactivas, y también las formas del nihilismo."⁽¹²⁾ Quant al ressentiment -més important perquè conté, germinalment, les altres dues figures-, el que interessa subratllar és el component que hi intervé de refús i negació com a motor de la moralitat; el que originàriament no és altra cosa que una reacció forçada voldrà aparèixer com a creació voluntària, jugant-se l'èxit de la reacció moral en aquesta transformació de passiu a actiu. Per aconseguir això l'home moral dirà -i es dirà- que una cosa és l'home i altra la seva condició (desitjada), podent fer-se així la il·lusió que la seva situació és volguda. La defensa de les virtuts de la humilitat, la paciència, la resignació, etc., seran expressió de la impotència de qui les professa. En no poder negar realment allò que rebutgen, els homes passaran a fer-ho fictíciament mitjançant la

disfressa d'una afirmació: "La revolta dels esclaus en la moral comença quan el mateix ressentiment esdevé creador i genera valors, el ressentiment d'aquells éssers privats de la veritable reacció, la de l'activitat, que només es consideren indemnitzats mitjançant una venjança imaginària."⁽¹³⁾

Però els febles no només recorreran a dir-se que la seva condició és volguda, sinó que faran servir altres procediments que, tot i que d'entrada semblaran formes de trobar consol per a la pròpia situació, esdevindran un mitjà per acabar imposant uns determinats valors. Així els dèbils passaran a acusar els forts de la seva situació. Amb aquesta acusació s'aconseguirà, per un cantó, una altra font explicativa dels propis mals i, alhora, la introducció en els forts d'un factor de debilitament (el sentiment de culpabilitat). Una acusació que s'operarà també a través d'una inversió lingüística, propiciada per -en paraules de G. Morel-: "...une séparation entre sens et signes, telle que le même signe signifie le sens renversé."⁽¹⁴⁾ anàloga a l'establerta entre l'home i les seves capacitats. No cal oblidar que aquesta inversió lingüística -tot servint-se del recurs a l'etimologia, Nietzsche mostrarà que el sentit de "bo" i "dolent" és invers al que tenien originàriament⁽¹⁵⁾, serà en part possible gràcies a que els dèbils, a través del grup concret dels sacerdots, serien els únics que parlen i argumenten a favor dels seus propis valors, la qual cosa ajuda a que la indiferència i despreocupació dels nobles es pogui fer aparèixer com a ignorància i silenci consentit. La mateixa despreocupació dels forts -que comporta la seva felicitat-, que farà possible un nou recurs per part dels dèbils a l'hora de neutralitzar la força dels forts, i que és l'afalagament. Un mecanisme que, d'altra banda, serà el més clar exponent que tot el procés d'inversió de domini entre els dèbils i els forts està conduït per l'astúcia dels dèbils que recorren a la seducció (Verführung en alemany).

Sortint-nos del context concret del tractament nietzscheà de la Il·lusió Moral, quant a l'objectiu del present treball, és molt suggerent plantejar la relació entre els dèbils i els forts en termes d'autoengany de l'home respecte de sí mateix; així, la seducció, o factor propiciador d'aquest autoengany, es pot fer equiparable a un procediment de repetició (des de veus distintes) i acumulació de l'eco de determinades mentides que afalaguen la condició humana, fins crear l'efecte que no tenen un començament concret (i interessat), sinó que són veritats autònomes.

Quant a la mala consciència, com a interiorització de les forces reprimides, el que aquí interessa senyalar -com a procediment il·lusori- és el desplaçament de l'escenari del conflicte real (xoc amb el món exterior) cap al món interior, on el subjecte combat amb els seus propis fantasmes -un procediment que, d'altra banda, recorda el mecanisme de defensa freudià de la introjecció, que més endavant analitzarem. Segons Nietzsche els dèbils es faran la il·lusió -malgrat crear-los malestar- que els seus problemes només depenen d'ells; així se sentiran culpables, però alhora es creuran responsables (gaudint, per tant, d'un cert àmbit de poder) de la seva situació. En paraules, novament, de G. Morel: "Ainsi la relation maître-esclave se transforme de plus en plus en relation de l'esclave avec soi-même: manière au second degré de se donner l'illusion de la maîtrise dans l'oubli des maîtres."⁽¹⁶⁾ Una vegada l'"esclau" ha interioritzat l'"amo", el responsable dels seus mals almenys ja el tindrà localitzat; aleshores no més caldrà vencer-lo. I per això n'hi haurà prou amb proposar-s'ho, tot canalitzant les forces negatives cap a una tasca moralment honesta i intel·lectualment superior -un altre mecanisme freudià de defensa, la sublimació, no queda massa lluny. És de remarcar que Nietzsche senyala com aspecte prin-

cial de l'existència refusat pels seguidors de l'ideal ascètic -que tornen la vida contra ella mateixa (Leben gegen Leben)- la materialitat i concreció del real. Els filòsofs de l'ideal ascètic i els sacerdots no suportaran el compromís efectiu i afectiu: "Llur lema és: "Qui posseeix, és posseït.""⁽¹⁷⁾

NOTES

- (1) Aquest agent responsable com a intent d'explicació d'allò que ens desborda, també es pot interioritzar en una mateixa persona -tal com tractem més àmpliament a la Il·lustració de la Libertat. A Le monde et ses remèdes (pp.66 i ss.), Rosset il·lustra aquest procediment a propòsit del personatge de "Tartuf", protagonista de la comèdia del mateix nom de Molière. Davant una manera de ser que inquieta (entre altres raons perquè accentua aspectes presents, de forma latent, en nosaltres mateixos), l'actitud moral consisteix a aïllar allò negatiu (d'entrada el personatge, i, més en concret, la hipocresia, en el cas de Tartuf), i buscar la responsabilitat o explicació en una decisió lliure del propi Tartuf -desdoblant-lo entre ell mateix i la seva manera de ser: "On voudrait que "Tartuffe-mente", comme "l'éclair-luit"; c'est-à-dire que nous cherchons à découper l'événement insécable pour le comprendre et pouvoir agir sur lui. Mais Tartuffe ne ment pas plus que ne luit l'éclair, car Tartuffe est déjà son mensonge, comme l'éclair est déjà cette lueur.", MR, p.76
- (2) MR, p.58
- (3) LP, p.10
- (4) PhT, p.154
- (5) Cfr. PhT, pp.155 i ss.
- (6) PhT, pp. 159-160
- (7) Cfr. FM, pp.73 i ss.
- (8) F.Savater, al capítol -de forta inspiració rossetiana- titulat precisament "La ilusión moral", de La filosofía tachada (Taurus, Madrid, 1978), comenta el següent: "La actividad seca las lágrimas vertidas sobre los males del mundo; los valores éticos, la conciencia moral, la buena vo-

luntad del hombre recto no están formados de la hedionda urdimbre de mal que por un momento supusimos que se extendía al cosmos por entero; la ciudadela fundamental se ha salvado y desde ella se comenzará la reconquista del reino invadido.", p.144

(9) PhT, p.100

(10) Així, per exemple, a Crepusculo de los ídolos (Alianza Editorial, Madrid, 1975 (2ona edició), trad. cast. de A. Sánchez Pascual de Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt, 1889), Nietzsche afirma: "En lo que se refiere a la famosa "lucha por la vida", a mí a veces me parece más aseverada que probada. (...) Pero suponiendo que esa lucha exista -y de hecho se da- termina, por desgracia, al revés de como lo desea la escuela de Darwin, al revés de como acaso sería lícito desearlo con ella: a saber, en detrimento de los fuertes, de los privilegiados, de las excepciones afortunadas. Las especies no van creciendo en perfección: los débiles dominan una y otra vez a los fuertes..", p.95

(11) "Quan [els dèbils] podrien arribar pròpiament a llur darrer triomf de la venjança, a llur triomf més refinat, més sublim? Indubtablement podrien arribar-hi quan aconseguís sin de carregar llur pròpia dissort, tota la dissort en general, sobre la consciència d'aquells qui són feliços, de manera que aquests comencessin un dia d'avergonyir-se de llur felicitat i es diguessin tal vegada els uns als altres: "És una deshonra el fet de ser feliç! Hi ha massa dissort..!", F. Nietzsche, La genealogia de la moral, Laia, Barna, 1981, p.179 (trad. cat. de J. Leita de Zur Genealogie der Moral, 1887)

(12) G. Deleuze, Nietzsche y la filosofía, Anagrama, Barna,

- 1986(2ona edició), p.124 (trad. cast. de Nietzsche et la philosophie, 1967)
- (13) F.Nietzsche, op.cit., pp.59-60.
 - (14) G.Morel, Nietzsche, Aubier Montaigne, Paris, 1985, p.298
 - (15) Aquesta tesi serà desenvolupada a la primera dissertació ("Bo i pervers"."Bo i dolent") de La genealogia de la moral, op.cit., pp.43 a 84
 - (16) G.Morel, op.cit., p.308
 - (17) F.Nietzsche, op.cit., p.160. El "desig romàntic", segons Rosset, també compartiria aquesta aspiració hipòcrita a una existència més plena, com a forma de disfressar la incapacitat d'assumir la fragilitat del real quotidià. De fet, Rosset sol presentar el "desig romàntic" com equivalent d'actitud il·lusòria -vid., a propòsit: "Note sur le romantisme", MR, pp.151 a 164; "Interieures romantiques", PhS, pp.62 a 67; o l'article "Lo imaginario"(dins de F. Alquié et alia, Doce lecciones de filosofía, Juan Granica, Barna, 1983, pp. 49 a 58, trad. cast. de Josep M.Colomer de Douze leçons de Philosophie, 1982).

IL·LUSIÓ PSICOLÒGICA

"Tot reposa en mi, i jo penjo d'un fil".

P.Valéry

Respecte un mateix, el refús del caràcter insignificant de tota existència, suposarà la formació de la il·lusió de la identitat personal -o substracte subsistent que roman idèntic, al marge del que hom fa o li passa-, davant la incapacitat d'assumir la pròpia singularitat. Rosset es desmarcarà de la tesi d'Otto Rank segons la qual el que portarà l'home a crear-se un doble ideal, aliè a les contingències d'aquest món, seria l'afany d'immortalitat⁽¹⁾. Per Rosset, aquest seria un benefici il·lusori suplementari derivat del principal: escapar del caràcter finit de la naturalesa humana, no només en el sentit quantitatiu-temporal de la mort com a límit, sinó, sobretot, en el qualitatiu-constitutiu -tal com ja havíem vist en parlar del tràgic d'interioritat-, ja que considerar que tot el problema es redueix a la qüestió de la mort com a límit extern, comporta el pressupòsit optimista que, almenys, hi ha un temps de vida ple: "Mais ce qui anguisse le sujet, beaucoup plus que sa prochaine mort, est d'abord sa non réalité, sa non existence."⁽²⁾ Jugar-s'ho tot a la carta de la immortalitat, generaria una il·lusió massa ingènua, car és massa evident que som mortals i, per tant, és molt difícil que ens ho acabessim creient; si no és, en tot cas, com efecte derivat d'una il·lusió prèvia -la de pensar que som més reals del que experimentem quotidianament. Cal remarcar com, d'altra banda, queda palès que el simple desig no pot ser l'única font d'il·lusions (aleshores ens podríem creure que som qualsevol cosa), sinó que caldrà a més, com a mínim, una sèrie de factors de base real que propiciïn una credibilitat a les ficcions.

-El subjecte i el mirall.

Tot fugint de l'angoixa de la pròpia fragilitat, hom cercarà un punt de referència fix amb què identificar-se, en una relació inversament proporcional: com menys segur s'estigui de la pròpia identitat més necessitarà hom demostrar-(se)-la. L'anomenada per Lacan "fase del mirall"⁽³⁾, en què l'infant experimentaria plaer en identificar-se en un semblant o amb la seva imatge especular -tot cercant la unitat corporal que objectivament li manca- permetria entendre segons Rosset (més com a metàfora que com a moment explicatiu de la formació de la subjectivitat) la temptació il·lusòria d'identificar-se amb un Doble imaginari, per part de l'ésser humà. El problema, però, de la imatge seria que, per definició, és un Altre; la característica de la figura del vampir, que no es pot reflectir als miralls, seria la pròpia de tot i de tothom -i no només, per tant, l'excepció còmic-literària que confirma la norma de la possibilitat de mostració d'una imatge unitària i constant que asseguraria la pròpia identitat-: "Le sort du vampire, dont le miroir ne reflète aucune image, même inversée, symbolise ici le sort de toute personne et de toute chose: de ne pouvoir éprouver son existence à la faveur d'un dédoublement réel de l'unique, et donc de n'exister que problématiquement."⁽⁴⁾ Un vampir que, d'altra banda, com molt bé diu J. Terré⁽⁵⁾, a l'hora de la veritat serà la imatge o Doble, que acabarà "xuclant la sang" de l'individu real que acabarà "alienat" sota l'acció dels seus propis fantasmes. El subjecte es desdoblarà, doncs, entre un mateix (no cal perdre de vista el paper del llenguatge, aliat del Doble, que crea, per inèrcia, efecte de fixació d'identitat), no determinable, i una imatge exterior objectivada i constant que el determinaria.

Aquest plaer il·lusori en l'autocossificació per part del subjecte de què parla Rosset, recorda, sens dubte, el tractament sartrià de l'actitud de "mala fe", que consisteix a

identificar-se amb una imatge per tal d'escapar a "l'angoixa de la llibertat"⁽⁶⁾. Però en Rosset, d'una banda, la crítica a la cossificació no tindrà cap connotació moralista -autenticitat o inautenticitat-, sinó que, en tot cas, se li retreu el que té de mala aposta (com tot recurs, en general, al món il·lusori), ja que és molt més satisfactòria la intensitat vital que genera l'assumició de la pròpia singularitat, que la seguretat psicològica que aporta una suposada identitat fixa; i, d'una altra, Rosset posarà èmfasi en el benefici que aporta, a l'hora de generar sentit, el circuit de reconeixement que s'estableix -amb la complicitat del temps- entre un mateix i una imatge en què hom s'hi reconeix.

-D'una solitud a una altra.

Tenint en compte que el motor del procés de coneixement serà l'afany d'escapar de la pròpia solitud i fragilitat, tot fent servir l'alteritat (des de la materialitat de la superfície d'un mirall fins a la suposada existència d'un principi de raó suficient com a suport últim de tot el que existeix) com a còmplice per cercar el reflex tranquil·litzador de la pròpia mirada, hom podria dir que tota producció de sentit es pot entendre com una manifestació de la Il·lusió Psicològica -no només, per tant, la defensa explícita d'una identitat personal o de l'existència d'una naturalesa humana comuna. En aquest sentit la Il·lusió Psicològica seria la matriu de la resta d'il·lusions.

En posar en marxa el circuit de reconeixement s'acceptarà l'existència de l'alteritat, però només com a suport físic (la matèria, allò sensible..) de la superfície on trobar el reflex intel·lectual. El problema, però -comú a diverses il·lusions- serà que forçant al límit aquest reconeixement mitjançant la Il·lusió Psicològica, aquesta deixarà de ser efectiva ja que emergirà de nou la solitud de la qual hom pre-

tenia escapar. Hegel és, sens dubte, el paradigma d'aquesta subjectivitat que tot volent fugir de la solitud mitjançant l'apropiació intel·lectual del real i el reconeixement dels altres individus, justament per tenir un èxit total en el seu projecte, acaba anant a parar a un nou malestar propi d'un Subjecte únic (per a qui tot és transparent, començant per ell mateix, sense una alteritat que el limiti), que se sentirà igual de sol que al començament, com a individu particular, però amb l'agreujant de la constatació de la inutilitat de la pretensió d'escapar a la seva condició. Seguint l'anàlisi que A. Renaut fa al seu llibre L'ère de l'individu,⁽⁷⁾ es poden distingir tres etapes històriques en aquest itinerari hegel·lià de progressiva reducció de la realitat a la intel·ligibilitat del subjecte-fins esdevenir, si es vol Subjecte:

1/ Idea antiga de la Raó, tal com és entesa des d'Anaxàgores. La Raó (*Noûs*) governa el món "au sens où des lois structurent la réalité et peuvent en être extraites par l'esprit humain"⁽⁸⁾. Aquest projecte tindrà, no obstant això, una doble limitació: -aquestes lleis regeixen només l'àmbit de la natura, però no l'humà o històric.

-es tracta d'una raó formal que no entra a explicar els fenòmens en la seva concreció.

Abans de passar al segon moment històric d'aquest procés, crec oportú senyalar que Rosset inicia el primer capítol de *Logique du Pire* valorant de forma inversa el paper d'Anaxàgores: "La historia de la filosofía occidental se abre con un acta de duelo: la desaparición de las nociones de azar, desorden y caos. Prueba de ello las palabras de Anaxágoras: "Al principio era el caos, luego vino la inteligencia y lo ordenó todo."⁽⁹⁾

2/ Idea cristiana de Providència, amb què es prosseguiria l'abast de l'acció de la Raó. Tant l'ordre natural com l'històric no escapen a la omnisciència i omnipotència de Déu, pe-

rè el fet que el poder i plans divina s'hagin d'assumir per fe fa que la racionalitat de tot s'escapi a l'enteniment humà, que haurà de recórrer encara a causes contingents (aparents) per explicar esdeveniments històrics, com passions o la força de les armes.

3/ El moment culminant que representa -com era d'esperar- el propi Hegel; que, d'altra banda, reconeixerà que no està fent més que desenvolupar el que estava anunciat a Leibniz, en concret la idea d'una teodicea com a reconciliació de l'esperit amb allò negatiu, i d'una monadologia per donar compte de la realitat al seu ordre més concret. Amb tot, subsistiria en Leibniz un moment de dualisme pel fet que l'esperit diví és transcendent; essent el pensament hegelianà el que reintegraria la individualitat i allò negatiu com a moments de desplegament "astut" de la substància racional entesa com a Subjecte.

-Identitat i identificació.

Si tota singularitat escapa a la representació, el jo tindrà, a més, la dificultat afegida de la proximitat que no permet establir una distància des d'on controlar-lo intel·lectualment -recordem, a pròposit, com Èdip és capaç de saber qui és l'Home (en l'episodi de l'Esfinx), però ignora qui és ell-: "Il me manque, pour m'arrêter raisonnablement à moi-même, d'être visible."⁽¹⁰⁾ Aleshores, una de les estratègies que es posaran en marxa per intentar assegurar-se una identitat consistirà en basar-la en els procediments institucional-administratius d'identificació dels individus mitjançant documents acreditatius. Cal tenir en compte aquí, però, que Rosset s'aparta d'un plantejament conspiratori de l'existència d'un poder que s'imposa i coarta la llibertat i capacitats espontànies dels individus, tot alienant-los o normalitzant-

los, ja que per Rosset els propis individus tindran interès en valorar la seva forma d'identificació social com mitjà per assolir una certa identitat, un cert reconeixement. Així, per a qui en té prou amb una identitat de papers serà el mateix identificar i donar identitat: "Ce qui garantit l'identité est et a toujours été un acte public: un extrait de naissance, une carte d'identité, les témoignages concordants de la concierge et des voisins. La personne humaine, conçue comme singularité, n'est ainsi perceptible à elle-même qu'en tant que "personne morale", au sens juridique du terme: c'est-à-dire non comme une substance délimitable et définissable, mais comme une entité insitutionnelle que garantit l'état civil, et rien que l'état civil."⁽¹¹⁾

-Status del subjecte en Rosset.

Però bé, com serà aquest jo singular que no és reductible a les seves imatges, a ser part d'una Naturalesa humana o a un carnet d'identitat? Rosset s'hi referirà com un esdeveniment efímer al costat dels altres esdeveniments: "...car le moi n'est qu'un événement parmi d'autres, comme eux muet et comme eux insignifiant."⁽¹²⁾ al qual hom hi podrà accedir per efecte de contrast entre la pròpia experiència i la pretensió de representació mitjançant un Doble o identitat fixa i determinable. Però no caldrà entendre aquest jo com mer efecte passiu de forces exteriors, sinó que tindrà una certa entitat que permet parlar d'un cert status de la subjectivitat en Rosset. L'existència d'aquest subjecte actiu, tot i que fràgil, es podrà constatar a través dels seus efectes -anàlogament a l'existència de les ones electromagnètiques que no són perceptibles directament per escapar a l'espectre visual. En primer lloc, l'home serà subjecte actiu com a capaç d'autoenganyar-se, de crear-se il·lusions; entre

les quals hi haurà la de creure's Subjecte (amb majúscula) autònom i criteri de sentit i de valor. I és que una de les coses que farà ser especial la Il·lusió Psicològica respecte a les altres il·lusions creades per l'home, serà que en criticar qualsevol d'aquestes s'estarà reintroduint una certa entitat a l'home com a ésser interessat a formar-se determinades creences -així, per exemple, veurem que la mastració per part de Hume del caracter il·lusori de nocions com Substància o Causalitat comporta acceptar que hi ha un jo a qui li interessa tenir-les.

D'entrada l'home serà, per tant, subjecte fabricant d'il·lusions, però, això sí, amb peces de segona mà; ja que si per un cantó es pot enganyar o mentir a ell mateix, justament un dels factors que farà això possible serà el fet que l'home no sigui una naturalesa simple autotransparent -en tal cas difícilment podria ser objecte del seu propi engany. Si es pot enganyar serà perquè intervenent factors externs al seu propi control racional, que l'home sabrà hàbilment combinar -no crear, per molt que parlem de "crear-se il·lusions"-, tot fent-los xocar entre sí per treure'n l'efecte buscat.

Com a revers de la mateixa moneda de la capacitat d'enganyar-se il·lusòriament, i creure's, per exemple, ser Subjecte, l'home també serà subjecte en Rosset com a capaç de contenir la tendència a formar-se il·lusions; és a dir, com a capaç de no enganyar-se. I l'home no s'enganyarà quan serà capaç d'assumir la "idiotesa", "imbecilitat" i "estupidesa" pròpies de la condició humana⁽¹³⁾, tot jugant amb l'etimologia d'aquests termes.

Quant a la "idiotesa" (del grec ἰδιότης), que Rosset usa per referir-se a tot allò real⁽¹⁴⁾, no serà més que una altra forma d'indicar la singularitat de cada home. No enganyar-se voldrà dir no defugir aquesta singularitat (o solitud) mit-

jantçant el recurs a una essència humana comuna, universal i intemporal, essent aleshores cada home una part més d'aquesta naturalesa humana; però tampoc a través del recurs a instàncies com forces vitals, estructures o "màquines desitjants" que, tot i que d'entrada com a elements pre-individuals que són atemptarien contra la idea d'una identitat personal, però que servirien indirectament com vincle comú d'unió entre els homes (simples efectes derivats o mitjans de l'acció d'aquestes instàncies), amb la qual cosa també s'estaria eludint la pròpia singularitat.

Quant a la "imbecilitat" (del llatí *imbaculum*, sense bàcul o sostent), no enganyar-se voldria dir assumir una condició humana sense fonament (o principi de raó suficient), una capacitat de viure a la intempèrie de la manca de sentit.

I quant a l'"estupidesa" (de *stupidus*), referida al subjecte voldria dir ser capaç de mantenir-se en una actitud de constant sorpresa davant el misteri de l'existència, sense intentar desvirtuar interessadament aquesta actitud com a moment provisional i transitori -tal com il·lustren paradigmàticament les cites de Plató i Aristòtil⁽¹⁵⁾, on ambdós coincideixen en considerar l'admiració o embadaliment com l'origen de l'activitat filosòfica, però només al començament...-, un moment, doncs, previ a la constitució dels sabers positius. Així el desconcert de viure intenta ser neutralitzat com a ignorància.

Abans de seguir precisant l'estatus del subjecte en Rosset, crec oportú, arribats a aquest punt, aclarir la seva possible relació amb la noció d'"individu" que ha emergit en la filosofia contemporània a través d'autors com G. Lipovetsky o L. Dumont⁽¹⁶⁾. Una noció d'"individu" que s'apartaria del subjecte "idiota", "imbècil" i "estúpid" perquè, per començar, connota un caracter d'àtom sòlid (unitat compacta i indivisi-

ble), mentre que el subjecte en Rosset comporta un desajust intern que el fa ser un estrany per a ell mateix -tal com havíem vist en parlar del tràgic d'interioritat-; d'altra banda, com ja s'havia encarregat de senyalar Nietzsche⁽¹⁷⁾, la noció d'individu dóna a entendre una homogeneïtat de fons entre tots els homes, mentre que en Rosset cada home -com tot el que existeix- posseeix una singularitat irreductible a qualsevol ordre comú; i, a més, si l'individu aspira a un hedonisme dins l'àmbit restringit de les experiències al seu abast -condicionat per tant al control del que l'envolta-, sense més aspiracions o horitzons més amplis, el subjecte en Rosset pretindrà un experiència de joia plena en un món assumit com a incomprensible.

El fet que els termes "idiota", "imbècil" i "estúpid" hagin adquirit una connotació plenament negativa -com demostra, a part de l'ús corrent com a insults, que fins no fa massa encara servien per calificar els individus amb coeficient intel·lectual més baix-, és sens dubte simptomàtic que entre la possibilitat de no enganyar-se o enganayar-se il·lusòriament, la majoria d'homes ha optat, i segueix optant, per la segona actitud, tot passant a atacar i ridiculitzar, com a reacció, l'altra actitud possible que consisteix a assumir la pròpia singularitat, la manca d'un fonament últim explicatiu del que fem i ens passa, i el desconcert intel·lectual com actitud constant.

En Rosset l'home també apareix com a subjecte amb certa consistència, de forma indirecta, a través de la mort, la qual suposarà la definitiva volatilització del miratge de les il·lusions respecte un mateix: "Cette fantaisie d'être un autre cesse tout naturellement avec la mort, car c'est moi qui meurs, et non mon double: le mot célèbre de Pascal ("On mourra seul") désigne bien cette unicité irréductible de l'être

face à la mort, même s'il ne l'a pas principalement en vue. La mort signifie la fin de toute distance possible de soi à soi, tant spatiale que temporelle.."(18) Si realment l'home fos allò que creu ser (identitat ferma), la mort no l'hauria d'espantar -el pas a la condició de cadàver l'afectaria no-més accidentalment-; però tampoc no hauria de ser motiu de preocupació si, en morir, cada home no fos més que la seva biografia del darrer dia(o hora, o segon..) de vida -en no ser, per tant, subjecte en cap sentit, quí temeria la mort!? Qui mor, i tem morir, és aquell que, de forma silenciosa, nota en ell una certa entitat, tot i no ser objectivable. A la por de la mort s'hi suma el malestar de la incapacitat de precisar allò que perderem i que mai no hem sapigut dir realment en què consisteix, tot i constituir-nos (tota mort, a més de pèrdua afectiva, comporta el reconeixement d'un fracàs intel·lectual). Com més volem ser, com més pretenem allunyar-nos de la realitat fràgil de la nostra existència, més por ens farà la mort. Tot volent escapar d'una angoixa es cau en una altra de pitjor; i és que un dels desavantatges del procediment il·lusori és que comporta més perjudicis que beneficis: el remei és pitjor que la malaltia. Com més cregui l'home ser diferent i especial respecte la resta de l'existència, més li costarà assumir la seva condició real. Com més inflen el jo, més por li farà a aquest morir.(19)

I també a propòsit de la mort, Rosset ens dirà que l'home pot ser subjecte com a capaç de suïcidar-se. A més del sí a la vida, l'altre esdeveniment de pes a l'abast de l'acció humana, serà el no radical -i no només a mitges com en el cas de l'actitud il·lusòria. Un esdeveniment, però, a l'abast de la capacitat humana que, significativament, té més d'el·lecció que pròpiament d'acció; el poder màxim de l'home no passarà, no ja per crear o ni tan sols modificar substancialment l'existència, sinó per abandonar-s'hi o abandonar-la.

L'home és també subjecte en Rosset en tant que, tot i que no és capaç de controlar físicament i intel·lectualment la realitat, de sotmetre-la a la seva representació i a la seva tècnica, sí que és capaç de reproduir-la. De fet, qualsevol interpretació de la realitat que pretén reduir la riquesa d'aquesta a un joc de determinacions conceptuals és, abans que res més, una manifestació més de la realitat. Cada nova teoria se suma i es barreja dins la complexitat de l'existència, en comptes de simplificar-la (ordenant-la i explicant-la) "Il est vraie que le caractère spéculatif et intellectuel de la philosophie en fait parfois oublier l'aspect fabriqué, ouvrier, qui est pourtant primordial."⁽²⁰⁾ L'home no pot conèixer la realitat, però pot fer realitat o, millor dit, pot deixar que es manifesti a través seu. L'home no crea, sinó que en tot cas deixar de contenir i frenar. Les distintes activitats artístiques, amb la música al capdavant, seran formes de produir "effets de réel" -tal com d'altra banda veurem més detingudament en tractar les Vies d'accés al Real.

L'home, però, per a Rosset és sobretot subjecte com a capaç d'experimentar alegria, de ser feliç. L'home pot haver mort, per al pensament occidental, com a fonament i criteri de sentit i valor -de fet, només havia nascut com a tal en el món de la Il·lusió-, però segueix viu com a capaç d'experimentar joia i (és clar) sofriment. Aquesta dimensió de la subjectivitat l'haurien oblidat els anunciadors de la mort de l'home, els quals seguirien presos dins la lògica del que pretenen atacar, ja que parteixen del supòsit que allò definitori de l'home és la seva capacitat intel·lectual i tècnica i, aleshores, la pèrdua o desvalorització d'aquestes dimensions s'identificaria amb la mort global de l'home -anàlogament a com els anunciadors de la mort de Déu haurien seguit venerant aquest (es tractaria, doncs, d'una batalla guanyada per Déu després de la seva mort..) en considerar que

deixava de tenir sentit qualsevol tipus d'experiència de plenitud per part de l'home, justament per haver caigut en la trampa de la monopolització de les "experiències místiques" que havia pretès la religió.

En Rosset no hauria mort el subjecte, sinó tan sols una de les seves il·lusions, la de ser Subjecte, fet a imatge i semblança de l'objecte (clar i distint), com a fonament de la representació del món i dominador d'aquest. I aquí es jugaria la diferència entre la manera d'entendre el subjecte Rosset i el "subjecte dèbil" de Vattimo i altres pensadors post-moderns⁽²¹⁾, ja que en aquests la fragilitat del subjecte és resultat d'un moment històric de pèrdua de consistència dels valors propis de la modernitat (Progrés, Història, Raó, Subjecte...), veient-se obligat el nou subjecte per subsistir a arreglar-se-les amb les runes d'aquests ídols caiguts; mentre que en Rosset la fragilitat del subjecte no és només pròpia d'una època -una debilitat, d'altra banda, només en el sentit de manca d'identitat i capacitat d'adaptar el món a les seves necessitats, però no en el sentit de possibilitat de, per exemple, experimentar joia, la qual cosa estarà en part possibilitada per no ser un Subjecte substantiu, propi de la modernitat. L'home sempre haurà estat capaç d'enganyar-se il·lusòriament o no, de reproduir el joc creatiu de la realitat o intentar contenir l'atzar de l'esdevenidor amb explicacions reductores; sempre ha mort i ha tingut més o menys por de la mort, sempre ha estat capaç de ser feliç o desgraciat. En aquest sentit, l'home sempre ha estat el mateix, essent la imatge (Doble-Il·lusió) que s'ha fet d'ell mateix el que ha anat variant. No cal entendre això com que hi ha una naturalesa humana invariable al llarg del temps, definible per una sèrie concreta de notes, sinó que el que s'estarà fent és constatar que fins avui dia l'ésser humà ha tingut determinats comportaments (o "efectes"), però sense obeir a

cap necessitat derivada d'una essència (a partir de qualsevol moment aquests comportaments podrien variar del tot..). El fet que en determinades èpoques l'home no és veïés com a Subjecte substantiu depenia de l'auge d'altres formes il·lusionàries.

L'home, en Rosset, no és el Subjecte modern que comporta la noció de Progrés -bàsicament el mateix al llarg de les èpoques, que ha anat millorant la seva condició tot transformant el món-, però tampoc no es redueix a ser un simple efecte variable o que, fins i tot, podria haver aparegut només a partir de determinat moment històric, en un plantejament com el de Foucault, per al qual les distintes formes de subjectivitat s'haurien constituït a partir de determinades pràctiques institucionals, tal com defèn, per exemple, a La ver-
dad y las formas jurídicas: "Mi propósito es demostrar en estas conferencias cómo, de hecho, las condiciones políticas y económicas de existencia no son un velo o un obstáculo para el sujeto de conocimiento, sino aquello a través de lo cual se forman los sujetos de conocimiento y, en consecuencia, las relaciones de verdad."⁽²²⁾

-De l'estupidesa.

"Cal subratllar, tot i que sembli innecessari, que coneixement i saviesa no són conceptes idèntics, ni necessàriament coexistents. Hi ha homes estúpids que gaudeixen de molts coneixements: qui coneix les dates de totes les batalles, o les dades estadístiques de les importacions i exportacions pot, malgrat tot, ser un beneït."

P.Tabori

La forma més manifesta (i per això mateix la més ridícula) del fenomen de la Il·lusió Psicològica o duplicació del jo, serà el propi de l'estupidesa⁽²³⁾ ("bêtise" o "sottise"), en

la qual hom anirà corrent a refugiar-se en un model convencional que garanteixi el reconeixement dels altres i propi (cas de l'esnobisme, el dandysme, etc...), tot dubtant de la consistència de la pròpia personalitat. En l'afany de voler ser identificat amb un model, el motiu de fugida d'un mateix queda molt més patent que el reconeixement possible -i és que una de les principals objeccions a l'actitud que cerca l'evasió de la realitat mitjantçant il·lusions no passa per traïr una suposada realitat a la qual caldria ser fidel, sinó per ser incapaç d'assolir els seus objectius. Tal com deia Gracián: "Por huir de la afectación dan otros en el centro della, pues afectan el no afectar."⁽²⁴⁾ En l'estupidesa el mitjà d'evasió serà, una vegada més, la forma de perdició més directa, l'instrument que ajudarà a precipitar-se en el perill que hom desitjava evitar.

Tot parlant de l'estupidesa, Rosset procedirà a una doble distinció; a Le réel et son double distingirà entre "bêtise de premier degré" i "bêtise de second degré"⁽²⁵⁾, la primera consistirà en una adhesió espontània (determinada per factors hereditaris o ambientals) a una imatge o model, i en el segon cas -l'estupidesa pròpiament il·lusòria-, l'adhesió serà la mateixa, però amb una elaboració teòrica prèvia, és a dir, serà fruit d'una reflexió. Aquesta darrera actitud està en relació directa amb el que Rosset anomenarà la figura de "l'incurable"⁽²⁶⁾ -paradigma de la qual en seria la filosofia de Kant-, la qual se serveix d'un llarg procés intel·lectual sense importar-li massa la conclusió a què arriba, ja que ho farà, sense abandonar mai les creences bàsiques, per donar una aparença de major complexitat intel·lectual i fonamentació teòrica al que és resultat d'una adhesió afectiva espontània, la raó de la qual se li escapa a ella mateixa. A Le réel. Traité de l'idiotie l'autor establirà una diferenciació paral·lela a l'anterior entre "sottise négative" i "sottise positi-

ve"⁽²⁷⁾, la primera serà passiva, incapaç de comprendre, mentre que la segona serà activa, ficant el nas per tot arreu ho voldrà saber tot, sempre tindrà quelcom a dir o afany d'intervenció. L'estupidesa, doncs, en el sentit de "bêtise de second degré" o "sottise positive", és tot el contrari de la imatge habitual de l'estupidesa com absència d'activitat intel·lectual o reflexió: "La sottise est donc généralement assimilée à l'inintelligence, considérée comme le contraire de l'intelligence. Ainsi opposera-t-on volontiers, à l'intelligence attentive, agile, vigilante, une sottise considérée comme endormie, anesthésiée, momifiée. Aussitôt se présente à l'esprit une première objection: cet être sclérosé qu'on nous présente comme le sot est une natithèse purement théorique et comme automatique de l'intelligence, mais n'est aucunement le portrait du crétin en chair et en os. Car le crétin que nous connaissons n'est nullement endormi, anesthésié, momifié: au contraire, il est actif, se dépense de tous côtés, est perpétuellement sur la brèche."⁽²⁸⁾ A tall d'il·lustracions d'aquesta estupidesa activa, els personatges de Flaubert, Bouvard i Pécuchet, ràpidament ens venen a la memòria; un altre representant il·lustre de l'estupidesa com afany indiscriminat de saber -ja deia Nietzsche que l'instint de coneixement sense selecció, com el sexual, és una vulgaritat⁽²⁹⁾ seria el personatge de l'Autodidacte a La náusea de Sartre⁽³⁰⁾.

L'estupidesa serà, doncs, un valor preexistent a tot condiment intel·lectual que, en cas d'accedir a l'activitat intel·lectual, no li servirà com a mitjà de fugida del seu estat, sinó com a mitjà de reafirmació del mateix. La capa de maquillatge serà més elaborada, però el rostre serà el mateix. Hi ha, doncs, aquí una idea del saber no com allò que l'optimisme racionalista ens diu que és previ i permet dirigir el desenvolupament dels individus vers una homogeneïtzació progressiva, sinó com un factor més que hom amotllarà a la seva

idiosincràsia prèvia, reafirmant-lo en la seva manera de ser. L'estupidesa, per a Rosset, tindrà una entitat pròpia -en un sentit proper al de Deleuze que la considerarà una "estructura del pensamiento como tal"⁽³¹⁾, i no es reduirà a ser, només, el que la seva imatge il·lustraria pretén com a manca, error o mal funcionament esporàdic de la raó, com a límits externs que retallarien el contorn del seu nucli sòld.

NOTES

- (1) Cfr. RD, pp. 88 i ss.
- (2) RD, p. 89
- (3) Cfr. J. Lacan, "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je" - publicat dins de Écrits, Seuil, Paris, 1966, pp. 93 a 100.
- (4) RD, p. 92
- (5) Cfr. J. Terré, Art. "C. Rosset: la paradójica dicha de vivir", Rev. Travesía, nº 4, Barna, 1985, p. 18
- (6) Cfr. J. P. Sartre, Capítol II ("La mala fe") de la 1ª part de El Ser y la Nada, dins de Obras Completas, Aguilar, Madrid 1982, vol. III, pp. 102 a 135 (trad. cast. de J. Valmar y M. Lamana de L'Être et le néant, 1943)
- (7) Per al que segueix vid. A. Renaut, L'ère de l'individu, Gallimard, Paris, 1989, pp. 202 i ss.
- (8) Ibidem, p. 202
- (9) LP, p. 9
- (10) RD, p. 120
- (11) RD, pp. 114-115
- (12) RD, p. 109
- (13) El que segueix és resultat d'una comunicació personal
- (14) "Un mot exprime à lui seul ce double caractère, solitaire et inconnaissable, de toute chose au monde: le mot idiotie. Idiôtès, idiot, signifie simple, particulier, unique; puis, par une extension sémantique dont la signification philosophique est de grande portée, personne dénuée d'intelligence, être dépourvu de raison.", p. 42 del llibre de Rosset titulat precisament Le réel. Traité de l'idiotie

- (15) Cfr. Aristòtil, *Metafísica*, A, 982 b 12; 983 a 13-20 i Plató, *Teetet*, 155 d
- (16) De G.Lipovetsky es pot consultar La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo, Anagrama, Bar-na, 1988 (3era edició)-trad. cast. de L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain, 1983-, i de L.Dumont *Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983
- (17) Quant a l'ambigüitat de la noció d'individu a Nietzsche, bé com a singularitat irreductible, bé com a expressió del ressentiment homogeneïtzador, vid. A.Renaut, op. cit, pp.210 i ss.
- (18) RD, p.100
- (19) Com ja va sentenciar Kant: "El miedo natural de todos los hombres, aún de los más desgraciados y también de los más sabios, ante la muerte no es pues un terror ante el hecho de morir, sino(...)ante el pensamiento de morirse (es decir, de estar muerto) que pretende tener aún el que va a morir, después de haber muerto, en cuanto que piensa al cadáver, aquello que ya no es él mismo, como si siguiera siendo él mismo, en la sombría tumba, o en cualquier otro sitio.", *Antropología en sentido pragmático*, Revista de Occidente, Madrid 1935, 27, p.167 (trad. cast. de J.Gaos de *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798)
- (20) PC, pp.9-10
- (21) Cfr. G.Vattimo, *Las aventuras de la diferencia* (especialment la segona part -"El ocaso del sujeto y el problema del testimonio"-), Península, Bar-na, 1986 (trad. cast. de J.Carlos Gentile de *Le avventure della differenza*, 1980), o, del mateix autor, *Más allá del sujeto*, Paidós, Bar-na, 1989 (trad. cast. de *Al di là del soggetto*, 1979-1980, feta

per J.Carlos Gentile).

- (22) M.Foucault, La verdad y las formas jurídicas, Gedisa, Barna, 1980, p.32(trad. cast. de E.Lynch de A verdade e as formas jurídicas,1978)
- (23) "Estupidesa", ara en el sentit habitual pejoratiu, i no en el sentit desenvolupat anteriorment -més fidel a l'etimologia-, que servia, junt a la "idiotesa" i la "imbecilitat", per a caracteritzar l'estatut del subjecte a Rosset.
- (24) B.Gracián, "El Héroe", dins de El Héroe.El Discreto.Oráculo manual y arte de prudencia,Planeta, Barna, 1984,p.35 -Rosset cita aquesta frase a AN,p.205.
- (25) Cfr.RD,pp.105 i ss.
- (26) Cfr.RTI,pp.60 i ss.
- (27) Cfr.RTI,pp.144 i ss.
- (28) RTI,p.140
- (29) Cfr.F.Nietzsche, El libro del filósofo,Taurus, 1974,p.16 (trad. cast. de diversos textos pòstums feta per A.Berasain)
- (30) Sens dubte, un altre exemple destacat de l'estupidesa activa, dins la literatura recent, n'és el personatge de "Eva", dona de "Wilt", protagonista del llibre de T.Sharpe amb el mateix títol -editat a Anagrama,Barna,1984(2ona edició), trad. cast. de "Wilt", 1976
- (31) G.Deleuze, Diferencia y repetición, Júcar, Gijón, 1988, p.252 (trad. cast. de A.Cardin de Différence et répétition, 1968)

L'HUMANISME

"Que l'home és la criatura més noble de la Terra és ja deduïble del fet que cap altra no li ha hagut impugnat".

G.Lichtenberg

Segons L.Ferry i A. Renaut, al seu llibre *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*⁽¹⁾, serien quatre les característiques essencials -i complementàries- del que ells anomenen "pensée 68" i que caldria tenir present a l'hora d'enmarcar i entendre l'antihumanisme francès dels anys 60, en plena efervescència del qual es desenvoluparà l'obra filosòfica de Rosset:

1/ El tema de la fi de la filosofia, entesa com a tradició de pensament que aniria des de Plató fins a Hegel. Tot i tenir moltes variants, hi hauria hagut dues grans maneres d'interpretar aquest tema: el marxisme i la genealogia nietzscheano-heideggeriana. Representant de la primera seria Althusser, per a qui la tradició filosòfica occidental no hauria estat altra cosa que la ideologia de la petita burgesia triomfant. Com a exponent de la segona seria Derrida, per al qual la filosofia tradicional seria una filosofia de la presència "marquée par l'obsession d'un signifié présent derrière les mots et derrière les apparences"⁽²⁾, en què es dona per suposat que l'home, entès com a Subjecte, seria capaç de reduir i exhaurir la realitat a representació. A partir d'aquestes dues, i altres diverses crítiques contra la filosofia, si aquesta ha pretès seguir produint-se s'haurà vist abocada a alimentar-se del seu propi cadàver⁽³⁾.

2/ El paradigma de la genealogia. Davant d'un discurs qualsevol, no es tractarà d'aclarir el sentit i lògica interns, sinó d'interrogar-lo sobre les seves condicions exteriors de producció. La pregunta filosòfica es desplaçarà del "què vol dir...?" al "a quí li interessa dir això?" -és el que G.Deleuze anomena "mètode de dramatització"⁽⁴⁾; i des d'una pers-

pectiva històrica, davant d'uns determinats valors, tampoc no es tractarà de preguntar-se per l'Origen (autolegitimador), sinó pel començament (no necessari i que obeeix a determinats interessos). El text màxim exponent d'aquesta actitud genealògica dels anys 60 seria el de Foucault Nietzsche, la Genealogia, la Història⁽⁵⁾, on l'autor reprèn, precisa i revitalitza el sentit de genealogia a Nietzsche -que Rosset, d'altra banda, considera ja anunciat, i en certa mesura també enunciat, en Schopenhauer⁽⁶⁾.

3/ La dissolució de la idea de veritat. Amb la pèrdua d'un punt de referència absolut sancionador de sentit, ja no tindria raó de ser una de les dues grans definicions tradicionals de veritat com a adequació "(du sujet à la chose)"⁽⁷⁾, ja que tot pretès fet i, per tant, veritat que volgués adequar-s'hi, quedin diluïts en un procés obert d'interpretacions sense origen ni fi, amb la qual cosa es reprendria i accentuaria allò anunciat per Nietzsche al paràgraf 374 de La Gaia Ciència on es pot llegir: "Més aviat el món ha esdevingut una altra vegada per a nosaltres "infinit", en la mesura que no podem bandejar la possibilitat que ell impliqui en si mateix interpretacions infinites"⁽⁸⁾. Quant a l'altra idea tradicional de veritat com a coherència interna del discurs, també deixarà de tenir sentit pel fet que, tal com havíem vist a propòsit de la crítica genealògica, el que sustenta un discurs és sempre exterior a la seva presència.

La idea de veritat que es conservarà, en tot cas, serà a través del tractament comú que en fan Nietzsche i Heidegger, caracteritzat -de forma distinta, però això no deixarà de ser un tant a favor d'aquesta nova forma d'entendre la veritat!- com un testimoniar, un aproximar-se a l'existència, però sempre de forma parcial, sobre un fons incomprensible; essent com és l'home incapaç d'escapar d'uns valors determinats de la pròpia condició humana.

4/ La historització de les categories i la fi de tota referència a l'universal. Perdut l'horitzó d'un final de la història hegeliana que justificui totes les etapes històriques com a passos necessaris d'avenç vers el regne de la llibertat i del Saber absolut, sense el ciment o enllaç que els donava una orientació unitària; hom es quedarà amb la constatació d'una pluralitat d'esdeveniments i interpretacions, simptomàtics del temps en què han nascut, però sense possibilitat d'establir altra relació que la mera juxtaposició⁽⁹⁾.

El centre entorn al qual pivoten aquestes quatre característiques definitòries de l'estructura intel·lectual de la filosofia francesa dels anys 60 serà l'antihumanisme; és a dir, la crítica de la posició de l'home com a fonament i criteri d'avaluació de tota realitat -òbviament, l'altre sentit d'humanisme com a moviment cultural renaixentista, s'entendrà aquí com una manifestació més de l'humanisme tal com l'anem presentant. Intentant precisar més aquest humanisme atacat per la major part de la filosofia francesa dels anys 60, tot i la diversitat de corrents de pensament que s'han reclamat humanistes i la impossibilitat de fer un rastreig històric exhaustiu de la seva convergència -només cal recordar, a tall d'exemple, com Heidegger presenta com a indissociables la tècnica, l'humanisme i la metafísica occidental-, es podrien donar les següents notes com a característiques de tot humanisme (cal dir que en el laborar el llistat que segueix he tingut present l'obra de M. Morey El hombre como argumento⁽¹⁰⁾):

-imatge de l'home de si mateix com a font i criteri de sentit i valor.

-reivindicació de la llibertat i dignitat específiques de l'home.

-creença en la igualtat, més enllà dels particularismes.

-defensa de la possibilitat de coneixement i transformació del món, al servei de la millora de la condició humana.

El pas del temps, però, ha anat fent que l'antihumanisme francès hagi quedat identificat, i restringit, al tema de "la mort de l'home" anunciada -per cert, com a possibilitat i no com afirmació taxativa- per Foucault al final de *Las palabras y las cosas*⁽¹¹⁾, en el sentit que l'home, si varies- sin les circumstàncies que van fer que a Europa a partir del s.XVI es veiés a si mateix com a font i destinatari del sentit, passaria a abandonar el centre dels procediments del saber, que s'independitzarien respecte del focus de la consciència humana. Cal esmentar, d'altra banda, un segon sentit d'humanisme en Foucault, que tindria a veure amb l'estratègia d'intentar neutralitzar el desig de poder dels individus en atorgar-los un àmbit restringit de sobirania, els límits del qual els estaria prohibit transgredir: "El humanismo es el que ha inventado sucesivamente todas estas soberanias sometidas, tales como el alma (soberana del cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden de los juicios, sometida al orden de la verdad), la libertad fundamental (soberana interiormente, pero que consiente y está "de acuerdo" exteriormente), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o a las reglas de la sociedad)."⁽¹²⁾ Un sentit d'humanisme, que pel que fa al present treball és molt interessant com a exemple del mecanisme il·lusori de neutralització de quelcom que es rebutja tot assumint-ho, però limitant el seu domini, que al seu moment analitzarem de forma més àmplia.

Convé recordar, d'altra banda, que la polèmica filosòfica humanisme-antihumanisme no comença de cop als anys 60, sinó que es remunta, com a precedents decissius, a la publicació per part de Sartre al 1946 de la seva conferència El existencialismo es un humanismo⁽¹³⁾, i la contestació que rebria aquesta obra per part de Heidegger l'any següent amb Carta sobre l'humanisme⁽¹⁴⁾. I no sembla casualitat que aquest replan-

tejament de la condició i valor de l'home esdevingués immediatament després d'acabada la segona guerra mundial, en un moment de reconsideració dels valors de base de l'home occidental, tot cercant -de forma més o menys explícita- on havia estat l'error que propicià el desastre de les dues grans guerres. La Declaració Universal dels Drets Humans de 1948, en seria, sens dubte, una altra manifestació del mateix fenomen.

-L'antihumanisme de l'humanisme.

Tant l'esmentada conferència de Sartre com la D.U.D.H., pilars indiscutibles del pensament humanista del s. XX, arrossegueu una sèrie de condicionants que qüestionen les seves intencions i principis explícits. Així el simple fet de la seva formulació dóna a entendre que, justament perquè de forma espontània no es dóna en la condició humana una actitud "humanista", hom experimenta la necessitat d'establir-ne les bases (tal com en una família que no hi ha, de per sí, bon enteniment, cal recórrer a definir el sentit de la unitat familiar i decidir el repartiment de funcions entre els seus membres). En relació directa amb això, i tenint en compte, a més, la situació paradoxal que la caracterització dels principis de l'actitud humanista va dirigida als mateixos homes, un altre component inconfessable -comú a Sartre i la D.H.D.H.- és que en realitat en els textos, més que propugnar determinats valors, el que s'està fent és rebutjar determinats comportaments a través de l'intent de monopolització de la noció d'humanisme. En el cas de la Declaració de 1948, lògicament els destinataris de la recriminació són aquells (homes!) que no respecten els drets humans; i en el cas de Sartre la crítica o rebuig seria per als pensaments i actituds antihumanistes. En l'obra de Sartre -que passaré a tractar breument

per mostrar l'ús de l'humanisme com a "arma arrojadiza" contra els valors que es rebutja-, crida inicialment l'atenció que per un cantó Sartre digui que l'home no té una naturalesa fixa, sinó que en tot cas té una condició, la qual consisteix justament a no tenir una forma determinada i haver-se d'anar constuint contínuament en un procés sense fi -quedant caracteritzat, paradoxalment, l'home per aquesta capacitat (i necessitat) de transgredir límits contínuament, el que portarà Sartre a dir que l'home té una vocació de transcendència (laica, això sí): "Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo.." ⁽¹⁵⁾; i per un altre cantó el discurs sartrià es reclama humanista. Si no es parteix d'una definició precisa d'home, com pot hom reclamar-se humanista? Una interpretació seria la que fan L.Ferry i A.Renaut a Heidegger et les Modernes, on es valora positivament l'humanisme sartrià entès com a capacitat humana de desvincular-se (cosubstancial a la negació o llibertat humana) de qualsevol pretensió de definició de l'ésser humà: "Contrairement à ce qu'affirme l'antihumanisme contemporain, l'humanisme, comme l'avait vu Sartre dans cette conférence qu'il devait malheureusement renier, se signale par le refus d'attribuer à l'homme une essence, de l'emprisonner dans une quelconque délimitation historique ou naturelle.." ⁽¹⁶⁾, el que faria que hom abandonés posicions particularistes i cerqués la solidaritat: "En clair: chaque homme risque sans cesse de se confondre avec des déterminations particulières, il peut se concevoir comme appartenant à une nation particulière, à un sexe, à une ethnie ou un groupe, à un rôle, une fonction sociale quelconques, il peut donc être "nationaliste", "sexiste", "raciste", "corporatiste" -mais il peut aussi (et

là est l'humanitas de l'homme) transcender ces définitions pour entrer en communication avec autrui (universalité)." (17)

El problema d'aquesta interpretació (18) és que el discurs de Sartre no es queda en la mera constatació de la capacitat humana de transcendir qualsevol determinació, sinó que prossegueix fins a perfilar uns determinats valors o actituds vitals a defensar, espantat segurament per la possibilitat que el lloc buit de la condició humana (sense una naturalesa fixa) pogui ser omplert de múltiples maneres, totes igualment innocents d'entrada; o dit d'una altra manera, espantat d'assumir totes les conseqüències de la mort de Déu que, segons declara ell mateix, l'existencialisme assumeix com a punt de partida: "Dostoievsky escribe: "Si Dios no existiera, todo estaría permitido". Este es el punto de partida del existencialismo." (19)

Per Sartre, Déu hauria mort com a codi ètic exterior o com conjunt de valors objectius, però seguiria viu com a exigència ètica d'assumir i actuar d'acord amb el que es pensa -i és que, contràriament al que manifesta l'autor, amb qui s'estaria realment jugant la seva diferència específica no tant el pessimisme, el marxisme o el catolicisme, sinó amb A.Gide i la seva noció d'"acte gratuït": "[l'home] una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace." (20)

"...cada vez que el hombre elige su compromiso y su proyecto con toda sinceridad y con toda lucidez.." (21)

"la actitud de estricta coherencia es la actitud de buena fe" (22)

I una vegada preservades aquestes formes germinals de moralitat, Sartre ja té el camp (teòric) lliure per defensar un determinat tipus de vida humana (compromís, autenticitat, optimisme..) o, potser millor dit, per refusar altres formes de vida humana igualment vàlids d'entrada (irresponsabilitat, pessimisme, individualisme..).

-L'humanisme de l'antihumanisme.

Si hem vist com en dos dels puntals de l'humanisme contemporani hi ha implícits components "antihumanistes": el fet de proclamar el valor de la dignitat humana comporta consciència d'ésser malentesa o agredida (per homes!), hi ha una lluita per monopolitzar l'humanisme o el qualificatiu "humà", per tal de desmarcar-se i atacar maneres de ser home amb què no s'està d'acord; anàlogament esdevé amb els discursos antihumanistes, que no es poden desampellagar de trets humanistes. Així, per exemple, si l'home per a l'antihumanisme ha deixat de ser fonament de sentit i passa a ser entès com a "efecte de superfície" de forces desconegudes, aleshores com és que hom es cregui capaç d'explicar, i desfer, la il·lusió humanista?, des d'on hom s'adona (té "consciència" de la "veritat") del lloc real que ocupa l'home al món, tot i que sigui insignificant? En paraules d'E. Lévinas al seu text Humanisme de l'autre homme: "On peut certes se demander par quel esprit d'inconséquence l'anti-humanisme peut encore réserver à l'homme la découverte du savoir vrai: le savoir ne passe-t-il pas, en fin de compte, par la conscience de soi?" (23), no cal dir que, al respecte, la sobrevaloració de la consciència -com a jutge i part del sentit- és cosubstancial a l'humanisme⁽²⁴⁾. D'altra banda, en identificar -i atacar en conseqüència- el subjecte de la tradició metafísica occidental (fonamentat en el domini intel·lectual i físic del món) com a propi de tot humanisme possible, no estarà l'antihumanisme seguint el joc de l'humanisme(metafísic) de presentar-se com a única forma de subjectivitat possible?⁽²⁵⁾ En una referència més concreta, per acabar, quan (l'anomenat darrer) Heidegger -com prototipus del pensament antihumanista- diu que a l'home, una vegada mort el subjecte de la tradició metafísica, no li queda altra actitud possible que esperar l'adveniment del Ser, no comportaria això que l'home se-

gueix essent subjecte d'alguna manera ? En tal sentit, L.Ferry i A. Renaut comenten el següent: "Mais lorsque le dernier Heidegger, dans un texte comme Séréenité où il est supposé aller le plus loin dans le dépassement du volontarisme, écrit que "nous ne devons (sollen) rien faire, seulement attendre" et que, pour cela, il faut "nous déshabituer du vouloir" et "rester en éveil, préparés à la sérénité", n'est-ce pas par un surcroît de volonté qu'il poursuit l'évacuation du volontarisme?"⁽²⁶⁾

Tot un seguit d'objeccions (humanistes) al pensament anti-humanista, derivades en bona part pel fet de voler "representar" la impotència de la representació humana, ~~en~~ no tenir-ne prou amb la seva mera constatació.

-Lettre sur les chimpanzés.

La Lettre sur les chimpanzés és l'obra més representativa d'una sèrie de tres textos breus, en forma de manifest o alegat -el subtítol de LC és "Plaidoyer pour une Humanité totale"-, on Rosset recorre a la paròdia com a forma de crítica, és a dir, a forçar fins al límit, fins semblar ridícules, les tesis que es rebutgen. Respecte a les altres dues obres, cal mencionar la particularitat que foren publicades amb pseudònim: Marcas, Roboald. Précis de Philosophie Moderne, Edit. Robert Laffont, Paris 1968; Crémant, Roger. Les matinées structuralistes, Edit. Robert Laffont, Paris 1969 -els títols ja són prou indicatius que el que es parodia en cada cas és els manuals de filosofia i la moda estructuralista-.

Publicada al 1965. LC va escandalitzar -i cal dir que per això mateix Rosset va passar a ser un autor conegut a França per un públic ampli- la "Intelligentsia" del moment; la qual, tot i professar l'antihumanisme, alhora parlava de

Progrés i de Revolució -un antihumanisme, doncs, teòric contra els valors del subjecte burgès. Sense fer concessions a cap ideologia concreta, Rosset es burlarà -essent-ne la forma de manifest del text ja un símptoma- la pretensió humanista de modificar radicalment la pròpia condició humana mitjançant un simple acte de voluntat (lliure). Quant al text en sí, hom hi farà una proclama -amb argumentacions "científiques"- a favor de que l'autor anomenarà l'ideal del Primatisme o Superhumanisme; és a dir, la unió futura, en pla d'igualtat, dels ximpanzés (marginats històricament, tot i el seu parentiu tan proper amb l'home) i dels mateixos homes, en la gran germanor del Primatisme, com a fita futura del progrés de la humanitat -cal dir que aquesta burla de les idees d'igualtat i progrés va fer que, junt a la tesi rossettiana central d'una afirmació incondicional de l'existència, el pensament de Rosset quedés associat amb el moviment de la Nova Dreta⁽²⁷⁾.

El Primatisme seria l'ideal superador (en sentit hegel·lià) de l'Humanisme conseqüent, ja que en privilegiar el que hi ha de comú més enllà de les diferències superficials s'acaba constatant la comunió de fons entre l'home i el seu germà evolutiu, el ximpanzé: "Quel sera notre but? Réaliser enfin la réunification de tous les Primates, lever l'un après l'autre tous les obstacles qui s'y opposent et établir avec tous une fraternelle collaboration."⁽²⁸⁾ En un text molt posterior (La Force Majeur, 1983) respecte aquest postulat propi de l'humanisme de privilegiar la igualtat a tota costa, Rosset s'hi referirà com a manifestació de fanatisme i totalitarisme: "Rien de plus fâcheux en effet, ni de plus dangereux d'ailleurs pour ceux qui en sont les apparents bénéficiaires, que cet aveu de similitude et de fraternité universelles: car, de ce que cet homme doit être tenu pour mon semblable, il s'ensuit nécessairement qu'il doit penser ce

que je pense, estimer bon ce que j'estime être bon; et, s'il se rebiffe, on lui fera savoir de force. C'est pourquoi le fait de reconnaître en l'autre son semblable constitue toujours moins une faveur qu'une contrainte et une violence. C'est pourquoi aussi toute manifestation d'humanisme est virtuellement terroriste.."(29) Aquesta igualtat que ataca Rosset és, òbviament, la de la homogeneïtzació i reducció de la diversitat humana a una forma determinada, enfront del dret a afirmar la pròpia diferència.

Rosset també recriminarà a l'home de l'humanisme que, incapaç de fer front a la constatació del fet tràgic -que pel que pertoca l'àmbit humà comporta que els homes són per als altres i per a ells mateixos uns desconeguts-, desplaçarà la mirada per a presentar problemes del tot secundaris com d'ordre transcendent (problemes que l'afectaran a ell, donant-se, doncs, importància de forma indirecta): "Nos pères n'ont jamais cessé d'attirer notre attention sur des "problèmes" éminemment égoïstes et superficiels, en insistant par exemple sur ce qu'ils appelaient des échecs fondamentaux, telles la mort, la misère, la douleur. Toutes ces frivolités, qui flattent notre égoïsme et endorment notre énergie profonde, étaient destinées à nous voiler les véritables problèmes, les questions urgentes et essentielles, comme celle du Primatisme et de l'émancipation des Chimpanzés."(30)

El fet que per a l'humanisme la dignitat de l'home consisteixi en ser l'ésser més valuós del món, estant la resta subeditats als interessos humans, Rosset ho considerarà -en un altre context- un "fantasme du parvenu" que consistirà en "couper les ponts entre la nature de l'homme et la nature de toute autre chose, qu'il s'agisse d'animal ou de matière inanimée."(31) i que recorda el "narcissisme de les petites différences" de què parlava Freud, però aplicat a la condició

humana en relació a la resta del món. Per a Rosset, en canvi, la màxima dignitat de l'home no consisteix en ser capaç de controlar intel·lectualment i físicament el món, sinó en ser capaç d'experimentar joia: "Contrariament, pues, a lo que quería creer Pascal, toda la dignidad del hombre no consiste en su pensamiento, sino mucho más en su capacidad de felicidad."⁽³²⁾

Apart, però, de les crítiques que fa Rosset a valors de l'humanisme com la igualtat (en el sentit de privilegiar una naturalesa humana comuna) o la dignitat (en el sentit de privilegiar les dimensions del poder tècnic i control intel·lectual com a definitoris de l'home, que el facin ser superior); el principal objecte d'atac, respecte al qual aquest dos valors esmentats i d'altres estarien supeditats, serà la idea de progrés. Una crítica a la noció de progrés que en altres parts de la seva obra Rosset farà més explícita: "Tout "progrès" -ou plutôt toute idéologie progressiste, je veux dire toute attention excessive et enthousiasme suspect à l'endroit de ce qu'il y a, ou pourrait y avoir, d'effectivement amélioré dans la condition des hommes- sous-entend en effet et inévitablement le projet fou d'une résolution des maux essentiels par une diminution ou une suppression des maux accidentels: comme s'il pouvait suffire d'une découverte scientifique ou d'une meilleure organisation sociale pour arracher les hommes à leur nature insignifiante et éphémère, autant dire d'une amélioration de l'éclairage municipal pour triompher du cancer et de la mort."⁽³³⁾ I que al text que ens ocupa -LC-, reb un tractament humorístic, triant com a referència concreta la producció de Teilhard de Chardin -al qual dedica l'appendix "Essai sur Teilhard de Chardin"; "C'est en effet la grande gloire de Teilhard de Chardin que d'avoir été le premier à s'aviser que tous les sujets de tristesse,

toutes les raisons de désespérer, toutes les racines du scepticisme, provenaient uniquement d'une étrange illusion qui nous faisait croire à l'immobilité du monde. On était maussade parce qu'on se croyait arrêté. Mais le monde n'est pas à l'arrêt: il marche, il court, il galope vers l'avenir."⁽³⁴⁾

Tot resumint, es pot dir que Rosset refusa la imatge que l'home té d'ell mateix segons l'humanisme, però sense subscriure la mort o dissolució del subjecte propugnades per l'antihumanisme; com passarem a veure en tractar la Il·lusió Psicològica, Rosset perfilarà un cert status de la subjectivitat, caracteritzada, això sí, per unes dimensions tan allunyades del subjecte de la tradició metafísic-humanista, com la capacitat de ser feliç o la possibilitat d'autoenganyar-se il·lusòriament.

NOTES

- (1) L.Ferry, A.Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1985, pp.28 i ss.
- (2) Ibidem, p.30
- (3) Un dels aforismes de G.Lichtenberg diu el següent: "Vengo pensando hace ya tiempo que la filosofía acabará por devorarse a sí misma. La metafísica ya se ha autodevorado en parte." (Aforismos, Edhasa, Barna, 1990, trad. de Juan del Solar); precisament aquest aforisme és emprat com a cita introductòria en un llibre de J.Bouveresse (Le Philosophe chez les autophages, Minuit, Paris, 1984), on es desenvolupa la tesis d'una "autofàgia" progressiva del discurs filosòfic.
- (4) Cif. G.Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barna, 1986 (2ona edició), p.111 i ss. (trad. cast. de C.Artal de *Nietzsche et la philosophie*, 1967)
- (5) M.Foucault, *Nietzsche, la Genealogia, la Història*, dins de *L'Ordre del discurs i altres escrites*, Laia, Barna, 1982 (trad. cat. de Pompeu Casanovas de *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, dins de *Hommage à Jean Hyppolite*, 1971)
- (6) Justament aquesta és una de les tesis centrals del seu llibre de 1967 "*Schopenhauer. Philosophe de l'absurde* (especialment el capítol primer, "*L'intuition généalogique*" pp. 1 a 61)-, que faria de Schopenhauer, segons Rosset, un precedent dels "mestres de la sospita", com anomenava P.Ricoeur a Nietzsche, Marx i Freud.
- (7) L.Ferry, A.Renaut, *op.cit.*, p.33
- (8) F.Nietzsche, *La Gàia Ciència*, Laia, Barna, 1984, pp.362-3 (trad. cat. de J.Leita de *Die fröhliche Wissenschaft*, 1882)
- (9) F.Fukuyama, en un article -escrit amb l'afany de prolongar i matitzar el seu anterior (polèmic) article "*El fin de la*

historia?"(El País, 24-IX-1989)-, diu el següent: "Cualquiera que acepte la premisa historicista -es decir, que la verdad es históricamente relativa- se enfrenta a la cuestión del fin de la historia, aunque no sea consciente de ello. Pues a menos que uno proponga algo similar al fin de la historia, es filosóficamente imposible evitar que el historicismo degenera en simple relativismo, o socavar toda noción de progreso."(El País, 21-XII-1989, art. "Respuesta a mis críticos")

- (10) M. Morey, El hombre como argumento, Anthropos, Barna, 1987, p.105 i ss.
- (11) "Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilarán, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena."-M.Foucault, Las palabras y las cosas, Siglo Veintiuno, Madrid, 1968, p. 375 (trad. cast. de E.C.Frost de Les mots et les choses, 1966).
- (12) M.Foucault, Conversaciones con los radicales, Kairós, Barna, 1975 (trad. cast. de J.L. López del número 14 de la revista Actuel, novembre de 1971)
- (13) J.P.Sartre, El existencialismo es un humanismo, Huascar, BBAA, 1972 (trad. cast. de L'existentialisme est un humanisme, 1946); tot i no emprada, hi ha traducció catalana a Fenomenologia i Existencialisme, Laia, Barna 1982, trad. de M^aA. Capmany.
- (14) M.Heidegger, Carta sobre el "Humanisme", Laia, Barna, 1989, (trad. cat. de M. Carbonell de Brief über den "Humanismus", 1947)
- (15) J.P.Sartre, op.cit., pp.42-43

- (16) L.Ferry, A.Renaut, Heidegger et les modernes, Grasset, Paris, 1988, p.15
- (17) Ibidem, pp.16-17
- (18) Per a J.Derrida -Márgenes de la filosofía, Cátedra, Madrid, 1989, p.152, nota 1 (trad.cast. de Marge de la philosophie, 196)-, el propi Sartre hauria parodiat els ideals humanistes, a través del personatge de l'Autodidacte, a La Nàusea.
- (19) J.P.Sartre, op.cit., p.21
- (20) Ibidem, p.22
- (21) Ibidem, p.37
- (22) Ibidem, p.38
- (23) E.Lévinas, Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, Paris, 1972, p.74
- (24) Cfr. P.Klossowski, Tan funesto deseo, Taurus, Madrid, 1980 pp.150 i ss. (trad. cast. de M.Armiño de Un si funeste désir, 1963); o G.Morel Nietzsche, Aubier Montaigne, Paris, 1985, pp.263 i ss. -com a variacions d'aquest tema eminentment nietzscheà de la sobrevaloració de la consciència en el pensament metafísico-humanista.
- (25) L.Ferry i A.Renaut es caracteritzen per propugnar un humanisme no metafísic -Système et critique, Ousia, Paris, 1984, pp.198 i ss., pp.216 i ss.; Des droits de l'homme à l'idée républicaine, P.U.F., Paris, 1985, pp.60 i ss.; La Pensée 68, Gallimard, Paris, 1985, pp.24 i ss.-, que, dit sigui de pas, tot i anunciar-lo contínuament, mai no acaben d'enunciar-lo.
- (26) L.Ferry, A.Renaut, La pensée 68, op. cit., pp.54-55

- (27) Alain de Benoist, un dels "pares" del moviment de la Nova Dreta, dedicà un article elogiós a Rosset, amb motiu de l'aparició de "Le Réel, traité de l'idiotie: "Le plus nouveau des philosophes", Le Figaro Magazine, nº0, 1978, p.72
- (28) LC,p.65
- (29) FM,p.17
- (30) LC,p.27
- (31) PC,p.42
- (32) AN,p.82
- (33) FM,p.29
- (34) LC,p.84

LLIBERTAT

"Hom sempre vol marxar, i quan el lloc on es vol anar no té nom, quan és indeterminat i no s'hi veuen fronteres, en diem llibertat."

E.Canetti

Irònicament, a propòsit de la idea sartriano-existencialista d'una "elecció originària", mitjançant la qual cada individu hauria triat lliurement la seva manera de ser, Rosset comenta que, així per exemple Flaubert, "comme le chaudronnier, comme le scélérat, Flaubert n'est pas simplement Flaubert, mais d'abord un homme comme vous et moi, sans aucun talent ni goût particulier pour la littérature -et ensuite un homme qui a "choisi" d'être Flaubert et d'écrire les romans de Flaubert. Répétons-le, tout s'explique. Le monde parle."⁽¹⁾

La idea de llibertat seria un altre recurs per a esmorteir la gratuïtat de la part de l'existència corresponent al comportament humà, una altra fugida il.lusòria més davant la por a "vivre dans l'inexplicable et l'imprévisible -dans l'irresponsable."⁽²⁾ Una estratègia il.lusòria que no es denunciarà en nom de la suposada única opció alternativa com seria la idea de necessitat -si es fés això, se surtiria de les brases per caure en el foc. En plantejar les coses així, com una elecció (volguda o necessària, seria secundari!) entre la llibertat o la necessitat com a recursos explicatius de la conducta humana, seria caure dins la trampa de la lògica il.lusòria parada per una de les seves estratègies que consisteix a reduir els problemes a una sèrie de respostes possibles, sigui quina sigui la que es tria comporta acceptar el control intel.lectual de l'existència. En presentar tot el problema com una oposició entre llibertat i una altra instància explicativa (voluntat divina, lleis naturals...), s'intentarà que en optar per una forma il.lusòria o una altra, es pensés que el comportament humà no és gratuït, sinó que tindria un sentit. No obstant això, per tal de creure, a més a més, que l'acció humana no només és explicable, sinó també volguda, s'hauria generat la il.lusió

de la llibertat humana, tot aprofitant la innocència d'una existència (humana, en aquest cas) que es pot interpretar de qualsevol manera sense "oferir resistència".

La idea de llibertat, i les derivades de mèrit, culpa o responsabilitat, servirien com a escut davant la incapacitat de donar compte del que mou els homes a actuar; com diu Rosset "ces notions [mèrit, culpa o responsabilitat] protègent du tragique"⁽³⁾. Els individus es desdoblarien en ells mateixos i la causa de la seva acció -i diem expressament "causa" i no "motiu", perquè el domini de la motivació lliure propiament afectaria a la manera de ser, al tipus de personalitat que s'hauria triat, essent les actuacions concretes formes derivades per coherència amb aquesta manera de ser⁽⁴⁾. Per què algú crema boscos?, perquè és un piròman; per què algú beu?, perquè és un borratxo.. Un tipus d'explicació que aboca a la redundància o tautologia: "De même que l'homme du Moyen Age prétendait expliquer le feu par sa vertu phlogistique, le moraliste espère expliquer le méchant par la méchanceté, le vil par la vilénie.." ⁽⁵⁾ La qüestió és no quedar-se amb la mera constatació que, per exemple, algú experimenta la tendència irrefrenable a cremar cotxes o boscos, i procedir a dividir l'esdeveniment -com ja havia posat de relleu Nietzsche- en dos moments (causa i efecte) que en posar-los en relació permeti posar en marxa el circuit del sentit, de les interpretacions; el mateix que, d'altra banda, es fa en l'ordre "natural", així, per exemple, per què cau una poma, es produeixen les mareas o els planetes descriuen determinades òrbites al voltant del Sol?, per la llei de la gravetat; però què és la llei de la gravetat sinó la constatació que cauen les pomes, es produeix el fenomen de les mareas i els planetes giren al voltant del Sol, entre altres coses!? Es tracta, com sigui, per tal de no sentir-se desbordat per un esdeveniment que no s'entén, d'introduir un "perquè" que el posi en relació amb ell mateix, tot dividint-lo entre la seva presència i la seva raó de ser (o principi de raó suficient): "Telle est l'essence de l'invention mo-

rale ,de l'invention de l'idée de mérite: toujours diviser indûment le phénomène indivisible , toujours séparer la valeur en deux temps distincts: la cause et la conséquence, qui se traduisent en langue morale par la liberté, d'une part, la punition ou la récompense, d'autre part."⁽⁶⁾

El fet que a la pregunta de, per exemple, "per què algú és un borratxo?", no es contesti que perquè vol (l'individu en qüestió hauria "decidit" ser-ho), sinó per una causa d'ordre orgànic o per problemes familiars, posem per cas, seria simptomàtic de l'aliança última -tot i que aparentment es presentin com a oposades- entre la idea de llibertat i la de necessitat a l'hora de donar compte del comportament humà -seria secundari si la determinació és d'origen intern o extern, el que interessa és que el comportament humà tingui una raó de ser, sigui explicable. A partir d'aquest plantejament, es podria retreure a un defensor acèrrim de la llibertat humana com Sartre, que aquest seu recurs a la idea de llibertat total -constitutiu i definitori de l'home- seria propi d'una actitud de "mala fe" -tot torçant-li la pilota- no determinada en aquest cas per l'afany de buscar una determinació exterior que expliqui la pròpia conducta i poder, per tant, defugir la responsabilitat consegüent a creure's lliure, sinó pel fet de recórrer a la determinació interna de la idea de llibertat, com a mecanisme per a evitar, no la responsabilitat en aquest cas, sinó haver d'assumir el fons inexplicable del comportament humà. Però sense fer-ne, és clar, d'això una "explicació" de l'actitud sartriana! I és que el problema no és tant no poder senyalar possibles cadenes de determinacions -externes o internes- dels actes humans, sinó que se'n puguin donar diverses, cadascuna de les quals aparentment vàlida, però que en conjunt es neutralitzen les unes a les altres sense un criteri decisiu que permeti discernir la determinació adequada. No es tracta, doncs, que hi hagi una zona o marge on encara no hi ha accedit el domini de la nostra intel·ligibilitat, una zona verge on tradicionalment s'ha situat (o refugiat)

el domini de la nostra voluntat, de la llibertat -com si l'absència de determinacions suposés necessàriament el regne de la llibertat; el que feia que els Estoics o Spinoza identifiquessin la llibertat amb la ignorància-, sinó que es poden proposar distints models de determinació simultanis, i interseccionats, que generen més problemes dels que pretenen resoldre -si és que hom no s'identifica totalment amb un, és clar. Un seguit de problemes com els següents: s'han esgotat totes les possibles formes d'explicar la conducta humana o encara se'n poden oferir de noves?, on acaba el domini d'un tipus d'explicació i on comença el d'un altre (la influència de l'herència o del medi, possem per cas)?, fins a quin punt aquestes determinacions es condicionen l'una a l'altra (l'esfera dels valors a l'infraestructura econòmica o a la inversa, per exemple)?, és possible jerarquitzar les respectives àrees d'influència o dominis (el biològic, l'econòmic, l'històric, el físic...)?..Estàvem perduts en un desert, i ara que ens han donat molts mapes distints, estem igual o més desorientats.

Quant a la forma de determinació interna, específica de la idea de llibertat, comporta -a diferència de les altres formes il·lusòries d'explicar el comportament humà- el benefici il·lusori suplementari de pensar que la conducta humana no només és explicable, sinó també volguda, tal com ja havíem dit amb anterioritat. Com diu G. Deleuze⁽⁷⁾, la idea de llibertat separa l'home de la força de tal manera que es pot enganyar tot dient-se que el que ha fet podria no haver-ho fet o, per contra, assumir-ho com a mèrit, segons conveniència. Així, no és d'estranyar que Nietzsche tan aviat digui que la llibertat és un invent dels febles⁽⁸⁾, com a consol per a creure's que la seva condició -malgrat tot- ha estat triada; com que afirmi que és una invenció de les classes dirigents⁽⁹⁾, perquè als individus "forts" també els interessa pensar que les seves capacitats són volgudes; com, d'altra banda, també interessarà a qui té el poder que els homes es creguin responsables per a poder-los jut

jar i castigar⁽¹⁰⁾. Tota una sèrie d'interpretacions que conflueixen, paradoxalment -com tota consideració de la llibertat com a "invent"- en reintroduir el que critiquen ja que cal un mínim de capacitat de ser lliure per a creure's o intentar fer creure que se's lliure. I és aquí on es dibuixa un dels trets distintius, respecte a la manera de donar compte de les il·lusions humanes, entre Nietzsche i Rosset; així, mentre que per al primer és explicable la formació de la idea de llibertat -tot mostrant els condicionants de la seva gènesi-, per a Rosset -defugint aquest esquema que sembla una altra forma d'explicar totalment quelcom que mou a pensar (en aquest cas, que els homes se sentin lliures)-, es tractarà de constatar que els homes es poden acabar creient que la seva conducta és del tot explicable -bé a través de determinacions externes, bé en aquest cas a través de la "causa sui" de la llibertat-, tot i el fons d'irracionalitat que emergeix per totarreu. És per això que quan hi haurà més coincidència amb Nietzsche -i és que com diu G. Colli⁽¹¹⁾, Nietzsche ho va dir tot i el contrari de tot!- serà quan aquest, a *Más allá del bien y del mal*⁽¹²⁾, recusa tant la voluntat lliure -com a pròpia de qui pretén escapar de la inintel·ligibilitat o absurd de l'existència amb una actitud igualment absurda (si fa no fa com el Baró de Münchhausen, qui pretenia sortir del pou on havia caigut tot estirant-se els cabells)-, com el fatalisme -propi, segons Nietzsche, dels dèbils de voluntat per por d'assumir la pròpia responsabilitat i les accions desagradables dels altres.

Aquest distanciament del (nostre)ser, presentant-lo -en l'ordre homogeni-horitzontal de les raons- com a determinat o volgut (autodeterminat), apareixerà, per tant, com una forma de defugir la constatació del fons irracional del nostre comportament: "Tout est donné. Habitué à régenter et ordonner le cours des choses et de notre existence, nous nous avisons que tout, jusqu'à nos pensées et nos volontés, tire son origine d'un donné irrationnel et gratuit, est là comme par hasard."⁽¹³⁾ Les mo-

tivacions últimes de la nostra conducta seran gratuïtes -tot i que es vulgui neutralitzar aquesta gratuïtat dient que es tracta d'un reducte atzarós no conquerit encara per la causalitat natural o d'una inspiració sobrenatural (o "gràcia", recordem a propòsit les disputes entre Pelagi i Sant Agustí o entre Erasme i Luter).

Si havíem vist que en relació a Nietzsche el tractament de la noció de llibertat que fa Rosset coincideix només en part, en canvi amb qui hi haurà més punts de contacte serà amb Schopenhauer. Rosset serà fidel al principi de Schopenhauer que el comportament reflecteix la manera de ser o "caràcter", però que aquest, al seu torn, és gratuït. Així, el caràcter o "passion" (com també s'hi referirà Rosset⁽¹⁴⁾) ho explica tot, però ell és inexplicable. L'ordre de les raons descansa, per tant, sobre una irracionalitat prèvia; tota pretesa justificació racional davant dels altres, i d'un mateix, dels motius últims pels quals s'ha tingut determinat comportament, no serà més que una "racionalització" (en el sentit que li donarà Freud com a mecanisme de defensa), feta a posteriori del que era inevitable-tot fent, per tant, de la necessitat virtut. Rosset no seguirà a Schopenhauer, però, quan aquest caracteritzi el fons irracional com una força substantiva (Voluntat). Aquesta inversió de passivitat -caràcter com a fet consumat- a activitat -hom es dirà que actua d'acord a unes motivacions lliures- és bon exponent del mecanisme il·lusori de transformació d'allò inquietant i inevitable en quelcom desitjat -l'aparença d'intel·ligibilitat, una vegada més doncs, com a fugida (disfressada en aquest cas de recerca lliure) d'un món que no s'entén.

NOTES

- (1) MR, p.62
- (2) PhT, p.112
- (3) PhT, p.116
- (4) El Mite platònic d'Er -al llibre X de la República- seria el més remot precedent, dins la filosofia occidental, de l'el.lecció d'un tipus de vida, del qual derivarien les distintes accions concretes.
- (5) PhT, p.116
- (6) PhT, p.117
- (7) Cfr. G.Deleuze, Nietzsche y la filosofía, Anagrama, Barna, 1986(2ona edició), p.174 (trad. cast. de Carmen Artal de Nietzsche et la philosophie, 1967).
- (8) Cfr. F.Nietzsche, La genealogia de la moral, Laia, Barna, 1981, p.172(trad. cat. de Joan Leita de Zur Genealogie der Moral.Eine Streit schrift, 1887).
- (9) Cfr. F.Nietzsche, "El viajero y su sombra" -dins de Humano, demasiado humano, Aguilar, 1932, p.467(Vol.III de Obras completas)-, trad.cast. de E.Ovejero de Der Wanderer und sein Schatten, 1880.
- (10) Cfr. F.Nietzsche, Crepúsculo de los ídolos, Alianza Edit., Madrid, 1975(2ona edició), pp.68-69 (trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual de Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt, 1887).
- (11) Cfr. G.Colli, Después de Nietzsche, Anagrama, Barna, 1978, p.150 (trad. cast. de Carmen Artal de Dopo Nietzsche,1974).
- (12) Cfr. F.Nietzsche, Más allá del bien y del mal, Alianza Ed, Madrid, 1979(5ena edició), pp.42-42 (trad. cast. de Andrés Sánchez Pascual de Jenseits von Gut Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, 1886).
- (13) MR, p.100

(14) Cfr. MR, pp.22 i ss.

IL·LUSIÓ ORACULAR

"Una veu profunda i llunyada desperta Joan de la seva migdiada: "Juga, Joan, juga...". En Joan s'aixeca, baixa precipitadament al carrer i es dirigeix a un despatx de loteria: "Aquí no, Joan, aquí no", li adverteix la veu. Surt i se'n va a un despatx de traveses, a un club de bridge: en cadascun dels llocs la veu repeteix: "Aquí tampoc, Joan, aquí tampoc". Finalment se'n va al casino: "Entra, Joan, entra: és aquí!" Disposat a no deixar escapar l'ocasió, en Joan corre cap el Banc, treu tots els seus estalvis i entra al casino. El bacarrà, el bingo -"No Joan, no"- fins que s'acosta a la ruleta: "Això, Joan, això." Posa tota la seva fortuna al número 5, al 26, 14, 32, 38, i la veu el dissuadeix cada cop -"No, Joan, no"- fins que ho posa tot al 19: "És aquest, Joan, és aquest." Gira la ruleta i surt el 28: "Hem ben ficat la pota, Joan, hem ben ficat la pota" -diu, compungida, la veu profunda i llunyana."

-acudit referit per X. Rubert de Ventós a De la Modernidad-

C. Rosset anomenarà Il·lusió Oracular⁽¹⁾ l'actitud que consisteix a desplaçar el sentit dels esdeveniments adversos com si fossin ells els qui ens haguessin enganyat (i no nosaltres a nosaltres mateixos), tot tornant-los culpables del no compliment de les nostres expectatives. Davant la impossibilitat d'eliminar del registre de la nostra consciència la presència d'un esdeveniment desagradable, es tractarà de minvar la força del seu pes tot acusant-lo d'haver usurpat el lloc a un esdeveniment desitjat: "L'analyse de l'attente déçue révèle qu'il se crée en effet, parallèlement à la perception du fait, une idée spontanée selon laquelle l'événement, en se réalisant, a éliminé une autre version de l'événement, celle-là même à laquelle précisément on s'attendait."⁽²⁾

El que es comença posant en marxa en algun cas concret de decepció, acabarà essent culpabilització general de la realitat pel fet de ser com és; es passarà a desitjar, no un altre esdeveniment concret, sinó qualsevol altre esdeveniment, perquè en en fons el que es desitja és la negació del món, i no tant per-

què sigui "així" o "aixà", sinó pel fet de ser -amb tot el que comporta de inapelabilitat, de fet consumat, de recordar-nos constantment que les coses són com són, i no com voldríem que fossin. Es produirà una inversió entre l'àmbit d'allò possible i del real, de tal manera que aquest passarà a ser entès com a manifestació esporàdica, posterior i de menys valor, que allò possible, en comptes de ser al revés. El real decebedor serà culpable d'haver triat la pitjor de les opcions, tot desestimant-ne moltes altres possibles. La mateixa culpabilitat, d'altra banda, atribuïda tradicionalment a la figura del destí, que se serviria, irònicament, de les ganes d'allunyar-se de la seva fatalitat per part dels homes, com a mitjà per a millor accomplir els seus objectius; tal com esdevé, paradigmàticament, amb Èdip a Èdip rei de Sòfocles, a Basili, rei de Polònia i pare de Segismundo a La vida es sueño de Calderón o al Visir del conte àrab Samarcanda: "C'est en quittant Corinthe qu'Œdipe va à la rencontre de ses véritables parents, c'est en enfermant son fils que Basile a fait de celui-ci le monstre qu'a prédit l'horoscope, c'est en courant vers Samarcande que le Vizir se dirige vers la mort qu'il essaie de fuir."⁽³⁾ A més d'aquests exemples més coneguts, Rosset també es referirà⁽⁴⁾ a una faula d'Esop -"El fill i el lleó"-, com a il·lustració d'aquesta "ironia" del destí o "cette particularité généralement attachée à la réalisation des oracles"⁽⁵⁾. Recordem breument l'argument: un pare temerós que un seu fill, apassionat per la caça de lleons, mori atacat per una d'aquestes feres -tal com ha vist en un somni que tem que sigui premonitori-, li fa arranjar una estança a resguard de tot perill. Com a entreteniment per al noi hi fa penjar les pintures de diversos animals, entre elles la d'un lleó. En un atac de ràbia, el fill pretendrà reventjar-se imaginàriament del seu tancament no volgut dirigint-se al lleó pintat i buidant-li un ull amb el dit; amb tant mala sort, però, que s'hi farà una ferida que, en infectar-se, l'acabarà con-

duint a la mort.

El "destí" no serà més que una construcció a posteriori, un encadenament gratuït d'esdeveniments atzarosos (si el Déu de Leibniz és capaç de trobar la funció matemàtica d'una sèrie de punts sense relació aparent, qualsevol, interessadament, pot revelar una direcció de sentit, un argument, allí on no hi ha més que una successió de fets insignificants de per si). Res millor que la invenció d'un destí per a tornar culpables els esdeveniments, fent-los responsables del que ens és advers -tot considerant l'home, alhora, capaç de trobar aquesta causalitat negativa. No hi haurà més necessitat que la de l'esdeveniment una vegada aquest s'ha realitzat (anàlogament al d'un número en la ruleta, una vegada ha sortit). Si existeix engany o astúcia, no provindrà de l'esdeveniment "innocent" que no ha fet més que produir-se sense usurpar el lloc a cap possible esdeveniment ideal, sinó en tot cas de l'home que s'hauria fet la il·lusió que tal esdeveniment hauria de produir-se; no hi ha ironia del destí, sinó, més aviat, estupidesa humana: "S'il est vrai que l'événement a surpris l'attente alors même qu'il la comblait, c'est que l'attente est coupable, et l'événement innocent. La duperie n'est donc pas du côté de l'événement, mais du côté de l'attente."⁽⁶⁾ La suposada "força del Destí" -de la qual hom no podria escapar-, no serà més que la força de la realitat, que en pretendre fugir d'ella, l'únic que s'aconsegueix és augmentar la seva insistència: "'On n'échappe pas au destin" signifie tout simplement qu'on n'échappe pas au réel. Ce qui est est et ne peut pas être. C'est à peu près ce que dit Lady Macbeth à son époux, autre illustre victime de la littérature oraculaire: What is done is done."⁽⁷⁾

En l'única ocasió que Rosset establirà, de forma explícita, una relació de dependència entre dues formes il·lusòries, dirà que la Il·lusió Oracular conté potencialment la Il·lusió Metafísica, que es pot entendre, aleshores, com una extensió al

màxim de la lògica de la Il.lusió Oracular, en passar de doblar un esdeveniment real amb un d'ideal que s'hauria desitjat que hagués ocorregut, a fer-ho amb tota la realitat -així, el sentit d'aquest món caldria buscar-lo en un altre superior⁽⁸⁾.

NOTES

- (1) Cfr. RD, pp. 19 a 51("L'illusion oraculaire: l'événement et son double").
- (2) RD, p.25
- (3) RD, p.29
- (4) Cfr. RD, pp. 20-21
- (5) RD, p.20
- (6) RD, p.25
- (7) RD, pp.48-49
- (8) Cfr. RD, pp.50-51

IL·LUSIÓ METAFÍSICA O EL DOBLE

"Hi ha altres móns, però són en aquest."

P.Éluard

Per a qui el contacte directe amb la realitat sigui massa violent, li caldrà un tercer que faci les presentacions; hom no acceptarà que es presenti la realitat sense avís previ, molestarà la innocència del primer cop, no portador de sentit: "...la pensée métaphysique se fonde sur un refus, comme instinctif, de l'immédiat, celui-ci soupçonné d'être en quelque sorte l'autre de lui-même, ou la doublure d'une autre réalité. (...) La réalité humaine semble ne pouvoir commencer qu'avec la "seconde fois" ⁽¹⁾. La figura del Doble realitzarà aquesta funció de posar-nos en relació amb una realitat feta a la nostra mida, d'acord als nostres interessos, tot decidint que la realitat percebuda és només signe, il·lustració, exemple o manifestació superficial d'una altra: la vertadera realitat, inabastable pel nostre enteniment, que donaria raó de ser de la realitat d'aquest món. L'aparició d'aquest doble, però, no suposarà l'eliminació de la realitat d'aquest món, ja que aleshores hom es trobaria, de nou, amb una relació violenta de tu a tu, sense mediacions. Així, per tant, la violència del contacte directe, sense mediacions, amb el real s'intentarà eliminar dient (i creient-se!) que és el segon cop que s'hi entra en contacte. El primer cop -amb tota la seva innocència, però per això mateix incòmode per a qui espera que el món li doni "missatges"- no serà significatiu de res; i caldrà creure que encaixa del tot amb un motlle previ (tot pendent-lo, per tant, identificar i classificar), per a així assolir la tranquil·litat del reconeixement ⁽²⁾.

El recurs al Doble, o Il·lusió Metafísica, donarà una imatge del que existeix i s'esdevé com a ombra inconsistent de la vertadera realitat -més plena, de més valor i originària- en el temps-. L'única realitat es desdoblarà en ella mateixa i l'Al-

tre(Doble), un Altre que per tenir la preeminència passa a ser el Mateix, i l'única realitat l'altre d'aquest: "Cette structure de la réitération, où l'autre occupe la place du réel, ce monde-ci la place du double(...) constitue-t-elle non seulement la structure de la métaphysique, mais encore l'illusion philosophique par excellence."⁽³⁾ Seguint Nietzsche, Rosset dirà⁽⁴⁾ que és Plató, dins la tradició filosòfica occidental, l'instaurador de la duplicació del real -prescindint, és clar, del període dels darrers diàlegs. I pel fet de ser el primer, l'iniciador del procediment de duplicació, almenys se li hauria de reconèixer el "mèrit" de ser justament el primer (de fet, si no hagués estat imitat, si no hagués tingut seguidors, hauria estat l'"únic" en duplicar la realitat!). Amb tot, ja en el mateix Plató apareix com a problemàtic un dels principals aspectes de tota filosofia del Doble, com és el d'assegurar que el procediment de denegació del caràcter únic de la realitat d'aquest món no sigui aplicable al Doble proposat, tot quedant qüestionat, per tant, com a model originari. Així, en ser-ne sens dubte conscient Plató, quan es tracta de descriure el món de les Idees -tret de les Idees corresponents a les nocions matemàtiques en què sembla que hi ha més similitud entre l'original i les còpies-, es recorrerà a Mites que -anàlogament al component narratiu dels textos religiosos- seran presentats com a aproximació literària al que conceptualment desborda l'entendiment humà -quan en realitat serà un mitjà per a posar a resguard de crítica el Doble anunciat⁽⁵⁾.

En totes les formes d'Il·lusió Metafísica, es pretendrà que la realitat (inintel·ligible) d'aquest món necessita una font exterior de sentit que l'expliqui: "La pensée d'une insuffisance du réel -l'idée que la réalité ne saurait être philosophiquement prise en compte que moyennant le recours à un principe extérieur à la réalité elle-même (Idée, Esprit, Ame du monde, etc..) appelé à la fonder et l'expliquer, voire à la justifier-

-constitue un motif fondamental de la philosophie occidentale."⁽⁶⁾ caldrà, però, distingir entre metafísiques que expliciten aquesta font de sentit i metafísiques que l'oculten en part (tal com hem vist en Plató) -així, Eugenio Trías diferencia entre "metafísiques fortes" i "metafísiques débils": "Las metafísicas fuertes se caracterizan por su énfasis en el carácter preciso y susceptible de tratamiento discursivo-racional-científico de su objeto (el ser o la sustancia, el espíritu o la fysis). (...) Las metafísicas débiles, por el contrario, dudan de forma más o menos consciente, más o menos enfática, sobre la posibilidad de esa pretensión."⁽⁷⁾ Dins de les primeres, Trías situa el pensament d'Aristòtil, Spinoza o Hegel, i com a exponents de les altres, menciona Plató, Pascal o Heidegger⁽⁸⁾.

Amb el recurs al Doble, d'altra banda, no només s'estarà defugint allò "present" en el sentit del que hi ha, sinó també en l'altre sentit de present com a allò que en determinat moment ens passa. I aquesta complicitat entre significació i temporalitat aniria, segons Rosset, des de la forma germinal del fenomen de la "paramnèssia" (sensació de "déjà vu" o fals reconeixement) estudiat per Bergson⁽⁹⁾ en què la realitat present desagradable és desdoblada en dos temps, fins a la lògica, ja esmentada, de l'Origen, segons la qual el que s'esdevé no és "innocent", sinó que té un sentit que se li ha d'anar a buscar, o fonament anterior -la mateixa noció d'Origen reuneix inequívocament aquests dos moments de fonament explicatiu i d'anterioritat en el temps.

-Del Doble mític al metafísic.

Des del punt de vista de la pretensió de donar un sentit a la realitat, no hi haurà massa diferència entre el que s'anomena "pensament mític" i el pensament metafísic; i no tant perquè l'antropologia dels darrers anys s'ha encarregat de demostrar

que en el pensament mític, a diferència de la interpretació tradicional, hi ha una coherència interna del model explicatiu, o un cert grau de consciència d'aquest model -factors que es pensava que només eren propis del pensament racional-, sinó perquè en ambdós hi ha la mateixa pretensió de neutralitzar la insignificància de la realitat present a través del Doble (mític o metafísic). Tant fa que el Doble sigui entès com acció divina que el comportament humà va repetint cíclicament, o com Ser, Esperit o Lleis de la Naturalesa sempre a punt de donar la raó de ser dels fenòmens, del que es tracta és que tot sigui explicable. En paraules de George Morel: "L'attitude métaphysique a été permanente, des sociétés archaïques à la notre:(...). Du kantisme moderne au mythe des primitifs le fil est continu, en le sens qu'ici et là dominant les représentations métaphysiques ou, ce qui est la même chose, que ce monde-ci est rêve(....). Comme les mythes primitifs, les notions métaphysiques visent la même chose: un monde autre que ce monde et saici par opposition à lui.." (10). I cal dir que per a Rosset, en tractar-se ambdós esquemes explicatius de formes de duplicació del real, no té sentit plantejar l'emergència del pensament racional com un avenç -tal com es fa des de la Il·lusió del Progrés-, ni com un símptoma de decadència -tal com faran Nietzsche o Cioran (11), per als quals l'aparició i consolidació del pensament conceptual suposà una pèrdua de vitalitat en relació al pensament mític-. El que tindrà d'altament significatiu per a Rosset l'anomenat "pas del Mite al Logos", serà justament el que té de "pas", de moment, sempre renovable, en què hom es (re)planteja l'actitud de considerar -comuna al pensament mític i racional- que l'existència és explicable, o bé la de contenir la tendència interpretadora i assumir el desconcert intel·lectual; i no tant, per tant, considerar l'esmentat "pas" com a moment històric únic (tot donant per suposat una direcció d'avenç de la marxa històrica) de transició (positiva o negativa) d'un model explicatiu a un altre -com si tot qüestionament humà fos reduïble

al dubte d'haver de triar entre una forma de donar compte de la realitat o una altra.

NOTES

- (1) RD, pp. 59-60; en el mateix sentit -a PhS, pp.53-54- Rosset es refereix i comenta el proverbi alemany "Ein Mal ist kein Mal". El tractament específic de la Il·lusió Metafísica com a duplicació de la realitat, Rosset el desenvolupa a la segona part de *Le réel et son double* -"L'illusion métaphysique: le monde et son double", pp. 53 a 82-; d'altra banda, si s'usa la noció de Metafísica en un sentit general per a referir-se a qualsevol punt de referència últim de sentit, aleshores es podria fer equivalent a la noció d'Il·lusió tal com l'anem presentant en el present treball.
- (2) Hi hauria aquí una certa coincidència de Rosset amb Derrida quan aquest parla d'un "retard originari" que fa que només tingui sentit parlar d'un primer després d'un de segon, un primer cop, per tant, que no repetiria cap Origen; amb el que ja no hi hauria coincidència seria en considerar que aquest retard ve provocat per una diferència ("différance") originària i productiva: "le mouvement de la différence, en tant qu'il produit les différents, en tant qu'il différencie, est donc la racine commune de toutes les oppositions de concepts qui scandent notre langage" (*Positions*, Minuit, Paris, 1972, p.17), amb la qual cosa se seguiria dins una lògica de l'Origen, tot i que mitjançant la seva inversió.
- (3) RD, p.54
- (4) Cfr. RD, pp.55 i ss.
- (5) Cfr. AN, pp.241-243; altra cosa seria, és clar, si s'entengués Idea, tal com ho fa Deleuze, com a "instància problemàtica" (vid. *Diferencia y repetición*, Júcar, Gijón, 1988, pp.279 i ss. -trad. cast. de Alberto Cardín de *Différence et répétition*, 1968-).
- (6) PC, p.13

- (7) E.Trías, Metodología del pensamiento mágico, Edhasa, Bar-na, 1970, pp. 109-110.
- (8) Cfr. Ibidem, pp.111 i ss.
- (9) Cfr. RD, pp. 62 i ss.
- (10) G.Morel, Nietzsche, Aubier, Paris, 1985, p. 261
- (11) Així, per exemple, Cioran: "Una nación no podría crear in-
definidamente. Esta llamada a dar expresión y sentido a
un conjunto de valores que se agotan con el alma que las
engendró. El ciudadano se despierta de una hipnosis pro-
ductiva, el reino de la lucidez comienza: las masas ya no
manejan más que categorías vacías. Los mitos vuelven a con-
vertirse en conceptos: es la decadencia." -Breviario de
Pobredumbre, Taurus, Madrid, 1972, pp. 133-134(trad. cast.
de F.Savater de Précis de décomposition, 1949). Per la se-
va part, Remedios Avila senyala com aquesta idea de deca-
dència no només és comú a Nietzsche i Cioran, sinó també
a Hegel -vid. Nietzsche y la redención del azar, Universi-
dad de Granada, Granada, 1986, p.264.

IDEA DE NATURESA

"Per començar, què és allò "natural"? Parlant en termes generals, tot allò a què s'està acostumat des de la infància Lao-Tsé protesta contra els camins, els carros i les embarcacions, coses que probablement eren desconegudes al poble on va néixer. Rousseau estava acostumat a tals coses i no les considerava com a contràries a la naturalesa."

B. Russell

D'entrada, Rosset considerarà simptomàtic que els pensadors més naturalistes de la tradició filosòfica, aquells que han destacat per l'estudi i defensa de la naturalesa, hagin prescindit de donar una definició precisa d'aquesta noció; tot donant sempre per suposada l'evidència de l'ordre natural, l'existència del qual no caldria demostrar: des d'Aristòtil fins a Rousseau, passant per Plini el Vell⁽¹⁾. Una actitud molt sospitosa, ja que per un cantó se'ns dirà que és òbvia i manifesta la presència d'allò natural, i no obstant això, s'escriuran llargs tractats sobre la naturalesa; una proliferació de paraula que seria simptomàtic d'un silenci originari d'ocultació interessada, que actuaria "callándose sobre una única palabra, pero produciendo, a partir de ese mismo silencio, un rumor ideológico de amplitud indefinida"⁽²⁾. La idea de naturalesa s'anuncia contínuament, però no s'enuncia explícitament mai, perquè el que es busca no és tant un augment de coneixement, sinó una eficàcia ideològica que, com a tal, abans que demostrar cap contingut, el que procura és assegurar-se la pròpia continuïtat i proliferació: "La idea de naturaleza es invencible porque es vaga, mejor porque no existe en tanto que idea, y no hay nada tan invencible como lo que no existe. Los analistas de la creencia más penetrantes están de acuerdo en reconocer la imposibilidad de definirla jamás como tal. La suerte general de una creencia consiste no sólo en proporcionar razones para creer, sino en ser pobrísima en definiciones de su propia creencia: sabe siempre decir por qué cree, jamás eso en lo que precisamente cree."⁽³⁾ Una eficàcia "ideològica", que tot i que històricament ha estat vegades al servei de grups socials concrets -als quals els hauria estat molt útil per a justificar teòricament la repressió d'aquells

comportaments que s'apartaven de la norma, tot acusant-los d'"antinatural"-, pròpiament -i aquí es pot percebre la diferència entre la noció d'Ideologia i la d'Il.lusió- hauria nascut per a estar al servei del conjunt de la condició humana. Per tant, forçant una mica el sentit dels termes, es podria dir que la il.lusió de la idea de naturalesa és la ideologia -com a ocultació interessada de la realitat- de la condició humana respecte ella mateixa.

-Benefici de la il.lusió naturalista.

D'on provindrà la utilitat de la il.lusió de la idea de naturalesa? Per començar, la naturalesa, com a ordre originari al món, i previ a la intervenció humana, aportarà a l'home un fons afectiu i tranquil·litzador que farà que se senti protegit, davant la incapacitat d'assumir un món caòtic on l'home n'és una manifestació més. L'home se sentirà protegit en un món natural, com un nen a la falda de la seva mare: "...su función esencial [de la idea de naturalesa] no es tanto la de ser un marco "naturalista" como la de servir, de manera general, de marco, la de configurar una instancia perenne adecuada para que el hombre que se vea en ella arrojado se consuele de no ser sino una instancia frágil y despreciable y la de conjuntar, para lograrlo, lo diverso en un sistema que, psicológicamente hablando, asegure al hombre un entorno tan tranquilizador como la presencia de una madre."⁽⁴⁾ Més específicament, aquesta protecció afectiva vindrà donada per la combinació de tres diferències (quantitativa, qualitativa i temporal) entre el domini de la naturalesa i el domini de l'home; i, per separat, cadascuna d'aquestes tres diferències tindrà un benefici il.lusori propi.

Quant a la diferència quantitativa, que presenta l'àmbit natural com predominant al món, del qual emergiria com a excepció

l'acció de l'home i -ara ja podem afegir- l'acció de l'atzar o desordre, propiciaria que es considerés que no cal justificació de l'ordre natural, com a norma en l'univers, sinó que en tot cas el que s'hauria de justificar i explicar, dir on comença i en què consisteix, seria l'acció de l'home i de l'atzar, caracteritzats, per tant, de forma negativa com el lloc on acaba el domini positiu de la naturalesa. No obstant això, aquest procediment de reforçar la il·lusió naturalista, en forçar-lo, "posaria en evidència" a qui s'omple la boca parlant de l'evidència de la naturalesa, ja que a l'hora de caracteritzar -que no definir- allò natural, els mateixos autors naturalistes es veurien obligats a fer-ho també de forma negativa (presos de la seva pròpia lògica de recórrer a determinacions negatives i oposicions a l'hora d'establir el que les coses són, en comptes de donar-ne una definició positiva), el que revelaria la gratuïtat de la seva pretensió de dividir l'existència en dominis perfectament diferenciats: "Tres reinos, pues, a los que les corresponderían tres tipos de efectos: 1/el efecto material, como el de la piedra (cuya "caída" no significa aquí obediencia a una ley de pesantez, implicando gravitación universal o relatividad generalizada, sino solamente inercia absoluta, disponibilidad aún no afectada por una red de relaciones, es decir, azar); 2/el efecto humano, que califica la casi totalidad de las acciones del hombre; 3/el efecto natural, designando un conjunto de actuaciones que trascienden la inercia material, pero ajenas también a los efectos de la voluntad humana. Esta definición de la naturaleza, puramente negativa (puesto que se contenta con oponer el efecto, sin decir lo que la caracteriza en sí misma), no parece haber ganado en precisión tras Platón y Aristóteles, que fueron los primeros en definir la naturaleza por lo que no era: ni azar, ni artificio."⁽⁵⁾ Així, per exemple, la caracterització de la naturalesa per part d'Aristòtil com a "finalitat espontània", o tendència interna cap a un fi, es pot en

tendre com una combinació de les característiques de l'atzar (espontaneïtat) i de l'home (acció amb finalitat)⁽⁶⁾.

La segona diferència serà d'ordre qualitatiu entre la naturalesa i l'home, una diferència que de fet es presenta com a oposició, essent justament d'aquí d'on es treurà un benefici il·lusori suplementari. Com que l'home passarà a ser caracteritzat com l'únic ésser capaç d'intervenció i modificació de l'ordre natural (generant l'àmbit d'allò cultural o artificial), això voldrà dir que indirectament, per efecte de contrast, s'atorgarà una identitat a l'home o, millor dit, es definirà una "naturalesa humana": "antes del hombre, ya había un mundo: fondo de ser, asiento estable a partir del cual el "fenómeno humano" adquirirá significación y relieve."⁽⁷⁾ Cal recordar que aquesta antítesi entre naturalesa i home, anàloga a d'altres formades també a partir de la noció de naturalesa (naturalesa/esperit, naturalesa/història...), va fer dir a Heidegger que la naturalesa és la "paraula fonamental de la metafísica"⁽⁸⁾.

Quant a la tercera diferència, d'ordre temporal, indicaria que abans de l'aparició i acció de l'home, la naturalesa es trobava en estat pur, incontaminat, i la intervenció humana hauria suposat una degradació de l'ordre natural bo. Aquest plantejament aportaria la possibilitat d'objectivar el malestar de viure, que deixaria d'aparèixer com a gratuït per a passar a ser explicable com a resultat d'una responsabilitat(humana)-ja deia Lacan que "el sentimiento de culpabilidad es la mejor defensa contra el malestar de vivir"⁽⁹⁾; els mals de l'existència serien resultat de la degradació de la naturalesa, de la perversió de l'ordre natural previ per part de l'home, amb la consegüent "caiguda" o pèrdua del Paradís o Edat d'Or: "Sin la idea de naturaleza, es decir, sin referencia a la necesidad, la insatisfacción estaría condenada a permanecer replegada en sí misma y a no expresarse jamás (lo que, para cualquier insatisfac-

ción, es la peor -y puede que la única absolutamente intolerable- de las suertes)⁽¹⁰⁾. Aquí la Il.lusió Naturalista convergiria amb el que Rosset anomena Il.lusió Oracular, pel fet que l'home es dirà -per tal de no assumir la presència gratuïta del sofriment, la raó de ser del qual està més enllà de l'abast del seu control racional- que les coses podrien haver anat de forma distinta i que, en tot cas, en el futur es podran redreçar els errors (d'acció en el cas de la Il.lusió Naturalista i de previsió en el cas de la Il.lusió Oracular) passats. L'existència present (en el sentit temporal, de temps present, i en el sentit de realitat que notem "present" davant nostra, amb proximitat silenciosa) no seria el món, pròpiament, sinó un mon resultat de la degradació del vertader i originari món que hi havia anteriorment, abans de l'acció culpable de l'home. Una idea de degradació de l'ordre natural per part de l'home, present en les diverses formes de pensament mític, i que dins de la tradició filosòfica seria un "leitmotiv" des de Plató -paradigma de pensador naturalista, segons Rosset. Per a Plató, la degradació de la realitat present no seria tant resultat de l'acció divina en combinar allò intel.ligible (Idees) amb allò material-sensible -ja que aleshores la "degeneració" seria responsabilitat divina (tot arrencant a l'home el caramel de la voluptuositat del sentiment de culpa), podent retreure a la divinitat que hauria fet millor no intervenir-, sinó que la degradació seria resultat de l'acció humana sobre la primera combinació d'allò intel.ligible i allò sensible: "...la degradación no es la pérdida de la Idea pura, comprometida ésta desde el comienzo por el hecho de su compromiso con lo sensible; la degradación es la pérdida de la mejor de las naturalezas posibles, tal como Dios supo pensarla y realizarla combinando inicialmente lo sensible y lo inteligible. La degradación aparece así no como un simple fenómeno de pérdida, sino fundamentalmente como una infracción del plan divino..."⁽¹¹⁾.

La condició humana, segons Plató, pel fet mateix de ser la creació més genial de la divinitat, comportaria la capacitat de desviació del pla diví -a través d'una mala organització educatiu-política. Un desordre introduït per l'acció humana, que Plató intentaria redreçar (tal com queda palès a textos com Re-pública o Lleis), tot i que no mitjançant el convenciment racional, a poc a poc, de tots els homes -escarmentat per la mort de Sócrates-, sinó implantant, de cop, el règim adequat des de la màxima autoritat (filòsof-rei o rei-filòsof).

D'altra banda, el món perdut, la naturalesa pura prèvia, no hauria quedat totalment pervertida, sinó que en quedarien vestigis, en dos ordres de fenòmens: vestigis sensibles, presents als cossos dotats de bellesa; i vestigis intel·lectuals, presents a la memòria -essent les nocions matemàtiques on hi ha major similitud entre l'original i el record, i havent de recórrer a mites per suggerir les altres formes de similitud⁽¹²⁾. Cal remarcar que el fet que quedin vestigis o empremtes d'aquesta naturalesa (temps de Zeus) prèvia a la corrupció introduïda per l'home (temps de Cronos), dóna una pauta per a la seva possible recuperació, ja que si s'estés afirmant (i això és extensiu a tot pensament naturalista que parla de "degeneració") que el que s'ha perdut és simplement diferent, sense poder-lo caracteritzar, aleshores hom es veuria abocat a moure's a les palpentes, avançant en una direcció cega, sense una idea prèvia del que s'estaria buscant, tot limitant-se a produir novetats, el que suposaria agreujar els mals per a l'home de reconeixement que és el pensador naturalista. Així, la naturalesa anterior ni estaria irremissiblement perduda, ni seria totalment distinta, sinó que es podria entendre com la inversió de la realitat present: "No existe, en Platón, una teoría de la producción por esta razón, la mirada platónica está vuelta hacia el pasado (del porvenir no se pueden esperar producciones; solamente se

pueden esperar restauraciones)."(13)

Però també hi haurà una altra manera de refusar la realitat present, a part d'anyorar un passat millor, i que consistirà a considerar-la només com a mitjà transitori vers un futur millor. Les dues formes, però, no són incompatibles, sinó que solen anar juntes en propugnar un futur millor com a recuperació d'un passat perdut. No cal dir que, per tant, el naturalisme -bé "reaccionari", bé "revolucionari"⁽¹⁴⁾ comporta una noció de temps com a orientat vers un passat o un futur (el simple fet de distingir entre un passat, un present i un futur, ja comporta una desvalorització del present com a etapa intermèdia: "En eso consiste el propio rechazo del naturalismo; el cual consiente en aprobar la existencia, pero con la única excepción de su coyuntura actualmente presente -lo que supone aprobar todo a excepción de lo que existe-." ⁽¹⁵⁾

-Com es "fabrica" la naturalesa.

A l'hora de donar compte del que propicia l'emergència i acceptació de la idea de naturalesa, Rosset posarà especial èmfasi en el factor de la repetició⁽¹⁶⁾. Així Rosset se situarà en línia de continuïtat amb els pensadors que han recusat la idea de naturalesa tot entenent que amb l'afirmació d'aquesta es dona un pas gratuït de la mera constatació d'un costum (Montaigne, Pascal) o hàbit (Hume) a l'afirmació de l'existència d'un nou nivell ontològic (l'ordre natural). La representació naturalista es nodriria del fet que hi hagi repeticions al món⁽¹⁷⁾, les quals, abans que manifestacions d'una naturalesa, es poden entendre -tal com hem vist en parlar de l'Atzar- com a fruit de combinacions atzaroses que han assolit cert èxit i, per tant, estabilitat -això si, només des d'una perspectiva humana: "Tan interesante (y también tan misteriosa) como la cues-

tión del "por qué" es la cuestión del "cómo": las condiciones mediante las cuales la representación naturalista resulta posible no son, en efecto, apenas más analizables que las razones de las que procede el deseo de naturaleza. No obstante aún es posible precisar aquí ciertas de las circunstancias favorables que presiden la fabricación del espejismo naturalista. La más evidente de estas circunstancias parece ser la repetición que desempeña el oficio, en todos los casos, de catalizador necesario para esta operación casi mágica de la que debe resultar la representación de una naturaleza."⁽¹⁸⁾ Una repetició, però, que comporta el problema (encara obert) de precisar el nombre de vegades que cal que es produeixi perquè *doni* . peu a atribuir-li un fonament natural. Si hi ha, aleshores, l'inconvenient de no saber a partir de quantes repeticions hom pot passar a pensar que hi ha una naturalesa, el que sí sembla indiscutible, d'altra banda, és que per a assegurar-se l'efectivitat del factor naturalista de la repetició -tot foragitant la possible objecció d'atribuir-la a una regularitat atzarosa-, hom assegurarà que hi ha un Origen o font de les repeticions, que fonamentaria la seva necessitat. Els mites de l'Origen -tal com en parla M. Eliade⁽¹⁹⁾ - farien aquesta funció de fonament de la cadena de repeticions. Un Origen del qual en seria trasumpte a l'època moderna la noció de llei natural, entesa com a prèvia ontològicament i temporalment als cassos(repeticions) que l'exemplificarien: "La idea de naturaleza parece, por consiguiente, una expresión muy general del pensamiento mítico: designa en todos los casos, esa instancia primitiva a partir de la cual se considera que la existencia actual se constituye por vía de repetición..."⁽²⁰⁾

-Lleis no tan naturals.

Rosset no nega, òbviamment -tal com hem vist repetidament!-

que hi hagi cadenes de repeticions o regularitats al món, el que negarà és que aquestes "obeeixin a una llei"⁽²¹⁾ Rosset -com al seu moment Spinoza o Nietzsche- posarà èmfasi en l'antropomorfisme que arrossega la noció de llei(natural), com a projecció d'una norma institucional més enllà de l'àmbit humà: "...el pensamiento artificialista representa toda ley natural (es decir, física, química o biológica) como análoga a las "leyes artificiales", es decir, a todas las regularidades instituidas por el hombre..."⁽²²⁾. Reprenent el que ja s'havia comentat a propòsit de la noció d'Atzar, Rosset ens dirà que tota regularitat es pot entendre com a "contracte provisional" d'elements i forces atzarosos⁽²³⁾, que han format una combinació relativament estable, que hom constata, però sense cap mena de seguretat de que se seguirà donant en el futur; i és que aquí hi ha en joc -més enllà d'un simple pas d'una mena d'antropomorfisme("lleï" natural) a un altre("contracte" atzarós), que aparentment és l'únic que es produeix- la recusació d'una noció cosubstancial a la de naturalesa, com és la de necessitat, amb la qual s'intentaria transcendir la mera constatació de la presència d'un ordre -que podria "explicar-se" com a resultat de l'atzar-, per a afirmar que, necessàriament, s'ha de seguir donant en el futur⁽²⁴⁾.

-Natural i sobrenatural.

La ideologia naturalista s'hauria enfortit presentant-se com a crítica de la "ideologia falsa" de la religió, de l'afirmació de l'existència d'un ordre sobrenatural, tot creant una falsa alternativa -anàlogament al que s'esdevé amb altres il·lusions (llibertat/determinisme, sentit/absurd...)- que faria que hom es veiés obligat a triar forçosament entre l'absurd dels miracles o la sensatesa de la idea de naturalesa. Aquesta idea de naturalesa no seria -com habitualment se sol presentar- intel·-

lectualment i històricament posterior a la idea d'ordre sobrenatural, sinó que aquest -tal com, d'altra banda, indica el nom- només tindria sentit en donar per suposat un ordre natural que excediria o trencaria: "Una interpretación religiosa del mundo sólo es posible si hay un mundo que interpretar, es decir, si lo que existe debe su existencia a principios y su duración a fuerzas que, actuando en la existencia, le permitan sobrevivir"⁽²⁵⁾.

La idea de naturalesa i la de sobrenatural estarien en línia de continuïtat. En ambdós casos hi hauria un ordre de causes -bé exterior al món, bé interior- que explicarien el que s'esdevé. Si des d'un punt de vista religiós Déu ha fet el món, per al naturalisme el món s'ha fet (i es fa) ell mateix: "El paso del "hecho por Dios" al "se hace por sí solo", no es, en efecto, sino una anécdota, un accidente de crecimiento, bastante análogo al paso del estado teológico al estado metafísico en la teoría de A.Comte: adolescencia de la idea religiosa, cuyos fundamentos naturalistas son considerados lo suficientemente sólidos como para poder abstenerse en lo sucesivo de la referencia al padre..."⁽²⁶⁾. Forçant la "boutade" de Baudelaire⁽²⁷⁾ podríem dir que Déu no només regna sense existir, sinó que també ho fa a través de la seva impugnació i refús.

Tenint present la comunió de fons entre el naturalisme i el pensament religiós, deixarà de tenir sentit el recurs al caràcter excepcional de les manifestacions sobrenaturals com a argument a favor seu; ja que els "miracles" no suposen cap transgressió de lleis naturals, sinó que recorden que tota llei natural es pot entendre com un "miracle repetit"⁽²⁸⁾. L'anomenat materialisme de Diderot -i, per extensió, del s. XVIII- seria, segons Rosset, un cas exemplar d'aquesta reafirmació de la ideologia naturalista a través de la denúncia d'un ordre sobrenatural. La "matèria" seria el perfecte substitut de Déu, principi actiu explicatiu de tots els fenòmens (inclosos els biològics

i els humans): "Esta vitalización de la materia es una expresión muy vigorosa de la ideología naturalista; en Diderot constituye no un naturalismo, sino un "pannaturalismo", a cuyo nivel no pertenece ninguna forma de existencia que no viva y que no deba esta vida a participación en la naturaleza: la naturaleza siempre late en el corazón de la materia; sin la gracia de este principio de índole mística y fisiológica no hay nada que alcance la existencia."⁽²⁹⁾ Front a aquest materialisme, o al de Marx, Rosset oposarà -a l'article "L'autre matérialisme"⁽³⁰⁾ el materialisme que defensava Lucreci, per al qual: "Le monde, le réel, c'est ce qui est dehors, en dehors de moi: il ne me concerne pas et je n'y suis pas impliqué, il est aussi sourd, aveugle et indifférent à ma présence que les dieux d'Épicure."⁽³¹⁾ És a dir, un materialisme que parla del real com a només constatable, però sense atribuir-li una racionalitat (com en el cas de Marx) o un principi intern d'activitat (com en el cas de Diderot).

NOTES

- (1) Si tot el llibre de Rosset L'anti-nature es pot entendre com una anàlisi de la il·lusió naturalista o Idea de Naturalesa, no obstant això el capítol primer -"El espejismo naturalista"(AN, pp. 13 a 34) de la Primera Part -"El mundo como naturaleza-, presenta de forma condensada els trets essencials d'aquesta anàlisi. Quant als autors esmentats -Aristòtil, Plini el Vell i Rousseau-, i altres com Plató, o Ciceró, Rosset els dedica estudis específics dins del llibre, que aquí no reproduïrem -excepte en el cas de Plató, pensador naturalista per excel·lència segons Rosset-, per tal de no abusar de la figura del "resum" -i tenint en compte, a més, que el que realment ens interessa en el present treball és perfilar els trets característics de la noció d'Il·lusió.
- (2) AN, p.26
- (3) AN, p.25
- (4) AN, p.10
- (5) AN, p.15. Aquesta mostració del component de "contenció" de l'esdevenir que comporta la "fabricació" d'un ordre natural, es pot entendre com una nova formulació d'una de les constants del pensament de Rosset com és insistir que tot i que el sentit digui crear-se des de zero (i d'aquí provindria part del seu "mèrit"), de fet es generarà a costa de deixar de sorprendre's o admirar-se contínuament davant l'existència com a totalitat, i passar a prendre en consideració només aquelles manifestacions del real que en relacionar-se puguin crear l'efecte de l'existència d'un ordre sòlid -i previ al desordre; així, tal com diu K.R.Popper: "No en vano llamamos "leyes" a las leyes de la naturaleza; cuanto más prohíben más dicen."-citad per J.M.Mardones i N.Ursúa, Filosofía de las ciencias humanas y sociales, Fontamara, Barna, 1982, p.98. És temptador, d'altra banda, establir

una analogia entre aquesta producció de sentit a costa de posar una "camisa de força" a l'atzar, i l'adquisició d'una personalitat adulta per part de la persona a costa de potenciar determinats aspectes, tot prescindint de molts altres possibles -en aquest sentit, Jordi Llovet, en el pròleg del llibre de Robert Musil *Les tribulacions del col·legial Törless* (Proa, Barna, 1980, p.11), comenta el següent: "...com si fer-se gran consistís en la tria arbitrària que fan els altres entre l'abundor d'una col·lecció desgavellada que l'adolescent passeja pertot, una col·lecció bigarrada de personalitats que l'home a mig fer mostra, per un temps efímer, en llur perfecta, plena diversitat."

- (6) Cfr. AN, p.246
- (7) LP, p.100
- (8) "Quelles que soient la force et la portée qui sont attribuées au mot de "Nature" aux divers âges de l'histoire occidentale, chaque fois ce mot contient une interprétation de l'étant dans son ensemble -même là où, apparemment, il n'est pris que comme notion antithétique. Dans toutes ces distinctions (Nature-Surnature, Nature-Art, Nature-Histoire, Nature-Esprit) la nature ne prend pas seulement signification en tant que terme d'opposition, mais c'est elle qui est première, dans la mesure où c'est toujours et d'abord par opposition à la nature que les distinctions sont faites..." -a "Ce qu'est et comment se détermine la Physis", dins de *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, p.180.
- (9) Afirmació recollida per P. Caruso a *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*, Anagrama, Barna, 1969, p.121 (trad. cast. de *Conversazioni con Lévi-Strauss, Foucault, Lacan*, 1969, feta per F.Serra Cantarell)
- (10) AN, p.29

- (11) AN, p.229
- (12) Cfr. pp.230 i ss.
- (13) AN, p.236
- (14) Al capítol II de la Cinquena Part de l'AN "Los avatares modernos de la idea de naturaleza", Rosset distingeix entre el "naturalisme conservador" -que creu que hi havia hagut una Naturalesa, però que s'ha degradat i cal protegir-la per evitar que s'espatlli més-, i el "naturalisme revolucionari" -que creu que és possible arribar a una Naturalesa, "si no fos" per una sèrie d'obstacles (polítics, sobretot) que impedeixen el seu adveniment-; d'altra banda, al marge de la dimensió temporal, hi hauria un tercer naturalisme, el "pervers" -del qual en seria un bon exponent l'obra de Sade, segons Rosset-, que tot i assumir l'absència d'un Ordre Natural, proclama -paradoxalment- la necessitat de transgressió contínua dels principis morals, com a seguit de tantejos que intenten provocar la "reacció" d'alguna instància natural (que s'anyora com a oposició contra la qual afirmar-se)-.
- (15) AN, p.314
- (16) Repetició entesa aquí en el sentit corrent, i no en el que vèiem en parlar de Repetició Tràgica, com a caiguda sobtada del nostre món de representacions, que ens aboca a una nova constatació de l'absència de temps (lineal-progressiu) i de Sentit.
- (17) Aquí cal mencionar -sense entrar-hi, perquè no condiciona l'anàlisi de Rosset- el problema de què és exactament allò repetit; i en aquest sentit, recordem que G.Deleuze, tot comentant Hume, posa èmfasi en el caràcter de modificació de l'"esperit" que contempla, pròpi de la repetició, abans que correlat d'un ordre ontològic: "La repetición carece de en-sí. Por contrapartida, cambia algo en el espíritu

que la contempla." -Diferencia y repetición, Júcar, Gijón, 1988, p.137 (trad. cast. d'Alberto Cardín de Différence et répétition, 1968)-.

(18) AN, p.30

(19) Cfr.M.Eliade, El mito del eterno retorno, Alianza Ed., Madrid, 1979(trad. cast. de Ricardo Anaya de Le mythe de l'éternel retour, 1949)

(20) AN, p.33

(21) La noció de "lleí", pel seu origen jurídic, palesa un antropomorfisme aclaparador en aplicar-se a la realitat no humana, però l'expressió "obeir la llei" encara el fa més manifest; no obstant això, hom pot ficar-se encara més "de peus a la galleda" en usar la fórmula -habitual, d'altra banda, en medis científics- "el comportament dels elements (X) obeeix a la llei..".

(22) AN, p.62

(23) Cal dir que , de tota manera, hi ha cops que, en aquest afany d'intentar entendre les "lleis naturals" a partir de d'atzar, Rosset sembla travessar la subtil frontera que separa l'atzar entès com a constatació de la impotència de la representació humana, a l'atzar considerat com a principi positiu explicatiu; així, per exemple: "Basta con concebir el azar como generador de innumerables tentativas y a la existencia como el resultado de algunas de estas tentativas: fruto de la conveniencia y del azar.", AN, 63 -el que no treu que, com ja havíem mencionat en tractar de la noció d'Atzar, Rosset usi atzar, irònicament, com a millor explicació alternativa, de forma sovintejada-.

(24) Aquest refús d'una "necessitat natural", en filosofia de la ciència correspondria a les actituds del convencionalisme i el positivisme, tal com ho diu G.H. Wright: "Aun-

que el convencionalismo haya arremetido muchas veces contra el positivismo, y a la inversa, tampoco ha faltado conciencia de que una y otra posición tienen muchos puntos en común. Una tesis compartida por ambas concepciones de las leyes científicas consiste en negar la existencia de algo "intermedio", a veces llamado necesidad natural, distinto por su parte tanto de las generalizaciones empíricas como de la necesidad lógica." -Explicación y comprensión, Alianza Edi., Madrid, 1979, p.41 (trad. cast. de L.Vega Reñón de Explanation and Understanding, 1971)

- (25) AN, p.36. En paraules de R.Pannikar: "Y realmente casi todos los problemas teológicos se basan en un concepto previo de naturaleza. Toda la cuestión de la existencia, posibilidad y cognoscibilidad de los milagros, la totalidad del tratado acerca de la Gracia y la mayor parte de las hebreas se apoyan en un determinado concepto de naturaleza. Y ni que decir tiene que la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza, base del problema de las relaciones entre la razón y la fe, la Filosofía y la Teología y la cuestión de la Filosofía cristiana, suponen un conocimiento previo del primer término de la relación." -El concepto de Naturaleza, C.S.I.C., Madrid, 1971, p.2.
- (26) AN, p.38
- (27) "Dios es el único ser que para reinar no tiene necesidad de existir" -Diarios íntimos, La nave de los locos-Premià editoras.a., México,D.F., 1982(tercera edición), p.13(trad. cast. de Rafael Alberti de Journaux intimes (Fusées-Mon coeur mis à nu), 1887-edición pòstuma-)
- (28) Recordem que aquesta és una de les tesis centrals de l'anomenat "aristotelisme paduà" -amb P.Pomponazzi com a màxim representant-, així, segons S.Turró: "...para la escuela de Padua hay dos tipos de acontecimientos: aquellos que se dan de ordinario y aquellos otros que sólo aparecen ex-

traordinariamente. De los primeros suele decirse que son "naturales", pero de hecho ambos pertenecen a un mismo y único tipo: una naturaleza en la que todo es posible y donde el hombre introduce diferencias, relativas sólo a la frecuencia de aparición de los fenómenos."-Descartes. Del Hermetismo a la Nueva ciencia, Anthropos, Barna, 1985, p. 126.

(29) AN, p.40

(30) Cfr. "L'autre matérialisme", rev. Critique, nº371(abril de 1978),pp.347 a 351

(31) Ibidem,p.350

"La rialla és l'"striptease" de la metafísica."

O.Paz

A Le réel. Traité de l'idiotie, Rosset parla de dues grans maneres d'entrar en contacte amb la realitat: "...le contact rugueux, qui bute sur les choses et n'en tire rien d'autre que le sentiment de leur présence silencieuse, et le contact lisse, poli, en miroir, qui remplace la présence des choses par leur apparition en images."⁽¹⁾ Aquesta segona serà la majoritària, al servei d'una imatge amable de la realitat -feta a la mesura dels interessos humans-, la qual imatge il·lusionària -comenta Rosset en aquest context- vindrà propiciada per la complicitat silenciosa entre els homes, i per la "fragilitat" del real (el qual no es "rebela" davant les interpretacions humanes): "On dit qu'il suffit de deux Anglais pour faire un match de football, de trois pour faire un Empire. Peut-être suffit-il de deux hommes du même avis pour constituer une opinion suffisamment forte pour triompher du réel. C'est assez dire la fragilité du réel, tel qu'il s'offre à la perception humaine."⁽²⁾ El real (atzarós, singular, insignificant...) sempre serà present -en el sentit de proximitat silenciosa-; el que passa, però, és que vivim immersos en la Il·lusió o Doble que disfressa el real (per incapacitat d'assumir-lo tal qual és, però sense tampoc donar-li l'esquema simplement, per por que reaparegui amb força renovada).

Des de la Il·lusió en què l'home viu immers, una primera via d'accés al real consistirà en desprendre's de cop de tots aquells sabers (escolars, de costum) amb què s'ha anat recobrint el real, una experiència de "olvido fulgurante de las tramas de significación tejidas por la costumbre y el hábito"⁽³⁾. En aixecar les capes d'interpretacions, les imatges corrents, Rosset ens dirà que en comptes d'aparèixer un substracte pur, un Ser, o una naturalesa verge, no apareixerà res o, el que és dir el mateix,

el real amb tot el seu caràcter insòlit, no mediatitzat per les nostres representacions habituals i sense, per tant, punts de referència amb què situar-lo; "...el agotamiento de las significaciones no deja subsistir ningún resto, ni en sentido ni en naturaleza: el objeto considerado ha perdido simplemente toda significación y ganado, al precio de ésta pérdida de sentido, un gusto particular vinculado a la intuición del azar específico de su propia existencia..."⁽⁴⁾. Una vegada trencada la cadena de les relacions horitzontals de sentit, ens veuríem abocats a una experiència de "éxtasis ante el azar"⁽⁵⁾.

No ens trobem, doncs, dins d'una lògica d'aparença i veritat, segons la qual la veritat s'ocultaria darrera les aparences (falses). A propòsit de Nietzsche⁽⁶⁾, Rosset senyala com tota crítica a la il·lusió d'un món vertader s'ha plantejat -interessadament- com si s'estés fent una apologia de l'aparença, de la superfície enfront de la profunditat; com si només es tractés de triar entre una o altra, però donant sempre per suposat que hi ha aquesta divisió: "La philosophie de Nietzsche consisterait ainsi en une sorte de sophistique destinée à brouiller les pistes du vrai et à faire perdre, dans l'esprit de ceux qui entreprennent d'en emprunter les chemins, toute trace de contact avec la réalité."⁽⁷⁾ El que hi hauria en joc seria, més aviat, el criteri de distinció entre aparença falsa i realitat vertadera. Així, l'únic que sabem de la realitat són les seves manifestacions, més enllà de les quals només es pot constatar -que no fer parlar- una "X desconeguda" de què parla Nietzsche a l'aforisme 54 de La Gàia Ciència⁽⁸⁾, que serà la mateixa que, alhora, força a pensar i bloqueja el pensament -i recordem que entre els dos moments transcorre el temps de la Il·lusió. La distinció entre aparença (falsa) i realitat (vertadera) es podria entendre com un desplaçament interessat per a distreure l'atenció de la distinció més bàsica entre el real i el real doblat (o Il·lusió). Una altra manera de malentendre la relació entre apa-

rença i realitat a Nietzsche seria, segons Rosset, la duta a terme, per exemple, per Klossowski⁽⁹⁾ quan aquest comenta el capítol "Como el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula" de Crepúsculo de los ídolos⁽¹⁰⁾. Segons la interpretació de Klossowski, Nietzsche estaria dient que la realitat hauria passat a no tenir altra consistència que la d'un relat o mite: "...fábula significa algo que se cuenta y que sólo existe en el relato; el mundo es algo que se cuenta, un suceso contado y, por lo tanto, una interpretación: la religión, el arte, la ciencia, la historia, otras tantas interpretaciones diversas del mundo, o mejor, otras tantas variantes de la fábula."⁽¹¹⁾ Segons Rosset, en canvi -a part que seria totalment incoherent que Nietzsche ho pogués defensar perquè seria una manifestació de ressentiment davant l'existència real-, aquesta interpretació seria resultat de no tenir en compte que quan Nietzsche parla de "món vertader" no s'estaria referint al món real, sinó al món de les il·lusions metafísiques -tant en la seva formulació positiva (platonisme o cristianisme) com en la negativa (positivisme, per exemple) que les reconeix indirectament com a oposició. Aleshores, la relació entre les "aparences" i la realitat -anàlogament a l'existent entre la màscara i el rostre⁽¹²⁾ no seria de dissimulació, sinó d'expressió; sense quedar mai tampoc la realitat reduïda a les seves manifestacions -que no vol dir entendre-la com a instància positiva, amb determinada "voluntat" o subjectivitat, més enllà de la constatació de la seva existència.

"A contrari"

Una altra forma d'accedir a la realitat des del Doble, consistirà en una aproximació indirecta a través del marge que "no tem", que "sentim", -no reduïble a evidències- que es dona entre nosaltres i la representació que pretén donar compte del real (bé de forma exhaustiva, bé dient-ne el que té més valor).

Es tracta, doncs, d'una via que es dona mitjançant un efecte de contrast -"a contrario", com sol repetir el mateix Rosset-; com si es tractés d'un negatiu fotogràfic: "Le double est en effet le grand révélateur du réel, tout à fait au sens photographique du terme(...) le "négatif" du réel n'est pas constitué par le non réel mais par son double.." ⁽¹³⁾ D'aquest procediment, Rosset en diu "ontologia negativa" ⁽¹⁴⁾, per analogia amb la tradició de pensament de la Teologia negativa, segons la qual la figura de Déu, com a realitat totalment distinta i superior, desbordaria l'enteniment humà a l'hora de comprendre-la, havent-se de limitar a aproximacions negatives. Hom s'apropa a la realitat experimentant la banalitat de la tasca de reduir-la a les seves representacions.

Rosset comenta a propòsit de la "grandiloquència" ⁽¹⁵⁾ que, tot i presentada com a excepció, com a figura literària, a manera de desviació de la funció correcta que juga el llenguatge com a representant de la realitat, seria més bé cosubstancial al llenguatge: "...la grandiloquence est la caricature d'un défaut plus profond et plus significatif, dont elle n'est que comme la surface émergée et visible." ⁽¹⁶⁾ El fet mateix de posar-se a parlar ja és grandiloqüent, ja és exageració -es podria dir que si pels grecs s'incorria en desmesura (ὕβρις) respecte l'ordre diví en circumstàncies molt especials i només per part d'alguns individus, la desmesura respecte a la realitat és compartida per tothom i de forma immediata, només en posar-nos a parlar-: "La manière dont la grandiloquence "expérimente" le réel est comparable à ce qui se passe dans l'expérimentation microphysique régie par les relations d'incertitude de Heisenberg: l'intervention de l'observateur y est telle qu'elle modifie de manière décisive la nature de ce qui est observé." ⁽¹⁷⁾

A més de la violència ⁽¹⁸⁾ que exerceix la paraula pel fet de presentar una imatge deformada de la realitat, en relació al diàleg, ens dirà Rosset, la paraula serà també germen de violèn-

cia -en front del supòsit de l'optimisme racionalista que considera el diàleg com al millor mitjà de resolució de problemes, pel fet que posaria èmfasi en allò que ja se sap i es tolera en silenci, però que no se suporta que sigui recordat i fet explícit: "Ainsi l'homme tolère-t-il assez allégrement de se savoir petit, mesquin, lâche; il admet même volontiers que nul n'en ignore; en revanche, il se sent outragé dès lors que la chose, sur laquelle il est d'accord, se donne à représenter, se parle"⁽¹⁹⁾.

Tornant a la grandiloquència, cal dir que Rosset analitza el mecanisme productor de "l'effet de grandiloquence"⁽²⁰⁾ a partir d'una sèrie de cassos que, com dèiem abans, més que confirmar, com a excepció, la normalitat no grandiloqüent del llenguatge, fan adonar que la grandiloquència és cosubstancial al llenguatge de forma més o menys manifesta. Així, Rosset es referirà a la part inicial de Las confesiones de Rousseau, on s'hi pot llegir: "Emprendo una tarea de la que jamás hubo ejemplo y que no tendrá imitadores. Quiero descubrir ante mis semejantes a un hombre con toda la verdad de la naturaleza, y este hombre seré yo.

Yo solo. Siento mi corazón y conozco a los hombres: no soy como ninguno de cuantos vi, y aun me atrevo a creer que como ninguno de los que existen. Si no valgo más, soy, al menos, distinto de todos. Tan sólo después de haberme leído podrá juzgarse si hizo bien o mal Naturaleza al romper el molde en que me vaciara."⁽²¹⁾ Aquí, l'efecte de grandiloquència seria resultat d'una exageració de la importància del fet relatat ("inflation du contenu") -el fet d'escriure les seves memòries Rousseau ho transforma en un esdeveniment únic i prodigiós-, més una sobre càrrega estilística ("inflation de l'expression") -una temàtica d'entrada intimista passa a ser presentada amb recursos propis de la retòrica judicial.

Però la grandiloquència no ha d'anar acompanyada sempre necessàriament per l'exageració de la importància del contingut i

l'ampulositat estilística. Les frases publicitàries, els lemes polítics i de tota mena, serien exponent d'una altra forma de grandiloquència generada per una concentració al màxim del missatge informatiu, mitjançant un estil exageradament sobri i concís: "...l'effet de grandiloquence peut être obtenu aussi bien par réduction que par extension: s'il évoque le geste du pâtissier étendant sa pâte, il évoque aussi parfois celui par lequel il la ramène en boule."⁽²²⁾ La llengua llatina, segons Rosset, per la relativa pobresa del seu vocabulari i la concissió de la sintaxi seria un exemple "il.lustre" d'aquesta forma de grandiloquència; tot destacant Tàcit en aquest sentit entre els escriptors llatins: "[en Tàcit] l'histoire romaine se ramène ainsi à une suite de "scènes", que rendrait aussi bien une succession de tableaux dans une exposition de peinture: Germanicus visitant un champ de bataille, Galba égorgé par la garde prétorienne, Néron s'éprenant de Popée, etc.."⁽²³⁾

Aquestes i d'altres formes de grandiloquència, com a procediment de negació i deformació de la realitat (present de forma latent en tot llenguatge), pel seu caràcter extrem i forçat aboquen al ridícul de l'evidència del seu afany d'allunyament del real descrit.

-Producció del real.

La següent via d'accés al real no passa per la representació (bé per eliminació, bé per efecte de contrast), sinó per la producció. No hi ha cap ordre al qual ser fidel, cap veritat a què adequar-se, però l'home disposa del privilegi de produir més realitat, no de representar, sinó de presentar. No es tracta de significar, sinó de fer. L'activitat artística i, més en concret, la música, serà el camp privilegiat d'aquesta forma de producció de realitat, més que de presa de contacte amb aquesta. La música no representa, ni expressa, simplement és. L'evocació de

realitats físiques o sentiments, lluny de ser la missió o tret constitutiu del llenguatge musical, es queda en pura anècdota: "Le bruit du vent, le murmure de l'eau qui s'écoule ne jouent pas, dans la langue musicale, un rôle plus important que celui de l'onomatopée dans la langue articulée: rôle peut-être non négligeable à l'origine des mots, mais manifestement dérisoire dans une langue constituée."⁽²⁴⁾ En el cas, fins i tot, de les òperes, la relació de la música amb el llibret seria del tot convencional: "La musique qui accompagne un texte, ou plus exactement s'accompagne d'un texte, comme dans un opéra ou dans un lied, n'a pour fonction ni de s'assujettir ce texte ni de se mettre elle-même à son service."⁽²⁵⁾ El valor de l'artista musical no consistirà tant en produir, sinó, més aviat, en ser capaç de deixar manifestar la realitat a través seu; essent ell, doncs, una mena de "medium" (però no d'un altre món, sinó d'aquest!). Allò que "imitarà" la música no serà una determinada combinació atzarosa, sinó el fons atzarós de renovació de l'existència; així el músic reproduceix "l'acte de devenir réel, et non le réel une fois advenu"⁽²⁶⁾. Com a "effet de réel"⁽²⁷⁾, la música serà una "irruption de réel à l'état brut"⁽²⁸⁾, i pretendre -com Nietzsche va denunciar de la "il·lusió romàntica"⁽²⁹⁾ que la música és un llenguatge serà resultat de voler moralitzar l'existència, en no voler assumir la seva insignificància.

Rosset reprèn directament de Schopenhauer⁽²⁹⁾ la idea de l'experiència musical com a repetició -una repetició entesa en el sentit desenvolupat a la repetició tràgica. A partir de la consideració que la Voluntat de què parla Schopenhauer en els seus anàlisis d'estètica musical no és pas la mateixa voluntat de què parla a la resta de la seva obra -una diferència que el filòsof francès anomenarà "allò impensat" en Schopenhauer⁽³⁰⁾, caldria evitar, segons Rosset, la interpretació errònia, que ha esdevingut tradicional, segons la qual la música seria expressió de la Voluntat en tant que tal. Aquesta interpretació, tot

i que Rosset reconeix que hi ha textos que la recolzen, abocaria, no obstant això, a la gran dificultat d'explicar aquells paràgrafs de Schopenhauer en què aquest presenta la música com a independent de la Voluntat mateixa: "La musique "pourrait en quelque sorte continuer à exister, alors même que l'univers n'existerait pas."⁽³¹⁾ Segons Rosset, la música, per a Schopenhauer, no repetix la Voluntat, sinó quelcom anterior, una "X" desconeguda; a diferència de les altres arts que sí que repetirien la Voluntat⁽³²⁾. Així doncs, la voluntat ja seria una primera forma de mediació com a força de repetició, mentre que la música el que repetiria, paradoxalment, seria l'absència de tota mediació o determinació (que no es reduiria només a les "coses", sinó que afectaria també a les "forces").

L'artista musical, màxim exponent del "geni", seria aleshores, a Schopenhauer, no aquell que crea, que fa aportacions novadores, sinó aquell que recorda, que repeteix el fons d'indeterminació de l'existència: "Une grande question sera de savoir ce que reproduit exactement l'activité esthétique: peut-être pas seulement les idées de la volonté, mais aussi un thème antérieur à la volonté elle-même (c'est le cas, notamment, de la musique)."⁽³³⁾ L'artista, el geni, no aporta formes originals, sinó que recorda -a través de la capacitat de contemplació i creació- l'absència originària de formes. Des del punt de vista de la pretensió de representació del món, l'artista, més que fer, desfà, en alliberar-se del principi de raó suficient com a filtre per a assumir el real. Un desprendiment del principi de raó suficient que tindria, segons Rosset, tres conseqüències⁽³⁴⁾: 1/Hom deixaria de percebre el món com a conjunt d'objectes i relacions entre ells, 2/Es prescindirà de la utilitat d'allò percebut, i 3/ Es deixaria de percebre la realitat en funció dels interessos humans, en un sentit ampli -el que d'altra banda apropiaria Schopenhauer a Kant amb la idea d'aquest que la contemplació estètica comporta una satisfacció desinte-

ressada, amb la diferència, però, segons Rosset, que aquest desinterès estaria al servei de la motivació última de buscar l'alliberament de la tensió que comporta la individualitat-. Aquesta capacitat del geni d'apropar-se al món prescindint de la xarxa conceptual interessada amb què els homes pretenen neutralitzar el real, l'acostaria, d'altra banda, a l'actitud del nen o del boig, amb la diferència que aquests ho farien inconscientment.

La distinció que es podria fer a Schopenhauer, segons Rosset, entre la Voluntat determinada (amb individus o forces) i "allò" anterior indeterminat que repeteix l'experiència musical -que Schopenhauer anomena també sovint Voluntat-; permetria desfer, segons el pensador francès, l'aparent incompatibilitat -si la Voluntat fos la mateixa- entre la caracterització que fa Schopenhauer, per un cantó, de la Voluntat (determinada) com a font de sofriment, i de l'experiència musical, per un altre, com a font d'alegria⁽³⁵⁾.

El llenguatge musical, ens dirà Rosset, serà fidel a l'actitud de sorpresa contínua davant el misteri de l'existència, essent equivalent al balboteig d'un infant i a tota actitud que romangui en la constatació del real sense pretendre fugir-ne amb vectors il·lusoris de sentit: "...l'essentiel de ce qui est à dire est déjà là, dans le babil enfantin comme dans le cafouillage de l'adulte."⁽³⁶⁾ En aquest sentit la música no només no seria un llenguatge (significatiu) més, derivat del llenguatge articulat, sinó que fins i tot Rosset parla de la possibilitat (reconeguda, d'altra banda, com una de tantes teories sobre l'origen del llenguatge) que el llenguatge articulat derivés del musical, essent el ritme l'element d'enllaç entre un i altre: "Si l'on tient ainsi le rythme pour le principe du sens, on est amené à inverser le rapport de hiérarchie qui subordonne classiquement l'expression musicale à l'expression intellectuelle: à faire de toute langue un écho de la musique et non l'inver-

se..."⁽³⁷⁾ Aleshores, el llenguatge més sofisticat del món es podria entendre com a derivat del balboteig d'un nen -en aïllar i posar en relació els seus matisos-; i és que ja havíem vist que per a Rosset tota producció de sentit és resultat d'extrapol·lar i interrelacionar fragments d'atzar.

La música, si no seguim plantejant en termes de llenguatge, seria un significant sense significat, tindria el que Rosset anomena "une signification blanche"⁽³⁸⁾, no parlaria de res més que d'ella mateixa. El punt clau en què Rosset es distanciarà de la concepció de la música de Schopenhauer, es jugarà aquí; segons Rosset, Schopenhauer hauria estat incapaç de donar el pas que va de la constatació del caràcter no representatiu de la música a l'autosuficiència d'aquesta; de no saber, per tant, "passer de l'idée de modèle non représentable à celle d'absence de modèle"⁽³⁹⁾, pel fet de caracteritzar sempre la música per via negativa com a allunyament o absència de la Voluntat. Això impediria, a diferència del que esdevindrà amb Nietzsche, que la música, per a Schopenhauer, fes una vertadera forma d'alegria de viure, ja que només aportaria satisfacció com a cessació momentània del dolor.

Apart de la música, que destaca pel seu caràcter no representatiu, tota activitat artística -com d'altra banda tota producció humana, ens dirà Rosset-, vulgui o no, serà producció de realitat; hi haurà, però, tres grans maneres de "practicar l'artifici"⁽⁴⁰⁾, atenent a la intencionalitat:

a/Pràctica naturalista de l'artifici. Per a qui s'identifica amb aquesta pràctica, la realitat és insuficientment natural, i, aleshores, cal arrodonir l'ordre i la necessitat que despunta al món: "...la naturaleza aquí es acusada de no realizar sino a medias sus promesas: anunciaba un orden, un sistema, una necesidad, y se descubre en la experiencia tributaria del azar -orden, sistema y necesidad, cuando se presentan en estado "natural", muestran una multitud de lagunas y fallos; fallos que se

requerirá del artificio que los remedie mediante construcciones más francamente naturales que la propia naturaleza-." ⁽⁴¹⁾
Hi hauria tres corolaris d'aquesta concepció de l'artifici, subsidiària de la idea de naturalesa: 1/La naturalesa no és del tot "natural", 2/La funció de l'art és augmentar l'ordre i la necessitat presents al món, i 3/Hi ha diferència d'estatut entre l'art i la naturalesa.

Rosset parla de Baudelaire com a paradigma d'aquesta pràctica naturalista de l'artifici pel fet del gust d'aquest autor per allò natural millorat o perfeccionat: "Ideal artificial, embriagueces artificiales, paraísos artificiales, comportamientos artificiales, todo es celebrado con tal que contribuya a desprenderse de un natural considerado insatisfactorio: poesía, vino, haschish, maquillaje, dandysmo son requeridos bajo el mismo concepto por una voluntad de extravío y de perdición -"no importa dónde!, ¡con tal que sea fuera de este mundo!", tal es, lo sabemos, el único destino reconocido por el viajero baudelaireano-." ⁽⁴²⁾ Baudelaire recriminaria a la realitat no tant ser massa monòtona i trivial, sinó ser-ne massa poc; per la qual cosa hom es refugiaria en castells fabricats per la imaginació (inabordable com a imaginaris, i alimentats pel desig) ⁽⁴³⁾. En consonància amb això, Baudelaire desvaloritzaria l'escultura en relació a la pintura perquè, en tant que no fixada a un marc, l'escultura ofereix multiplicitat de dimensions, segons el punt de vista, el que la fa inabordable ⁽⁴⁴⁾. Baudelaire seria un cas més del que Rosset anomena "desig romàntic" ⁽⁴⁵⁾, que estaria basat en la hipocresia de declarar que se cerca la incertesa, allò vague i indeterminat, quan en realitat s'estaria buscant una altra realitat més fixa i determinada com a refugi davant la incertesa d'aquesta.

De forma anàloga, també seria propi d'aquesta pràctica naturalista el que Kierkegaard anomena "estadi estètic", i, més en concret en aquest mateix autor, l'actitud en la relació amorosa per part de Johannes davant Cordèlia al Diario de un seduc-

tor⁽⁴⁶⁾. A la naturalesa -encarnada per Cordèlia- no se li retreurà el no ser, com el no ser preu; la por a la consumació de la relació amorosa no obeirà al rebuig de la determinació, sinó de la indeterminació: "...llegado a sus fines, el amor con Cordelia(...)representaría un acontecimiento singular, frágil y contingente, en vez de la necesidad trascendente en el seno de la cual Johannes está dispuesto a conceder un sentido al amor."⁽⁴⁷⁾ Perquè Johannes estigués disposat a acceptar Cordèlia caldria que ella, com a "dot", aportés el seu "principi de raó suficient", per a evitar que ell es veiés obligat a comprometre's amb la realitat fràgil i canviant⁽⁴⁸⁾.

Un tercer exponent d'aquesta pràctica seria Huysmans, mitjançant la figura del protagonista de l'obra Al revés⁽⁴⁹⁾. Fastiguejat de la naturalesa (tant la física com la de les relacions socials), J.F. des Esseintes viu aïllat de la resta del món en una casa als afores de París, immers en un entorn totalment artificial, amb el qual intentaria restaurar una naturalesa en vies de perdició⁽⁵⁰⁾; tot i que finalment en desistirà -com a trassumpte del propi Huysmans, que acabarà cercant la protecció de la vida religiosa.

Abans de passar a una altra forma de pràctica del artifici, cal comentar el que és aparentment sorprenent, com és el fet que Rosset no analitzi la intencionalitat artística de voler representar la naturalesa⁽⁵¹⁾, dins la pràctica naturalista; en el sentit que, anàlogament amb el que esdevé amb la il·lusió d'un déu personal o amb els projectes utòpics, és massa evident l'afany de negació de la realitat, tot preferint Rosset dirigir l'atenció cap a formes il·lusòries -naturalistes en aquest cas- menys òbvies i més difícils de desemmascarar.

b/Pràctica quasi artificialista. S'inclouran dins d'aquesta pràctica tots aquells "creadors" que parteixen de la constatació d'una absència, no només parcial com passava en la pràctica anterior, sinó total d'ordre i necessitat natural al món;

però el que els impedirà d'esdevenir totalment artificialistes serà la seva "nostalgia por una naturaleza ausente"⁽⁵²⁾. Com l'a teu que fa de l'absència de Déu un nou Déu, a través del qual reconèixer-se i construir-se una identitat, l'artista de la pràctica gairebé artificialista construirà la seva obra amb fragments d'atzar, però sense apartar la mirada d'una naturalesa que es lamenta que no hi sigui; tot recorreguent a donar una aparença d'ordre a partir de peces que se sap positivament que no formen part de les runes d'un edifici naturalista desaparegut que es pugui reconstruir, ni són peces noves dissenyades per a aixecar-ne un de nou: "Una concepción semejante del arte podría ser llamada artificialista, sin ese pesar punzante por una necesidad que el artista se sabe incapaz de producir e incluso pensar."⁽⁵³⁾ Hi haurà quatre corolaris derivats d'aquesta concepció quasi artificialista: 1/La naturalesa no serà en absolut "natural", 2/La funció de l'art és crear obres amb una aparença d'ordre i necessitat, 3/No hi ha diferència d'estatut entre l'art i la realitat, i 5/Hi ha nostàlgia d'una naturalesa absent -el que suposa la diferència clau amb la pràctica artificialista com veurem més endavant.

L'obra literària que segons Rosset millor il·lustra aquesta pràctica seria la de Mallarmé, que en distanciar-se de Baudelaire alhora dibuixaria el que separa la pràctica naturalista de la quasi artificialista. Així, fins a la crisi de l'hivern de 1866-67 a Tournon en què "el Azar, según la mayúscula que el propio Mallarmé utiliza, irrumpe en la conciencia del poeta y engulle en un naufragio intelectual simultáneamente la representación de lo real y el proyecto poético"⁽⁵⁴⁾, hi hauria hagut, com a Baudelaire, un despreci per part de Mallarmé de la vida quotidiana com a regne de la contingència, al qual caldria posar-hi remei mitjançant la construcció d'un Ideal. A partir de 1866, la divergència amb Baudelaire començaria quan s'accentuà l'absència de qualsevol rastre d'ordre natural al món, la

qual cosa abocarà l'autor a una situació en què "el artificio sólo puede contar con sus propias fuerzas para crear la necesidad"⁽⁵⁵⁾. Però, una vegada constatat el fracàs de l'intent d'aixecar una naturalesa sòlida alternativa, en comptes d'abandonar-se sense reserves -tal com farà la pràctica artificialista- a l'atzar que mergeix per tot arreu, Mallarmé assumirà aquest de mala gana, tot lamentant l'absència -i incapacitat de producció- d'una realitat ideal, d'una vertadera naturalesa; el que porta Rosset a dir que Mallarmé no seria "ni hegeliano por descubrir el azar tras las necesidades aparentes; ni nietzscheano por no aceptar la "necesidad" de ese mismo azar"⁽⁵⁶⁾.

L'obra de Ravel seria, segons Rosset, també un bon exponent d'aquesta "nostàlgia d'una naturalesa absent", pel fet que el gust d'aquest músic per allò fals que revela les seves partitures, o el seu recurs sovintejat als automatismes⁽⁵⁷⁾, serien artificis que arrossegueu un lament; els quals, més que crear de nou innocentment es plantegen com si s'hagués d'omplir un buit: "...lo que hace destacar el artificio es siempre, en Ravel, el hueco de una ausencia. Acordes ambiguos: se creería oír una séptima como dominante; esperanza infundada, el bajo como un semitono asegura al acorde una resonancia turbia, como el eco lejano de un acorde desaparecido: en otro momento era la séptima como dominante, pero ya no lo es, "ya no se hace más!"⁽⁵⁸⁾

Un tercer cas il·lustratiu d'aquesta pràctica seria l'obra de Raymond Roussel, el qual, mitjançant el procediment de crear una realitat artificial ben travada, però desenvolupada a partir d'un factor atzarós -així, una oposició fonètica a Impresiones de África⁽⁵⁹⁾. Tot i tractar-se d'un recurs que parteix de la no existència d'una realitat prèvia, exterior al propi discurs⁽⁶⁰⁾, Roussel no perdria mai de vista aquesta absència (que se substantivitzaria), la qual intentaria substituir amb una vida inventada: "Nostalgia de un mundo cerrado y asegurador, en el que todo estaría previsto, racional y organizado, que reve-

la el deseo de un dominio fantasmagórico de la existencia." (61)
el "Homini fantasmagòric" d'una existència fonamentada en principis igualment absurds que el món real, però almenys el legítim per l'home.

c/Pràctica artificialista. En la pràctica artificialista, tal com succeïa amb la quasi artificialista, no hi haurà distinció entre naturalesa i artificio -i no perquè l'ordre natural es redueixi a l'artificio o l'artificio sigui la verdadera naturalesa, sinó perquè ambdós provenen d'una unitat indiferenciada, de la qual s'han extrapolat com si fossin dominis clarament diferenciats fins a definir-los per oposició mútua. Aquesta pràctica es "revolcarà" (per dir-ho d'alguna manera) en l'atzar, sense cercar-hi una consistència que no es troba a la vida quotidiana o com a mal menor davant l'absència de la realitat desitjada, sinó per a celebrar l'existència innocent -no entesa com a mitjà, ni amb mala consciència, per tant: "Un uso semejante del artificio tiene por doble condición una cierta inocencia y una cierta indiferencia: inocencia respecto a requisitos naturalistas, aquí inexistentes; indiferencia respecto a un eventual "alcance" de la obra, de la que el artista sabe que es incapaz totalmente de proporcionar lo necesario.." (62)

La producció literària del s. XVII, i més en concret l'anomenat "classicisme francès" -amb autors com Molière o La Fontaine- seria clar exponent d'aquesta pràctica artificialista, segons Rosset. Precisant més, Rosset parla de la ridiculització i condicionament passional de la recerca de la veritat i la naturalesa a *El Missàntrop* (63), com a moment culminant d'aquest artificialisme. La figura del "personatge raonable" que apareix a les obres de Molière no caldria entendre'l com el que posa les coses al seu lloc -natural-, del qual s'haurien apartat amb motiu de la intervenció de forces irracionals, sinó com el que atura l'atzar dels esdeveniments en determinada combinació; per tal d'apaivagar la tensió dramàtica i contentar les expectati-

ves d'un públic que espera un espectacle amable i amb desenvolupament feliç: "...el personaje razonable se encarga, por una parte, de apaciguar la intriga defendiendo en la escena la instancia desatendida por el loco al que sustituye (el amor "razonable" en *L'école des femmes*, la piedad "real" en *Tartuffe*, la sinceridad "realista" en *Le Misanthrope*, la instrucción "moderada" para las mujeres en *Les femmes savantes*), por otra, la de atenuar el efecto trágico al disipar, como por encantamiento, la tensión dramática en el momento en el que se deslizaba en la tragedia."⁽⁶⁴⁾

La preocupació naturalista atribuïda a aquest classicisme francès, hauria estat resultat d'una projecció retrospectiva per part dels autors del s.XVIII -moment històric en què la ideologia naturalista estava fortament implantada. En aquest sentit, per adonar-se del canvi de mentalitat, quant al recurs al gènere utòpic, si el s. XVII -amb el viatge a la lluna que descriu *Cyrano de Bergerac*⁽⁶⁵⁾ o *El Críticón*⁽⁶⁶⁾ de Gracián- es tractava de relativitzar perquè sí, pel gust de recreació artificialista; en canvi al s.XVIII -amb les *Cartes perses*⁽⁶⁷⁾ de Montesquieu o els *Contes*⁽⁶⁸⁾ de Voltaire- l'utopia s'usarà com a gènere per a moralitzar, per a criticar tot allò que no funciona com cal -d'acord a l'ordre natural- en la societat de l'autor, fent-ho des del punt de referència de l'observatori privilegiat que suposa el lloc descrit per la utopia.

Offenbach, d'altra banda, ens dirà Rosset, serà amb les seves "òperes bufes" un altre clar exponent d'aquesta pràctica artificialista. Si en Ravel el gust per allò fals connotava una lamentació, a Offenbach aquest gust per allò fictici -començant per la seva pròpia persona, ja que no es deia així, sinó Jacob Eberst, i no va néixer l'any que deia, per exemple- no es presenta com un plany per allò natural-vertader absent, sinó com a celebració de la realitat com a ficció. Així, a *La vie parisienne* -com a il·lustració d'aquest joc d'artificis sense

cap mena de culpabilitat (pràctica innocent que es confon amb l'existència innocent)- "el trasfondo del decorado -la Exposición Universal- es ya un marco general de ficción que sitúa el fantasma en la clave de esta extraordinaria partitura, constantemente delirante y embriagada. Pero en esta ocasión no basta con el falso exotismo; es un falso París el que se les mostrará a una pareja de turistas suecos.." (69).

A més d'aquestes grans estratègies d'accés al real, Rosset passarà a fer una enumeració de cassos més concrets (70) en què es produeix aquest contacte amb el real; una sèrie de cassos, o petita fenomenologia, que no esgoten totes les possibles vies d'accés al real, ja que cal entendre'ls com a integrants d'una llista oberta d'experiències pont entre el món de la il·lusió i el real, les quals ens posen davant (o millor, ens endinsen) la realitat insignificant i, alhora, ens recorden el caràcter il·lusori del món representatiu on vivim immersos habitualment.

1/ L'Objecte cinematogràfic. Rosset ens dirà que dins del cinema hi ha ocasions en què s'assoleix un "effet de réel" tal que la realitat se'ns apareix amb tota la seva singularitat inquietant. I això serà resultat de dues tècniques o estils cinematogràfics. Un serà el que Rosset anomena "fantastique" (70), amb la qual cosa no s'estarà referint a l'el·laboració d'imatges fantasioses localitzades en un temps i espai imaginaris (el que en comptes d'apropar al real, ajuda indirectament, com a excepció, a l'enfortiment de la il·lusió quotidiana com a norma de realitat), sinó a allò propi de pel·lícules com La invasió dels lladres de cossos de Don Siegel o La nit dels morts-vivents de Romero, que ens fan adonar del component d'incertesa i desconeixement del que creiem més cert, més conegut, tot recordant-nos -amb el remot precedent de la tragèdia grega- que el més inquietant i difícil de controlar (per la seva proximitat que ens constitueix i respecte a la qual no podem prendre una distància intel·lectual o afectiva) és allò més proper:

"Dès lors que l'extraordinaire est séparé de l'ordinaire, il n'y a rien de fantastique (et rien de proprement "extraordinaire", l'ordinaire n'étant pas affecté en tant que tel): simples domaines de la science-fiction ou de l'illuminisme. Il y a en revanche fantastique dès que l'extraordinaire implique l'ordinaire, est en interférence avec lui (introduisant ainsi l'"extraordinaire" par son seul biais inquiétant: la mise en question de l'ordinaire."⁽⁷²⁾ Les figures que més explotarà aquest cinema fantàstic seran l'autòmata i el cadàver ressucitat, com a formes arquetípiques de fer replantejar a l'home (espectador, en aquest cas) les fronteres entre ell mateix i el regne de l'alteritat-perfectament localitzat extramurs de la identitat humana, segons un plantejament il·lusori.

L'altra tècnica cinematogràfica serà la del "realisme", que consisteix a presentar a l'espectador la realitat quotidiana com a desconeguda, posant de relleu la capa il·lusòria que se li aplica correntment; de tal manera que aquest cinema "fait éclater la représentation quotidienne que l'on se fait du réel tel qu'il est effectivement vécu et regardé"⁽⁷³⁾. El cinema de Godard -qui, a propòsit del seu projecte artístic, deia (amb un joc de paraules intraduïble) pretendre oferir "pas des images justes, juste des images"⁽⁷⁴⁾, seria, segons Rosset, un clar exponent d'aquesta manera de posar-nos en contacte amb el real.

La distinció entre les dues tècniques cinematogràfiques -"fantàstica" i "realista"-, no s'ha d'entendre, per altra part, com que són radicalment diferents i incompatibles, ja que de fet ambdues exploten el mateix recurs -el d'eliminar les fronteres entre el mateix i l'altre-; tot i que, per un cantó, el cinema "fantàstic" s'aplica a la identitat humana i el "realista" a les escenes de la vida quotidiana, i, per un altre cantó, el "fantàstic" qüestiona la identitat d'allò conegut des del desconegut i el "realista" fa aparèixer el conegut com a des-

conegut.

2/ L'objecte terrorífic. Tal com el "fantàstic" cinematogràfic, la por ens permetrà accedir al real a través del neguit provocat, no pel no-res o la pura alteritat, sinó pel que ens fa dubtar de la consistència (il·lusòria) del que existeix: "La sagesse populaire enseigne que les vivants sont plus à craindre que les morts. Ne doit-on pas en dire autant, respectivement, de l'être et du néant? Il est difficile d'imaginer en quoi pourrait être inquiété par "rien", par ce qui n'existe pas. Mais il suffit en revanche souvent, pour terroriser, d'"un rien" de réel."⁽⁷⁵⁾ Rosset s'aparta de l'anàlisi de Heidegger de l'angoixa⁽⁷⁶⁾, com a "manera de trobar-se fonamental" (Grundbefindlichkeit), perquè, tot i tenir-hi en comú considerar que l'angoixa no es redueix a la por davant quelcom concret, segons Rosset a Heidegger hi hauria un desplaçament des de dir que no és res concret el que provoca l'angoixa a dir que és precisament el No-res (substantivitzat); per contra, Rosset dirà que allò inquietant o angosant no és el que no existeix, sinó allò més real, despul·lat de les seves representacions il·lusòries. I aquesta mostració de nuesa no només afecta la realitat exterior, deixant el subjecte aïllat, sinó que afectarà la pròpia subjectivitat. Potser és Lévinas, amb el seu estudi dedicat a l'insomni dins De l'existence à l'existant⁽⁷⁷⁾, qui més ha insistit en que allò més inquietant de totes les experiències de neguit és la dissolució de la pròpia subjectivitat: "L'horreur est un mouvement qui va dépouiller la conscience de sa subjectivité même..."⁽⁷⁸⁾ L'experiència de l'insomni estaria entre la vigília que mostra un món clar i perfectament determinat, i la dissolució total de la identitat de la foscor, del "il y a"; a propòsit, P.A. Rovatti comenta el següent: "El insomnio es todavía "il y a", es la noche; pero es al mismo tiempo un velar, tal vez el límite de la vigilia."⁽⁷⁹⁾

3/ El riure. Paradoxalment, allò que acabem de veure que és

motiu d'inquietud, el real despullat del Doble, també serà motiu de riure. El que determinarà que aquest contacte amb la realitat generi un efecte còmic o de neguit, tindrà a veure amb el grau d'immersió previ en el món de la Il·lusió, i l'estatut que s'atorgui a aquest. Així -bé com a actitud general, bé en determinats moments-, el real es mostrarà inquietant si hom confiava que el Doble s'havia imposat del tot sobre el real, i còmic quan, tot i habitar el Doble de forma sovintejada, no s'ha perdut consciència del caràcter fràgil d'aquest, incapaç, per molt que li pesi, de controlar intel·lectualment l'existència. El riure tindrà la capacitat de fer trontollar allò que se'n vol fer passar com a necessari i natural: "Tras la risa la realidad permanece, pero en estado deshuesado: le falta el conjunto de las articulaciones que podrían hacerla parecer necesaria." (80)

Les ganes de riure bloquejaran el nostre afany d'interpretar -de l'humor ja deia Freud que és plaenter perquè estalvia energia psíquica⁽⁸¹⁾, i d'altra banda, és adient recordar el començament de Las palabras y las cosas⁽⁸²⁾ de Foucault, on aquest ens diu que el que mou a riure de l'absurda classificació dels animals de l'Enciclopèdia Xinesa de què parla Borges, és la impossibilitat de pensar-la. Nietzsche ja havia dit que el riure és "superficial per profunditat"; és a dir, trastoca l'ordre horitzontal i homogeni de les representacions, en fer emergir les forces irracionals que es pretenen ocultar. Per molt que l'humor espontani -sense un motiu determinat, o que tot i essent-hi, funciona com a espoleta que dispara un fenomen latent-, es volgui neutralitzar com a ironia, com a distanciament despectiu de qui es creu en possessió de la Veritat; sempre acaba surant, de forma incontrolable, una rialla que afecte tot (inclòs un mateix i els altres) -en aquest sentit, a La mort de Virgili de H. Broch es pot llegir el següent: "Oh, res no es oposar a la nuesa de les rialles, cap contrarialla no és capaç

de resistir la mofa, res no s'hi pot fer tret d'amagar la pròpia nuesa, la nuesa del propi rostre..."⁽⁸³⁾

Rosset precisarà la distinció entre l'humor i la ironia⁽⁸⁴⁾. Així, el riure propi de l'humor provocarà una dislocació, un salt sobtat, però no només entre un nivell de representació i un altre -recordem la cèlebre tesi de Bergson segons la qual el riure revela el que hi ha de mecànic per sota d'allò viu-, sinó des de qualsevol nivell interpretatiu al fons absurd que recorda la banalitat de tota expectativa il·lusòria. Aleshores no hi ha problema a assumir el que diu E. Blondel que "le comique naît de l'échec d'une prétention"⁽⁸⁵⁾ -matisant, en tot cas, que no només del fracàs d'una pretensió, sinó de totes. La ironia, per altra part, celebrarà la crisi d'un ordre, la caiguda d'un punt de referència, però des d'un altre en què es parape- ta. I a vegades no només donarà per suposat que el lloc des d'on s'exerceix és intocable, sinó també que allò que pretén derruir podria ser reconstruït com cal: "La ironía se caracteriza así por una cierta timidez en el ataque: no sólo el ironista no se atreve a destruirlo todo, sino que a menudo desarma sus destrucciones con la alusión implícita a posibles reconstrucciones."⁽⁸⁶⁾ La ironia és d'abast limitat, no va més enllà d'accions locals que alimenten la vanitat d'exercir-se des d'un suposat ordre sòlid. El càlcul amb què es porta a la pràctica és símptoma de la tensió, del malestar que arrossega; a diferència de l'humor espontani i d'abast indiscriminat que no pretén demostrar o demostrar-se res, en la finalitat es confon amb l'acte de riure. I no un riure mogut per la satisfacció davant la manca de consistència i absurd de tot allò real, perquè així faria possible la construcció d'una vertadera realitat alternativa, sinó com a celebració que no hi hagi cap punt de referència al qual atènyer-se o ser fidel -i és que el riure no només il·lumina el camí a seguir per a ser feliços, sinó que és ja felicitat (afirmació innocent que es confon amb l'existència

igualmente innocent). Com ja hem apuntat anteriorment, la ironia seria la forma d'assumir l'humor tot deformat-lo a conveniència. El riure seria tolerat com a anunciador d'una saviesa que guarda el secret d'una veritat sòlida, i només seria lícit com a nascut d'una avaluació intel·lectual prèvia i al servei d'un projecte constructiu; així, l'actitud irònica aniria dirigida a qui seria incapaç d'accedir a la veritat de les coses, és a dir, els ignorants. La ironia, per tant, seria pròpia de persones serioses i sàvies; anant sempre acompanyada de les raons per les quals s'exerceix, a diferència de l'humor que tant li faria que el confonguessin amb la rialla d'un nen o un idiota.

4/ El desig. El desig no només serà via d'accés al real com a emergència de l'artifici -reaparició de forces que escapen al control racional-, sinó també per la seva orientació activa vers allò real. Segons Rosset, a diferència de la tesi platònica tradicional (present al Convit⁽⁸⁷⁾), el desig no neixria d'una manca per part del subjecte, però tampoc d'una manca per part de l'objecte, tal com, al parer de Rosset, seria propi de la modernitat, en què es consideraria l'objecte real incapaç de desencadenar el desig si no fos perquè funciona com a reclam del vertader objecte de desig (ideal), que sempre difereix i mai no es deixa reduir a les seves mediacions reals: "Les relations entre le réel et le désir sont en somme devenues si mauvaises qu'il semble aventuré de parler aujourd'hui d'"objet du désir", auf à préciser aussitôt qu'on entend par là un objet faisant absolument défaut, c'est-à-dire le contraire de tout objet réel: tels le nuage hors du monde de Baudelaire, le fleur absente de Mallarmé, l'objet a de Lacan, qui n'intéresse que dans la mesure où il "manque à sa place"."⁽⁸⁸⁾ Des del mateix moment que quelcom es pot determinar o senyalar com a existent i concret, ja deixaria de ser digne de suscitar interès, ja que el desig modern apuntaria vers allò vague i inde-

finit. La realitat, per tant, en comptes de ser objecte de desig, acaba esdevenint obstacle per a aquest.; i és que el que aquest desig, amb la seva recerca d'allò que per definició mai no es troba, estaria disfressant la seva vertadera motivació: el refús d'allò existent. Una vegada més la negació disfressada d'afirmació ; "...le caractère indésirable de ceci, c'est-à-dire de tout ce qui existe, se trouve dissimulé par l'affirmation toujours renouvelée du caractère éminemment désirable de cela..."⁽⁸⁹⁾. A aquesta concepció del desig, Rosset contraposarà l'experiència de l'apetit ("appétit"), tot passant a considerar el desig com una mena d'"idea reguladora" de l'apetit, al servei de la renovació de la recerca de satisfacció d'aquest: "...le désir ne s'oppose pas à l'appétit: il en est plutôt une sorte de généralisation excessive..."⁽⁹⁰⁾. Sancho Panza seria el paradigma, segons Rosset, de l'home d'apetit, en conformar-se amb les ocasions de satisfacció real de desig que se li van apareguent; mentre que el Quixot, que veu en cada ocasió un mitjà d'apropament a un objecte ideal (inspirat per la lectura de l'Amadís), seria el paradigma del desig desmesurat que apunta cap allò inexistent.

Per fi -si hom volia encara més concreció a l'hora de referir formes de contacte amb el real-, Rosset ens parlarà de la percepció directa del real que s'origina en els estats d'embriaguesa⁽⁹¹⁾ i de desengany amorós. En ambdós, la realitat apareixerà tal qual és: singular (enfront del que es diu que els borratxos veuen doble!), opaca, no reductible a les nostres representacions; és percebuda com propera i llunyana alhora, amb incapacitat d'assumir-la i integrar-la en una xarsa teòrica: "...l'ivrogne perçoit simple, et c'est plutôt l'homme sobre qui, habituellement, perçoit double. L'ivrogne est, quant à lui, hébété par la présence sous ses yeux d'une chose singulière et unique qu'il montre de l'index tout en prenant l'entourage à témoin, et bientôt à partie si celui-ci se rebiffe: regardez-là, il y a

une fleur, c'est une fleur, mais puisque je vous dis que c'est
une fleur.."(92).

NOTES

- (1) RTI, pp. 43-44
- (2) RTI, p.98
- (3) AN, p.51
- (4) AN, p.54
- (5) AN, p.55
- (6) Cfr. FM, pp. 59 i ss.
- (7) FM, p.59
- (8) Cfr. F.Nietzsche, La Gàia Ciència, Laia, Barna, 1984, pp. 123-124 (trad. cat. de Joan Leita de Die fröhliche Wissenschaft, 1882)
- (9) Cfr. P. Klossowski, Tan funesto deseo, Taurus, Madrid, 1980 pp.146 i ss. (trad. cast. de Mauro Armijo de Un si funeste désir, 1963)
- (10) Cfr. F.Nietzsche, Crepúsculo de los ídolos, Alianza edit., Madrid, 1975(2ona edició), pp.51-52 (trad. cast. de A.Sánchez Pascual de Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt, 1887)
- (11) P.Klossowski, op.cit., p.147
- (12) Quant a la importància de la noció de "màscara" en el pensament de Nietzsche, bé en un sentit restringit de relació entre ésser i aparença, bé en un sentit ampli com a sinònim, fins i tot, de la noció d'Il·lusió tal com és entesa en el present treball, es pot consultar G. Vattimo, El sujeto y la máscara, Península, 1989(trad. cast. de Jorge Binagui de Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione, 1974), que comença així: "El hilo conductor de esta lectura de Nietzsche es el concepto de máscara. El término no es tan recurrente en la obra nietzscheana como otros, pero a éste pueden referirse muchos otros conceptos, como los de ficción, ilusión, verdad devenida fábula.."(p13)

Cal dir que el primer autor que va mostrar la importància del paper de la noció de "màscara" a Nietzsche fou E.Bertram amb el seu llibre Nietzsche. Versuch einer Mythologie de 1918. Per la seva banda Rosset en parla a FM, pp. 64 i ss.

- (13) PhS, p.52
- (14) Cfr. OS, pp.28 i ss.
- (15) El tractament de la "grandiloquència" Rosset el desenvolupa a RTI, pp.82 i ss.
- (16) RTI, p.83
- (17) RTI, p.104
- (18) Aquestes dues formes de "violència" inherents al llenguatge aquí tractades, cal sumar-les a les altres tres vistes al Silenci Tràgic i dirigides "cap al món, insignificant de per sí, al qual se li arrencarà un sentit -tot dient que se li afegeix perquè li faltava-, cap als altres -hom pretindrà, a través de l'ús de la paraula, que el silenci dels altres passi a ser considerat ignorància- (...)cap a un mateix, cap al propi orgull -en ser incapaç de mirar cara a cara, i en silenci, la inintel.ligibilitat de l'existència, l'home abaixarà el cap i es posarà a parlar"
- (19) RTI, p.113
- (20) RTI, p.86
- (21) J.J.Rousseau, Las confesiones, Espasa-Calpe, Madrid, 1979, p. 27 (trad. cast. de Pedro Vances de Les Confessions, 1782-1789)
- (22) RTI, p.88
- (23) RTI, pp.91-92
- (24) OS, pp.70-71
- (25) OS, p.68.Com a contribució a l'estudi de la via d'accés

al real "acústico-musical" -alternativa a l'"òptico-representativa"-, iniciada per Nietzsche, es pot consultar l'article, de forta (i declarada) inspiració rossetiana, de Jean Libis "Nietzsche et la musique" -rev. Critique, nº 469-470, Paris, 1986, pp. 713 a 731.

(26) OS, p.65

(27) Tot jugant amb una possibilitat que ofereix la llengua francesa, Rosset precisa que més que "effet du réel" es tracta d'un "effet de réel" (OS, p.64), per subratllar el fet que es confon amb la realitat. Per a Philippe Mengue, d'altra banda, la figura del "effet de réel" correspondria a una actitud de "pragmatique de l'effet de réel" per part de Rosset, que l'aproparia a la idea de ciència a l'època "post-moderna", en el sentit que aquesta no buscaria tant la legitimació com l'efectivitat -art. "Clément Rosset: de la pensée du simple à l'allégresse", rev. Critique, nº 409-410, Paris, 1981, p.619.

(28) OS, p.63

(29) El que segueix Rosset ho desenvolupa a ESCHOP, Cap.IV-"Musique et répétition"-, pp.91 a 117

(30) ESCHOP, p.100

(31) ESCHOP, p.95 -Rosset cita segons la següent traducció francesa de El món com a voluntat i representació de Schopenhauer: Le monde comme volonté et comme représentation, trad. de A.Burdeau -revisada per R.Roos-, P.U.F., Paris, 1966, p. 329-.

(32) Cfr.ESCHOP, pp.101 i ss.

(33) ESCHOP, p.57

(34) ESCHOP, pp.24 i ss.

(35) Rosset tracta d'aquesta incompatibilitat aparent a OS, pp. 86 i ss.

- (36) OS, p.85
- (37) OS, p.83
- (38) Cal senyalar l'afinitat de la concepció musical de Rosset amb la de V.Jankélévitch, tal com aquest la formula, per exemple, a *La musique et l'ineffable*, Armand Colin, Paris, 1961.
- (39) OS, p.66
- (40) El que segueix Rosset ho desenvolupa a AN, cap.III -"Estètica del artificio", pp. 93 a 127
- (41) AN, p.94
- (42) AN, p.96. Rosset es refereix en concret al poema "Any where out of te world", num.XLVIII de "Petits poèmes en prose" (*Oeuvres complètes*, Seuil, Paris, 1968, p.182)
- (43) A AN, p.99, Rosset recordarà, a propòsit, la dedicatòria de "Les Paradis Artificiels": "Le bon sens nous dit que les choses de la terre n'existent que bien peu, et que la vraie réalité n'est que dans les rêves" (*Oeuvres complètes*, op. cit., p. 567)
- (44) "Brutale et positive comme la nature, [l'escultura] elle est en même temps vague et inaisissable, parce qu'elle montre trop de faces à la fois." -dins de "Salon de 1846" (*Oeuvres complètes*, op. cit., p. 257.
- (45) Vid. nota número 17 de la Il.lusió Moral.
- (46) Cfr. S.Kierkegaard, *Diario de un seductor*, Destino, Barna, 1988 (trad. cast. de D.Gutierrez de Forföreses Dagbog, 1843)
- (47) AN, p.101
- (48) Les relacions amoroses de Kafka es podrien també entendre en aquesta clau.
- (49) Cfr. J.K. Huysmans, *Al revés*, Bruguera, Barna, 1986 (trad.

cast. de Germán Gómez de la Mata de À rebours, 1884); quant al títol, tot i perdre literalitat, és sens dubte una traducció encertada la de Contra Natura, feta per José de los Ríos a Tusquets, Barna, 1980.

- (50) Cfr. AN, pp.103-104
- (51) En aquest sentit es manifesta J.M.Marin Torres: "Cabe resaltar que Rosset en la "Estética del artificio" -que ocupa la segunda parte de su Anti-naturaleza-, no analiza como "práctica naturalista del artificio" las múltiples obras que manifiestan explícita y directamente que la misión del arte es representar, de una forma u otra, la Naturaleza.." -art. "Arte, Naturaleza y Azar", dins de Quaderns de Filosofía i Ciència, nº15/16 (Actes del 3r. Congrés de Filosofia al País Valencià), Servei de Publicacions Universitat de València, València, 1989, p.437 -nota 4-.
- (52) AN, p.112
- (53) AN, p.111
- (54) AN, p.107
- (55) AN, p.109
- (56) AN, p.111
- (57) Rosset menciona els mecanismes de rellotgeria a "L'heure espagnole" i els objectes domèstics a "L'enfant et les sortilèges" (AN, p.114)
- (58) AN, p.114
- (59) Cfr. R. Roussel, Impresiones de Africa, Siruela, Madrid, 1990 (trad. cast. de M^a Teresa Gallego i M^a Isabel Reverte de Impressions d'Afrique, 1910)
- (60) Aquesta valoració de l'obra de Roussel -que Rosset prolonga en el mateix sentit a Le philosophe et les sortilèges (vid. "Images de l'absence", pp.101 a 106)- farà que Ros-

set s'aparti -segons manifesta aquest explícitament- de la interpretació de Roussel feta per Foucault -a Raymond Roussel, Gallimard, 1963(amb traducció castellana, amb el mateix títol a SigloXXI,BBAA,1973)-, per a qui -segons Rosset- la intenció -i efectivitat del discurs- de Roussel seria contraposar el seu món artificial al món real, mentre que per a Rosset l'autor en qüestió no estableix cap diferència qualitativa entre el seu discurs i la realitat. Després, Rosset farà, a més, un comentari sobre Foucault i l'estructuralisme, i dirà que aquest corrent de pensament no s'hauria desempallegat del fantasma naturalista, ja que l'estructura faria la funció de punt de referència del sentit -en concret, Rosset parla de "connivència secreta entre la ideologia estructuralista y la ideologia naturalista"(AN, p.117).

(61) AN, p.118

(62) AN, p.119

(63) Cfr. "El Misántropo" -dins de El avaro.Tartufo. El Misántropo.Don Juan, Iberia, Madrid,1955-(trad.cast. de Juan G. de Luaces de Le Misanthrope, estrenada al 1666).

(64) AN, 123

(65) Cfr. Cyrano de Bergerac, Voyage dans la Lune, 1657

(66) Cfr. B.Gracián, El Criticón, Orbis, Barna, 1982(original publicat en tres parts, als anys 1651, 1653 i 1655)

(67) Cfr.Montesquieu, Cartas Persas, Tecnos, Madrid, 1986 (trad. cast. de Josep M^{re} Colomer i José Marchena de Lettres Persanes, 1721)

(68) Cfr. Voltaire, Contes Filosòfics, Edicions 62 i "La Caixa" Barna, 1982 (trad. cat. de Romans et Contes)

(69) AN, p.125

- (70) Per al que segueix vid. especialment "Aspects du singulier" (segona part de L'objet singulier) i "Las emergencias del artificio"(capítol segon de la segona part de L'anti-nature).
- (71) Cfr. OS, pp. 31 i ss.
- (72) OS, p.53
- (73) OS, p.56
- (74) OS, p.57
- (75) OS, p.43
- (76) Cfr. "El fundamental encontrarse de la angustia, señalado "estado de abierto" del "ser ahí", §40 de El Ser y el Tiempo, F.C.E., México. D.F., 1987 (sisena reimpressió de la segona edició), pp. 204 a 211 (trad. cast. de José Gaos de Sein und Zeit, 1927)
- (77) Cfr. E.Lévinas, "L'insomnie", dins De l'existence à l'existant, Fontaine, Paris, 1947, pp. 109 i ss.
- (78) Ibidem, p.98
- (79) P.A. Rovatti, Como la luz tenue, Gedisa, Barna, 1990, p.134 (trad. cast. de C.Catropi de Il declino della luce, 1988)
- (80) AN, p.91.
- (81) "...tal aportación de placer [de l'acudit] corresponde al gasto psíquico ahorrado.", El chiste y su relación con el inconsciente, Alianza Ed., Madrid, 1981 (5ena edició), p.105 (trad. cast. de Luis López Ballesteros de Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten, 1905)
- (82) Cfr. M.Foucault, Las palabras y las cosas, Siglo XXI, México.D.F., 1982 (13ena edició), p.1 (trad. cast. de Elsa Cecilia Frost de Les mots et les choses, 1966); Rosset, d'altra banda comenta aquest passatge, en el mateix sentit, a LP, pp.219-220.

- (83) H. Broch, *La mort de Virgili*, Edicions 62 i "La Caixa", Bar-
na, p.57 (trad. cat. de J. Fontcuberta de Der Tod des Ver-
gil, 1945).
- (84) Seguint a Vl. Jankélévitch -vid. *La ironia*, Taurus, Madrid,
1982 (trad. cast. de R. Pochtar de *L'Ironie*, 1964) - o G. De
leuze -vid. *Lógica del Sentido*, Barral, Barna, 1971, espe-
cialment pp.314-315 (trad. cast. de A. Abad de *Logique du*
sens, 1969) -.
- (85) E. Blondel, *Le risible et le dérisoire*, P.U.F., Paris, 1988
p.33
- (86) LP, p.218
- (87) Cfr. Plató, *El Convit*, Fundació Bernat Metge, Barna, 1983
(trad. cat. d'Eulàlia Presas).
- (88) OS, pp.43-44
- (89) OS, p.50
- (90) OS, p.49
- (91) Rosset comença *Le réel. Traité de l'idiotie* -vid. "*Au-Des-
sous du Volcan*" - tot servint-se de la figura del Cònsul,
protagonista de *Bajo el volcán* de M. Lowry -trad. cast. de
Raúl Ortiz a edit. Bruguera, Barna, 1983 (2ona edició), de
Under the Volcano, 1947 -, amb el seu deambular i percepció
propis d'algu en continu estat d'embriaguesa, com a il·lus-
tració de l'accés a la singularitat i insignificància de
la realitat -no "doblada" amb les representacions habi-
tuals.
- (92) RTI, p.41

V- TEORIES SOBRE LA IL·LUSIÓ

PASCAL

"Els homes, no havent pogut posar remei a la mort, la misèria, la ignorància; han decidit, per a ser feliços, no pensar-hi."

B.Pascal

L'anàlisi de la noció de "divertissement" (diversió o entreteniment) que Pascal fa al capítol VII dels Pensamientos⁽¹⁾, constitueix, sens dubte, la seva contribució més peculiar a la noció d'il·lusió tal com és entesa al present treball. El "divertissement" posarà èmfasi en el que hi ha d'il·lusori a l'acció mateixa (com més contínua i intensa millor), per tal de distreure's de la presència adversa de la realitat: "El único bien de los hombres consiste, por lo tanto, en que se les divierta de pensar en su condición, bien por medio de una ocupación que les aleje de ese pensamiento, bien por algún sentimiento agradable y nuevo que les ocupe, o por el juego, la caza, algún espectáculo apasionante y, finalmente, por eso que llamamos diversión."⁽²⁾ L'acció per l'acció serà una forma de defugir l'angoixa a què, per inèrcia, s'arriba, segons Pascal, mitjançant el pensament. Una acció, però, que no és casual o resultat de la inconsciència (en els nens, per exemple), sinó fruit d'una decisió prèvia on hi actua un mecanisme d'autoengany. Hom (es) dirà que desenvolupa qualsevol activitat per ella mateixa, pel plaer que li reporta, quan de fet serà per a evitar la reflexió en la quietud; tot usant el mecanisme il·lusori que consisteix a presentar la fugida de la realitat com si fos una recerca. Una recerca, però, la utilitat o efectivitat de la qual dependrà del retardament de la seva finalització. És per això que Pascal dirà⁽³⁾ que, en vistes a l'efectivitat del "divertissement", en una activitat com la caça serà més important l'acció de caçar per ella mateixa que la presa; així, un suposat objectiu (un conill determinat, per exemple) no serà més que una excusa momentània al servei del vertader interès: fugir contínuament per tal de no tenir temps per a pensar. I si aquesta fugida (o falsa recerca) no s'acaba mai és perquè, en el fons, els homes, segons Pas

cal, saben que moltes diversions mai no aconseguiran omplir el buit de la verdadera felicitat que consistiria en poder assumir l'existència tal qual és. Com més "divertissement" cerqui un individu, en comptes de senyal que s'apropa a la felicitat plena, més simptomàtic serà de la necessitat d'escapar a l'estat d'angoixa: "Si el hombre fuese feliz, lo seria tanto más cuanto menos divertido estuviese.." ⁽⁴⁾

Com a factor que afavoreix l'estratègia del "divertissement", Pascal menciona la facilitat amb què l'home perd la concentració davant quelcom que cridi la seva atenció: " l'home es tan vano, que estando lleno de mil motivos esenciales de tedio, la menor cosa, como un billar y una pelota a la que golpea, bastan para distraerle." ⁽⁵⁾ Així, la debilitat humana esdevé aventatge a l'hora de no haver de donar la cara davant la trista realitat.

-La naturalesa corrupta.

En un apèndix al capítol III -"Tràgic i atzar"- de Logique du pire ⁽⁶⁾, Rosset insisteix en el fet de la recusació de la idea de naturalesa en Pascal. Quant aquest parla de la corrupció de la naturalesa, no estaria deixant una porta oberta per a una noció central de la ideologia naturalista com és la culpabilitat, sinó que es referiria a la absència -o millor, desaparició total, pel que direm més endavant- d'una naturalesa per a l'home: "...la perspectiva filosòfica de Pascal, que es la de los Sofistas, de los Escépticos y de Montaigne, empieza borrando el lugar habitáculo de esta corrupción mundana: la naturaleza. En Pascal, al igual que en Gorgias o en Montaigne, la naturaleza no puede ser mala ni estar corrompida, por la simple razón de que no hay naturaleza." ⁽⁷⁾ No obstant això, Rosset precisa que per Pascal -a diferència, per exemple, de Lucreci- tot i que actualment no n'hi ha, sí que hi havia hagut una naturalesa a-

bans del pecat original; el que passa, però -tot marcant la diferència amb la idea de degeneració de la naturalesa pròpia d'un pensament naturalista com el de Plató-, és que la distància entre la naturalesa anterior i l'actual és tanta que no en queden vestigis ni un criteri per a saber com era aquella naturalesa anterior. Aleshores, Pascal es desmarcaria del ressentiment davant aquest món en no imaginar el món perdut amb les característiques oposades a les del món present. És per això que serà inútil cercar el rastre de Déu en aquest món en una sèrie d'elements que serveixin com a proves per a apropar-s'hi: "No concebimos ni el estado glorioso de Adán ni la naturaleza de su pecado, ni la transferencia de que él se ha hecho a nosotros. Son cosas que han sucedido en el estado de una naturaleza totalmente diferente de la nuestra y que rebasa el estado de nuestra capacidad presente."⁽⁸⁾

Les regularitats que es perceben al món que donen peu a pensar que hi ha lleis -i, per tant, una necessitat natural- no són més que resultat de l'hàbit o costum (de fet, més que tractar-se els costums d'una segona naturalesa, l'ordre natural és ja un primer costum): "¿Qué son nuestros principios naturales sino nuestros principios habituales?"⁽⁹⁾ És només des de la perspectiva humana que tenen sentit aquestes regularitats que es constaten; el món tal com el coneixem serà resultat d'una determinada combinació de circumstàncies atzaroses. L'atzar, a Pascal, serà una noció omnipresent, començant pel propi discurs: "Haría demasiado honor a mi tema si lo tratase con orden, ya que quiero demostrar que es incapaz de él."⁽¹⁰⁾ I si, com a nota comuna als pensaments artificialistes, no hi ha una necessitat natural que permeti distingir entre regularitats, lleis naturals i excepcions, a l'hora de cercar emprentes de Déu al món, també es diluirà l'argument dels miracles -i engeneral les manifestacions d'un ordre sobrenatural-, pel fet que passaran a ser vistos com a irrellevants, en no haver-hi cap naturalesa sobre la

qual prendre relleu. El costum és el que ens farà pensar que quelcom és probable que s'esdevingui (si abans ho hem vist produir-se de forma repetida) o no (miracles, per exemple). Cal un suplement de fe perquè els miracles demostrin alguna cosa, ja que per ells mateixos i en relació al nostre món són només fets excepcionals (sense comportar que siguin manifestacions de la divinitat, d'un altre món): "Pero como creo demasiado para negar y demasiado poco para estar seguro, me encuentro en un estado digno de compasión y en el que he deseado cien veces que si un Dios la sostiene [la naturaleza] lo señale sin equívoco; y que, si las señales que da son engañosas, las suprima del todo.." (11)

L'angoixa pascaliana, que se sol presentar com a resultat de la distància en tot ordre -ontològic, de valor, o físic, fins i tot- entre la insignificància de la naturalesa humana i la infinitud del conjunt de l'univers, tot pressuposant que hi ha una naturalesa humana fixa, una naturalesa de l'univers i un criteri per relacionar-les; pròpiament seria resultat de la desproporció en el sentit de manca de proporció o criteri de relació, pel fet que no hi ha una perspectiva única, sinó infinitat: "Bogamos en un medio vasto, siempre inseguros y flotantes, llevados de un extremo a otro; cualquier mojón al que pensemos atarnos y asegurarnos se menea, nos deja, y si le seguimos, no nos deja asirnos a él, se escurre de nuestras manos y huye en eterna huida: nada se detiene a esperarnos." (12). No hi ha un fonament on descansar ni un punt de referència que ens orienti-la condició humana no és altra cosa que aquest desplaçament incessant a través de les distintes perspectives. Un perspectivisme que no només afectaria l'extensió o valor del coneixement humà, sinó a la mateixa constitució del real -que pel fet de poder-se "retallar" o fer l'inventari dels éssers i esdeveniments de moltes distintes maneres, revelaria el que té d'il·lusori cadascuna d'elles. En paraules de Rosset: "Azar de toda aparente "natu-

raleza" y de todo recorte en la trama de lo que existe (ésta, demasiado floja -demasiado ausente- para poder justificar un recorte de las regiones: el yo, el árbol, la casa, representan zonas de existencia para los contornos de orden convencional y, por consiguiente, para la existencia ilusoria)."(13)

-El jo il.lusori.

En el marc de l'esmentada manca de "proporció", el criteri que, segons Pascal, s'usa per a reconèixer l'existència d'un jo, serà sempre relatiu i provisional, sense possibilitat de mostrar una identitat personal estable: "¿Qué es el yo? Un hombre que se asoma a la ventana para ver a los transeúntes; si yo paso por allí ¿puedo decir que se ha asomado para verme? No; porque no piensa en mí en especial; pero aquel que ama a alguien a causa de su belleza ¿le ama? No; porque la viruela, que matará la belleza sin matar a la persona, hará que deje de amarla. Y si se me quiere por mi juicio, por mi memoria ¿se me quiere? No; porque no puedo perder esas cualidades sin perderme yo mismo. ¿Dónde está pues, ese yo si no existo ni en el cuerpo ni en el alma?"(14). La identitat atribuïda a un jo no tindrà altra consistència que la d'un reflex momentani en un joc de miralls. A diferència de Descartes, el jo de què parla Pascal no es reconeixerà com evident i subsistent, sinó com fràgil i no necessari: "...el yo que piensa jamás habría existido si mi madre hubiese sido matada antes de que yo hubiese sido animado; por lo tanto, no soy un ser necesario."(15)

NOTES

- (1) Cfr. B.Pascal, "Pensamientos"-dins de Obras, Alfaguara, Madrid, 1981 (trad. cast. de Carlos R.de Dampierre de Pensées, écrits -segons L.Goldman- entre 1657 i 1662).
- (2) Ibidem, pp.386-387(Fragment 136)
- (3) Cfr. Ibidem, p.388(Frag.136)
- (4) Ibidem, p.386(Frag.132)
- (5) Ibidem, p.389(Frag.136)
- (6) Cfr. "Pascal y la naturaleza del saber", LP, pp.179 a 189.
- (7) Ibidem, pp.179-180
- (8) B.Pascal, op.cit., p.470(Frag.431)
- (9) Ibidem, p.382(Frag.125)
- (10) Ibidem, p.521(Frag.532)
- (11) Ibidem, pp.469-470(Frag.429)
- (12) Ibidem, p.409(Frag. 199)
- (13) LP, p.183
- (14) B.Pascal, op.cit., p.549(Frag. 688)
- (15) Ibidem, p.387(Frag.469)

SPINOZA

"Les idees inadequades i confoses se segueixen unes de les altres amb la mateixa necessitat que les idees adequades, és a dir, clares i distintes."

Spinoza

Com a seu de les idees inadequades, serà la consciència, segons Spinoza, la que propiciarà la formació d'il·lusions en l'home. A l'escoli de la Proposició XXIX de la Ètica⁽¹⁾, es precisa aquest caràcter de la consciència com a font de confusions i enganys: "Digo expresamente que el alma no tiene ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores un conocimiento adecuado, sino sólo confuso y mutilado, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, esto es, siempre que es determinada de un modo externo, a saber, según la fortuita presentación de las cosas, a considerar esto o aquello; y no cuantas veces es determinada de un modo interno -a saber, en virtud de la consideración de muchas cosas a la vez- a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente, como mostraré más adelante."⁽²⁾ Com a part limitada de la naturalesa que és l'home, amb interrelació contínua amb la resta de parts, cal que aquest conegui i assumeixi el seu lloc en el món. Per a Spinoza, el més corrent serà que no el conegui -i per tant no sigui capaç de reconèixer en el que fa i li passa l'efecte de causes determinades-, tot creient que no en té; i que ell mateix decideix respecte la seva conducta (il·lusió de la Llibertat), i que la resta del món està en funció d'ell (il·lusió de la Finalitat). El procés del coneixement (amb tres graus) en Spinoza, que dóna per suposat l'engany com a punt de partida, consistirà a adonar-se progressivament del caràcter il·lusori de la pròpia voluntat, i de la suposada acció d'una voluntat oculta; així conèixer consistirà a rectificar l'acti-

tud espontània, pròpia de la majoria dels homes, a deixar-se emportar per il·lusions (bàsicament les de la Llibertat i la Finalitat, com dèiem).

La il·lusió de la Llibertat neix, segons Spinoza, com a resultat de prendre l'efecte per la causa, de confondre l'efecte de les realitats exteriors sobre el propi organisme com a motiu de la nostra actitud envers elles: "De modo que la experiencia misma, no menos claramente que la razón, enseña que los hombres creen ser libres sólo a causa de que son conscientes de sus acciones, e ignorantes de las causas que las determinan, y, además, porque las decisiones del alma no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la diversa disposición del cuerpo, pues cada cual se comporta según su afecto, y quienes padecen conflicto entre afectos contrarios no saben lo que quieren, y quienes carecen de afecto son impulsados acá y allá por cosas sin importancia."⁽³⁾ Així la Llibertat es basa en la ignorància, la qual farà -segons exemples del propi Spinoza- que un nen petit cregui desitjar lliurement la llet, algú enrabiàt la venjança, o algú que té por la fugida. Una ignorància propiciada pel prejudici de pensar que la ment és una realitat totalment distinta al cos i superior a aquest, al qual -en consonància amb la tradició del dualisme- domina activament: "Y el hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo, es decir, a nadie ha enseñado la experiencia, hasta ahora, qué es lo que puede hacer el cuerpo en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea, y qué es lo que no puede hacer salvo que el alma lo determine."⁽⁴⁾

Quant a la il·lusió de la Finalitat, també serà generada pel fet que les realitats exteriors ens afecten, tot creient que aquestes esdevenen en relació a nosaltres, i que fins i tot allí on sembla haver-hi un desfasament entre allò real i les nostres expectatives, actuarà -en termes de Deleuze⁽⁵⁾, a qui tenim força present en l'anàlisi de la Il·lusió en Spinoza- "un Dios previsor que lo ha dispuesto todo según relaciones medias

fines"⁽⁶⁾, un Déu que és anomenat per Spinoza "asilo de la ignorancia"⁽⁷⁾. El que està més enllà de l'abast de la nostra voluntat, seria Déu qui ho hauria volgut, tot complementant així les dues grans il·lusions de Llibertat i Finalitat. I el fet que siguin justament la Llibertat i la Finalitat els dos enganyos fonamentals generats en la vida conscient, ja és prou significatiu que, per l'interès que hi intervé, siguin pròpiament formes il·lusòries, i no només resultat de la pura ignorància intel·lectual. Tota la resta d'il·lusions que es pot inventariar (Bé, Mal, Mèrit, Ordre, Pecat..⁽⁸⁾), junt a les dues essentals fonamentals, no poden tenir una base real, pel fet de pressuposar allò possible o contingent; en un món on no només regeix la necessitat en el sentit de relació causa-efecte o de irreversibilitat del que ha esdevingut, sinó també en el sentit que les coses no podrien haver esdevingut de forma distinta⁽⁹⁾. Una idea de necessitat absoluta que abasta tot el que existeix, sense un fons d'atzar de la qual sobressurti, que fa dir a Rosset que, sense una font exterior a la pròpia necessitat, aquesta s'acaba confonent amb l'atzar, pel fet que la necessitat no pot donar una raó de ser "necessària" -sense caure en redundància- de la seva pròpia presència (si tot és necessari, sense res exterior que ho limiti, tot, simplement, és): "En la medida que la necesidad siempre es afirmada, nunca justificada, Spinoza es un gran afirmador del azar: incluso es, en ciertos aspectos, el pensador más extremista, puesto que el azar se dice, en la Ética, de lo que es su exacto contrario -la necesidad. Que todo sea azaroso, incluso y sobre todo lo necesario, ésa es una de las intuiciones maestras de Spinoza."⁽¹⁰⁾ -i és que potser aquesta convergència, al límit, entre necessitat i atzar forma part de l'enigmàtic tercer grau de coneixement o "ciència intuitiva"..

NOTES

- (1) Cfr. Spinoza, *Etica*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, pp. 138-139 (trad. cast. de Vidal Peña de *Ethica*, 1661-1675).
- (2) *Ibidem*, p.139
- (3) *Ibidem*, p.178
- (4) *Ibidem*, pp.175-176
- (5) Cfr. G.Deleuze, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Labor, Barua, 1974 (trad. cast. de Francisco Monge de Spinoza(1970), La Philosophie critique de Kant(1963) i Nietzsche(1965)).
- (6) *Ibidem*, p.52
- (7) Spinoza, *op.cit.*, p.94
- (8) Cfr. *Ibidem*, pp.95 i ss.
- (9) En paraules de G.Deleuze, *op.cit.*,: "...no hay nada contingente en la Naturaleza, es decir, las existencias no se producen por el acto de una voluntad divina que, al igual que un príncipe , hubiese podido escoger otro mundo y otras leyes.", p,80
- (10) LP, p.150

HUME

"Si haig de ser un estúpid, com certament en són tots aquells que raonen o creuen en alguna cosa, que les meves ximpleries siguin almenys quelcom natural i agradable."

D.Hume

Quant a l'aportació específica de Hume a l'anàlisi de la noció d'il·lusió, cal enmarcar-la dins la crítica a tres grans formes il·lusòries: la substància (tant en el sentit genèric de realitat exterior com en el sentit d'objecte determinat), el jo o identitat personal, i la necessitat (o causalitat). Una activitat crítica que, d'altra banda, no apuntarà tant a desfer o eliminar aquests conceptes com a il·lusoris, ja que seran "inevitables" -una idea que recollirà directament Kant-; sinó més aviat a posar de relleu la manca de demostrabilitat o de fonament de la creença en ells, tot palesant, de pas, els factors que els fan possibles. Abans d'entrar a fer el comentari de cadascuna d'aquestes nocions, recordem que, com a instàncies sintetitzadores de l'experiència, apareixen com a efecte del funcionament de la ment humana⁽¹⁾, en la qual operen les tres lleis d'associació de la semblança, contigüitat espai-temporal i causalitat (que de fet és reductible a les dues anteriors); les quals lleis -a partir del material que arriba de les impressions, en un primer moment, o les idees, en un moment posterior- actuen unificant, a través de la "força suau" de la imaginació. Unes lleis d'associació que Hume equipara -justament per la seva força d'atracció o "associativa"- al paper de la llei de la gravetat al món físic -recordem, a propòsit, que Hume volia erigir-se "el Newton de les ciències humanes".⁽²⁾

Respecte a la noció de substància, sembla oportú comentar com, tot i rebutjar la possibilitat de demostrar l'existència real del món exterior o les realitats concretes, no obstant això, la forma com Hume presenta la matèria primera (impressions de la sensació o de la reflexió) a partir de la qual la ment relacio-

narà i unificarà, no deixa de ser el model de la "cosa", de la substància, tot i que miniaturitzat; així, la impressió es podria entendre en Hume com, en paraules de M. Malherbe, "une unité indépendante, subsistant en elle-même et complète"⁽³⁾. La confiança en l'existència de la realitat exterior, per altra part, vindrà afavorida, segons Hume, pel fet que les impressions arribin a la ment amb un mínim de constància i coherència -que la imaginació privilegiarà i accentuarà-, la qual cosa farà possible diferenciar la informació provinent del món exterior de les produccions dels somnis. Així, la il·lusió de la substància seria en part possible per construir-se a partir d'una base real, tot diferenciant-se d'una pura quimera⁽⁴⁾.

Quant a la creença en les relacions necessàries entre elements o fenòmens -és a dir, no només successió regular que es podria entendre com a resultat de l'atzar, sinó relació de causa que comporta necessàriament un efecte-, Hume també procedirà a mostrar com no es pot justificar racionalment aquesta creença, ja que, tal com passava amb la substància, que no es percep unitàriament, tampoc no es percep la suposada connexió necessària. L'únic que, a dreta llei, hom pot afirmar és que fins al present s'ha constatat una successió, però no hi haurà res que assegurí que se segueixi produint en el futur⁽⁵⁾. Aleshores, tota suposada causalitat o connexió necessària es pot entendre com una simple relació de contigüitat espai-temporal (3ª llei d'associació); de tota manera, el que crida l'atenció és que tot i que la crítica que fa Hume qüestiona la idea de llei natural -així, el món podria passar a ser diferent a partir de qualsevol moment-, no obstant això, les "lleis" d'associació que regulen el funcionament de la ment humana, semblen prendre el relleu de lleis (no només, per tant, regularitats donades fins ara) necessàries de la naturalesa humana -no fonamentada (com a símptoma de la modernitat emergent) en un Ser, sinó en

un funcionament.

Pel que fa a la creença en el jo, entès com a identitat personal que roman constant per sota de la diversitat i suma de representacions, Hume també mostrarà, almenys en l'ordre teòric, la impossibilitat de donar una justificació racional de la seva existència. A manca d'una impressió del jo, la cèlebre presentació de la ment que fa Hume com un simple "haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con una rapidéz inconcebible y que están en perpetuo flujo y movimiento"⁽⁶⁾, tindria l'inconvenient de connotar que la ment té, almenys, la consistència d'un lloc que s'omple i hi transiten les percepcions; una idea que quedaria reforçada per l'altra comparació que fa Hume de la ment amb un teatre. No obstant això, un comentari immediatament posterior a la comparació amb el teatre desfà aquest possible malentès: "La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente, de modo que no tenemos ni la noción más remota del lugar en que se representan esas escenas, ni tan poco de los materiales de que están compuestas."⁽⁷⁾ En aquest sentit, una nova comparació de la ment, ara amb una república o societat on varien els habitants i les lleis, però segueix essent considerada la mateixa, deixarà més satisfet a Hume⁽⁸⁾. De les tres lleis d'associació, la que segons Hume, a part de la semblança, més contribuïria a la formació de la idea de jo o subjecte seria la causalitat⁽⁹⁾, a través de la memòria que permetria estendre la cadena de les causes més enllà del que hom recorda cap el passat i prolongar-la, en forma de projectes, vers el futur. Hume precisarà que la memòria, d'altra banda, "no produce propiamente, sino que descubre la identidad personal"⁽¹⁰⁾ -ja que el jo sempre excedirà l'abast de la nostra memòria- la qual cosa, pel que fa a la noció d'Il·lusió, és interessant perquè incideix en el factor propiciador de l'efectivitat de les

creences il·lusòries com és l'aprofitament de circumstàncies ja donades prèviament. A més de la memòria com a factor propiciador de la creença en un subjecte substantiu, Hume apuntarà -sense desenvolupar- el que posteriorment amb Nietzsche esdevindrà un factor decisiu per a entendre la formació de les principals il·lusions humanes, com és l'ús i estructura del llenguatge: "...todos esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal(...) deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos." (11)

La subjectivitat, doncs, no serà inicial i prèvia, segons Hume, a les percepcions, sinó un efecte posterior de la forma d'associació d'aquestes. És Deleuze⁽¹²⁾ qui més ha insistit en la relevància d'aquest punt que faria desplaçar la pregunta per la possibilitat de la percepció, tot donant per suposat un subjecte ja constituït, a la de com es crearia l'efecte de subjectivitat a partir de les representacions. Per tant, el problema del fonament o certesa del jo, passa a ser el d'esbrinar com es genera la creença en el jo, el qual no es pot identificar amb cap impressió que es capti de forma immediata. L'intent de resposta per part de Hume, passarà a través de l'apel·lació a forces irracionals o passions, en un sentit ampli, que -com el nom ja dona a entendre- conformaran un "subjecte subjectat" (fent servir una expressió de Deleuze). Ara bé, si no hi ha una evidència intel·lectual del jo, si no es pot demostrar la seva existència racionalment, no obstant això, Hume no tindrà problema a assumir que hi ha una certesa del jo en el pla psicològic-moral⁽¹³⁾. A partir del llibre II del *Tratado de la naturaleza humana*, Hume donarà per suposada l'existència d'aquest jo, un jo resultat del joc social de la "simpatia" -reconeixement dels altres i orgull consegüent en ser reconegut. Malgrat aquesta certesa del jo pràctic després del qüestionament en el pla teòric -tot dibuixant un itinerari intel·lectual que prefigura el de Kant quant a recuperar en l'esfera de la raó pràctica el que semblava irremi-

siblement perdut mitjançant la raó pura-, el jo no seguirà tenint altra consistència que la de ser una creença ("belief")-bé propiciada per la combinació de les representacions, bé pel joc social de relació amb els altres-; la qual creença en el jo li interessa (al subjecte!) que hi sigui perquè facilita bé els processos de coneixement teòric, bé les relacions humanes. A part dels factors que contribueixen específicament a la formació de cadascuna de les nocions il·lusòries -la constància i la coherència en el cas de la substància, la memòria o les relacions socials en el cas del jo, i l'hàbit en el cas de la necessitat-, el factor comú que alimentarà com a font inesgotable la creença en l'existència real d'aquestes nocions, serà el desig o interès vital de creure-hi. Segons la cèlebre formulació de Hume: "La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas."⁽¹⁴⁾ L'ordre de les raons, per tant, no és autònom en Hume, sinó que està al servei dels interessos de l'esfera vital-passional.

El fet que als homes els interessi adherir-se i identificar-se amb aquests efectes il·lusoris d'una substància, causalitat i jo, representaria una forma indirecta d'assignació d'un cert caràcter real a aquest últim, el subjecte, ja que tot i haver descartat que es tracti d'un subjecte substantiu, sí que ha de tenir la consistència mínima com per ser capaç d'adherir-se i usar al seu favor aquestes il·lusions -que es troba ja en part constituïdes i procedirà a accentuar-; és a dir, hi ha d'haver un subjecte capaç, com a mínim, d'enganyar-se. Curiosament, el fet que la substància i la causalitat siguin formes il·lusòries, creences fomentades per l'esfera passional, afavoreix la no reducció al caràcter purament il·lusori de la creença en el jo, ja que hi ha d'haver "algú" a qui li interessi pensar que aquestes conceptes tenen una existència real -també es podria dir que aquestes il·lusions no li interessin al jo, sinó a una altra

instància fora de la consciència humana com, per exemple, la Vida, però, tot i que desplaçada, no deixaria de constituir una altra forma de subjectivitat.

NOTES

- (1) Cfr. D.Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid, 1981(2ona edició) -especialment "Libro primero: Del entendimiento", pp.73 a 427- (trad. cast. de Félix Duque de *A Treatise of Human Nature*, 1739-1740).
- (2) Quant a la relació entre Newton i Hume vid. J.Noxon, *La evolución de la filosofía de Hume*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, especialment parts II i III (trad. cast. de Carlos Solís de *Hume's philosophical development*, 1973).
- (3) M.Malherbe, *La Philosophie empiriste de David Hume*, Vrin, Paris, 1976, p.91.
- (4) Cfr. D.Hume, op.cit., pp.329 i ss.
- (5) Cfr. Ibidem, pp.278 i ss.
- (6) Ibidem, p.400
- (7) Ibidem, p.401
- (8) Potser, tot i no ser intencionat, el que millor expressa en Hume la seva crítica a la certesa de l'existència d'una identitat personal, més que un seguit d'arguments -dirigits a l'evidència intel·lectual del "subjecte" lector-, seria la discontinuïtat i oscil·lació del seu discurs, que sovint replanteja i rectifica coses que acabava d'afirmar.
- (9) F.Duque senyala l'estranyesa que Hume prescindeixi de la contigüïtat -vid. D.Hume, op.cit., p.410, nota 163-.
- (10) Ibidem, pp. 412-413
- (11) Ibidem, p.413
- (12) Cfr. G.Deleuze, *Empirismo y subjetividad*, Gedisa, Barna, 1981(2ona edició) -trad. cast. de Hugo Acevedo de *Empirisme et Subjectivité*, 1953-.
- (13) Vid., per exemple, Sergio Rábade, *Hume y el fenomenismo moderno*, Gredos, Madrid, 1975, pp.339 i ss.
- (14) D.Hume, op.cit., p.617

KANT

"Per la força mai no s'ha aconseguit res contra les inclinacions sensibles; és millor entretenir-les, i com diu Swift, donar una bóta a la balena perquè jugui, per tal de salvar el vaixell."

I.Kant

A Antropologia en sentido pragmático⁽¹⁾ Kant estableix una distinció clara entre dos sentits d'il·lusió que es tendeixen a confondre: il·lusió com a error (perceptiu, lògic) -que com a excepció, confirma la regla del bon funcionament d'una facultat-, i il·lusió, en el sentit que aquí més ens interessa, definida com "aquella ofuscación que sigue aún sabiendo que el presunto objeto no es real"⁽²⁾. Il·lusió com a error corregible seria, per exemple, la il·lusió lògica resultat de manca d'atenció a l'hora d'emprar les regles lògiques correctament, tal com s'estableix a la Crítica de la Razón Pura⁽³⁾; i quant a la il·lusió empírica, o de percepció, Kant diu que també cessa a l'acte, en ser-ne conscient: "Engaño de los sentidos, por el contrario, lo hay cuando tan pronto como se sabe qué es lo que pasa con el objeto, cesa inmediatamente la apariencia, tales los juegos de prestidigitación de todas clases."⁽⁴⁾ -no obstant això, a la CRP Kant parla de la inevitabilitat que se segueixi produint una il·lusió empírica tot i ser conscient de l'engany (com li passa, per exemple, a un astrònom, a qui la lluna li segueix semblant més gran a la "sortida" que dalt del cel⁽⁵⁾), de tota manera, tot i assumir que no és corregible la informació errònia proporcionada pels sentits, aquesta no deixa d'aparèixer com a cas esporàdic, com a excepció que confirma la regla del bon funcionament dels sentits.

El tipus d'il·lusió, però, que més preocuparà Kant sera aquella que és "natural i inevitable" ("natürlich und unvermeidlich")⁽⁶⁾ -tot i havent mostrat el seu caràcter fictici-, no pròpia només del mal funcionament d'una facultat en determinats cassos (degut a factors externs que interfereixen en el seu bon funcionament tals com la manca d'informació o la falta d'aten-

ció); sinó que es troba present de forma germinal al cor mateix de la naturalesa humana. Un conjunt d'il·lusions que escapen al control racional, i que, arrelades com estan al cor de la ment humana (amb la qual cosa es constata que allò desconegut habita dins cada home), la seva manifestació va des dels somnis⁽⁷⁾ -que es donen en tothom, cada dia- fins l'àmbit superior d'activitat racional (allí on actuen les Idees de la Raó). Abans d'entrar, però, a comentar l'anàlisi que fa Kant de les Idees de la Raó a la "Dialèctica transcendental" de la CRP⁽⁸⁾, recordem com s'emmarca aquest estudi dins el projecte kantià de recerca de les condicions del coneixement que, sense provenir de l'experiència, fan possible un coneixement científic d'aquesta. Kant parteix d'una divisió del coneixement humà en tres facultats: Sensibilitat -o facultat passiva que reb informació sensible, bé d'origen extern, bé intern-, Enteniment -o facultat activa que comprèn, és a dir, produeix espontàniament certs conceptes sense derivar-los de l'experiència, tot formulant judicis-, i Raó -que posa en relació judicis (si són només dos, però, encara es atribueix de l'Enteniment) o raona, pròpiament.

A la "Estètica transcendental"⁽⁹⁾ Kant ens parlarà de l'espai i el temps⁽¹⁰⁾ com a "formes a priori de la sensibilitat", "intuïcions pures" o "elements transcendents", és a dir, expressions que indiquen que espai i temps no procedeixen de l'experiència -no són sensacions, però tampoc no seran conceptes, ja que no unifiquen distintes sensacions, sinó que la informació que ens arriba a través de la percepció és integrada com a parts d'un espai i intervals d'un temps únics-, però sí que precedeixen l'experiència com a coordenades en funció de les quals s'organitza (ordena i unifica) tota la informació sensorial. Una forma de precedir que permet separar-los, des d'un punt de vista lògic, de l'experiència, ja que si fos una separació temporal es causaria dins un plantejament innanista que Kant refusava. I seran aquestes dues formes a priori d'espai i temps les que asseguraran la científicitat⁽¹¹⁾ de la matemàtica, ja que -en ter-

minologia de Kant- es podran formar "judicis sintètics a priori"; és a dir el caràcter a priori d'espai i temps fa possible establir principis de validesa universal i necessària (una necessitat que, a través del "gir copernicà", no vindrà determinada per reflectir una relació de necessitat entre els fenòmens del món, que l'home hi descobriria, sinó pel funcionament de la ment humana que aplica a tota experiència possible el mateix filtre dels elements transcendents, en aquest cas espai i temps).

A la "Analítica transcendental"⁽¹²⁾ Kant dirà que les condicions de possibilitat formals, amb funció anàloga a la de l'espai i el temps en la Sensibilitat, que intervenen en la facultat de l'Enteniment són les categories o conceptes purs -no empírics, per tant (recordem que per a l'empirisme tots els conceptes són empírics, essent formats a posteriori, a partir de l'abstracció i generalització d'allò que hi ha de comú i constant entre les percepcions que arriben a la ment); les quals categories operen una segona criba sintetitzadora de la informació que arriba a l'home⁽¹³⁾. Quant al nombre de conceptes purs o categories, Kant diu que són dotze, arribant-hi a través de la "deducció metafísica de les categories", en considerar la quantitat i la forma dels judicis -ja que l'Enteniment és la facultat de jutjar, és a dir, d'unificar les dades de l'experiència, subsumint-les en aquests conceptes purs que precedeixen l'experiència sense procedir-ne. Les categories faran possible l'establiment de "judicis sintètics a priori" -és a dir, de validesa universal i necessària i que, alhora, aporten nova informació- en Física, tot garantint la seva cientificitat.

A la "Dialèctica transcendental" Kant hi estudia la Raó com a facultat de relacionar judicis i treure'n conclusions, tot investigant la possibilitat de fonamentació -anàlogament a la Matemàtica i la Física- de la Metafísica com a ciència; tot entenent per Metafísica un conjunt de proposicions que tracten

d'una realitat que està més enllà de l'experiència sensible. El mateix nom de "dialèctica", usat en sentit pejoratiu com a sofismes de la raó, ja prefigura la valoració negativa de Kant respecte les pretensions de la Metafísica d'aplicar els elements a priori o formals de la ment més enllà del seu àmbit legítim (l'esmentada experiència sensible); unes pretensions, però, co-substancials a la Raó com a resultat de la pròpia dinàmica de relació lògica dels judicis, que en remuntar en sentit ascendent la forma dels sil·logismes (prenent les premisses com a conclusions d'un raonament previ) condueix, per inèrcia, vers allò incondicionat⁽¹⁴⁾; allí on convergeixen les condicions de possibilitat de tot raonar: la Idea de l'Ànima (com a unitat absoluta del subjecte pensant), la Idea de Món (com a unitat absoluta de les condicions dels fenòmens), i la Idea de Déu (com a unitat absoluta de la condició de tots els objectes del pensament en general).

Però si l'aplicació de les categories més enllà de l'experiència és lògicament il·legítima, no obstant això es tracta, segons Kant, d'una tendència inevitable, present al cor mateix del coneixement humà⁽¹⁵⁾. I com vèiem a propòsit de Hume, el fet de ser conscient del caràcter fictici de determinades nocions, no per això fa que s'esvaeixin, sinó que segeueixen inalterables, o podríem dir que fins i tot queden enfortides després d'haver superat l'escomesa de la seva manca de justificació racional. Peter F. Strawson, a Los límites del sentido⁽¹⁶⁾, caracteritza amb quatre trets allò propi de les il·lusions metafísiques denunciades per Kant a CRP: -inevitables, -apareixen com a absolutes i últimes, -trascendents a qualsevol experiència possible, i -valor regulatiu per a la ciència. Essent justament aquesta darrera característica la que introdueix els condicionaments extra-racionals de la Raó -tot cercant allò incondicionat intern per autofundar-se, la Raó ensopega amb un condicionament extern d'irracionalitat (una vegada més, tot volent fugir de la

pròpia fragilitat es cau en una nova constatació, encara més òbvia, d'aquesta fragilitat)-. Tot i no correspondre a cap objecte real, Kant dirà que no hi ha cap confusió -ans al contrari, avantatges- a l'hora de deixar-se guiar el coneixement humà per aquestes Idees: "Y en esto consiste la deducción trascendental de todas las ideas de la razón especulativa, no como principios constitutivos destinados a extender el conocimiento a más objetos de los que la experiencia puede ofrecernos, sino como principios reguladores de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general, que refuerza y corrige así sus propios límites más señaladamente de lo que podría hacerlo sin esas ideas, con el mero uso de los principios del entendimiento."⁽¹⁷⁾ I és per això que no sigui d'extranyar que les pàgines on Kant parla d'aquest "valor regulatiu" de les Idees hagin estat la matriu del Pragmatisme (de Peirce) o de la filosofia del "com si" o Ficcionalisme (de Vaihinger).

Serà en l'esfera de la moralitat, però, on les Idees de la Raó -passant a ser ara les de Déu, llibertat i immortalitat- recuperaran la seva fonamentació real com a postulats de la Raó pràctica. S. Körner resumeix la importància -i encadenament lògic- d'aquestes tres Idees per a l'esfera pràctica de la forma següent: "...1º/ el hombre puede cumplir su deber sólo si es libre; 2º/ el hombre puede lograr la santidad sólo si es inmortal; 3º/ el hombre puede promover el sumo bien sólo si Dios existe. Ahora bien, la libertad moral del hombre es una condición necesaria de su poder de alcanzar la santidad, lo que a su vez es una condición necesaria de que el sumo bien sea realizado y, en consecuencia, también de la existencia de Dios."⁽¹⁸⁾ I és per aquesta reintroducció "in extremis" de Déu, com a postulat de la Raó pràctica, que Rosset considerarà Kant el paradigma de la figura de l'Incurable⁽¹⁹⁾, el qual, per tal de salvaguardar com sigui les seves creences (il·lusòries), planteja la tasca crítica no des de zero (i vers tot), sinó al servei de la recerca de les condicions de possibilitat del que es creu in

dubtable.

- "Secret plà" de la Naturalesa.

La concepció de la història de Kant és bon exponent de la col.laboració i interdependència de distintes formes il.lusòries per tal d'assegurar la seva efectivitat -amb la dificultat de precisar on acaba una i comença una altra. Així, tal com s'estableix al Principi vuitè de "Idea de una historia universal en sentido cosmopolita"⁽²⁰⁾, el motor de la història seria un "secret plà" de la Naturalesa -no incompatible amb la llibertat individual-, que se serviria (de forma anàloga a la antiga Providència i a la futura figura de l'astúcia de la Raó hegeliana) d'allò irracional (passions, guerres..) del comportament humà per millor avançar fins assolir l'objectiu final de la "pau perpètua" o Humanitat feliç d'homes lliures convivint en pau per sempre més: "Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un secreto plan de la Naturaleza, para la realización de una constitución estatal interiormente perfecta.." ⁽²¹⁾

La il.lusió de l'eliminació d'allò negatiu en l'home (Il.lusió Moral), d'un pas del temps reconciliador (Il.lusió del Progrés), o de que tota la història estaria al servei dels interessos humans (Humanisme), serien distintes manifestacions (o instruments) de la il.lusió bàsica de la creença en una Naturalesa que -com a vertader subjecte de la història- se serviria a conveniència dels subjectes humans: "No se imaginan los hombres en particular ni tampoco los mismos pueblos que, al perseguir cada cual su propósito, según su talante, y a menudo en mutua oposición, siguen insensiblemente, como hilo conductor, la intención de la Naturaleza.." ⁽²²⁾ amb la qual cosa Kant introdueix una nova forma deformada (i interessada) d'Il.lusió (apart de la d'error) com a ficció resultat de l'engany d'una instància exterior cap a l'home (amb el que es preservaria com

a mínim la creença en un punt de referència explicatiu i font de subjectivitat, com és la Naturalesa, en aquest cas) tot desviant l'atenció del caràcter d'autoengany que hi ha en tota creença il·lusòria. Així els homes no serien amos de les pròpies decisions, sinó instruments d'interessos aliens (essent secundari si el beneficien o perjudiquen). A l'Antropologia Kant també dirà que en activitats com somniar, jugar, o cercar riquesa, una cosa seria l'objecte (il·lusori) que l'home ~~creu~~ perseguir i l'altre l'objectiu real que persegueix a través seu la Naturalesa -i que no serà altre que procurar-li excitacions que incrementin la seva vitalitat: "El soñar es una sabia disposición de la naturaleza para excitar la fuerza vital mediante las emociones que se refieren a los acontecimientos involuntariamente fingidos, a pesar de que están suspendidos los movimientos fundados en el albedrío, a saber, los de los músculos."⁽²³⁾

A propòsit de l'Antropologia, i respecte als factors que propicien l'efectivitat de les creences il·lusòries, cal mencionar que Kant, d'una banda, es refereix al "joc social" de la complicitat silenciosa entre els homes en no fer explícit i problematitzar allò que aporta un interès comú: "Los hombres son, en general, cuanto más civilizados, tanto más comediantes y toma la pura apariencia de la afección, del respeto a los demás de la modestia, del desinterés, sin engañar con ello a nadie, porque cada uno de los demás, con tal que no se apunte particularmente a él, está conforme..."⁽²⁴⁾ i, d'altra banda, Kant també suggereix l'acció per l'acció com a forma de defugir i no acarar els problemes: "Por la fuerza no se ha conseguido nunca nada contra las inclinaciones sensibles; es mejor burlarlas, y como dice Swift, darle a la ballena un tonel para jugar, a fin de salvar el barco."⁽²⁵⁾

Finalment, cal mencionar com a Kant es dona la paradoxa -i d'això també en seria precedent Hume- que en la part de vertadera crítica a les il·lusions humanes -a la "Dialèctica transcendental", abans de recuperar-les, amb fonament real, com a

postulats de la Raó Pràctica-, en establir que la tendència a formar nocions il.lusòries és "natural i inevitable" es dóna un pas -del tot discutible- de constatar que fins ara els homes s'han "il.lusionat" a afirmar que forma part de la naturalesa humana enganyar-se (i que se seguiria fent en el futur, per tant); amb la qual cosa es preservaria una curiosa figura de naturalesa humana com a (necessàriament) formadora d'il.lusions.

NOTES

- (1) Cfr. I.Kant, Antropología en sentido pragmático, Revista de Occidente, Madrid, 1935 (trad. cast. de José Gaos de Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798) -a partir d'ara m'hi referiré com Antropología-, p.37
- (2) Ibidem, p.37(§13).
- (3) Cfr. I.Kant, Crítica de la Razón Pura, Alfaguara, Madrid, 1984(3ra edició)(trad. cast. de Pedro Ribas de Kritik der reinen Vernunft, 1781-1ª edició-, 1787-2ona edició-) -a partir d'ara m'hi referiré com CRP-, p.299
- (4) Antropología, p.37(§13).
- (5) Cfr. CRP, pp.299-300.
- (6) Quant a la importància del paper de la Il·lusió a Kant, es pot consultar els següents estudis: F.Duque, De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad, Natán, Valencia, 1988 -especialment "Ilusión y Estrategia de la razón", pp.83 a 95-; o I.Reguera, La lógica kantiana, Visor, Madrid, 1989.
- (7) Cfr. Antropología, p.171(§86).
- (8) Cfr. CRP, pp.297 a 567.
- (9) Cfr. CRP, pp.65 a 101.
- (10) De fet la forma de l'espai es pot reduir a la del temps; vld., a propòsit, Felipe M.Marzoa, Releer a Kant, Anthropolos, Barna, 1989, p.49.
- (11) Recordem que per a Kant el model de científicitat és l'obra de Newton.
- (12) Cfr. CRP, pp.102 a 119.
- (13) En el benentès que, tal com passa a propòsit de la distinció entre els elements a priori i la informació sensorial que estructuren, si es parla d'una "segona" activitat és només en un sentit lògic, que no temporal, ja que les fa-

cultats de la Sensibilitat i l'Enteniment funcionen alhora; tal com el propi Kant posa de relleu a la "deducció transcendental de les categories"-vid., a propòsit, Felipe M.Marzoa, op.cit., pp.77 i ss.

- (14) "Este algo incondicionado se concibe necesariamente de una de dos maneras. La más natural y menos sofisticada es concebirlo, en cada caso, como un miembro absolutamente último de la serie: aquel del que no es posible ni necesaria una explicación, pero que contiene el fundamento último de la explicación de todo lo demás(...). La manera menos natural y más sofisticada es concebirlo no como un miembro último e incondicionado de una serie de cosas condicionadas, sino como la totalidad incondicionada de una serie infinita cuyos miembros están todos condicionados." ,Peter F.Strawson, Los límites del sentido, Revista de Occidente, Madrid, 1975, pp.141-142 (trad. cast. de Carlos Thiebaut de The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, 1968).
- (15) En paraules de G.Deleuze: "Kant substitueix el concepte tradicional de error (el error com a producte, en la ment, d'un determinisme extern) per el de falsos problemes i el de il·lusions internes. Estes il·lusions se presenten com a inevitables, e inclús resulten de la naturalesa de la raó.", Spinoza, Kant, Nietzsche, Labor, Barça, 1974, p.136 (trad. cast. de Francisco Monge de Spinoza, 1970, La Philosophie critique de Kant, 1963, i Nietzsche, 1965).
- (16) Cfr. Peter F.Strawson, op.cit., pp.142-143.
- (17) CRP, p.548.
- (18) S.Körner, Kant, Alianza Edit., Madrid, 1981(2ona edició), p.152 (trad. cast. de Ignacio Zapata de Kant, 1955).
- (19) Cfr. RTI, pp.60 i ss.
- (20) Cfr. I.Kant, "Idea de una historia universal en sentido

cosmopolita" -dins de Filosofia de la historia, F.C.E., Madrid, 1989(5ena reimpressió de la 1ª edició), pp.39 a 65-, trad. cast. de Eugenio Imaz de Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürglicher Ansicht, 1784.

- (21) Ibidem, p.57
- (22) Ibidem, p.40
- (23) Antropologia, p.65(§31)
- (24) Ibidem, p.39(§14)
- (25) Ibidem, p.40(§14)

"L'Ideal és una ficció útil."

H.Vaihinger

Els filòsofs alemanys Friedrich Albert Lange(1820-1877) i Hans Vaihinger(1858-1933), el primer mitjançant l'estudi del que ell anomena "Ideal", i el segon a través de l'anàlisi del món fictici del "com si", van contribuir sens dubte a precisar les característiques del que aquí anomenem "Il·lusió". Reconeixent-se ambdós seguidors i desenvolupadors de tesis kantianes -en concret la funció positiva de regulació que el filòsof de Königsberg atorgava a les Idees de la Raó, entre la negació del seu fonament real a la Crítica de la Raó Pura, i la recuperació "ontològica" posterior com a Postulats de l'acció a la Crítica de la Raó Pràctica-; tenen en comú, aquests pensadors, com a característica particular que els permet presentar conjuntament, que -a l'hora de tractar el sentit i valor de les creences humanes més elevades- posen èmfasi en la utilitat d'aquestes per a guiar la vida personal i col·lectiva, tot i el seu caràcter fictici, que segons ells cal assumir conscientment.

A.Lange, a la seva obra principal Historia del materialismo⁽¹⁾, i especialment al capítol IV "El punto de vista del Ideal"⁽²⁾, defensarà la tesi que el materialisme que només accepta com a real allò empíric té un àmbit d'aplicació legítim en les ciències naturals⁽³⁾, però s'extralimitaria en les seves funcions quan pretén aplicar-se al món de l'Ideal(poesia, art, valors..), que és justament el que mou els homes a viure, i com a tal es justifica malgrat no tenir un fonament real. És per això que a Lange se l'ha arribat a considerar "el verdadero fundador del pragmatismo alemán"⁽⁴⁾. Lange emfatitza la tendència humana espontània (no resultat d'una desviació, o error, del coneixement humà, sinó cosubstancial a ell) a la unificació i síntesi que

afavoreix una imatge optimista del món -en reduir la diversitat atzarosa del que existeix i desatendre la singularitat de cada experiència negativa o de sofriment: "...cuando desde un punto elevado cualquiera contemplamos un paisaje, todo nuestro ser está dispuesto a atribuirle belleza y perfección. Es preciso que por medio del análisis comencemos por destruir la poderosa unidad de este cuadro, para acordarnos de que en esas chozas, reposando pasivamente en el flanco de la montaña, viven hombres infelices y agobiados de cuidados, que acaso haya detrás de esta pequeña ventana entornada un enfermo que soporta los más terribles sufrimientos; que bajo las cimas del lejano bosque, agitadas por el viento, aves de rapaña desmenuzan su víctima palpitante..."⁽⁵⁾. Una vegada hom passa a ser conscient d'aquesta tendència espontània en l'home, se li planteja a aquest, segons Lange, una alternativa entre l'actitud "materialista" de denunciar el món dels valors humans com a falsos -producte de l'estadi infantil de la humanitat en què l'home intentaria compensar amb la imaginació la manca de coneixements científics-, o bé assumir aquesta tendència amb les seves creences il·lusòries consegüents, per la seva utilitat ètica i estètica, tot guiant i canalitzant la creativitat humana, que va més enllà de les ànsies de coneixement: "Uno de los caminos consiste en suprimir y abolir enteramente toda religión y transferir su cometido al Estado, a la ciencia y al arte; el otro, en penetrar en la esencia de la religión, en vencer todo fanatismo y toda superstición gracias al vuelo consciente por encima de la realidad y a la renuncia definitiva de la falsificación de lo real por medio del mito, que no puede conducir al objeto del conocimiento..."⁽⁶⁾.

Lange, qui optarà decididament per la segona de les dues vies esmentades, farà un plantejament -que reprendrà Vaihinger, i fins i tot Nietzsche- que consistirà a presentar (dins d'una creença de fons en l'existència d'un progrés en la història

humana) l'adveniment d'una etapa històrica de millora per a l'home -més madur intel·lectualment i més lliure- que consistiria, paradoxalment, en prendre consciència del caràcter fictici dels grans ideals que han impulsat la vida dels homes durant el passat: "Habituémonos, pues, a dar al principio de la idea creadora en sí y fuera de toda relación con el conocimiento histórico y científico, pero también sin falsificación de este conocimiento, un valor más alto que el hasta aquí se le dió; a ver en el mundo de las ideas una representación imaginada o emblemática de la verdad completa, tan indispensable para todo progreso humano como los conocimientos de la inteligencia, y a medir la mayor o menor importancia de cada idea por los principios éticos y estéticos."⁽⁷⁾ Aquí, sens dubte, es planteja el problema de fins a quin punt la idea d'una "il·lusió conscient" no està formada amb termes contradictoris, ja que sembla que el que assegura l'efectivitat, i atorga carta de naturalesa en definitiva, a la noció d'Il·lusió és prendre una ficció com a vertadera; al cap i a la fi el propi Lange afirma que "Todo el mundo conoce el múltiple valor de la poesia. Pero las ideas religiosas son vividas no como poesia, sino como verdades..."⁽⁸⁾

El pensament de H.Vaihinger s'ha anomenat de diverses maneres, des de "ficcionalisme" a, com ell mateix senyala al subtítol de la seva principal obra -Die Philosophie des Als Ob⁽⁹⁾, "positivisme idealista"⁽¹⁰⁾, passant -a propòsit del títol de l'obra ja esmentada- per "filosofia del com si".

A la introducció autobiogràfica de Die Philosophie des Als Ob, Vaihinger parla de la influència de Darwin i Schopenhauer -i la més directe de Lange i Nietzsche-, com a autors que havien presentat el pensament com estant al servei de forces vitals i irracionals, que portarien la davantera al coneixement, el valor

del qual es desplaçaria del criteri (ingenu) d'establir autònomament el grau de veritat o falsetat, al d'estar al servei de la propagació de la vida. L'autor mencionarà de forma emblemàtica els versos de Schiller "Només la il·lusió és vida, conèixer és la mort"⁽¹¹⁾, com a inspiradors del seu ficcionalisme. Conjuntament amb Lange, com ja havíem mencionat anteriorment, Vaihinger considerarà Kant, a través de la seva noció d'"Idees reguladores", el filòsof iniciador del pragmatisme vital que ell defèn. Conseqüentment, Vaihinger procedirà a una lectura de la història del pensament filosòfic i científic occidental, partint del supòsit que les categories principals de cada autor o corrent de pensament no són més que constructes que -com una mena de cinquena columna en la ficció- deixaran un rastre d'aportacions científiques i tècniques concretes, que han ajudat a progressar l'home.

Per al present treball, el que és més interessant del llibre de Vaihinger, és la presentació i estudi que fa l'autor alemany, al capítol XXIV, del que anomena "les principals característiques de les ficcions"⁽¹²⁾, que es pot considerar un dels pocs intents d'establir, sinó una lògica interna que permeti explicar l'efectivitat del món il·lusori a l'hora de ser assumit com a real, si almenys les seves característiques definitòries. I aquestes, segons Vaihinger, serien les quatre següents:

1/El seu divorci amb la realitat, que queda palès amb les contradiccions que es generen en forçar les ficcions. Aquí -tal com el mateix Vaihinger senyala- l'autor té molt present l'anàlisi kantiana de les antinòmies. Per la seva part, però, Vaihinger també intentarà mostrar com aquestes contradiccions es generen igualment amb altres ficcions apart de les analitzades per Kant; així, per exemple, a propòsit de la ficció bàsica de substància o cosa: "Such a "thing" is self-contradictory; it is an absolutely contradictory construct. It is supposed to be somehow separated from its attributes, and to be an entity quite

distinct from these; and yet we know it only through these attributes..."⁽¹³⁾

2/ La vaguetat constitutiva de les ficcions, i la seva capacitat de transformació, que faran que mai no puguin ser directament refutades: "A second main character is that these ideas either disappear in the course of history or through the operation of logic."⁽¹⁴⁾ Vaihinger -molt abans que Popper- establirà una diferència entre ficcions no "falsables" -però que no voldrà dir que s'han d'expulsar automàticament, ja que poden tenir un valor regulatiu positiu-, i hipòtesis que apunten a condicions científicament controlables i que, per això mateix, poden ser confirmades o refutades. A les ficcions, per la seva indefinició, res no les podrà contravenir: "If the former [la hipòtesi] must be confirmed by experiences, the latter [la ficció] must be justified by the services it renders to the science of experience."⁽¹⁵⁾

3/ La consciència de l'absència d'un fonament real d'aquestes ficcions. Amb afinitat directa amb Lange, Vaihinger també considerarà que una vegada hom ha pres consciència del caràcter fictici dels grans ideals, no només no s'han d'abandonar, sinó que - i aquí es jugarà el progrés intel·lectual de la humanitat - cal assumir-les com a tals. Allò de què s'han adonat alguns pensadors, cal fer-ho extensiu a tothom: "The third of the main features of a normal fiction is the express awareness that the fiction is just a fiction, in other words, the consciousness of its fictional nature and the absence of any claim to actuality."⁽¹⁶⁾

4/ La quarta i última principal característica de les ficcions, derivada de les anteriors, és la seva utilitat, el seu valor pragmàtic com a orientador de l'activitat intel·lectual i la vida humana en general. Vaihinger, d'altra banda, posa èmfasi que justament el que serà decisiu en el tractament de les ficcions a partir de Kant serà el canvi de valoració, de nega-

tiva a positiva, de la funció de les il·lusions: "Nor is it our object so to deprive them -for as practical fictions we leave them all intact; they perish only as theoretical truths." (17).

Immersos en un món de ficcions, els homes viuen, doncs, segons Vaihinger, "com si" (als ob) aquestes tinguessin un correlat real; i el fet de ser-ne conscients no només les desfà, sinó que passen a ser més útils.

Es de remarcar també en Vaihinger l'apunt -tot i no prolongat- que fa respecte a un possible establiment de les relacions de dependència entre les distintes ficcions: "...the division of the world into Things-in-themselves=Objects and Things-in-themselves=Subjects is the primary fiction upon which all others depend." (18). Per Vaihinger, per tant, la divisió del que existeix entre Subjecte i Objecte -perfectament determinats i sòlids-, com a polaritat que posa en marxa el circuit del coneixement, seria el procediment fictici bàsic -reduïble en darre- ra instància a la ficció comuna de cosa o substància (activa, de coneixements de les altres coses, en un cas, i passiva, que "s'ofereix" al coneixement humà, en l'altre).

NOTES

- (1) Cfr. A.Lange, Historia del materialismo, Daniel Jorro, Madrid, 1903 (trad. cast. de Vicente Colorado de Geschichte des Materialismus, 1866).
- (2) Ibidem, pp.577a606 -dins la quarta part del vol.II-.
- (3) En front dels corrents positivistes alemanys del s. XIX representats per E.Mach(1838-1916) o R.Avenarius(1843-1896), a Lange se l'ha adscrit al moviment neokantià que reivindicava un món humà de valors, com a irreductible al domini d'allò natural, en la línia de H.Rickert(1863-1936).
- (4) J. Hirschberger, Historia de la Filosofía, Herder, Barna, 1979, vol.II, p.356(trad. cast. de L.Martínez Gómez de Geschichte der Philosophie, 1963).
- (5) A.Lange, op.cit., pp.580-581
- (6) Ibidem, pp. 586-587
- (7) Ibidem, p.587
- (8) Ibidem, p.357
- (9) Cfr. H.Vaihinger, Die Philosophie des Als Ob, 1911 -que nosaltres citarem segons la següent traducció anglesa: The philosophy of "as if", Routledge & Kegan Paul LTD, Londres, 1924 (feta per C.K.Ogden)-.
- (10) El subtítol sencer diu així: "System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus".
- (11) Darrers dos versos del poema "Kassandra".
- (12) Per al que segueix vid. H.Vaihinger, op.cit., pp.97 i ss.
- (13) Ibidem, p.97
- (14) Ibidem, p.98
- (15) Ibidem, p.89
- (16) Ibidem, p.98

(17) Ibidem, pp.98-99

(18) Ibidem, p.77

SCHOPENHAUER

"Filosofar només fins a cert punt i aturar-se,
això és el propi del racionalisme."

Schopenhauer

La tradició filosòfica, al parer de Rosset⁽¹⁾, hauria neutralitzat la força original de Schopenhauer en integrar-lo dins la història del pensament occidental, reduït a ser un autor pessimista, defensor d'una moral de la pietat i que hauria elaborat una determinada estètica; és a dir, tota una sèrie de temes i idees que no atemptarien contra les condicions de possibilitat mateixes de la tradició filosòfica. En front a aquesta imatge interessada del pensador alemany, Rosset destaca el que hauria estat els "caractères majeurs" del seu pensament: la seva aportació a la filosofia genealògica -o, si es vol, de la sospita, que culminarà amb Marx, Nietzsche i Freud-, i, d'altra banda, la seva intuïció de l'absurd, subjacent a tot pretès ordre racional. Les representacions intel·lectuals no constituïrien un ordre autònom, sinó que vindrien determinades per la Voluntat; una Voluntat, però, que hom constata que hi és, però que escapa a tota interpretació i, per tant, aboca a l'absurd -així, la Voluntat en Schopenhauer (com la Naturalesa en Lucreci o la Necessitat en Spinoza) acaba essent sinònim d'atzar: "El orden de la voluntad schopenhaueriana es, pues, desorden, la explicación por la voluntad muda, la constitución del mundo absurdo: causalidad sin causa, necesidad sin fundamento necesario, finalidad sin fin, son sus características más sobresalientes."⁽²⁾ La intuïció genealògica a Schopenhauer no pretendria anar més enllà de desfer el miratge de l'autonomia de les representacions intel·lectuals -a diferència, segons Rosset, de Marx, Nietzsche o Freud-, però sense donar-ne l'"explicació" última, car, en tal cas, se seguiria pres de la lògica representativa: "...le propos de Schopenhauer n'est pas d'expliquer, mais de dénoncer les explications. Aussi la généalogie n'est-elle invoquée qu'à

titre de moyen, et jamais de fin. L'intuition généalogique, qui tourne court, n'est qu'une étape vers l'absurde." (3)

Totes les il·lusions humanes serien prolongacions de la fonamental de creure en la primacia de la intel·ligència sobre la Voluntat. Amb tot, cal precisar que més enllà de senyalar el tronc comú, no hi ha en Schopenhauer cap establiment d'ordre jeràrquic entre les distintes formes il·lusòries -i, en aquest sentit, és prou significatiu que el mateix Rosset varia l'ordre d'enumeració de les il·lusions a l'hora de procedir a la seva anàlisi (4).

Il·lusió de la necessitat.

La necessitat i l'atzar o absurd no serien, respectivament, norma i excepció dins d'un mateix pla, sinó que l'absurd seria l'ombra inevitable que acompanyaria tota pretesa necessitat al món. Com ja havíem vist en parlar del Principi de Raó Suficient, la causalitat aboca sempre a l'absurd de no poder donar raó de ser de la seva presència. Gairebé tot es pot explicar a partir de les quatre formes de necessitat (física, lògica, matemàtica i moral) que Schopenhauer distingeix en l'àmbit d'aplicació del principi de raó suficient, però aquesta necessitat seria gratuïta: "Caractère inexplicable de la causalité, qui est le principe dont tout procède, mais qui ne procède lui-même de rien (la causalité est incapable de rendre compte d'elle-même)." (5) Així cada nova mostració d'un ordre al món en comptes d'esgotar o fer retrocedir el misteri de l'existència, en seria una nova expressió: "Le point de départ de la philosophie de Schopenhauer est une réflexion sur l'idée de causalité, qui se présente, de prime abord, comme matière à étonnement. "Avoir l'esprit philosophique, dit Schopenhauer, c'est être capable de s'étonner des événements habituels et des choses de tous les jours, de se poser comme sujet d'étude ce qu'il y a de plus général et de plus ordinaire". Au nombre de ces événements habituels, l'expérience de la causalité occupe une place privilégiée." (6) Així, per

exemple, a les cèlebres pàgines de "metafísica del amor"⁽⁷⁾, més enllà de la "veu de l'espècie" que se serviria (astutament) de les aparents motivacions voluntàries dels individus, quant a la qüestió de l'atracció sexual, en el que Schopenhauer realment estaria posant èmfasi és en la gratuïtat d'aquest procés cec i imparabile de reproducció de l'espècie: "Rien ne rend compte du fameux besoin qu'aurait l'espèce à se reproduire: dans le cas contraire -s'il se trouvait un argument raisonnable en faveur de la perpétuation de l'espèce: s'il était nécessaire que l'espèce vécût -l'expérience sexuelle serait expérience de la nécessité, alors qu'elle est, en réalité, l'expérience du hasard."⁽⁸⁾

Il·lusió de finalitat.

Anàlogament a com la crítica a la idea de necessitat en Schopenhauer no es desenvolupa en el sentit de negar que hi hagi relacions causals al món, sinó en el de mostrar el caràcter no necessari d'aquestes, en "ampliar la perspectiva"; la mostració del que té d'il·lusori la idea de finalitat passarà per senyalar el que tenen d'injustificable les finalitats aparents que es poden observar. En aquest sentit Rosset -tot parafrasejant la fórmula kantiana- parlarà de l'absurd d'una finalitat sense fi⁽⁹⁾. El món sembla perfectament organitzat, però per a no res: "D'une part, on observe dans tout phénomène non seulement une tendance, mais encore toute une organisation complexe et précise en vue de l'exercice de cette tendance; et de l'autre, on s'aperçoit que cette tendance tend par définition vers le vide, puisqu'il n'est nulle fin réelle, hormis quelques satisfactions illusories..."⁽¹⁰⁾. Així la finalitat apareixerà com a il·lusòria quan -de forma "indiscreta"- hom portarà al límit la seva pròpia lògica, i es demanarà, no quina és la finalitat d'això o d'allò altre, sinó quina és la finalitat de la finalitat. Aleshores, la tesi defensada per Schopenhauer és l'oposada a la de la Teodicea leibniziana: si per a Leibniz el desordre és aparent i marginal, per a Schopenhauer prima el desordre, essent l'or-

dre l'excepció.

Il·lusió de la llibertat.

Com a Spinoza, la il·lusió de la llibertat, segons Schopenhauer, estaria propiciada per la ignorància de l'home respecte al que condiciona la seva conducta. Tal com seria absurd que una planta es pretengués lliure perquè no obeeix lleis de la matèria inorgànica, o un animal es considerés lliure perquè no està sotmès a les determinacions pròpies de la condició vegetal; així també serà absurd considerar lliure l'home perquè les lleis conegudes, que afecten àmbits distints de l'humà, sembla que no poden donar compte del comportament humà. El que els homes creuen que són motius lliures, no serien més que justificacions conscients (a posteriori) d'una tendència que no controlen: "Es como si el agua dijera: "Puedo formar olas inmensas (¡ya lo creo!, en el mar embravecido); puedo deslizarme con rapidez (en el lecho de la corriente); o precipitarme espumosa (en la cascada); saltar libre en el aire (en una fuente); puedo hervir y desaparecer (a los 100 grados); pero, en fin, prefiero quedarme tranquila y clara en este arroyo espejeante." (11).

La Voluntat condicionaria la conducta dels individus mitjançant el nucli que els constituïria pràcticament des del seu naixement, i que no seria altre que el caràcter. Així, els actes humans no obeeirien a una necessitat que actúa "horitzontalment", com a resultat dels actes anteriors en la biografia de la persona, sinó a una necessitat "vertical" o compulsió, que emanaria des del seu propi caràcter.

Al text sobre Schopenhauer de 1968⁽¹²⁾, Rosset introdueix la consideració, amb tot, que hi hauria un marge de llibertat per al filòsof alemany, que consistiria en que, tot i que el caràcter una vegada constituït determinaria totalment les accions concretes dels individus, no obstant això el caràcter seria resultat d'una elecció prèvia; la qual cosa permetria introduir la noció de responsabilitat i preparar el terreny per al camp

de la moralitat (de la compassió), com un dels procediments per minvar el neguit que comporta l'individuació: "...il y a bien, chez Schopenhauer, des "bons" et des "méchants", qui n'ont à répondre d'aucun de leurs actes en particulier (ceux-ci déterminés par leur caractère), mais sont responsables de leur caractère en général, en un sens très proche de la "liberté nouménale" de la Critique de la raison pratique, chez Kant, ou du "projet fondamental d'existence" de L'être et le néant de Sartre."⁽¹³⁾ I aquest marge d'acció lliure -que consisteix més en un triar que en un fer-, també permet entendre que hi hagi una intencionalitat (humana) darrera l'actitud il.lusòria, car o si no, ens trobaríem davant la constatació absurda que la Voluntat s'enganya a sí mateixa.

La Història com a il.lusió.

Com la roda d'Ixió, el temps per a Schopenhauer és com un cercle que dona voltes eternament sobre ell mateix, però sense progressar. No hi ha doncs Història, perquè no es produeix cap esdeveniment capaç de modificar el procés absurd (i monòton) de repetició. Com una bombolla de sabó, tota acció, tot el que esdevé, sembla anunciar una novetat radical, però instantàniament es desfà en el no res -i així un cop rera altre; i això serà font d'angoixa per a Schopenhauer, en decebre l'expectativa d'un vertader Temps. I aquesta il.lusió d'un pas dels temps o Història capaç de modificar efectivament l'existència, arrossegirà -en la seva caiguda- altres dues formes il.lusòries molt especials: la de la vida i la de la mort⁽¹⁴⁾, com a incapaces d'aturar el procés absurd de la cadena de repeticions: "...si l'on associe à l'idée de mort l'idée d'immobilité (donc de répétition), il est légitime de rapporter l'idée de vie à l'idée de mort, plutôt que le contraire: si la mort n'interrompt pas la vie, c'est que toute vie est morte d'emblée."⁽¹⁵⁾

NOTES

- (1) Per al que segueix vid. SCHOP.AB., pp.V a IX("Avant-propos")
- (2) LP, p.20
- (3) SCHOP.AB., p.53
- (4) A SCHOP.AB.(1967), l'ordre expositiu de les distintes il·lusions analitzades és el següent: 1/Finalitat,2/Necessitat, 3/Llibertat,4/Esdevenidor; i a SCHOP.(1968), per contra,és el següent: 1/Necessitat,2/Finalitat,3/Esdevenidor,4/Llibertat.
- (5) SCHOP., pp.28-29
- (6) SCHOP.AB., p.5
- (7) Cfr.A.Schopenhauer, "Metaffsica del amor" -dins de El mundo como voluntad y como representación(trad. cast. de E.Ovejero de Die Welt als Wille und Vorstellung,1819), La España moderna, Madrid, 1902, Cap.XLIV del "Complemento del libro cuarto";Tomo III,pp.257 a 314.
- (8) SCHOP., pp.39-40
- (9) Cfr. SCHOP.AB., pp.71 i ss.
- (10)SCHOP.AB., p.73
- (11)A.Schopenhauer, Sobre la libertad humana, Revista de Occidente, Madrid, 1934, pp.110-111(trad. cast. de E. Imaz de Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, 1841)
- (12)Cfr.SCHOP., pp.44 i ss.
- (13)SCHOP., p.44
- (14)A AN,pp.141 i ss., Rosset presentarà Empédocles com a remot precedent de la consideració de la vida i la mort com a formes il·lusòries, pel fet de ser incapaces de modificar l'estat càotic del que existeix.
- (15)SCHOP. p.44. Convé posar èmfasi que la repetició serà font de pessimisme en Schopenhauer, no en el sentit de repetir una determinació de la Voluntat -aleshores la repetició de

la "mort en sí" i la de la "vida en sí", posem per cas, s'equilibrarien i no hi hauria motiu per a decantar-se pel pessimisme-; sinó en el sentit de repetició o renovació del fons absurd de la Voluntat (i de l'existència en definitiva), tot trencant les expectatives il·lusòries d'un món on hi hagués una vertadera necessitat, llibertat, història, finalitat.. Això és el que farà dir Rosset que el famós pessimisme de Schopenhauer és un aspecte derivat i de menys valor que el central en el pensament del filòsof alemany com és la constatació de la irracionalitat del món: "L'important est de toujours distinguer les deux niveaux de pensée qu'une même page de Schopenhauer véhicule généralement de concert: d'une part, pensée de l'irrationnalisme (le monde n'est susceptible d'aucune interprétation intelligible), d'autre part, pensée du pessimisme (le monde est un lieu de souffrances que rien ne vient compenser).(...)

"Irrationalisme et pessimisme ne vont pas nécessairement de pair, et l'affirmation dogmatique de leur rapport demeure un des points particulièrement vulnérables de l'édifice schopenhauerien.", SCHOP., p.24.

K.Marx

"La ideologia no té història."

K.Marx

F. Rossi-Landi al seu llibre Ideologia⁽¹⁾ arriba a distingir onze sentits diferents de la noció (marxista) d'ideologia -que, en paraules de H.Lefebvre, és un dels conceptes "más difíciles y oscuros"⁽²⁾ dels emprats per Marx, entre altres raons perquè aquest mai no en va donar una definició precisa-, la qual guarda molta afinitat amb la noció d'Il.lusió tal com l'anem tractant aquí: 1/ Mitologia i folklor, 2/ Il.lusió i autoengany, 3/ Sentit comú, 4/ Mentida, deformació i obscurantismes, 5/ Estafa o engany conscient, 6/Fals pensament en general, 7/ Filosofia, 8/ Visió del món, 9/ Intuïció del món, 10/ Sistema de comportaments, i 11/ Sentiments -un llistat, d'altra banda, tan heterogeni per la variació del criteri usat que recorda la classificació dels animals segons l'"enciclopèdia xinesa" de què parla Borges, i a la qual es refereix Foucault al començament de Las palabras y las cosas⁽³⁾. Dels onze sentits esmentats d'ideologia sembla que el segon seria el més equiparable amb el d'Il.lusió, però Rossi-Landi⁽⁴⁾ dirà estar-se referint al sentit específic d'ideologia com a creences errònies, generades involuntàriament -dos trets més propis de l'error que de la Il.lusió, ja que tals creences serien corregibles en adonar-se de quin és l'element deformador.

Tanta diversitat de sentits d'ideologia -diversitat i oposició, en comparar, per exemple el quart sentit(mentida) amb el segon esmentat(autoengany involuntari)- porta a pensar que la noció d'ideologia tindria un abast realment immens: d'entrada, tota producció cultural semblaria tenir caràcter il.lusori i, a més, tal com indiquen els dos darrers sentits, afectaria àmbits difícils de delimitar dins un plantejament de diferència clara entre superestructura (ideològica) i condicions

materials de vida (econòmiques sobretot); amb tot, Rossi-Landi arrisca la següent definició d'ideologia: "conjunto de las representaciones superestructurales (doctrinas filosóficas, políticas, éticas, religiosas o de otro género), las cuales expresan y justifican la modalidad y las relaciones de producción dominantes."⁽⁵⁾ Si hom no en té prou amb constatar que -en paraules de P. Ricoeur- "ser absorbido, ser tragado por su propio referente es tal vez el destino del concepto de ideología"⁽⁶⁾, i pretén mantenir el discurs marxista fora de l'abast de la seva noció d'ideologia, sembla que haurà de recórrer a una mena de "pirueta intel·lectual". Així, el propi Rossi-Landi, després d'afirmar que "cualquier discurso es más o menos ideológico(...). El discurso contenido en este libro es también ideológico."⁽⁷⁾, parla de dues raons que minvarien el caire ideològic de la teoria marxista: "Ante todo [el discurs marxista] se reconoce completamente como discurso ideológico, es decir, no pretende tener algún objeto último sustraído al condicionamiento y a la programación sociales porque ya está individuado una vez por todas"⁽⁸⁾ com si el reconeixement de la falta eximís de la pròpia debilitat, en una, com a mínim curiosa, afinitat amb la pràctica religiosa de la confessió-, i, a més, com era d'esperar, s'acaba reintroduint un criteri de distinció entre els discursos (ideològics) falsos i el discurs (marxista) vertader; de tal manera que "En segundo lugar, (...) se trata de un discurso [el marxista] que procura restaurar una modalidad de pensamiento revolucionario con proyección social dirigida al fin último de la reunión de conciencia y praxis."⁽⁹⁾ i és que "Hay dos proyecciones fundamentales, más allá de cuya rudimentaria oposición no parece que podamos llegar: la innovadora o revolucionaria, y la conservadora o reaccionaria."⁽¹⁰⁾ Resumint les dues raons: la validesa del discurs (marxista) rau en la capacitat d'explicar-se i de ser fidel a les categories pròpies del discurs marxista ! -i és que, com

tota interpretació que es pretén total, s'acaba caient en una tautologia o cercle viciós (en coincidir la "veritat" afirmada amb el criteri emprat per a establir-la).

Abans, però, de seguir presentant la noció marxista d'ideologia (i els seus problemes), cal recordar que el terme "ideologia" arriba a Marx després d'un petit recorregut històric, al qual crec que cal referir-s'hi, si més no per ser conseqüent amb la pròpia noció, ja que amb aquesta es denunciarà aquells discursos que (emprant una estratègia ideològica bàsica) pretenen legitimar un valor, per exemple, com a natural quan, en realitat, hauria nascut d'uns interessos concrets. Així, el terme "ideologia" hauria aparegut⁽¹¹⁾ amb A. Destutt de Tracy -en concret al seu llibre *Éléments d'Idéologie*-, que formava part del grup de "savants" a qui la Convenció de 1797 va confiar la direcció de l'Institut de France que s'acabava de fundar (els membres del qual s'anomenaven "idéologues"). Per tant, el terme neix als anys de la Revolució Francesa, significant "ciència de les Idees"; és a dir, estudi del que es podria anomenar "història natural de la ment" (per a D. de Tracy la ideologia era una part de la zoologia), en vistes a eliminar els prejudicis (metafísico-religiosos). El llibre de D. de Tracy reconeix com a precedents d'aquesta mateixa tasca a Locke i Condillac, qui, al seu torn, recordava la crítica als Ídols de Bacon com a anunciadora del que es convertiria en ideal de la Il·lustració. D'Holbach i Helvétius -en qui, tal com passa amb Condillac, l'"idolum" de Bacon esdevingué el "préjugé"-, també contribuïren a aquest corrent que desemboca al pensament il·lustrat. I cal senyalar el gir semàntic decisiu en la noció d'ideologia -per a entendre Marx i, en definitiva, per ajudar-nos a entendre la noció d'Il·lustració-, que es produeix entre la crítica als Ídols de Bacon i el tractament de la noció d'ideologia propi de la Il·lustració francesa. El gir consis-

teix en un salt des d'una crítica (en Bacon) en l'ordre del coneixement a una crítica político-social del poder; en tot cas la crítica als "Idola Theatri", com a idees que perturben el coneixement, motivades per l'autoritat o la tradició seria la que més apuntaria al sentit que la noció d'ideologia adquirirà en el pensament il·lustrat com a crítica de les idees propugnades pel poder per a legitimar-se, més en concret els principis i valors religiosos -una complicitat entre el poder i l'església que recollirà directament Marx. Convé no oblidar, però, que tots aquests autors -de Bacon a la Il·lustració- donaran per suposat que la raó pot corregir els seus propis errors en prendre'n consciència -com a propi de l'optimisme racionalista que respira l'època.

Amb Napoleó la "ideologia" adquirirà una connotació pejorativa, pel fet de passar a ser entesa com a tasca destructiva per a l'estabilitat institucional: "Para Napoleón I, los "ideólogos" son unos adoradores de la razón ajenos al mundo, que carecen del sentido de los hechos."⁽¹²⁾ Més endavant, A. Comte recuperarà l'ideal il·lustrat de crítica ideològica com a alliberament de prejudicis irracionals -tasca, d'altra banda, pròpia de la, segons ell, tercera fase (científico-positivista) en l'evolució progressiva del coneixement i domini de la naturalesa per part de l'home, després de la teològico-fictícia i la metafísico-abstracta-, però prescindint de la legitimació social d'aquests prejudicis.

En Marx, tot i les dificultats esmentades anteriorment, el tractament de la noció d'ideologia partirà de la constatació que: "Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de sí mismos, acerca de lo que son o debieran ser."⁽¹³⁾ el que introdueix una noció cosubstancial a la d'ideologia en Marx, com és "falsa consciència"; amb la consegüent nova dificultat de precisar la diferència entre ambdues. Per

a Rossi-Landi⁽¹⁴⁾, l'una i l'altra estan en una línia de continuïtat, de tal manera que l'únic que les permetria distingir seria l'absència (en la falsa consciència) o presència (en la ideologia) de formulació lingüística, de forma tal que "la ideologia implica falsa consciència, la falsa consciència no implica ideologia"⁽¹⁵⁾. Precisar on acaba la falsa consciència i on comença la ideologia, sembla molt més complicat del que dona a entendre aquesta aplicació del criteri lingüístic que fa Rossi-Landi -més que dos segments d'una mateixa línia, ens trobaríem més aviat amb dues línies distintes que se superposen. Per un cantó la falsa consciència (de fet tota la consciència, excepte la marxista!), és a dir, totes les representacions humanes, i en concret les que l'home es fa d'ell mateix, vindrien determinades per la infraestructura socio-econòmica; així a la ideologia alemana es pot llegir que les "formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida"⁽¹⁶⁾. Recordem que per Marx la pròpia consciència -que es creu un àmbit autònom- és efecte superestructural de la divisió entre treball físic i treball intel·lectual, que fa que es desvinculi de la pràctica immediata fins acabar-se creient independent de les condicions materials de vida. D'altra banda, també la divisió del treball, pel fet que genera una "distribución desigual, tanto cualitativa como cuantitativamente, del trabajo y de sus productos"⁽¹⁷⁾ -és a dir, és a la base de la formació de classes socials i els conflictes d'interessos consegüents-, propiciarà que els grups dominants recorrin a l'estratègia del discurs ideològic (la qual cosa serà possible, com precisa Marx, perquè a més de mitjans de producció material disposen de mitjans de producció "espiritual" i, d'altra banda, els individus socialment sotmesos "disponen de poco tiempo para formarse ilusiones o ideas acerca de sí mismos"⁽¹⁸⁾). Quant als recursos del discurs ideològic de què se servirà la classe dominant per

a legitimar-se i mantenir-se al poder, i, alhora, treure les ganes a la gent(explotada) d'una revolta social, giraran al voltant de fer veure que l'ordre existent en determinat moment és natural i necessari i, per tant, tot canvi és impensable perquè no suposaria la constitució d'un altre ordre social possible, sinó la destrucció de les condicions de possibilitat de qualsevol forma social. Així, els "economistes anglesos"(D.Ricardo, A.Smith), en presentar els principis del capitalisme com a únics possibles, o l'Església cristiana, en defensar que l'ordre social(injust) és resultat de la voluntat divina -tot canalitzant i desviant les inquietuds de canvi i millora dels individus vers la transformació espiritual, en vistes a la salvació de l'ànima-, servien als interessos del poder a fi que els individus es resignessin a acceptar la seva situació social (d'opressió) com a inevitable. Pel que ajuda a perfilar la noció d'Il·lusió, val la pena subratllar aquest mecanisme ideològic, que Marx considera fonamental, i que consisteix -a l'hora de fer creïble un valor- no a ocultar el seu origen estalviant informació, sinó a presentar-lo com a absolut o necessari. Recordem que per a K.Mannheim, tal com estableix a la seva obra Ideologia i utopia⁽¹⁹⁾, el criteri de distinció entre ideologia i utopia passaria justament per aquí, de manera que si la utopia pretén transformar la societat, la ideologia pretén preservar-ne l'ordre constituït tot absolutitzant la forma amb què es va constituir -com a símptoma o manifestació més del "dualisme metafísic" que consisteix a "postular una esfera de perfecció que no tingui la marca del seu origen"⁽²⁰⁾. D'altra banda, Mannheim parla de "3 tipus possibles de mentalitat ideològica"⁽²¹⁾ -la qual cosa ens retorna a problemes ja comentats a propòsit de Rossi-Landi, i no per un afany massoquista de recaure en qüestions irresolubles, sinó per insistir en les dificultats que presenten alguns termes centrals (i jòkers, alhora) de Marx, en forçar-ne el sentit-. Així, segons Mannheim,

un primer sentit d'ideologia correspondria al "cas del subjecte pensant que no arriba a descobrir la incongruència de les seves idees amb la realitat a causa del bloc d'axiomes del seu pensament, determinat històricament i social"⁽²²⁾ barreja de falsa consciència i caràcter involuntari, aquest primer sentit d'ideologia seria equivalent al d'error-; un segon sentit d'ideologia seria com a "mentalitat hipòcrita", que es caracteritza pel fet que, històricament, té la possibilitat de descobrir la incongruència entre les seves idees i la seva conducta i, en canvi, encobreix aquesta possibilitat de coneixement en resposta a certs interessos vitals i emocionals"⁽²³⁾ -per la seva afinitat amb el que s'esdevé amb la Il·lusió, és de remarcar que, aleshores, la ideologia no es crearia des de zero, sinó que s'aprofitaria d'unes circumstàncies prèvies a les quals s'hi adapta per facilitar l'(auto)engany-; i el tercer sentit d'ideologia com a "engany intencionat dels altres"⁽²⁴⁾, correspondria a l'engany per part de qui ostenta el poder com a instrument més de domini, de què parla Marx, i seria una forma més de mentida.

Reprement la distinció entre falsa consciència i ideologia, i a la vista dels darrers problemes plantejats, es plantejarà el nou problema de fins a quin punt les representacions de cada individu formant part d'una consciència falsa (reflex de les condicions materials de vida) o de la ideologia transmesa pel poder. Més enllà de la resposta immediata que se suscita, i que diria que no hi ha incompatibilitat entre la influència de les condicions materials de vida i els enganys inculcats des del poder perquè, de fet, les primeres estan creades pel mateix poder; el problema és que, si s'interpreta així, s'està dient que com a mínim hi ha dues il·les verges de consciència vertadera: la de qui té el poder i els pensadors marxistes (que s'adonen del mecanisme ideològic) -les quals no només no estarien afectades per les condicions materials de vida, si-

nó que, a més, serien capaces de crear-les o transformar-les, respectivament. Si, per exemple, s'assumeix el plantejament que G.Lukács defèn a *Historia y consciencia de clase*⁽²⁵⁾, en el sentit que els treballadors no només no estarien alienats, sinó que serien els únics que gaudirien de consciència vertadera (de classe) -i per això estarien en condicions de fer la revolució: "Precisamente porque el proletariado como clase no puede liberarse sin suprimir la sociedad de clases como tal, su consciencia, la última consciencia de clase de la historia de la humanidad, tiene, por una parte, que coincidir con la revelación de la esencia de la sociedad y, por otra parte, tiene que consumir una unidad cada vez más profunda de la teoría y la práctica."⁽²⁶⁾ resultaria aleshores que enfront una primera lectura de la noció d'ideologia en Marx, els qui tenen el poder a la societat capitalista serien els primers que viurien "enganyats"! D'altra banda, T.Geiger comenta el que en podríem anomenar "efecte boomerang" del discurs ideològic, que es produeix quan qui l'ha propagat s'acaba creient les seves pròpies mentides (jugant-se, segons aquest autor, bona part de l'efectivitat del discurs ideològic en aquest efecte): "El mito puede originarse como un armazón doctrinario, una clase de ideología de intereses de la casta de los señores en la cual ese estrato social encuentra una justificación aparentemente racional para su dominación. La observación histórica nos revela incluso que el mito como tal deja de ser eficaz para los dominadores cuando estos comienzan a dudar de él."⁽²⁷⁾ En aquest marc explicatiu, una altra dificultat que es plantejaria seria el paper o marge d'acció de la consciència dels homes, ja que d'entrada -tal com va radicalitzar Althusser- la subjectivitat es pot entendre com un efecte superestructural més; i, aleshores, no queda massa clar quin és el motor de la història, o de les revolucions, més en concret.

Una sèrie de punts foscos i paradoxes que porten a replante-

jar els pressupostos del model explicatiu, tot revelant (de nou) que només es genera intel·ligibilitat en acotar, extrapolar i interrelacionar a conveniència, factors determinats del domini d'allò que es pretén explicar; en aquest cas afillar l'infraestructura econòmica i la vida intel·lectual, en un moment històric determinat, i situar-les en un mateix pla com a realitats oposades, entre les quals s'hi pot establir una relació causal; en comptes de considerar-les símptomes distints d'un fenomen o procés, la intel·ligibilitat del qual se'ns escapa.

Tampoc no convé oblidar que la denúncia del caràcter ideològic del discurs de qui ostenta el poder en un moment determinat, sembla que deixaria de tenir sentit en ampliar l'escala històrica -fins allí on convergrien història i naturalesa humana-, ja que cada període no seria més que una etapa necessària de progrés (dialèctic⁽²⁸⁾) vers la reconciliació de l'home amb ell mateix, després de la fisura idealista (espiritualment) i capitalista (econòmicament); el que porta a considerar una altra noció afí a la d'il·lusió en el discurs marxista, com és "alienació"

Un sentit inicial d'alienació, comú a Feurbach, Hegel i Marx seria el d'objectivació d'un producte humà que, en aparèixer com a autònom i independent, fa que l'home no s'hi reconegui. No obstant això, cal fer moltes precisions; així, s'ha de matissar que el que aparta Hegel dels altres dos autors a l'hora d'entendre la noció d'alienació és que per a ell es tracta només d'un fenomen de consciència o cultural⁽²⁹⁾, i, alhora, no hi ha la vessant -clau en Feurbach i Marx- de l'acció inversa d'allò produït vers el subjecte, experimentada com a imposició negativa -així, per a Feurbach, Déu, producte de la imaginació humana, acabarà dominant l'home, i per a Marx el producte del treball es torna contra el seu productor. Quant a

la distinció del sentit d'alienació entre Feurbach i Marx, a part d'algunes diferències de la mena que mentre per a Feurbach -tal com exposa al seu llibre de 1841, Esència del Cristianisme⁽³⁰⁾- el producte objectivat és una projecció de la ment humana, i en canvi per a Marx és un objecte real (l'alienació religiosa en Marx té un paper secundari, segurament perquè considera que l'anàlisi bàsica ja ha estat feta per Feurbach), la diferència bàsica passaria per la crítica de la noció d'alienació desenvolupada per Feurbach, que fa Marx, en fer-la sospitosa d'idealisme i de propiciar-ne un ús ideològic, ja que segons Feurbach l'alienació seria cosubstancial al "gènere humà" -com a resultat de la "necessitat antropològica" de l'ésser de l'home, com a ésser finit-, sense fer referències històriques concretes, mentre que per a Marx l'alienació és resultat d'unes condicions històriques determinades (aleshores, l'home abstracte de què parla Feurbach no seria més que un home concret extrapolat del seu context històric i elevat a la categoria, universal i eterna, d'essència humana), i que per això mateix pot ser superada i desaparèixer, en transformar les circumstàncies que l'han propiciada. Així, segons el conegut fragment de la Ideología alemana: "En la medida en que Feurbach es materialista, no aparece en él la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista."⁽³¹⁾

Passarem ara a fer un breu resum de l'evolució del sentit de la noció d'alienació en Marx. Als Manuscritos de economía y filosofía⁽³²⁾ de 1844, l'alienació serà entesa com experiència subjectiva del treballador que veu com del producte del seu treball, i l'activitat mateixa, se n'apropia un altre (el capitalista). El fet que Marx -i això al llarg de la seva vida- estigui donant per suposat que el treball forma part de l'essència humana, agreujarà el caràcter alienant d'aquesta

experiència -que, d'altra banda, formarà l'eix entorn del qual girarà el contingut de l'obra esmentada. A la Ideologia alemana, l'alienació -entesa com a fenomen social, i no només experiència subjectiva- passa a ser una noció derivada més de la central: la divisió del treball. A El capital⁽³³⁾ la noció d'alienació perd encara més protagonisme. Recordem que, per a Althusser, entre les obres (humanistes) de joventut de Marx i El capital es produïria una ruptura epistemològica que faria que s'hagués de prescindir de la noció d'alienació per les seves connotacions d'experiència psicològica, incompatible amb el caire científic de les darreres obres de Marx. La relació d'alienació no es donaria entre el treballador i el producte o activitat del seu treball, sinó entre les relacions socials i la seva objectivació que les emmascararia: la mercaderia. Una mercaderia que s'independitzaria fins fer oblidar el seu origen (de relació social), tot "cossificant-se" i generant una fasciació pròpia (fetitxisme de la mercaderia). La relació personal (alienada) del treballador amb el seu treball serà tinguda en compte, aleshores, només com a efecte més d'aquesta objectivació de les relacions socials en mercaderies (mers objectes, amb només valor de canvi, que circulen segons les lleis del mercat).

Arribats a aquest punt, si ens posem a concretitzar els trets presents a l'obra de Marx que més ens poden ajudar a perfilar la noció d'Il·lusió i els mecanismes que assegurin la seva efectivitat, hem de partir de la constatació del problema bàsic que comporta el fet que Marx vulgui guardar l'equilibri entre la mostració de fenòmens afins a la Il·lusió (ideologia, falsa consciència o alienació) que travessen l'ordre cultural i, alhora, la no renúncia a presentar un projecte de sentit global alternatiu. A la dificultat (pròpia de la majoria de discursos) de localitzar des d'on parla Marx, s'hi afegeix la di-

ficultat suplementària de la mobilitat d'aquest lloc des d'on parla, sempre evitant ser ferit pel seu propi estoc -però essent alhora d'aquí d'on extreurà el discurs la seva major efectivitat. Així, d'entrada tots els homes viuran immersos en la mentida, excepte els marxistes; i quan es tracta de l'origen de l'engany resulta que tan aviat ve transmès des del poder(ideologia), com està provocat per la infraestructura econòmica (falsa consciència), com és resultat d'unes condicions històriques determinades (alienació). El que sembla clar, de tota manera, és que no entra dins l'esquema marxista la possibilitat que els homes s'enganyin (voluntàriament) a ells mateixos -el que fa que, pròpiament, en Marx s'hagi de parlar més d'error o mentida que d'Il.lusió-; i és que el fet d'objectivar amb causes determinades l'origen de la mentida (encara que essent diverses les causes i interrelacionant-se els seus dominis, s'acabi creant més confusió que res més), es genera l'efecte de la possibilitat de superació d'aquesta mentida en eliminar o corregir aquestes causes.

Sembla que Marx difícilment pot escapar d'una sèrie de presupòsits il.lusoris com és ara la idea d'una naturalesa humana perduda -sota factors (alienants) circumstancials-, una naturalesa que es tracta de recuperar a través del pas del temps, a partir d'una imatge de la història com a progressiva, ja que Marx és totalment deutor de la idea de progrés. Una de tantes herències que Marx va rebre de Hegel és aquest desplaçament del paper de la naturalesa al paper de la història, sense suposar cap gir radical, ja que es mantindrà intacte el nucli il.lusori comú que és la idea de necessitat; una idea de necessitat que en Marx, per un cantó, és un element incòmode aplicat al passat -ja que implicaria la necessitat de l'alienació-, però que és sumament eficaç aplicat al futur, ja que asseguraria que el progrés fos imparabile (la idea de progrés

comporta (necessàriament !) la idea de necessitat, ja que si només s'identifiqués el progrés amb la constatació -en mirar cap enrera- d'una millora, res no asseguraria que se seguís produint, ja que podria ser resultat de forces irracionals). Com a continuador de l'esperit il·lustrat, Marx també compartirà la il·lusió racionalista que enunciant, i denunciant, les mentides, aquestes deixaran de ser efectives.

El que sí sembla un valor inqüestionable del pensament de Marx, en relació a l'anàlisi de la noció d'Il·lusió, és la demostració d'alguns mecanismes que fan possible l'efectivitat dels enganys en què viuen immersos els homes, com és ara la tendència a la independització de les produccions humanes, fins arribar a semblar autònomes, o el recurs per part de qui té el poder al discurs ideològic, tot disfressant un començament històric -que podria no haver-se donat i que obeeïa a interessos determinats- amb l'aparença d'un Origen necessari i natural, en comptes d'una simple ocultació dels fets.

NOTES

- (1) F.Rossi-Landi, Ideología, Labor, Barna, 1986, pp.31 i ss.
(trad. cast. de E.Riambau de L'Ideologia, 1978)
- (2) H.Lefebre, Sociología de Marx, Península, Barna, 1969, p.
55 (trad. cast. de Juan Ramón Capella de Sociologie de
Marx, 1966)
- (3) M.Foucault, Las palabras y las cosas, Siglo XXI, Madrid,
1982(13ena edició), p.1 (trad. cast. de Elsa Cecilia Frost
de Les mots et les choses, 1966)
- (4) Cfr. F.Rossi-Landi, op.cit., p.36
- (5) Ibidem, p.41
- (6) P.Ricoeur, Ideología y Utopia, Gedisa, Barna, 1989, p.51
(trad. cast. de A.L.Bixio de Lectures on Ideology and Uto-
pia, 1986)
- (7) F.Rossi-Landi, op.cit., p.274
- (8) Ibidem, p.275
- (9) Ibidem, p.275
- (10) Ibidem, p.274
- (11) Per al que segueix m'he basat en l'Article "Ideología",
inclòs a C.D.Kening et alia, Marxismo y democracia, Rio-
duero, Madrid, 1975, vol.III (trad. cast. de Eloy Redri-
guez Navarro de Sowjetsystem und Demokratischen Gesell-
schaft, 1973) pp. 109 a 130
- (12) Ibidem, p.109
- (13) K.Marx, La ideología alemana, Grijalbo, Barna, 1974, p.11
(trad. cast. de Die deutsche Ideologie-escrita al 1846, pe-
rò editada pòstumament al 1932-, feta per Wenceslao Roces),
tot i no emprada, hi ha traducció (parcial) al català: La
ideologia alemanya, Edicions 62, Barna, 1962, en trad. de
Alexandre Ferrer.

- (14) Cfr. F.Rossi-Landi, op.cit., p.42
- (15) Ibidem, p.154
- (16) K.Marx, op.cit., p.27
- (17) Ibidem, pp.33-34
- (18) Ibidem, p.50
- (19) Cfr.K.Mannheim, Ideologia i utopia, Edicions 62, Barna, 1987, pp.189 i ss.(trad. cat. de J.Fontcuberta de Ideologie und Utopie, 1936)
- (20) Ibidem, p.271
- (21) Ibidem, p.191
- (22) Ibidem, p.191
- (23) Ibidem, p.191
- (24) Ibidem, p.191
- (25) G.Lukács, Historia y consciencia de clase, vol.III de Obras completas, Grijalbo, México D.F.,1969 (trad. cast. de M.Sacristán de Geschichte und Klassenbewusstsein,1923)
- (26) Ibidem, p.76
- (27) T.Geiger, Ideología y verdad, Amorrorrtu, BBAA, 1972,p.32 (trad. cast. de M.Jung de Ideologie und Wahrheit.Eine soziologische Kritik des Denkens, 1953)
- (28) Quant a si la dialèctica en Marx té el mateix "sentit" que en Hegel o és del tot diferent(tesi defenguda per Althusser) vid. V.Descombes, Lo mismo y lo otro, Cátedra, 1982, pp.161 i ss.(trad. cast. de E.Benarroch de Le même et l'autre, 1979)
- (29) Cfr. el capítol "L'Esperit estrany a si mateix; la formació." de Fenomenologia de l'esperit, vol.II, pp. 49 a 132 (trad. cat. de J.Leita de Phänomenologie des Geistes, 1807)

- (30) L.Feurbach, *Esencia del Cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 1975 (trad. cast. de *Das Wesen des Christentums*, 1841, feta per J.L.Iglesias).
- (31) K.Marx, op.cit., p.49
- (32) K.Marx, *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Ed., Madrid, 1974 (5ena edició) -trad. cast. de F.Rubio Llorente de diversos textos editats pòst. per Rjazanov, al 1932.
- (33) K.Marx, *El Capital*, Edicions 62/Diputació de Barcelona, Barna, 1983 (trad. cat. de J.Meners de *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, 1867 -el primer llibre, i en edició pòstuma els altres tres-)

"...m'he despertat de sobte d'aquest somni, però només per adonar-me que somnio i que haig de seguir somniant per a no enfonsar-me..."

Nietzsche

Es sens dubte Nietzsche qui més decididament ha posat el dit a la llaga del caràcter fictici dels grans Ideals que orienten la vida dels homes -alimentats pel desig de creure-hi-; i no tant per tractar-se de qui, comparativament, millor ha procedit a una crítica ideològica de determinats valors, sinó pel salt qualitatiu que suposa denunciar el propi llenguatge com a ordre generador d'il·lusions. I així, el sentit de la seva crítica no es limita a rebutjar un ordre (positiu) en nom d'un altre -un plantejament del qual no escapen Freud o Marx, els altres dos grans "mestres de la sospita"-, sinó a qüestionar tot ordre possible formulable, amb pretensió de Veritat -tot quedant, per tant, el propi discurs nietzscheà (en tant que per la seva mera presència crea l'efecte de l'existència d'un Subjecte autor o d'un Sentit) exposat a l'escomesa de la seva pròpia sospita. Si es vol, Nietzsche opera l'aposta més radical de totes, no aquella en què hom "només" s'hi juga tot el que té o li queda, sinó, fins i tot, la possibilitat de seguir jugant, pel fet que el que hi ha en joc és l'existència del propi joc. Així, Nietzsche ens situa al tal de la navalla de fer-nos adonar que no hi ha cap lloc -amb pretensió de ser l'únic- des d'on parlar sense mentir i mentir-nos.

Partint de la classificació tradicional de la producció de Nietzsche en tres grans períodes⁽¹⁾, passarem a veure tres distintes maneres d'interpretar l'evolució nietzscheana quant a la identificació i valoració d'allò il·lusori. Així, per exemple, Hans Vaihinger, a l'appendix de la seva principal obra -Die Philosophie des Als Ob- titulat "La voluntad de Ilusión en Nietzsche"⁽²⁾, intenta mostrar com més enllà de l'especificitat de cadascun dels tres períodes, Nietzsche hauria propug-

nat des de les seves primeres obres una actitud d'assumició conscient de les il·lusions; no essent, per tant, aquesta "voluntat d'il·lusió", com a afany de creació conscient de ficcions per la seva utilitat vital, només pròpia de les seves darreres obres. De fet, segons Vaihinger, Nietzsche hauria heretat la idea d'una "voluntat d'il·lusió" de A. Lange -exposada a la seva principal obra -Historia del materialismo-(3) de 1865, la publicació de la qual Nietzsche va rebre amb entusiasme. Així, l'únic que hauria anat variant amb el pas d'una època de la seva vida a una altra, en Nietzsche, serien, d'una banda, els termes per referir-se a la noció d'Il·lusió -així, entre el primer període i el segon, Vaihinger senyala(4) que hauria deixat d'usar el terme "mentida"; i un dels criteris del pas del segon al tercer període vindria determinat per l'ús progressiu de "perspectiva"(5)-, i, d'altra banda, els distints dominis de saber en què Nietzsche aniria revelant pressupostos il·lusoris, com a condició de possibilitat del seu desenvolupament. Cal fer notar que Vaihinger conclou el seu text sobre la "voluntat d'illusió" a Nietzsche dient que la mort prematura d'aquest va impedir el que només seria qüestió de temps, que Nietzsche acabés assumint la utilitat i necessitat de les ficcions religioses: "Inevitablemente, Nietzsche habría llegado al camino tomado por el Kant que él tan completamente malinterpretó, y también seguido por F.A. Lange, el Lange que tanto le influyó en su juventud. No habría revocado a su Anticristo cuyas incisivas verdades, de una vez por todas, habían de ser dichas, pero habría presentado la "cara opuesta de las cosas malas" con la misma implacable franqueza: habría "justificado" la utilidad y la necesidad de las ficciones religiosas."(6)

Com a exponent d'una forma d'entendre i valorar el paper de la Il·lusió -i conceptes afins- a Nietzsche, que ha esdevingut "clàssica", passarem a presentar la interpretació de E. Fink, al seu llibre La filosofía de Nietzsche(7). Segons aquest autor, a les primeres obres de Nietzsche l'esfera de la religió (segons

el model grec), l'art (representat per la música de Wagner, com a repetició de l'experiència artística de la tragèdia àtica), i la metafísica (el pensament de Schopenhauer, en concret), serien enteses com a vies d'accés a l'essència del món⁽⁸⁾. En canvi, en el període mitjà aquests tres dominis passaran a ser denunciats com a germen d'ideals que acaben esclavitzant l'home que els ha produït; i dels quals caldrà desempallegar-se'n perquè l'home pugui assumir la seva condició d'"esperit lliure". I la darrera època expressaria la convicció de Nietzsche que les creences il·lusòries seran eliminades, en passar a ser capaç l'home de viure d'acord als valors de la fidelitat al "sentit de la terra"-amb una imatge consegüent de l'existència (inclosa la humana) com a "joc"⁽⁹⁾.

Per la seva part, G. Vattimo, a *El sujeto y la máscara*⁽¹⁰⁾, creu que l'evolució del tractament de la noció d'Il·lusió -a la qual s'hi referix el pensador italià amb el terme (nietzscheà) de "màscara"- no seria altra que l'oscil·lació d'una manera de valorar aquesta "màscara" a les primeres obres, a una altra de molt distinta a les darreres. D'aquesta manera, la Il·lusió o "màscara" de les primeres obres seria símptoma de decadència, no assumida perquè sí, sinó com a filla de la necessitat, de la por, com a recurs per a apaivagar la consciència d'una existència dolorosa: així, a *El nacimiento de la tragedia*⁽¹¹⁾ l'art seria entès com a escut per a protegir-se del saber terrible que proclama Silè⁽¹²⁾; per altra part, a la segona intempestiva -"Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida"-⁽¹³⁾, Nietzsche denunciaria que en fugir de la pròpia inseguretat i incapacitat de crear nous valors vitals hom gira la mirada vers el passat tot cercant la identificació amb una forma ja implantada històricament⁽¹⁴⁾; i, finalment, a "Introducción teórica sobre verdad y mentira en sentido extramoral"⁽¹⁵⁾, les ficcions apareixerien com a mitjans per a assolir un "tractat de pau" entre els homes naturalment agressius. Humano, demasia-

do humano⁽¹⁶⁾ suposaria, al parer de Vattimo, el desplaçament vers la nova manera d'entendre la "màscara" -i avancem que aquesta serà la "bona" màscara dionisiàca, nascuda (o millor, nascudes) de la superabundància i la plenitud- tot abandonant Nietzsche la màscara decadent del sentit metafísic que pretén posar remei a l'existència, en comptes d'assumir-la. I aquesta crítica a la màscara metafísica no l'hauria operat Nietzsche -tal com pretendria la interpretació clàssica-, en aquest segon període, en nom de la ciència positiva, ja que en aquest cas no s'estaria més que substituïnt un ordre explicatiu per un altre, sinó que, segons Vattimo, la crítica consistiria en forçar al límit la pròpia dinàmica de la màscara metafísica decadent, tot revelant el seu caràcter absurd; i per això se serviria el filòsof alemany del que pretén eliminar com a mitjà de crítica. A partir de La Gàia Ciència⁽¹⁷⁾ es propugnaria explícitament el caràcter afirmatiu de la màscara (o món de la cultura en general), que deixaria de ser vista com a recurs obligat per a consolar-se del sofriment d'existir, per a passar a adquirir el caràcter de producció lliurement volguda i practicada com a joc -tot i tenir consciència d'estar contínuament a les portes de l'"abisme". En concret, Vattimo senyala l'aforisme 107 de La Gàia Ciència⁽¹⁸⁾ com a punt d'inflexió en aquesta nova manera d'entendre la màscara o il·lusió: "...en este aforismo hay mucho más que el simple valor consolador del arte, ese valor por el que acompaña simplemente la existencia en los cuadros de la metafísica y de la moral, en el sistema de la "ratio". Aquí se anticipa en términos explícitos el tema de la buena voluntad de máscara; y se indica su carácter esencial, que es el de no representar sólo una defensa ante el conocimiento, una cobertura consolante de la verdad insoportable de nuestra condición, sino una superación irónica de la misma tesis contraposición entre verdadero y falso."⁽¹⁹⁾ El superhome (o ultrahome -Übermensch-) seria aquell que ja no necessitaria afirmar-se tot recusant allò real en nom d'allò simbòlic, o a la

inversa, ja que ambdós mons s'haurien fos -tal com palesa el capítol "Como el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula" de Crepúsculo de los ídolos⁽²⁰⁾.

Aquestes presentacions que acabem de fer de les distintes interpretacions de com evoluciona en Nietzsche la noció d'Il·lusió o equivalents, abans que el major o menor encert de cadascuna enfront de les altres, el que sí creiem que deixa clar és el caràcter central d'aquesta noció, que pot funcionar com a fil conductor de tota l'obra nietzscheana. D'altra banda, per tal de no limitar la força del tractament de la noció d'Il·lusió a Nietzsche a la forma com evoluciona o "circula" dins dels límits precisos de la seva obra, passarem a fer la presentació i comentar alguns aspectes clau -de valor "intempestiu"- a l'hora de precisar el propi de l'actitud i mecanismes il·lusoris. No hi haurà, però, ni molt menys, un afany d'exhaurir el tractament d'allò il·lusori en Nietzsche, no ja perquè caldria repetir moltes coses ja dites a propòsit de la crítica o desmitificació d'il·lusions concretes (Naturalesa, Llibertat, Subjecte...) fetes de la mà de Rosset, en les anàlisis de Nietzsche hi són molt presents, sinó perquè una anàlisi ben feta de la noció d'Il·lusió a Nietzsche portaria segurament a una repetició de la quasi totalitat de l'obra nietzscheana! Ens limitarem així a aspectes concrets, que considerem més rellevants per a l'objectiu del present treball, a partir d'una selecció de textos⁽²¹⁾.

Nietzsche comença el seu text "Introducción teórica sobre la verdad y la mentira en el sentido extramoral"⁽²²⁾ mostrant el caràcter il·lusori del coneixement humà, no a través del procediment de posar de relleu les incoherències internes o allò que encara no se sap -amb la qual cosa s'estaria donant per suposat que el coneixement humà pot corregir els seus defectes i expandir el seu "sòlid" domini en el futur-; sinó tot ampliant l'escala o perspectiva d'anàlisi a un temps i espai còsmics, de tal manera que la pretensió humana d'un coneixement

veritable queda qüestionada com a desmesurada i absurda: "En algún apartado rincón del universo vertido centelleantemente en innumerables sistemas solares, hubo una vez una estrella en la que unos animales inteligentes descubrieron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y más falaz de la "historia universal": de todos modos sólo fue un minuto."⁽²³⁾ A més a més, el coneixement humà també quedarà relativitzat en recordar Nietzsche que la perspectiva humana de l'univers no deixa de ser una més al costat de les de la resta d'animals: "Ahora bien, si pudiéramos ponernos de acuerdo con los mosquitos, veríamos que también ellos se mueven por el aire con el mismo pathos y que perciben en sí mismos el centro volante de este mundo."⁽²⁴⁾ A continuació segueix un paràgraf -que per la seva importància reproduïrem sencer- on -bé explícitament, bé de forma implícita- Nietzsche introdueix una sèrie d'aspectes claus entorn a la qüestió de l'estatut d'allò il·lusori: "En cuanto medio de conservación del individuo, el intelecto desarrolla sus fuerzas principales en el disimulo, pues éste es el medio por el cual subsisten los individuos más débiles y menos robustos como aquellos a quienes se les ha negado una lucha por la existencia sirviéndose de cuernos o de la aguda dentadura de un animal de presa. Este arte del disimulo alcanza su punto culminante en el hombre, donde la ilusión, la lisonja, la mentira, el engaño, el cotilleo, los aires de suficiencia, la vida de brillo falso, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, la teatralería ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante en torno a la llama de la vanidad, hasta tal punto se han convertido en ley y norma que prácticamente no existe nada más incomprensible que la parición entre los hombres de un instinto noble y puro de verdad."⁽²⁵⁾ En primer lloc apareix la consideració de l'intel·lecte humà com a "mitjà de conservació" dels individus, amb la qual cosa -apart de reprendre una idea tradicional de l'antropologia filosòfica, la de la cultura com a "arma" pròpia de l'animal humà, mancat

de defenses naturals⁽²⁶⁾ - anuncia la reflexió nietzscheana futura -que es torna insistent en la seva obra pòstuma-, sempre esboçada, però mai acabada de perfilar del tot, respecte al caràcter d'"error útil" de les nocions bàsiques entorn a les quals s'articula el coneixement humà (Substància, Causa, Jo...), que haurien aparegut a través de la història de l'espècie humana, propiciades en bona part per l'error perceptiu dels individus menys capaços de discriminar diferències, en privilegiar allò més constant i comú entre els éssers i fenòmens, tot generant a la llarga els suposats "a priori" del coneixement humà -com si fossin autònoms i ahistòrics-; així, en un fragment pòstum es pot llegir el següent: "Les lois de la pensée comme résultat du développement organique -il faut admettre l'existence d'une force productive de fictions et capable de poser ces lois- de même la transmission héréditaire et la perpétuation des fictions."⁽²⁷⁾ Una sospita nietzscheana que ha esdevingut tesi central per al corrent de pensament anomenat "epistemologia evolutiva" -amb autors com K.Lorenz o F.M.Wuketits⁽²⁸⁾-, la línia d'investigació del qual, malgrat la seva pretensió de "cientificitat", no s'ha d'entendre com a incompatible amb la genealogia nietzscheana, en considerar que la demostració de la funció adaptativa dels pretesos "a priori" intemporals no descansa en una "lleï natural" o procés necessari, sinó que no va més enllà de la constatació d'un procés (atzarós) que podria perfectament no haver-se donat. D'altra banda, aquesta tesi o sospita permetria donar compte de l'ordre simbòlic -a Nietzsche, o al mateix Rosset- sense considerar-lo autònom -i tant faria aquí si fos entès com a conscient (món 3 de Popper) o inconscient (estructuralisme)-, sinó que hauria començat -que no "originat"- com a resultat d'un procés atzarós i interessat -en facilitar l'orientació en l'existència, tot procedint a una identificació entre allò més "real" i allò que comporta una imatge més estable i tranquil·litzadora de l'existència.

Seguint amb la anàlisi del text, cal senyalar la importància

que Nietzsche atorga a la "teatralitat davant dels altres i d'un mateix" com a propiciador de l'efectivitat de les creences il·lusòries; és a dir, una complicitat silenciosa per part de tots els individus a l'hora de no qüestionar allò que contribueix a una imatge amable de la realitat. I pel fet de tractar-se de creences (interessades) que tothom contribueix a posar en circulació, i dirigides, alhora, a tota la col·lectivitat, possibilitarà la interpretació d'aquestes creences com a veritats autònomes. Per això mateix, l'autoengany il·lusori difícilment seria viable si l'efectués una naturalesa humana constitutivament sòlida i intel·lectualment autotransparent; ja que en coincidir exactament "emissor" i "receptor" del circuit il·lusori, l'engany no seria factible -tot i que parlem d'"enganyar-nos a nosaltres mateixos", de fet, si és possible l'engany és perquè l'alteritat habita en nosaltres. Per tant, apart que el que anomenem "naturalesa humana" està format -des del punt de vista de la col·lectivitat- de pluralitat d'individus distints, si és possible l'autoengany il·lusori és perquè cada individu -en paraules del propi Nietzsche- és "una estructura oligàrquica"⁽²⁹⁾ i no una naturalesa simple (essent aquesta justament, bé sota la forma de Naturalesa humana compartida, bé sota la de Identitat personal, una creença il·lusòria bàsica!). O dit d'una altra manera, si ens podem acabar creient que som part d'una Naturalesa humana conjunta o éssers amb una Identitat personal ferma, és, almenys en part, perquè no ho som.

Tornant a l'èmfasi que posa Nietzsche en la construcció social d'unes creences interessades, cal mencionar que segons ell és necessària la intervenció d'un element decisiu per a assolir la implantació d'aquestes "mentides", com és l'oblit: "Sólo en virtud de su capacidad de olvido puede el hombre llegar a creer que está en posesión de una "verdad"..."⁽³⁰⁾ un oblit entès aquí com a passiu, determinat pel simple pas del temps -sancionador per inèrcia dels valors i costums- (malgrat que F. Savater, en una nota a peu de pàgina de l'edició segons la

qual citem l'obra, parli de l'oblit com una "mala fe natural"⁽³¹⁾, a diferència de la manera com entendrà l'oblit el filòsof alemany a la seva darrera època, com a força activa: "La capacitat d'oblit no és cap pura vis inertiae, com creu la gent superficial. Més aviat és un poder actiu i positiu..."⁽³²⁾, tot desestimant el paper de l'oblit "passiu". Un oblit "passiu", en el sentit corrent de pèrdua de memòria, la importància del qual Nietzsche no només defensarà a SVMES -tal com ja hem esmentat-, sinó també en l'anomenat "període mitjà" de l'evolució del seu pensament i obra; així, en paraules de Lou Andreas-Salomé: "En esta época Nietzsche adoptó resueltamente los puntos de vista de los utilitaristas ingleses, que atribuían los juicios y los fenómenos morales al interés, luego al hábito y por último al olvido progresivo del motivo interesado del cual habían salido..."⁽³³⁾ -uns "utilitaristes anglesos" de qui posteriorment es desmarcarà Nietzsche, com a defensors, entre altres coses, del paper d'aquest oblit "passiu".

Tornant al text de SVMSE, cal dir que l'oblit, com a pèrdua de memòria, possibilitaria, segons Nietzsche, que el que va començar com a hipòtesi acabi essent considerat com a veritat autònoma i incondicionada; i encara de forma més concreta, que el que fou una metàfora, nascuda del joc de la imaginació, acabi apareguent com a sòlid concepte. I no només l'oblit, sinó que -tot recopilant els altres factors ja vistos- l'error perceptiu (o incapacitat de discriminar diferències), l'interès vital, i la "teatralitat" (o complicitat silenciosa) també col·laborarien en aquest procés de transformació del joc de la imaginació en treball del concepte -tot tendint a fossilitzar, sobre tot, aquelles hipòtesis o creences que estan al servei d'una aparença de control intel·lectual de l'existència. Quant al pas específic d'imatge metafòrica a concepte, cal destacar que l'origen metafòric de tot concepte no s'intenta ocultar tot negant qualsevol paper a la metàfora; sinó que s'assumirà que aquesta actua, però, això sí, de forma limitada i controlada -a través

d'una triple inversió (quantitativa, qualitativa i temporal), així, la metàfora seria només l'excepció (literària i posterior en el temps) del llenguatge conceptual, que es produiria quan aquest cedeix momentàneament en el manteniment de la rigidesa de les seves fronteres internes, que separen un concepte d'un altre-. A propòsit, cal fer notar que per a referir-se a aquest procés d'autoengany il·lusori per part de l'home respecte l'origen metafòric de tot concepte, Nietzsche usa el terme "Verstellung", que significa, alhora, dissimulació i desplaçament -tot posant èmfasi, per tant, en el fet que no es tractaria d'una simple "ocultació".

Tot plegat porta Nietzsche a dir -fent servir una bella imatge metafòrica (com no podia ser d'altra manera!)- que els conceptes, i tota veritat que es pretén autofundada, no són més que "ilusiones de las que se ha olvidado que lo son, metáforas ya utilizadas que han perdido su fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora entran en consideración como metal, no como tales monedas." (34)

Sortint-nos ara momentàneament del text de referència -SVNSE-, cal dir que als factors ja vistos -propiciadors de l'efectivitat de les creences il·lusòries (interès vital, "teatralitat", oblit, deformació d'allò que es pretén rebutjar..)- s'hi ha d'afegir el factor clau -ja esmentat des d'un bon començament- del llenguatge, que Nietzsche va senyalar repetidament com a nuclear en el procés il·lusori. Només cal recordar la següent frase: "Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática..." (35); i és que, d'una banda, el simple ús del llenguatge, amb la seva linealitat irreversible, crearia l'efecte que hi ha un Sentit per revelar, al qual apuntarien com a objectiu les frases i textos més o menys llargs, i d'altra banda, l'estructura del llenguatge semblaria estar reproduint una estructura ontològica de la realitat. A més a més, el llenguatge simplificaria l'existència, tot portant a pensar que tot es decideix en la superfície homogènia del sen-

tit que tenen els mots per a la consciència -essent a l'aforisme 354 de La Gàia Ciència on Nietzsche opera explícitament aquesta identificació entre llenguatge, consciència i superficialitat⁽³⁶⁾. Una simplificació que començaria per reduir la diversitat del que existeix en una sèrie d'oposicions bàsiques (subjecte-objecte, causa-efecte, vertader-fals..) que funcionen com a pol positiu i negatiu del corrent del sentit, tot generant les ficcions interpretadores de la realitat: "Aunque el lenguaje, aquí como en otras partes, sea incapaz de ir más allá de su propia torpeza y continúe hablando de natítesis allí donde únicamente existen grados y una compleja sutileza de gradaciones.." ⁽³⁷⁾.

Reprenent ara el text de SVMSE, cal dir que, segons Nietzsche, el recurs a l'autoengany il·lusori no seria només propi d'uns quants individus que només l'emprarien molt de tant en tant, sinó que seria cosubstancial a l'home (almenys com a espècie). Nietzsche afirma que "...el mismo hombre tiene una tendencia incoercible a dejarse engañar.." ⁽³⁸⁾, i fins i tot parla d'un "instinto de la mentira" ⁽³⁹⁾, amb la qual cosa reprèn allò ja apuntat per Hume o Kant, que en els homes sembla inevitable la tendència a viure "com si" fossin vertaderes determinades ficcions interessades. I si Hume i Kant recuperen valors des de l'ordre de la moralitat, que havien estat qüestionats des de l'ordre teòric -tot exemplificant l'actitud pròpia, segons Nietzsche, de la guilla que després d'haver aconseguit escapar de la gàbia, espantada en trobar-se en el buit exterior, sense referències, hi torna cercant la seguretat del seu habitatge segur⁽⁴⁰⁾; caldrà plantejar-se si el propi Nietzsche no és també d'alguna manera exponent d'aquesta actitud intel·lectual-vital que Camus anomena "suïcidi filosòfic" ⁽⁴¹⁾. Un "suïcidi filosòfic" que el pensador francès atribueix, per exemple, a Txèstov o Kierkegaard pel fet que, incapaços de mantenir-se en la constatació de la irracionalitat del món, fan d'aquesta -paradoxalment- un pont per a introduir el Déu consolador, mitjançant un salt injustificable⁽⁴²⁾. Aleshores, al marge de la il·lusió arquetípica de

l'existència de Déu com a realitat totalment distinta i superior a aquest món, al qual atorgaria sentit; si considerem Déu -com d'altra banda fa el propi Nietzsche- com qualsevol punt de referència últim de sentit i de valor, caldrà plantejar-se si Nietzsche no hauria defugit al seu torn la mera constatació de la insignificància de l'existència -després de la suposada Mort de Déu-, mitjançant nocions com "superhome" o "voluntat de poder".

L'aforisme número 54 de La Gàia Ciència -que en paraules de M. Morey seria "tal vez el más importante de La Gaya Ciencia"⁽⁴³⁾ sembla que pot ajudar a donar una pauta sobre l'estatut de les il·lusions després de la Mort de Déu, o millor dit, una vegada revelat justament el seu caràcter il·lusori: "Que meravellós i nou em sento amb el meu coneixement, com també horrorós i irònic, col·locat enfront de tota l'existència! He descobert que la humanitat i l'animalitat antigues, tots els temps primitius i el passat de tot ésser sensible, continuen poetitzant en mi, continuen estimant, continuen odiant, continuen deduint -m'he deixondit de sobte al bell mig d'aquest somni, per bé que només per a tenir consciència que no faig res més que somniari que he de continuar somniant, per tal de no anar en orris: igual que el somnàmbul, el qual ha de continuar somniant per tal de no caure daltabaix."⁽⁴⁴⁾ Una vegada ens hem adonat del caràcter fictici d'allò que fins ara teniem per veritats, en base a les quals donàvem un sentit a la nostra vida, Nietzsche ens dirà que ens cal -si és que no volem "anar en orris"- seguir somniant desperts; és a dir, seguir servint-nos de determinades "veritats" amb plena consciència del seu caràcter il·lusori. Amb la qual cosa es planteja la qüestió de fins a quin punt en parlar d'"il·lusió conscient" no s'està caient en una contradicció en els propis termes, pel fet que com hem anat veient hi ha una sèrie de factors (oblit, interès vital...) que asseguren l'efectivitat de les il·lusions justament perquè les a parten del centre de la vida conscient -tot preservant que la seva utilitat no quedi a expenses de la instància fràgil que és la consciència dels homes-; és a dir, hi ha consciència (lú-

cida) o hi ha il·lusions, però difícilment hi pot haver "il·lusions conscients". Més enllà de l'atractiu com a hipòtesi que la reflexió filosòfica planteja, difícilment aquestes ficcions conscients podrien funcionar com a motor de la realitat. Així, tal com comenta Freud, a propòsit de Vaihinger, a El futur d'una il·lusió: "...la filosofia del "com si", la qual declara que en la nostra activitat mental hi ha força supòsits mancats de fonament, fins i tot absurds, com tots prou sabem. Són anomenats ficcions, però per múltiples raons pràctiques ens hem de comportar "com si" hi creguéssim. S'afirma que això també és vàlid per a les doctrines religioses a causa de la seva incomparable importància en relació amb el manteniment de la societat humana. Aquesta argumentació no és gaire lluny del Credo quia absurdum. Però em sembla a mi que l'exigència del "com si" és d'aquella mena que només pot plantejar-se un filòsof. L'individu que no està influït per les arts de la filosofia en la seva manera de pensar no ho acceptarà mai; des del moment que s'admet l'absurditat i la contradicció amb la raó, ja no cal parlar-ne més."⁽⁴⁵⁾ D'altra banda, sembla que hom segueix pres dins l'actitud il·lusòria de l'"optimisme racionalista" si es creu que revelar el caràcter fictici de les "veritats" suposarà una presa de consciència radical de tota la humanitat, la qual cosa determinaria un canvi històric -o, si es vol, creure que la Mort de Déu portarà necessàriament (dins una Història de la Humanitat, en la qual la consciència és el motor dels esdeveniments) a l'adveniment del Superhome⁽⁴⁶⁾; en comptes d'assumir que no és tant que Déu hagi mort, sinó que mai no ha existit (si no és, és clar, justament com a il·lusió), tal com sempre se n'ha tingut consciència per part d'alguns individus aïllats, o, fins i tot, com a convicció extesa en determinades èpoques.⁽⁴⁷⁾ -uns moments històrics no de crisi en el sentit de pausa i represa de forces per a seguir avançant en un procés unitari, sinó de replantejament global de la possibilitat humana d'autoenganyar-se o no.

L'anunci del Superhome (al servei de la Voluntat de poder, i vivint d'acord a l'Etern retorn) no deixa de semblar un projecte més de transformació de l'existència (humana, més en concret), per molt que aquest projecte -de forma anàloga a l'"escala" de Wittgenstein- s'hagi d'abandonar una vegada s'ha fet servir: "...la decisión que funda el eterno retorno; la misma funda un mundo en el cual la decisión como tal pierde sentido; es el último acto del hombre metafísico y el primero del hombre nuevo." (48). Rosset per la seva part -tot i que creiem que de forma discutible- entendrà els tres grans temes nietzschians del Superhome, la Voluntat de poder i l'Etern retorn, com a estant al servei de la mera afirmació de l'existència sense introduir nous valors que la condicionin; uns temes, per tant, que no tindrien la importància que la crítica els ha atribuït a l'hora d'apropar-se al pensament de Nietzsche: "Les thèmes du surhomme, de l'éternel retour, de la volonté de puissance -dont on sait depuis longtemps que, s'ils sont au centre de quelque chose, c'est au centre d'un livre qui n'existe pas pour n'avoir jamais été écrit- n'ont de sens que pour autant qu'ils constituent des expressions tardives et hasardeuses de la béatitude, thème central et constant de la pensée de Nietzsche, je dirais volontiers thème unique." (49).

Creiem que el que distingiria el plantejament de Nietzsche del de Rosset, seria que per a aquest la constatació lúcida del caràcter il·lusori de tot punt de referència que es pretén establir com a veritat única, no és un esdeveniment històric (Mort de Déu) que suposi un abans i un després dins un procés uniforme; sinó que forma part de la condició humana, amb l'alternativa consegüent d'assumir una condició insignificant o autoenganyar-se il·lusòriament. I si, per a Rosset, es tracta de triar l'opció de la consciència de la insignificància, no és per fidelitat a una existència irracional o per ser coherent amb les pròpies conviccions; car si es fes això s'estaria encara acceptant punts de referència, que servirien de pont per

a reintroduir noves il·lusions -tal com sembla que esdevé en Nietzsche (per molt que els temes nietscheans esmentats siguin entesos com a "interpretacions paradoxals" de l'existència que intenten ajustar-se al seu esdevenidor atzarós sense traïr la seva innocència o interpretar-lo⁽⁵⁰⁾); sinó per la intensitat vital que genera aquesta consciència de la insignificància -en què ni tan sols cal recórrer a formular il·lusions conscients, com si no fos possible viure sense justificacions teòriques (essent secundàries amb consciència del seu caràcter fictici o no).

NOTES

- (1) El primer comprendria El naixement de la tragèdia i les Consideracions intempestives; el segon aniria des de Humà, massa humà fins a La Gàia Ciència; i el tercer, finalment, comprendria Així parlà Zarathustra i les obres següents.
- (2) Cfr. H.Vaihinger, "La voluntad de ilusión en Nietzsche", Revista Teorema, Valencia, 1980, pp.23 a 60 (trad. cast. de Teresa Orduña de "Nietzsche und seine Lehre von bewusst gewollten Schein("Der Wille zum Schein")", com a apèndix del llibre Die Philosophie des Als Ob, 1911).
- (3) Cfr. A.Lange, Historia del materialismo, Daniel Jorro, Madrid, 1903 (trad. cast. de Vicente Colorado de Geschichte des Materialismus, 1866).
- (4) Cfr. H.Vaihinger, op.cit., pp.31 i ss.
- (5) Cfr. Ibidem, pp.47 i ss.
- (6) Ibidem, pp.59-60
- (7) Cfr. E.Fink, La filosofía de Nietzsche, Alianza Edit., Madrid, 1982(5ena edició)-trad. cast. de A.Sánchez Pascual de Nietzsches Philosophie, 1960).
- (8) Cfr. Ibidem, pp.52 i ss.
- (9) "En Nietzsche el juego humano, el juego del niño y del artista se convierte en el concepto clave para expresar el universo, se convierte en la metáfora cósmica.",Ibidem, p. 224
- (10)Cfr. G.Vattimo, El sujeto y la máscara, Península, Barna, 1989 (trad. cast. de Jorge Binagui de Il soggetto e la mascara.Nietzsche e il problema della liberazione, 1974).
- (11)Cfr. F.Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, Alianza Ed. Madrid, 1980(5ena edició) -trad. cast. de A.Sánchez Pascual de Die Geburt der Tragödie.Oder: Griechentum und Pessimismus, 1872.

- (12) Segons la referència d'Apolodor que reproduïeix Nietzsche: "Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para tí, morir pronto.", El nacimiento de la tragedia, op.cit., p.52
- (13) Cfr. F.Nietzsche, "De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida" -dins de Consideraciones intempestivas, Aguilar, Madrid, 1932, pp.69 a 154 (trad. cast. de E.Ovejero de Unzeitgemässe Betrachtungen, 1873-1876).
- (14) Una inseguretat només pròpia dels éssers històrics, o amb memòria, que experimenten l'urgència d'orientar-se en un futur, amb la vista posada en el passat; a diferència dels animals:cfr. Ibidem, pp. 73 i ss.
- (15) Cfr. "Introducción teórica sobre verdad y mentira en sentido extramoral" -dins de El libro del filósofo, Taurus, Madrid, 1974, pp.85 a 108(trad. cast. de Ambrosio Berasain de Theoretische Studien, 1872,1873,1875).
- (16) Cfr. F.Nietzsche, Humano, demasiado humano, Aguilar, Madrid 1932 (trad. cast. de E. Ovejero de Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, 1878).
- (17) Cfr. La Gàia Ciència, Laia, Barna, 1984 (trad. cat. de J. Leita de Die fröhliche Wissenschaft, 1882).
- (18) Ibidem, pp.178 a 180
- (19) G.Vattimo, op.cit., p.128
- (20) Cfr. F.Nietzsche, "Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula" -dins de Crepúsculo de los ídolos, Alianza Edit., Madrid, 1975(2ona edició), pp.51-52 (trad. cast. de A.Sánchez Pascual de Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt, 1887).
- (21) L'anàlisi del text acabat de mencionar en la nota anterior, que també és clau per entendre la noció d'Il·lusió a Niet-

zsche, ja l'havíem desenvolupat a "Des del Doble al real: vies d'accés a la realitat"; i quant a un altre text també decidí com és l'aforisme 109 de La Gàia Ciència, ja ens en havíem ocupat, sobretot, en parlar de l'"Atzar".

- (22) A partir d'ara m'hi referiré com SVMSE.
- (23) Ibidem, p.85
- (24) Ibidem, p.85
- (25) Ibidem, p.86
- (26) Vid., per exemple, J.D.García Bacca, Antropología filosófica contemporánea, Anthropos, Barna, 1982, pp.11 i ss. -com a variació del Mite d'Epimeteu i Prometeu, i la seva rellevància per a l'antropologia filosòfica.
- (27) F.Nietzsche, Fragments posthums -vol.XI (tardor de 1884 a tardor de 1887) de la versió francesa de l'edició de l'obra completa de Nietzsche feta per G.Colli i M.Montinari-, Gallimard, Paris, 1982, p.265 (frag. 35 [50]).
- (28) Cfr. K.Lorenz, M.Wuketits et alia., La evolución del pensamiento, Argos Vergara, Barna, 1984
- (29) F.Nietzsche, La genealogia de la moral, Laia, Barna, 1981, p.86 (trad. cat. de Joan Leita de Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, 1887).
- (30) SVMSE, p.88
- (31) Ibidem, p.88
- (32) F.Nietzsche, La genealogia de la moral, op.cit., p.85
- (33) Lou Andreas Salomé, Nietzsche, Zero Zyx, Madrid, 1980 (3ra edició), p.106
- (34) SVMSE, p.91
- (35) F.Nietzsche, Crepúsculo de los ídolos, op.cit., p.49
- (36) Cfr. F.Nietzsche, La Gàia Ciència, op.cit., pp. 322 a 326

- (37) F.Nietzsche, Más allá del bien y del mal, Alianza Edit., Madrid, 1979 (5ena edició), pp.47-48 (trad. cast. de A.Sánchez Pascual de Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, 1886).
- (38) SVMSE, p.99
- (39) Ibidem, p.108
- (40) Cfr. F.Nietzsche, La Gàia Ciència, op.cit., p.292
- (41) Cfr. A.Camus, El mite de Sísif, Centre de Lectura de Reus, Reus, 1987, pp.36 i ss. (trad. cat. de B.Vallespinosa de Le mythe de Sisyphe, 1942).
- (42) Amb la perspectiva que dóna el temps, es podria dir de Camus que hauria passat a ser un exponent més d'aquest "suïcidi filosòfic" que ell criticava. I el salt gratuït aniria des de l'home absurd, caracteritzat a El mite de Sísif com aquell que se sap "mantenir damunt d'aquest cantell que fa rodar el cap; tota la resta és subterfugi." (p.49), a l'home rebel. Un salt que d'altra banda ja estaria propiciat per la forma d'entendre la noció d'absurd; ja que amb aquesta Camus no només s'estaria referint a la impotència de la intel·ligibilitat humana, sinó que estaria "describint" l'existència com a absurda -així, l'home estaria en condicions de saber tal com és el món. D'altra banda, Camus presenta l'absurd com a quelcom que, apart d'afectar al món, afectaria sobretot la relació entre l'home i el món, però no l'home en sí -quedant a resguard de l'abast de la noció d'absurd, com a ésser (potencialment) plè de valors, des d'una perspectiva eminentment humanista. En resum, tota una sèrie de notes de l'Absurd, que fa que aquest aparegui com un bloc sòlid oposat als interessos de l'home, i en front al qual tindrà sentit rebel·lar-se.
- (43) M.Morey, Camino de Santiago, F.C.E., Madrid, 1987, p.42
- (44) F.Nietzsche, La Gàia Ciència, op.cit., p.123

- (45) S.Freud, "El futur d'una il.lusió" -dins de Escrits de crítica de la cultura, Laia, Barna, 1984, pp.63-64-, trad. cat. d'Artur Quintana de Die Zukunft einer Illusion, 1927
- (46) No cal dir que hem subratllat els termes que arrosseguen més pressupostos il.lusoris.
- (47) Recordem que Rosset a AN(pp.132 i ss.) es refereix explícitament a "la depresión presocràtica" i a "la depresión pre cartesiana".
- (48) G.Vattimo, op.cit., p.189. I, d'altra banda, encara que Nietzsche, l'anunciï "a tothom i a ningú", al filòsof alemany el traeix l'entusiasme amb què ho fa -propi d'un esdeveniment històric que involucraria tota la humanitat.
- (49) FM, p.36
- (50) Així, segons el propi Rosset(RD,p.79), el pensament de l'etern retorn no trairia la innocència del real, en no condicionar el seu sentit a un Origen o Finalitat, i en bloquejar qualsevol introducció de criteri de distinció entre vertader i fals o entre aparença i ésser vertader: "[l'e-tern retorn] vient paradoxalement combler le présent de tous les biens dont le prive la duplication métaphysique."

S.FREUD

"El viatger que camina enmig de la foscor
es posa a cantar per distreure els seus temors,
però no per això hi veu més clar."

S.Freud

Al començament del capítol VII d'El futur d'una il·lusió⁽¹⁾ Freud es pregunta si el domini il·lusori que està estudiant -la religió- es podria fer extensiu a altres àmbits culturals, incloent-hi les relacions entre els sexes: "En adonar-nos que les doctrines religioses són il·lusions, immediatament se'ns planteja la qüestió de saber si no són també de natura semblant d'altres factors del nostre patrimoni cultural, als quals atribuïm un gran valor i permetem que dominin la nostra existència: si no s'haurien de qualificar d'il·lusions les premisses en què es fonamenten les nostres institucions estatals, i si les relacions entre els sexes, en la nostra cultura, no estan enterbolides per una o altra sèrie d'il·lusions eròtiques!"⁽²⁾ Però Freud diu que desisteix d'aquest propòsit perquè "la capacitat de l'autor es nega a emprendre una labor tan àmplia!"⁽³⁾ Més enllà de la dificultat real que pogués experimentar Freud a l'hora d'escometre un projecte tan vast -recordem que ja tenia més de 70 anys en publicar-se(1927) El futur d'una il·lusió, i ja en feia 4 que se li havia practicat la primera operació de mandíbula superior on hi tenia un càncer que l'acabaria portant a la mort-, en aquest titubeig de l'autor a l'hora de donar un viratge decisiu a la seva obra, hi ha en joc molt més que una qüestió d'esforç personal o de temps per escometre'l. Sens dubte Freud era conscient que forçant aquesta línia d'investigació fins i tot el seu propi discurs quedaria afectat per la sospita del caracter il·lusori de tota producció cultural, i no només en el sentit desenvolupat a El malestar en la cultura⁽⁴⁾, segons el qual l'activitat cultural és inversament proporcional a la satisfacció dels impulsos humans naturals, sinó en el decisiu de quedar en sus-

pens la possibilitat de poder donar compte del comportament humà des de la instància -que funciona com a punt de referència explicatiu- de la sexualitat (tot i que als darrers anys de vida, a partir de Más allá del principio del placer⁽⁵⁾, el desig sexual sigui un instrument més al servei del principi de mort, és a dir, de retorn a la pau de la matèria inorgànica⁽⁶⁾).

Passarem a veure els que podrien ser els aspectes més interessants de l'anàlisi que Freud fa de la noció d'il·lusió, bé en El futur d'una il·lusió, bé en altres textos, però sense oblidar el mecanisme de seguretat que l'autor interposa per tal d'evitar que el propi discurs es ressentí del seu abast crític; la qual cosa ens dóna peu a senyalar que bona part de les reflexions que fa Freud a propòsit de la il·lusió religiosa es podrien aplicar a la pròpia teoria psicoanalítica, i més en concret a la seva part metapsicològica. Una similitud entre religió i teoria psicoanalítica que els comentaristes han fet, fins i tot, extensiva al procés fundacional com a institucions, una analogia propiciada pel propi Freud en fer girar la constitució de la tradició religiosa que critica (la jueu-cristiana) entorn la figura de Moisès -amb qui sembla identificar-se Freud-, tal com ho desenvolupa l'autor al seu darrer llibre Moisès i el monoteisme⁽⁷⁾ de 1939, on es defensa la tesi que Moisès hauria estat un noble egipci, hereu espiritual del faraó Amenofis IV (instaurador del monoteisme), que hauria fugit en ser atacat el nou dogma després de la mort del faraó, tot refugiant-se en una comunitat semítica on hauria instaurat la religió monoteista "mosaica", i no sense dissensions i heretgies internes (tal com, d'altra banda, s'hauria trobat Freud amb els seus deixebles).

A El futur d'una il·lusió Freud estableix una clara distinció entre un error i una il·lusió, essent allò característic

d'aquesta darrera el fet que tot i no tenir una base real, neix i s'alimenta del desig de creure-hi; una Il.lusió o representació derivada d'un desig, doncs, que situa les creences religioses fora de l'àmbit d'allò que és racional o argumentable. Però les creences religioses tampoc no seran idees delirants, ja que no seran resultat d'una mera inversió de la realitat o de prescindir totalment d'aquesta, sinó d'una operació de deformació a conveniència (la realitat no serà negada ni assumida del tot) que les faci creïbles: "...l'home no converteix, senzillament, les forces de la natura en persones amb les quals es pot tractar de tu a tu -la qual cosa no correspondria a la impressió aclaparadora que li produeixen- sinó que els atribueix un caràcter paternal, les converteix en déus..."⁽⁸⁾. Com ja anteriorment Hume, Schopenhauer o Nietzsche, Freud posarà èmfasi en els factors emotiu-passionals com a determinants de la vida intel·lectual en general i generadora d'Il.lusions en concret: "...il.lusions, realitzacions dels més antics, dels més forts i dels més urgents desigs de la humanitat; el secret de llur força és la força d'aquests desigs..."⁽⁹⁾

Quant a la manera de presentar i explicar l'origen del fenomen religiós, en Freud hi ha una certa vacil·lació entre el començament històric concret que defèn a Totem y Tabú⁽¹⁰⁾ -així, la presència de l'animal totèmic en una societat primitiva recordaria l'avantpassat fundador del grup social que en ser assassinat per voler monopolitzar les famelles, hauria deixat un llegat ambivalent, per un cantó desordre entre els membres del grup, i per un altre una forma de contenir aquest desordre que consistirà a la perpetuació del record del pare a través del totem per evitar la repetició del crim, tot generant fenòmens que són a la base de l'ordre social com és l'exogàmia o el sentiment de culpabilitat (fonament moral de

la religió)- i, d'altra banda, la tesi que sempre va defensar Freud que la religió prové del desampar infantil i de la nostàlgia de la figura paterna que estaria representada per Déu.

I si hem recordat aquí com s'originen les creences religioses segons Freud, és per il·lustrar el que és una constant en aquest autor a l'hora d'explicar qualsevol fenomen, el recurs a l'origen, que recorda l'estratègia pròpia del pensament mític de cercar el sentit a l'Origen que s'aniria repetint (o, com diria Lacan, generaria una cadena de significants metonímics...). Freud creurà que el que fem i ens passa té un sentit i que cal buscar-lo bé en l'ordre filogenètic, a la infància de la humanitat (home primitiu), bé en l'ordre ontogenètic, a la infància de cada individu. Un recurs a l'origen com a fonament explicatiu, però, que com s'esdevé amb el pensament mític no es referirà només a un moment històric (o biogràfic en el cas de Freud), tal com palesa la noció de "fantasmes originaris" (Urphantasiën), com a forma que tindrien els individus d'explicar-se els enigmes de l'existència (els quals gravitarien entorn el sexe, segons Freud), tot minvant el neguit de l'experiència personal d'aquests enigmes. Si de per sí tots els "fantasmes" (a més dels "fantasmes originaris", els somnis diurns o representacions imaginàries de desitjos inconscients) suposen la realització d'un desig -l'efectivitat dels quals rau en la seva deformació o desplaçament (reducció a l'ordre visual, forma narrativa, intercanvi de papers de protagonista a observador per part del subjecte..); el "fantasma originari" tindrà com a específic la realització del desig explicatiu. En paraules de J. Laplanche i J.B. Pontalis: "[els fantasmes originaris] dramatitzen como momento de emergencia, como origen de una historia, lo que se le aparece al sujeto como una realidad de tal naturaleza que e-

xige una explicación, una "teoria". En la "escena originaria" se representa el origen del sujeto; en los fantasmas de seducción, el origen o surgimiento de la sexualidad; en los fantasmas de castración, el origen de la diferencia de los sexos."⁽¹¹⁾ La noció de "fantasmes originaris" (que Freud arribarà a considerar universals i, fins i tot, hereditaris), que ajuda a entendre el caracter de les construccions il·lusòries humanes (el desig motor, les deformacions interessades d'allò que inquieta, l'interès explicatiu...), sens dubte comporta un desig explicatiu per part del mateix Freud; la qual cosa ens permet entendre la teoria de la psicoanàlisi com un "fantasma" de Freud a l'hora de donar compte dels enigmes del comportament humà o, de forma més concreta, el desig d'explicar el desig.

Des de Más allá del principio del placer(1919), el recurs a l'origen com a font de sentit es tornarà més complex en introduir Freud la pulsio de Mort com a determinant de la conducta humana, que cercaria per tant, conscientment o inconscientment, la pròpia anihilació final; no obstant això, cal tenir en compte que aquest destí últim consisteix en una recuperació del moment originari, previ a l'aparició de la vida, en què el desig no produïa la inquietud de la necessitat de la seva consecució, i que demostraria l'afany últim de tornar-hi, la compulsio a la repetició. Una importància atorgada als fenòmens de repetició, però, que ja havia estat sempre present en Freud. Així, per exemple, i respecte la Il·lusió de la religió, seria cosubstancial a aquesta la repetició (ceremonial) com a pròpia de tota neurosi obsessiva, ja que la religió es pot entendre com una neurosi obsessiva col·lectiva⁽¹²⁾. Un caracter comú o col·lectiu de la neurosi religiosa que portà Freud a dir que "la hipòtesi d'una neurosi general l'eximeix [al creient] de la formació d'una neurosi personal"⁽¹³⁾,

amb la qual cosa Freud estaria introduint un dels factors que asseguruen l'efectivitat de les Il·lusions, com és la propagació en l'ordre social -amb complicitat silenciosa de tots- d'allò que interessa creure fins aconseguir que sembli una veritat autònoma i prèvia a una decissió o interès humans concrets.

-Mecanismes de defensa.

Tot i que Freud ja havia usat esporàdicament, amb sentits diversos, l'expressió "mecanismes de defensa"⁽¹⁴⁾, no és fins l'escrit de 1926(per tant ja dins de la segona tòpica) Inhibición, síntoma y angustia⁽¹⁵⁾ que l'autor passarà a referir-s'hi com a noció central per a la Psicoanàlisi; el tractament més precís de la qual, però, no el ferà Freud sinó la seva filla Anna amb l'obra El yo y los mecanismos de defensa⁽¹⁶⁾. Els mecanismes de defensa (així, en plural, tot anunciant ja que un dels punts problemàtics és el del nombre exacte de mecanismes i la seva possible interrelació) guarden molta afinitat amb la noció d'Il·lusió tractada a la present obra, pel fet de tractar-se de procediments de què se serveix el jo -i no diem crea, per exemple, perquè no està massa clar si només s'originen en la consciència de l'individu- per tal de mantenir l'equilibri psicològic entre les exigències del jo (impulsos irracionals) i les del super-jo(exigències morals), i així evitar la formació de neurosis

Les qüestions concretes que passarem a tractar seran aquelles que creiem que més ens poden ajudar a precisar la noció d'Il·lusió. Un dels aspectes confosos és la qüestió ja esmentada de quí posa en marxa els mecanismes de defensa. A propòsit, fixem-nos com, per exemple, a Más allá del principio del placer Freud, en parlar dels organismes vius en general, sem-

bla donar a entendre que la seva constitució ja comporta una certa defensa; els llindars de sensibilitat i en general els òrgans de relació amb l'exterior neixerien com a protecció en front la impossibilitat d'assumir totes les excitacions al hora: "Para el organismo vivo, la defensa contra las excitaciones es una labor casi más importante que la recepción de las mismas."⁽¹⁷⁾ I quant a la vida conscient, específica de l'organisme viu que és l'home, s'esdevé també que allò que la constitueix es confon amb els mitjans de defensa davant el món exterior. Així, l'assimilació i repartició de les informacions en les coordenades de l'espai i el temps filtra i frena la violència previsible de les excitacions externes si aquestes arribessin de cop, sense dossificar-les -fent a aquest plantejament (o si es vol, essent coherent...) es podria dir que tota mostració d'un sentit determinat és també una forma de defensa, en extrapolar gratuïtament allò que interessa sobre un fons (acollidor) d'atzar. Freud considerarà que tot i que la vida conscient no es genera i no s'explica a partir d'ella mateixa -per tant el subjecte humà no és autònom i autotransparent-, hi hauria una subjectivitat exterior (prèvia a la consciència en sentit temporal i lògic) que vetllaria per l'home⁽¹⁸⁾. Aquest dubte quant a la instància que funciona realment com a subjecte en Freud, propiciada per la coincidència esmentada entre constitució de l'individu i formes de defensa, ja ve de lluny a propòsit del concepte psicoanalític central de "repressió"; una repressió que constituïria l'inconscient com a domini separat de la resta de la vida psíquica, però que per això mateix no queda massa clar quí efectua aquesta repressió ja que en teoria el subjecte encara no està constituït. A partir de Inhibición, síntoma y angustia el terme "repressió" passa a ser intercanviable amb el de "defensa", i acabarà esdevenint un mecanisme de defensa més, amb

les seves especificitats. Tot i que, com hem comentat, tota construcció d'un sentit (i podríem afegir que, àdhuc, la pròpia teoria psicoanalítica) es pot entendre com a una forma de defensa; o que hi ha una sèrie de fenòmens estudiats per Freud -com els "fantasmes originaris" de què hem parlat amb anterioritat- que es podrien considerar mecanismes de defensa específics, no obstant això, tot i no ser molt precis quant al nombre exacte i fronteres entre un i altre, la llista habitual dels mecanismes de defensa que Freud va presentar (i més endavant la seva filla Anna va analitzar) era la següent: repressió, regressió, formació reactiva, aïllament, anul·lació retroactiva, projecció, introjecció, retorn contra el subjecte, transformació en el contrari i sublimació. Cadascun d'ells creiem que té interès per ajudar a entendre o il·lustrar algun aspecte de la noció d'Il·lusió.

Quant a la repressió, que, com hem dit, Freud la va passar a considerar un mecanisme de defensa més a partir de 1926, el pare de la Psicoanàlisi mai no va abandonar la idea que era el mecanisme més especial de tots, ja que "se distingue más claramente de los restantes mecanismos que estos entre sí" (19). "Repressió" és un terme jòker en Freud que tant serveix per explicar la constitució de la vida conscient, com les perturbacions d'aquesta. Com a mecanisme de defensa específic consistirà en el refús, o manteniment en l'inconscient, d'aquelles representacions que podrien perturbar l'equilibri psíquic; des de l'inconscient, però, aquestes pugnaran per tornar a apareixer a la vida conscient, amb la qual cosa poden acabar per desequilibrar el subjecte. I aquest punt dóna peu a comentar aspectes que van més enllà d'aquest mecanisme de defensa concret. Així, cal tenir en compte que les malalties psíquiques estaran associades a determinats mecanismes de defensa -per exemple, la repressió serà a l'origen de la histèria- i, d'al-

tra banda, cal remarcar -pel que té de relació directa amb els procediments il.lusoris- l'efecte que es produeix quan els mitjans de voler escapar del desequilibri acaben provocant-lo, i no només de la mateixa gravetat, sinó fins i tot superior (el remei pot ser pitjor que la malaltia), bé quan s'abusa d'un mecanisme de defensa, bé quan hom recorre a diversos mecanismes de defensa alhora -tal com esdevingué amb el cas citat per Anna Freud en què "los tres mecanismos movilizados no pudieron impedir que su yo sufriese un permanente estado de intranquilidad tensión y vigilancia, ni tampoco aliviarlo de la desmedida necesidad de atormentarse a que se sometiera."⁽²⁰⁾ Com a mecanisme de defensa -o procediment il.lusori- la repressió no seria massa efectiva perquè simplement pretén allunyar allò molest (com el mecanisme d'anulació retroactiva) en comptes d'intentar integrar-ho, però amb un sentit deformat que faci possible el seu control psicològic.

Quant a la parella de mecanismes de la introjecció i la projecció, ja no consistiran només en la negació pura, un donar l'esquena o tancar els ulls per fer veure que quelcom desagradable no existeix, sinó en acceptar-ho tot transformant-ho. En el cas de la introjecció es transforma l'altre real amb qui s'és incapaç d'establir una relació afectiva en un altre imaginari amb qui es pretendrà establir un diàleg, que de fet serà un monòleg. Aquest mecanisme sol comportar també el de regressió ja que es retorna, per inmaduresa, a l'àmbit tranquil·litzador dels primers anys de vida en què no hi havia una (auto) exigència de definir-se per unes relacions sexuals i afectives amb altres persones, sinó que n'hi havia prou amb (auto) definir-se pels desitjos o propòsits. Així, mitjançant la introjecció l'altre no serà simplement negat, sinó transformat com a fantasma interior. Cercant analogies amb aquesta transformació interessada del que no s'és capaç d'assumir, la intro-

jecció es pot posar en relació amb el procediment genèric del coneixement humà que consisteix a reduir el desconegut a conegut, però mantenint alhora la ficció que aquest conegut és distint; és a dir, conèixer el món antropomorfitzant-lo, però fent veure que el món és realment així, amb un sentit que l'home dirà descobrir, però que de fet hi haurà posat ell -mantant així dos ocells d'un tret: l'exterior passa a ser menys inquietant i, al mateix temps, s'elimina l'angoixa de solitud en desdoblar-se hom entre ell mateix i allò exterior (convertit en un altre semblant amb què relacionar-s'hi sobre un fons de comunitat). Més en concret, aquest procediment introjectiu tindrà a veure amb la transformació de la diferència com a exterior irreductible que només es pot constatar, a diferència (dialèctica) com a oposició interna dins la representació conceptual. Quant a la projecció, consistirà a atribuir allò propi que desagrada a un origen extern. Aquest mecanisme, segons Freud, intervindria en els casos de paranoia -tal com exemplificaria el cas Schreber- o en les contruccions fòbiques. El mecanisme de la projecció tindrà l'avantatge que, en atribuir a quelcom concret exterior allò que neix del propi subjecte, permetria minvar la tensió consegüent a assumir que, sempre i a tot arreu, el motiu d'angúnia és present com a quelcom constitutiu. Com comenta Freud a propòsit de les fòbies a Inhibición, síntoma y angustia: "En otro lugar hubimos de atribuir a la fobia el caracter de una proyección, suponiendo que sustitua un peligro instintivo interior por un peligro exterior dependiente de una percepción, tal sustitución tendría la ventaja de que el sujeto podía asegurarse contra el peligro exterior apelando a la fuga y evitando la percepción, mientras que con el peligro interior no hay fuga posible."⁽²¹⁾ Aquest mecanisme, com a procediment il·lusori general, consistirà a negar l'existència del que hem vist que Rosset anomena "tràgic d'interioritat", en suposar que tots els mals tenen un origen

extern, posant així la pròpia interioritat -com a illa verge- a resguard de tota possible sospita de ser font d'inquietud. Tot i que Freud ha estat un dels pensadors que més èmfasi ha posat en l'origen intern dels conflictes -mitjantçant la "ferida narcissista" que suposa el paper del nivell inconscient, ja que els homes deixen de ser considerats com a amos de la seva voluntat, o, més en concret, a través de l'anàlisi d'allò "inhòspit" (Unheimliche) que hem vist en parlar del Tràgic-, no obstant això cal preguntar-se si el mateix Freud no va caure en una certa projecció en tractar de l'origen de l'angoixa. I és que, tot i partint de la distinció tradicional entre angoixa com a temor indefinit i por com a temor davant quelcom concret, tanmateix Freud sembla atribuir un origen concret a l'angoixa (per tant no seria constitutiva i inexplicable), bé en les seves primeres obres on entén l'angoixa com a resultat de la repressió incompleta d'una pulsio -amb la qual cosa, per cert, només afectaria certs homes en determinats casos-, bé a partir de 1926 (data de publicació de Inhibición, síntoma y angustia) en què la passa a caracteritzar com a motivada per la separació de l'infant de la seva mare (primer biològicament i després afectivament); i aleshores cada nova possibilitat de pèrdua d'un objecte (estimat) reproduiria l'angoixa originària. I això en polèmica amb Otto Rank per a qui la font de tota angoixa rau ~~només~~ en el trauma del naixement⁽²²⁾. Els arguments que fa servir Freud contra la tesi de Rank són, per un cantó, que difícilment una situació angioixosa podria recordar de nou el trauma del naixement, perquè en nèixer només es disposa d'una relació perceptiva del món exterior basada en el tacte i en sensacions generals, que no permeten fer-se una imatge o idea definida del naixement, i, d'altra banda, si realment el naixement fos traumàtic, pel canvi de medi i la lluminositat, una criatura -en front del que s'esdevé- no només no hauria de tenir por de la foscor, sinó que li hauria d'agra-

dar, perquè li recordaria la placidesa de la vida intrauterina on era "feliç". Malgrat la polèmica quant als motius concrets, tant per O.Rank com per S.Freud l'angoixa és explicable com a resultat d'unes causes i circumstàncies determinables, de separació amb un exterior que, alhora, constituïria l'infant progressivament com a subjecte.

Un altre mecanisme de defensa que guarda una relació directa amb la noció d'Il·lusió és el de la racionalització, que, tot i no explicitat per Freud, la tradició psicoanalítica posterior ha tipificat. Consisteix a intentar donar (i donar-se) una aparença de justificació racional a una conducta (acció, sentiment, idea...), la raó de la qual el subjecte ignora. No cal dir que generalitzant l'abast d'aquest procediment es podria fer equiparable a la Il·lusió del Sentit aplicada al comportament humà (que no tindria un fons desconegut, sinó que tindria una raó suficient) o, més en concret, a la Il·lusió de la Llibertat (essent, en aquest cas, la voluntat lliure la raó suficient). Cal tenir en compte que si la racionalització és una defensa, aleshores ens trobem que tot l'ordre moral, religiós, ideològic, etc.- o super-jo de la segona tòpica- és pot entendre com un immens mecanisme de defensa, que com a col·lectiu (anàlogament al que comenta Freud de la religió com a "neurosi obsessiva general") estalviaria al subjecte procediments defensius particulars. Aquesta institucionalització col·lectiva de l'autoengany facilitaria, òbviament, l'efectivitat de la defensa perquè permetria ocultar, a través de l'ordre social comú, el desig manifest d'intentar explicar-se el propi comportament, en comptes d'assumir el fons d'opacitat que habita al cor de tot home. Aplicat això al propi discurs psicoanalític, com a anàlisi del comportament humà i, més en concret, dels mecanismes de defensa que aquí tractem, cal senyalar una diferència decissiva entre mecanismes de defensa i procediments il·lusoris (objecte del present treball); i és

que mentre aquestos seran considerats com a constatacions del que s'esdevé, però tot desistint de la idea que les il·lusions humanes són explicables (més enllà de senyalar els factors que sembla que hi intervenen, però deixant sempre un marge d'incertesa, com en tot comportament humà), en canvi el discurs de Freud donaria per suposat que realment és explicable la capacitat de formar-se defenses, i el que en concret donaria peu a entendre-ho així seria la idea de la cura psicoanalítica, és a dir, el control dels factors que han portat al desequilibri psicològic del subjecte. Dit d'una altra manera: el mecanisme de la racionalització seria explicable! Només seria qüestió de temps i de perfeccionament analític-teòric poder arribar a esbrinar qüestions com el nombre exacte de mecanismes de defensa -ja esmentada-, la compatibilitat o incompatibilitat entre ells, la relació exacte amb cada tipus de trastorn psicològic, el moment precís en què s'origina cadascun en la vida del subjecte, etc.; així A. Freud reconeixia que "los motivos que determinan al yo a la elección de un mecanismo concreto son poco conocidos"⁽²³⁾, o que "una clasificación cronológica de los mecanismos de defensa compartiría, pues, todas las dudas e incertidumbres que en el análisis aun hoy día acompañan todo intento de precisión cronológica"⁽²⁴⁾.

Respecte al desplaçament, pel que hem comentat a propòsit d'altres mecanismes de defensa, és dels que més similitud tenen amb el mecanisme de la Il·lusió. Consisteix en el desplaçament de l'atenció provocada per una representació o objecte molestos a d'altres que hi guarden una certa relació, desviant així l'atenció del que provoca neguit. De fet, més enllà de ser un mecanisme de defensa específic, en un sentit ampli (no només, per tant, referit a un objecte d'atenció) el desplaçament intervindria en altres mecanismes de defensa. Així, la formació reactiva suposaria el desplaçament de l'actitud real

a l'actitud contrària, per exemple de l'agressivitat a l'afectuositat -amb tot, el fet que el desplaçament es faci vers el pol oposat sens dubte treu efectivitat al mecanisme perquè recorda, per efecte de contrast, la verdadera actitud. Quant a la sublimació, també consistiria en un desplaçament, en aquest cas de les tendències libidinoses vers valors ben vistos socialment, d'ordre artístic, científic o cultural en general. Hi ha sen dubte el problema d'entendre com el que sembla d'origen aparentment orgànic s'acabi convertint en producció cultural -tot i que Freud presenti la libido com un corrent energètic intermedi del món físic i el psíquic-⁽²⁵⁾ amb tot, el mecanisme de la sublimació seria bon exponent d'un element comú a tots els mecanismes com és que part de l'efectivitat de la defensa consisteix justament a ser mecanismes, és a dir, apart cada procediment concret, hi ha un funcionament que requereix un temps (la tensió quedaria minvada en fer-la circular). En un sentit encara més general, el desplaçament també jugaria un paper decisiu en el funcionament de l'aparell psíquic inconscient o, si es vol, del sistema primari enfront del secundari conscient. En el primer, tal com queda palès amb els somnis, hi ha una movilitat entre els distints continguts, a diferència de la tendència a la identitat pròpia de la vida conscient. De fet, a part de constituir de per sí el desplaçament un factor a tenir en compte a l'hora d'interpretar els somnis -ja que, per exemple, una imatge onírica aparentment insignificant pot donar una pauta d'interpretació molt més important que els continguts centrals del somni-, és a la base també dels altres dos grans mecanismes a interpretar que són la condensació -la qual pot ser entesa com una cruïlla de desplaçaments- i la representativitat -en què hi ha el desplaçament d'una idea abstracta a una imatge concreta. És de notar com els continguts no assumibles per la vida conscient perquè la podrien

desequilibrar (almenys al moment d'aparèixer, normalment en la infància, quan l'individu no té prou maduresa per assumir determinats continguts, tot consistint justament la cura en la reintegració en la vida conscient de la persona ja adulta d'aquests continguts reprimits al seu moment)-, l'inconscient els "controla" tot fent-los circular contínuament, en integrar los i diluir-los en un joc d'associacions que caldrà interpretar des de la vida conscient. Un punt decisiu, no precisat per Freud, a l'hora de considerar si l'inconscient dóna pautes per a la seva interpretació, és la manera d'entendre el criteri d'associació o interrelació. Si es considera, com per exemple fa Lacan, que el desplaçament es basa en una associació metonímica i que la condensació en una associació metafòrica, en front d'un tipus d'associació totalment lliure, el problema que es planteja és si no s'estarà fent de l'inconscient una instància massa conscient. Aleshores, l'inconscient no seria allò que només es pot constatar com a irreductible a les nostres representacions, sinó una instància productora de sentit (tot i no ser una consciència humana, sinó una estructura impersonal) que es pot copçar amb qüestió de temps i aplicant una tècnica adequada. Si com diu V. Gómez Pin: "El inconsciente es la otra versión de todo fenómeno de consciencia."⁽²⁶⁾, aleshores, anàlogament (i de forma sorprenent!) a l'altre món (Doble) del pensament metafísic-religiós, l'inconscient no només seria distint, sinó invers i oposat al (món real) conscient i s'establiria una relació entre conscient i inconscient com a cara i creu d'una mateixa moneda, amb la psicoanàlisi com a clau interpretativa que permetria passar d'una a altra, segons conveniència.

NOTES

- (1) S.Freud, "El futur d'una il·lusió" -publicat dins de Escrits de crítica de la cultura, Laia, Barna, 1984, pp.35 a 94-, trad. cat. de A.Quintana de Die Zukunft einer Illusion, 1927
- (2) Ibidem, p.69
- (3) Ibidem, p.70
- (4) S.Freud, "El malestar en la cultura" -publicat dins de Escrits de crítica de la cultura(op.cit.), pp.95 a 188-, trad. cat. de A.Quintana de Das Unbehagen in der Kultur, 1930
- (5) S.Freud, "Más allá del principio del placer"-publicat dins de Psicología de las masas, Alianza Ed., Madrid, 1978, pp.81 a 138-, trad.cast.de L.López Ballesteros de Jenseits des Lustprinzips, 1920
- (6) De fet, la irrupció del paper predominant del principi de Thanatos no sobta massa si es té en compte que ja des de les seves primeres obres Freud, mitjançant el "principi de constància" -és a dir, la tendència de l'aparell psíquic a mantenir la quantitat d'excitació al nivell més baix o, al menys, al més constant possible- ja estava donant a entendre que el plaer s'aconsegueix com a resultat de l'eliminació de la tensió que comporta tot desig. Quant a altres factors que ajuden a entendre el gir vers el pessimisme que va fer Freud a l'hora d'explicar el comportament humà vid. F.Gomà, Conocer Freud y su obra, Dopesa, Barna, 1979(2ona edició), pp.79 i ss.
- (7) S.Freud, "Moisés i el monoteïsme" -publicat dins de Escrits de crítica de la cultura(op.cit.), pp.189 a 340-, trad. cat. de A.Quintana de Der Mann Moses und die monotheistische Religion, 1937-1939
- (8) S.Freud, "El futur d'una il·lusió"(op.cit.), p.51

- (9) Ibidem, p.65
- (10) S.Freud, "Totem y tabú"-publicat dins de Obras Completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, vol.V, pp.1745 a 1850 (trad. cast. de L.López-Ballesteros de Totem und Tabu, 1913)
- (11) J.Laplanche, J.B.Pontalis, Diccionario de psicoanálisis, Labor, Barna, 1977, p.149 (trad. cast. de Vocabulaire de la Psychanalyse, 1967, feta per F.Cervantes)
- (12) Ja en un text de 1907 -"Actes obsessius i exercicis religiosos"-, Freud compara la religió amb la neurosi obsessiva, fins arribar a parlar d'aquesta com a "religiositat privada" (citada per F.Gomà, op.cit., p.118)
- (13) S.Freud, "El futur d'una il·lusió" (op.cit.), p.81
- (14) Cfr.Art."Mecanismos de Defensa", dins de Diccionario de Psicoanálisis (op.cit.), pp.232 iss.
- (15) S.Freud, "Inhibición, síntoma y angustia" -publicat dins de Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, vol. VIII, pp. 2833 a 2883 (trad. cast. de L.López-Ballesteros de Hemmung. Symptom und Angst, 1926)
- (16) A.Freud, El yo y los mecanismos de defensa, Paidós, Barna, 1989 (5ena reimpressió) -trad.cast. de Y.P. de Cárcamo y C.E. Cárcamo de Das ich und die abwehrmechanismen, 1936
- (17) S.Freud, "Más allá del principio del placer" (op.cit.), p. 103
- (18) En paraules de J.B.Pontalis: "Freud, dans la mesure où il devait d'abord porter son effort -comme l'exigeaient les données de la psychopathologie- sur une désincontraction du sujet et de la conscience, a effectivement différencié, séparé quant à leur fonction, quant aux mécanismes qui les régissent et au processus qui s'y effectue, les "parties constitutives de l'appareil". Mais, en un

sens, il se donne, il construit cet appareil. Certes, la préoccupation de sa genèse n'est pas absente: hypothèse du refoulement originaire constituant l'inconscient dans la première topique, hypothèse de la différenciation progressive du ça dans la seconde. Il n'en demeure pas moins que l'appareil psychique, comme tel, paraît présupposé au départ.", *Entre le rêve et la douleur*, Gallimard, Paris 1977, p.168

- (19) J.Laplanche, J.B.Pontalis (op.cit.), p.393
- (20) A.Freud, op.cit., pp.54 iss.
- (21) S.Freud, "Inhibición, síntoma y angustia" (op.cit.), p.2856
- (22) Cfr. O.Rank, *El trauma del nacimiento*, Paidós, BBAA, 1972
(trad. cast. de Nilda M.Finetti de *Das Trauma der Geburt*, 1924)
- (23) A.Freud, op.cit., p.60
- (24) Ibidem, p.62
- (25) Segons J.Laplanche i J.B.Pontalis: "La ausencia de una teoria coherente de la sublimación sigue siendo una de las lagunas del pensamiento psicoanalítico", op.cit., p.438
- (26) V.Gómez Pin, *El psicoanálisis*, Montesinos, Barna, 1984, p.122

VI- ANATOMIA DE LA IL.LUSIÓ

"Un saber sense il.lusió és una il.lusió
completament pura".

M.Serres

A Le réel et son double⁽¹⁾ C. Rosset ens dirà que els tres procediments més radicals i, alhora, més excepcionals de refús del real són: el suïcidi, o negació a assumir la realitat que passa per l'eliminació del propi subjecte -evidentment la forma més extrema per la seva irreversibilitat-; tornar-se boig, un procediment, però, que és fora de l'abast de la decissió voluntària del subjecte (en tractar-se més d'una cosa que "passa" més que no pas "es fa"), encara que vist des de fora el pas al que anomenem folia es presenti com la conseqüència lògica d'una serie de premisses⁽²⁾; i una altra forma de no acceptació del real -més habitual que les dues anteriors- serà el recurs a certs mitjans -com drogues o alcohol- per tal de no fer front durant un cert interval de temps, més o menys llarg, la presència de la realitat molesta⁽³⁾.

Si hom, però, no s'hi vol juga la vida, o la vida conscient, podrà recórrer a una altra estratègia -la pròpiament il·lusòria- de negació del real, que es disfressarà d'afirmació, i que consistirà a assumir la realitat, però condicionada, amb un sentit deformat a conveniència (o, simplement, amb sentit). Aquest serà el procediment més extès, propi de l'home "normal"; i el seu èxit raurà en aquesta operació de desplaçament o transformació del real esquerp en una realitat dòcil -la simple negació del real, tot girant-li l'esquena, comporta el perill que el real es rebel·li (la seva presència és insistent, no es pot eliminar per decret) i retorni desequilibrant psicològicament l'individu, i no cal dir que és Freud qui millor ha descrit aquest circuit: "Dans l'illusion, c'est-à-dire dans la forme la plus courante de mise à l'écart du réel, il n'y a pas à signaler de refus de perception à proprement parler. La chose n'y est pas niée, seulement déplacée. mise ailleurs."⁽⁴⁾

Tot i essent hom conscient de la presència molesta del real,

s'actua "com si" no hi fos, en integrar-lo dins una forma amable (Doble), a la qual s'haurà de sotmetre si vol ser reconegut. Es tracta de desplaçar la mirada, amb complicitat silenciosa entre els homes -tot deixant-se enganyar els uns als altres per un interès comú- fent veure que el que existeix presenta un ordre i un sentit; i tot per evitar ensopegar amb el real nu, que ferix la vista. Hom es posarà unes lents, però no per a millor veure la realitat, sinó perquè la realitat s'adapti a les expectatives humanes: el desig -vertader motor de la Il·lusió- serà el criteri de graduació.

A Le réel. Traité de l'idiotie⁽⁵⁾ Rosset parla d'una triple funció de la Il·lusió o Doble (terme que tot i que d'entrada té en Rosset un sentit específic com a característic de la Il·lusió Metafísica, no obstant això és emprat sovint com a equivalent a Il·lusió en general):

1/ Funció pràctica. La realitat s'allunya, tot defugint la seva immediatesa i establint un marge des d'on controlar-la intel·lectualment. Un primer moment que es renovaria amb l'adveniment sobtat d'una desgràcia imprevista: "La brutalité de l'événement est alors amortie par le spectacle de son interprétation: il y a bien A, mais cet A ne signifie pas seulement A, il signifie également mille autres choses."⁽⁶⁾ A vegades no hi ha temps (de nou la complicitat entre interpretació i temporalitat és palesa) per a posar una xarxa que esmorteixi la caiguda de la realitat amb tot el seu pes. Així, segons la relació temporal amb la realitat, Rosset distingeix tres tipus de representació⁽⁷⁾. La forma més corrent serà la representació "tardive", en que la representació serà posterior a la presència de la realitat (i serà la més corrent perquè, a part d'esdeveniments concrets, el fet de la presència del real, o "donné", és sempre quelcom previ que força a interpretar). Hi haurà, però, dues excepcions, la representació "anticipée" -en què la representació del real serà anterior a la seva presència (tal com esdevé amb la lectura o el que s'aprèn a l'escola), i la representació

"panique", cas de les dissorts o catàstrofes, en què la representació és simultània a l'esdeveniment (i no hi ha temps per a assimilar-lo). Mentre en les dues primeres classes de representació hom accedeix al real pel desfasament entre l'experiència i la seva representació (posterior o anterior), en el cas de la representació "panique" -sense temps material per a sotmetre l'esdeveniment advers a una forma amable- quedarà encara més patent el diferencial entre el real present i la pretensió de la seva representació -o, si es vol, en la representació "panique" hi haurà més de "re"(realitat) que de "presentació"(il·lusòria): "L'origine de cette "terreur panique", au-delà du dieu Pan qui la symbolise, n'est autre que le réel, que la réalité quelconque, dès lors qu'elle se présente subitement à l'esprit, c'est-à-dire sans laisser à celui-ci le temps d'aviser, la possibilité de "se retourner" par cette opération de volte-face qui est l'habituelle et humaine façon de faire face à quoi que ce soit. La représentation panique est donc la représentation moins le temps, la représentation privée de temps: il y manque le décalage qui permet habituellement de retrouver le réel par le biais de la représentation, tardive ou anticipée."⁽⁸⁾

2/ Funció metafísica. La realitat serà desdoblada entre ella mateixa -real ontològicament mancat (sèrie del sensible a Plató, de la matèria i els accidents a Aristòtil, del real aparent a Hegel..)- i la seva raó de ser -el Doble (sèrie complementària a l'anterior de les Idees, les essències, del real racional..). I des de la distància establerta per la funció pràctica d'allunyament de la realitat, l'home interpretarà aquesta, li donarà un sentit, en posar en relació les dues sèries esmentades -tot ocultant la gratuïtat de la seva divisió: "C'est le propre de la métaphysique, depuis Platon, que de comprendre le réel grâce à une telle duplication: de doubler l'ici d'un ailleurs, le ceci d'un autre, l'opacité de la chose de son reflet. (...). Les objets du monde constituent alors un ensemble incomplet dont la signification apparaîtra avec la série de leurs

compléments en miroir."(9)

3/ Funció fantasmagòrica ("fantasmatique"). La "incapacitat d'assumir el món inintel·ligible i advers es transformarà -tot disfressant la fugida en recerca- en desig de trobar una altra realitat més consistent i amable; una altra realitat (il·lusòria) que mai no s'abastarà perquè s'haurà ubicat expressament en l'univers d'allò vague i imprecís, del que no existeix, ja que si fos assolible tornaria a quedar en evidència la por al real determinat -en el sentit, és clar, de singularitat experimentada, i no en el de determinació conceptual: "Quand le désir de l'autre s'érige ainsi en désir de quelque chose, en visée du Double, il signifie clairement son refus d'appréhender la réalité -n'importe quelle réalité- en tant que singulière, idiote."(10)

En diversos llocs⁽¹¹⁾ C. Rosset parla de l'interès modern per la historicitat -entesa com a reducció de la importància d'una qüestió al seu desenvolupament històric- com a una manifestació més del refús del real immediat colpidor, que consisteix a diluir la seva força en fer-ne el resultat d'un procés històric, amb la perspectiva optimista consegüent d'un futur obert que podria modificar radicalment aquest procés. Els problemes filosòfics, d'aquesta manera, quedarien reduïts a la seva dimensió històrica (més amable) -o, si es vol, s'intenta defugir la presència del toro en fer-ne la biografia.

Si es reduís el problema de la Il·lusió -com a capacitat humana d'autoenganyar-se- a la seva formació històrica, s'estaria caient dins la trampa d'una il·lusió determinada, la del temps lineal-progressiu, que en donaria compte com a resultat de l'encaïment d'una sèrie d'etapes històriques, amb un context respectiu -és a dir, l'home fins i tot podria explicar (essent la consciència humana el focus il·luminador de sentit) el procés de la seva creació de ficcions al servei d'una aparença de control de l'existència! El fet, però, que l'actitud il·lusòria no tingui història, no voldrà que es tracti de quelcom "natural" en l'home que sempre s'ha manifestat igual; sinó que fins ara hom constata que l'home, individualment i col·lectivament, ha viscut majoritàriament immers en el món de la Il·lusió, però havent-hi hagut, no ja molts cassos d'individus, sinó fins i tot moments històrics⁽¹²⁾ de rebuig, o almenys replantejament, de les instàncies il·lusòries -a part que quant al futur no es poden saber els avatars de l'actitud il·lusòria.

El que està clar, almenys en Rosset, és que el pas de la lucidesa a la Il·lusió o a la inversa, mai no ha estat una pas "històric", donat pel conjunt de la humanitat. De la capacitat humana de mentir-se no se'n podrà donar, consegüentment amb tot el que portem dit, una explicació històrica⁽¹³⁾, ni tampoc, d'al-

tra banda, i per la mateixa raó, se'n podrà fer una genealogia (històrica) en el sentit desenvolupat per Nietzsche a La genealogia de la moral⁽¹⁴⁾; però sí que se'n podrà fer una genealogia en el sentit de mostrar el que hi ha de desig, d'interès ocult o tendència irracional, allí on aparentment només hi ha en joc una qüestió de comprensió intel·lectual. Amb tot, respecte a cadascuna de les distintes il·lusions, sí que se'n podrà fer, a més, una genealogia en el primer sentit de mostració de les condicions històriques que han propiciat la seva aparició. Al llarg del temps, i com a forma de revitalització de l'actitud il·lusòria, les distintes formes il·lusòries concretes haurien anat evolucionant, i rellevant-se les unes a les altres (anàlogament a un sistema hidràulic, de tal manera que, excepte comptats moments històrics, el recés d'una forma il·lusòria hauria suposat l'èmergència d'una altra, i a la inversa). Home, Déu, Naturalesa, Raó, Progrés...s'haurien anat intercanviant el paper de protagonista, tot relegant a una altra il·lusió a sortir de l'escenari, però sempre entretenant al personal. La història seria, doncs, el desplaçament a través de les distintes formes il·lusòries, abans que conjunt d'etapes, més o menys necessàries, d'un procés avenç.

FACTORS QUE CONTRIBUEIXEN A L'EFFECTIVITAT DE LES CREENCES IL·LUSÒRIES

Un primer factor que contribuirà a la possibilitat humana d'autoenganyar-se il·lusòriament serà -paradoxalment- la incapacitat última de donar compte del fet de la seva existència -o si es vol, en aquest cas, de fer una llista exhaustiva dels factors que l'explicarien⁽¹⁵⁾. La qual cosa, d'altra banda, comporta el següent:

a/ Els homes no "creen des de zero" les seves il·lusions -si fos així, no serien efectives perquè la seva funció seria massa òbvia i, per tant, "violenta"-, sinó que són formades com a resultat de la combinació i canalització de forces i circumstàncies prèvies.

b/ L'efectivitat de les il·lusions no potser només resultat de l'únic factor del desig de creure-les -tot i tractar-se del que desencadena el procés-, ja que aleshores hom podria prendre com a real qualsevol ficció i, d'altra banda, l'esmentada efectivitat sempre estaria a expenses d'una instància fràgil i variable com és el desig dels homes.

c/ Si hom pretén explicar del tot la formació d'il·lusions, és que se segueix pres dins la pròpia lògica il·lusòria que considera l'home artífex total de la seva conducta. Conseqüentment, el capítol que acabem d'encetar no s'ha d'entendre com a explicació -és a dir, establiment de les causes que necessàriament determinen el procés il·lusori-, sinó com a constatació de la presència d'una sèrie de factors que hi intervenen, però deixant sempre la porta oberta a la introducció d'altres de nous, i al reconeixement del marge de misteri que té aquesta capacitat de l'home d'enganyar-se anant al darrera de "pastanagues imaginàries" que s'ha col·locat ell mateix davant, tot prenent-les per reals.

Un segon factor -i cal dir que l'ordre de presentació dels factors no segueix cap criteri jeràrquic- és el ja esmentat del

desig o interès vital, més en general. Un desig inconfessable que constituiria el doble fons ocult per sota del que els homes es diran que es tracta només de qüestions d'ordre merament intel·lectual. Propiciarà, doncs, pensar que realment hi ha un Progrés o una Naturalesa, posem per cas, el desig de creure-hi. Un desig, però, que la major part dels autors que han anunciat i denunciat com a motor que alimenta les creences humanes, ha acabat considerant que, tot i que els homes creurien que aquest desig neixeria a la seva vida conscient, de fet a qui realment serviria seria a forces que travessarien la naturalesa humana usant la voluntat dels homes com a mitjà per a renovar-se o expandir-se. Aquest punt és decisiu perquè planteja el problema de quí és el vertader subjecte de les il·lusions, o potser millor, a quí li interessa que els homes creguin que, per exemple, la realitat és intel·ligible, si és que no són els mateixos homes, és clar. La posició de Rosset al respecte és que els homes conscientment s'enganyen -són subjectes a l'hora de crear-se il·lusions (tot i que més que crear-les, el que fan és fabricar-les amb materials previs)-, i, per tant, no són només instruments de forces com la Matèria, Déu, la Voluntat, o la Vida. Pensar això, d'una banda voldria dir reduir el circuit d'autoengany il·lusori en l'home a engany d'aquest per part d'una altra instància; i, per un altre cantó, també se seguiria estant dins una lògica il·lusòria en considerar que el comportament humà és explicable -amb la tranquil·litat psicològica consegüent-, tot i estar al servei d'interessos aliens.

L'acció combinada del desig (conscient) amb els altres factors que aquí anem presentant, permet entendre (tot i que no totalment, com dèiem abans) el procés il·lusori sense necessitat de recórrer a instàncies inconscients -que, d'altra banda, més enllà de la constatació de la seva presència, quan se les fa parlar, o es descriuen els seus objectius, esdevenen, òbviament, conscients. Altra cosa serà el fet que, des de la consciència, els interessos que van impulsar la formació d'una creença

s'acabin oblidant -ja veurem en el seu moment la importància del factor de l'oblit en el circuit il·lusori-; però el fet que alguna cosa deixi de ser conscient no voldrà dir que estigui al servei d'una força inconscient.

Mitjançant les il·lusions l'home no és enganyat doncs, sinó que s'autoenganya. El que passa és que aquesta formulació cal precisar-la perquè dita així sembla del tot inversemblant: com l'ésser humà pot prendre com reals les seves pròpies ficcions? I és que aquí es juga la diferència entre la Il·lusió i les nocions de Mentida (en general), la (marxista) d'Ideologia o la (sartriana) de Mala fe. El propi Rosset usa a vegades indistintament⁽¹⁶⁾, com a sinònims de la noció d'Il·lusió, les nocions de Mentida⁽¹⁷⁾ o Ideologia⁽¹⁸⁾, però sempre deixant clar que es tracta d'un autoengany, i no només un engany unidireccional d'un subjecte cap a un(s) altre(s) -com és característic de la Mentida-, o un engany d'una minoria -que ostenta el poder- sobre la majoria d'una població -com és característic de la Ideologia (tot i que com havíem vist⁽¹⁹⁾ s'ha considerat que l'efectivitat d'un discurs ideològic vindria determinada perquè, a partir de determinat moment, fins i tot qui l'ha posat en circulació se l'acabaria creient)-. Si l'home es pot enganyar -essent aquest un nou factor que contribueix a l'efectivitat de les creences il·lusòries- serà, almenys en part, perquè en l'home (bé com a individu, bé com a espècie) no es dona una identitat personal fixa (Il·lusió Psicològica) ni una Naturalesa Humana única i compartida (Humanisme) -tot i que el llenguatge crei l'efecte que en parlar d'"Home" (o simplement, en parlar) hi hagi una naturalesa humana simple i constant. Així, podríem dir que l'emissor i el receptor de l'engany en l'home no són exactament el mateix. Ja havíem vist a propòsit de Nietzsche que pel fet que l'home no sigui una unitat sòlida, sinó una "estructura oligàrquica"⁽²⁰⁾, és possible, paradoxalment, que aquest - s'acabi creient ser un Subjecte Substantiu; però és sens dubte Sartre, amb la seva anàlisi de la noció de Mala fe -al capítol II de la

primera part de "El Ser y la Nada"⁽²¹⁾ - qui més ha insistit en aquest aspecte. D'aquesta manera, Sartre començarà per distingir entre Mentida (o engany entre subjectes distints) i Mala Fe (o engany respecte un mateix): "La mala fe tiene, pues, en apariencia, la estructura de la mentira. Sólo que -y esto lo cambia todo- en la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad."⁽²²⁾ Quant al problema de com s'ha d'entendre la dualitat enganyador-enganyat -sense acudir a un inconscient intencional que dividirà el subjecte radicalment en dos, d'acord al plantejament de la Psicoanàlisi, que Sartre critica⁽²³⁾, el pensador existencialista dirà que si és possible autoenganayar-se és perquè en l'home "[el principi d'identitat] no representa un principio constitutivo de la realidad humana."⁽²⁴⁾ Pel fet que en l'home habiti una distància interna, una negativitat que el fa estar sempre abocat a allò possible, serà més fàcil caure en una conducta de "mala fe" que de "bona fe" (és a dir, no identificar-se amb un "en sí" acabat); consegüentment el que serà "estrany" és que hi hagi homes que no s'autoenganyin!: "Si la mala fe es posible, ello se debe a que constituye la amenaza inmediata y permanente de todo proyecto del ser humano; a que la conciencia esconde en su ser un riesgo permanente de mala fe. Y el origen de este riesgo es que la conciencia, a la vez y en su ser, es lo que es y no es lo que es."⁽²⁵⁾ Si la consciència és un distanciament respecte un mateix, l'engany, com a nou distanciament, sembla més "natural" que la identificació⁽²⁶⁾.

I parlant de distàncies, el que distancïa, òbviament, Sartre de Rosset quant a la noció de "Mala Fe" -com a forma d'autoengany- és la connotació moral d'aquesta, que reintrodueix un naturalisme (autenticitat, inautenticitat) allí on aparentment s'estava recusant tota identificació amb una manera de ser determinada; a part del que ja havíem vist a propòsit de la Il·lusió de la Llibertat, pel fet que Sartre estaria donant per suposat que hom pot triar, des de zero i en qualsevol moment, el seu comportament -la qual cosa, per a Rosset, seria una for-

ma més d'intentar defugir el misteri de la (pròpia) existència, en considerar que es pot explicar com a resultat de decisions totalment lliures. I tot això quant a l'individu, però s'ha de tenir en compte, a més, que en parlar de l'Home -així, amb majúscules-, de fet hom s'està referint a molts éssers humans que si es poden enganyar és també perquè, en ser molts, el circuit d'autoengany és multidireccional, de forma tal que a través del joc social de repetició -i augment consegüent de l'eco, distorsionat- de les mentides, arriba un moment que sembla que les creences siguin autònomes, o almenys es perdi el referent dels individus concrets que les han posat en circulació. Recordem, a propòsit, la "teatralitat davant dels altres o d'un mateix" de què parlava Nietzsche, o l'afirmació per part de Freud que "la neurosi col·lectiva estalvia de la neurosi personal".

Un altre factor que contribuirà a la formació i manteniment de les il·lusions, té a veure amb la transformació que opera la forma il·lusòria del real refusat, tot afirmant la seva existència -per tant no es tracta d'una mera negació o actitud de donar l'esquena-, però amb un sentit desplaçat a conveniència com a excepció domesticada d'un Ordre sòlid. Aquesta negació disfressada d'afirmació no serà, per a Rosset, un procediment il·lusori més, sinó el més característic (i efectiu) de l'actitud il·lusòria, que la permet distingir d'un simple refús de la realitat, o simple desig d'un món millor; en aquest sentit recordem allò ja referit a "Gènesi i Funció de la Il·lusió": "Dans l'illusion, c'est-à-dire dans la forme la plus courante de mise à l'écart du réel, il n'y a pas à signaler de refus de perception à proprement parler. La chose n'y est pas niée, seulement déplacée, mise ailleurs."⁽²⁷⁾ Aquesta integració d'allò que es pretén negar consistirà en una sèrie d'inversions (complementàries). Per començar, una inversió quantitativa; així una característica pròpia de tot allò real queda transformada en quelcom propi d'un àmbit restringit i marginal -d'aquesta manera del desordre present per tot arreu i revers del ordre, es passa a una distinció entre Ordre com a norma i desordre (nítid-

dament diferenciat) com a excepció que confirma la regla. D'altra banda una inversió qualitativa, de tal manera que allò rebutjat deixa de tenir entitat pròpia i passa a ser caracteritzat de forma negativa com a manca de la qualitat pròpia de la noció il.lusòria en qüestió, que s'afirma com a real -el desordre no seria més que el "lloc" encara no conquerit per l'Ordre. I en tercer lloc -si és que la il.lusió de què es tracta té una dimensió històrica- una inversió temporal, de forma tal que allò rebutjat (desordre) passa a ser considerat simple estat inicial transitori fins que no es va implantar l'Ordre o/i excepció posterior en el temps a un Ordre previ. Com a mecanisme il.lusori bàsic que contribueix a que els homes acabin acceptant les seves pròpies ficcions, hem vist com anava apareguent repetidament a propòsit de distintes formes il.lusòries. Abans, però, de repassar alguns exemples que ho il.lustren, val la pena fer notar com a la pròpia noció d'Il.lusió se li ha aplicat aquest esquema deformat, tot reduint el seu marge d'acció com a error esporàdic (i corregible) del coneixement humà⁽²⁸⁾. Una distinció entre error i Il.lusió que senyala Rosset⁽²⁹⁾, i de la qual ja havien parlat -tal com hem anat veient al present treball- Freud o Kant. I a propòsit de Kant recordem un altre sentit deformat de la noció d'Il.lusió, apuntat a propòsit de la filosofia de la història d'aquest autor, com a ficció resultat de l'engany d'una instància exterior cap a l'home, tot desviant l'atenció del caràcter d'autoengany que hi ha en tota creença il.lusòria.

Passem ara a veure alguns cassos d'inversió (quantitativa, qualitativa i, en el seu cas, temporal) d'allò que es pretén rebutjar, que han anat apareguent al llarg del present treball, tot senyalant prèviament, però, que és sens dubte Nietzsche qui millor mostra -en concret a l'aforisme 109 de La Gàia Ciència, i en relació a la noció d'atzar- com quelcom inquietant s'intenta fer assumible en desvirtuar el seu sentit: "Quan sapigueu que no hi ha cap finalitat, sabreu també que no hi ha

cap atzar, car només per a un món de finalitats té sentit el mot "atzar".⁽³⁰⁾ Recollint aquest apunt de Nietzsche, vèiem com a propòsit de la mateixa noció d'atzar, l'anàlisi que en fa Rosset mostra aquest desplaçament interessat del sentit del terme; així amb les nocions de "sort", "casualitat" o "contingència", s'intenta restringir l'abast d'allò atzarós a un domini esporàdic que, en el mateix pla del domini més estès de l'Ordre sense fisures, atorga indirectament identitat i solidesa a aquest en retallar-ne els contorns. De forma anàloga, abans ja havíem vist com la forma de neutralitzar il.lusòriament el tràgic de tot el que existeix -sense caure en un procediment ingenu de simple negació de la seva presència- consisteix a considerar-lo només com a propi d'un moment històric (grecs) i en l'ordre dramàtico-literari. A més, es prolongaria aquesta deformació en considerar que allò pròpiament tràgic seria el desenllaç trist o catastròfic de les obres -però no l'obra mateixa, de forma semblant a una existència humana, la finitud de la qual es referiria només al fet final de la mort-; i, d'altra banda, la necessitat tràgica com a constatació que allò decidí en la vida dels homes ja ha estat donat prèviament a les seves decisions racionals, passaria a entendre's com a cadena causal entre els esdeveniments -la intel.ligibilitat dels quals, per tant, l'home seria capaç de copçar.

Un altre cas seria el del silenci tràgic, o de la inintel.ligibilitat de l'existència, un silenci ple, que s'extén per tot arreu com a insignificància a què aboca tot el que existeix; el qual passa a ser entès com a silenci marginal, caracteritzat de forma negativa com a absència de paraula o d'interpretació (silenci de la ignorància), que apareix posteriorment en el temps a la paraula i al sentit (al Principi fou el Logos).

Cal fixar-se, per altra part, com aquesta operació d'integració i neutralització il.lusòria de la realitat en assumir-la, però condicionada a una forma amable, comporta el benefici suplementari -si triomfa i s'imposa com a evidència- d'estalviar-

se una argumentació i justificació del fet de donar la imatge del món que interessa, ja que aquesta imatge esdevindrà la "normal", i aleshores es considerarà que hauran de ser els que accepten la realitat com a atzarosa i insignificant qui hagi d'argumentar la seva actitud, en apartar-se del que és una idea corrent -recordem que, segons Rosset, en imposar-se la idea de Naturalesa, hom prescindeix de definir-la i argumentar-la, en fer-la passar per evident.

Finalment mencionar que aquest procediment il·lusori de desplaçament de la realitat rebutjada, també quedaria perfectament il·lustrat amb l'anàlisi -ja desenvolupada al seu moment- que fa Nietzsche a propòsit de la relació entre metàfora i concepte a Introducció teòrica sobre veritat i mentida en sentit extramoral. Així, d'una unitat indiferenciada de metàfores i conceptes s'hauria passat a una distinció nítida entre allò metafòric i allò conceptual, tot relegant l'aparició de les metàfores a un moment posterior a l'ordre conceptual, com a debilitació de la rigidesa de les fronteres internes d'aquest.

Un nou factor que contribuirà a l'efectivitat de l'autoengany il·lusori serà la debilitat o imperfectibilitat humana -a què Rosset s'hi referirà com "un certain coefficient d'"inattention à la vie""⁽³¹⁾. Si hem vist que no cal confondre Il·lusió i error, sí que s'ha de tenir en compte, però, que l'error contribueix a la formació d'il·lusions. Tota la qüestió nietzscheana de l'"error útil" tracta de l'avantatge vital del que pot estar originat per un error perceptiu o creença sense fonament real; aquí, però -per no recaure en l'anàlisi global de la noció d'Il·lusió a Nietzsche-, el que ens interessa és l'aspecte de "tara" humana que propicia la gènesi de nocions il·lusòries. El propi Nietzsche havia parlat insistentment de com la incapacitat perceptiva de discriminar totes les diferències (que paralitzaria l'individu, sense punts de referència estables) fa possible la constitució d'una visió del món que privilegia les identitats,

la qual cosa estaria en bona part a la base del seu èxit evolutiu⁽³²⁾. I això permet plantejar la qüestió de a qui afavoreix més la Il.lusió, a l'individu o a la col·lectivitat; que es resol a favor d'aquesta, i és que ja havíem vist la complicitat silenciosa en propagar creences interessades com a factor que contribueix a la seva implantació, però és que apart d'això, tot i que hi puguin haver il·lusions que es crea un mateix, la major part de les il·lusions apunten a un interès col·lectiu, perquè, sens dubte, un dels factors que motiven la posada en marxa del circuit il·lusori és la solitud (o singularitat), tal com hem vist en parlar de la Il.lusió Psicològica -neutralitzant-la bé com a part d'una Naturalesa humana compartida, bé com a efecte superficial de forces irracionals pre-individuals que també vincularien "per sota" els subjectes).

Una altra forma de debilitat humana que contribuirà a formar-se il·lusions seria la remarcada per Pascal, a propòsit de la noció de "divertissement", en el sentit que seria la facilitat amb què l'home es distreu -és a dir, perd la concentració-, la que l'alliberaria dels mals de cap teòrics (o "angoixa", segons Pascal) a què condueix per inèrcia la reflexió, mitjançant l'acció per l'acció. Una acció que, per tant, -a diferència de la idea tradicional de la funció de la Il.lusió com a motivació (o "vel"⁽³³⁾) - per a l'acció - seria per ella mateixa il·lusòria. Una forma de refús del real disfressada d'afirmació -mitjançant l'activitat i els projectes- que si no es combina, però, amb d'altres obliga al subjecte a una perpètua fugida cap endavant, tot evitant quedar-se quiet el temps suficient com perquè retorni l'angoixa a través de la reflexió.

L'oblit també seria un d'aquests "defectes" humans que possibilitaria el triomf de les nocions il·lusòries. I aquí no ens estariem referint tant a l'oblit tal com és entès per Nietzsche com a facultat activa (Vergesslichkeit) -ja que en aquest sentit l'oblit seria una manifestació més del factor del desig o

interès vital-, sinó a l'oblit en un sentit corrent, com a pèrdua de memòria; el qual contribuiria a fer possible que hom prengués com a realitat objectiva allò nascut de la imaginació humana. Així l'oblit propiciaria els dos "moments" característics del circuit antropomòrfic: en un primer moment es projecten categories i esquemes en l'alteritat, i posteriorment hom interpreta l'eco o reflex d'aquestes projeccions com a "missatges" de la realitat exterior al món humà.

Un nou factor que contribuirà a l'efectivitat de la Il·lusió -a més dels ja vistos fins ara (marge d'incertesa que presenta el fenomen il·lusori, desig de creure-hi, el fet que l'home no tingui una naturalesa simple (o no coincidència exacta d'enganyador i enganyat), integració d'allò refusat amb un sentit desplaçat, la falibilitat humana (error perceptiu, facilitat de distracció, oblit))-, serà el procediment que consisteix a desviar l'atenció respecte el problema central del caràcter il·lusori d'algunes nocions o creences, cap algun problema secundari, sigui quina sigui la solució del qual es deixa intacta l'aposta il·lusòria bàsica; i això dins d'una il·lusió concreta o bé -com a tret que fa ser especial aquest factor- en plantejar com a únic problema haver de triar davant una alternativa entre dues formes il·lusòries. Com a exemple d'aquest darrer supòsit seria el problema aparent que se suscita a l'hora de donar raó de ser del comportament humà, havent d'optar bé per la llibertat (l'home s'autodeterminaria), bé per una necessitat natural (l'home estaria determinat exteriorment); amb la qual cosa, sigui quina sigui l'opció triada, sempre s'està donant per suposat que el comportament humà és explicable. I com a exemples d'aquest "desviament de l'atenció" dins d'una forma il·lusòria, cal recordar com a propòsit de la Idea de Naturalesa es planteja l'oposició entre natural i sobrenatural quan, de fet, ambdues nocions salvaguarden l'existència d'un ordre natural; o respecte l'afirmació de l'existència d'un "Principi de Raó Suficient", es planteja el problema de quin és el sentit últim

de les coses o objectes que apareixen a la nostra presència, quan ja les pròpies "coses" i els "objectes" serien resultat d'una actitud d'intel·ligibilitat a tota costa que retalla el que existeix en blocs de contorns precisos que s'oferirien a la nostra ment per a ser coneguts⁽³⁴⁾. Aquest factor, per altra part, es combinarà amb el d'acceptar el que es pretén rebutjar, però sotmès a una forma amable; ja que en aquest cas el que s'intentarà neutralitzar serà l'actitud crítica que, no només perdria la capacitat de fer objeccions globals, sinó que ajudaria a l'enfortiment de les creences il·lusòries. Una crítica domesticada que Rosset anomena "critique blanche", a propòsit de Kant⁽³⁵⁾, i que de fet, al llarg de la història de la filosofia, ha estat un procediment recurrent aquest de transformar la crítica exterior en revulsiu per a les pròpies tesis -de fet es podria fer tota una lectura de la història de la filosofia jutjant la consistència dels diversos pensaments, no tant per la seva capacitat de convenciment o demostració d'unes determinades veritats, sinó com a mecanismes d'absorció d'una possible crítica radical en contra, tot transformant-la en objeccions refutables o moment propedèutic: l'escepticisme com a dubte metòdic en Descartes o com a una figura més de la consciència en Hegel, sens dubte és emprat d'aquesta manera, i els personatges de l'esclau del Menó o de l'"insensat" de Sant Anselm, representarien el filtratge de la crítica radical i transformació en ignorància del pensament del filòsof en qüestió.

D'altra banda, la pròpia actitud il·lusòria es plantejaria interessadament com a única alternativa possible al caos inhabitable (o "vel de la Il·lusió" o paràlisi vital), forçant a la seva el·lecció; anàlogament al que, en l'ordre social, Marx re-
criminava als discursos ideològics, en presentar uns valors determinats com a condició de possibilitat mateixa de qualsevol societat, tot oferint-se com a única alternativa a l'anarquia total.

Un factor més que afavorirà l'efectivitat de les creences il·-

lusòries -fent que l'home prengui com a reals les pròpies ficcions al servei d'una imatge del món com a llar acollidora-, seria el que al seu moment hem anomenat mecanisme d'"inversió de la direcció de la força"; i que equival al que Rosset en diu "funció fantasmagòrica" del refús del real. Recordem com Nietzsche, a La Genealogia de la Moral, a través de l'anàlisi de nocions com "mala consciència", "ressentiment" o "ideal ascètic", il.lustra aquesta operació -pròpia dels "dèbils- de refusar unes condicions adverses i no triades tot dient-se que han estat volgudes -fent de la necessitat virtut. La il.lusió de la Llibertat -i les subsidiàries de mèrit o responsabilitat- també exemplificaria aquest mateix principi. Hom diu que ha decidit voluntàriament quelcom que, de fet, és resultat d'una força que el travessa i no controla; el que s'hauria de conjugar en veu passiva es passa a fer en veu activa(o en terminologia pròpia de Spinoza, es confon un efecte per la causa). D'altra banda, quant al que Rosset anomena Il.lusió Moral, vèiem com en un moment determinat consisteix a presentar com a projecte o recerca el que no és més que una fugida. I d'entre els mecanismes de defensa analitzats per Freud (i sobretot per la seva filla Anna) el de la racionalització -com a aparença de justificació racional d'una tendència que el subjecte experimenta sense saber d'on prové- seria el que més afinitat tindria amb aquest factor que anomenem "inversió de la direcció de la força".

Un altre factor a afegir a aquest llistat que anem alaborant, seria el del caràcter vague i indefinit de les il.lusions, que referirien a un àmbit més enllà de qualsevol possibilitat de refutació: "...une vérité incertaine est aussi et nécessairement une vérité irréfutable..."⁽³⁶⁾. Una vaguetat del contingut de les creences il.lusòries, però no de l'adhesió psicològica a aquestes, ans al contrari; Rosset es referirà justament a la certesa, a la seguretat amb què es manifesten determinades creences, com a símptoma i criteri de reconeixement de l'actitud il.lusòria: "La fausse sécurité est plus que l'alliée de l'illusion; elle

en constitue la substance même et est au fond l'illusion en personne..."⁽³⁷⁾. En front d'aquesta seguretat il.lusòria, Rosset parlarà d'un "principe d'incertitude": "Ce principe d'incertitude, selon qu'il est respecté ou non, peut servir d'ailleurs de critère pour départager véritables et faux philosophes: un grand penseur est toujours des plus réservés quant à la valeur des vérités qu'il suggère, alors qu'un philosophe médiocre se reconnaît, entre autres choses, à ceci qu'il demeure toujours persuadé de la vérité des inepties qu'il énonce."⁽³⁸⁾

L'actitud il.lusòria, o fins i tot alguna de les il.lusions en concret, s'aniria transformant⁽³⁹⁾ i desplaçant sense que res les pogui contravenir -des de la irrealitat i imprecisió del món il.lusori, tot allò real serà digerit, bé com a manifestació favorable, bé com a mediació indirecta, segons conveniència. Recordem com, d'altra banda, per a H.Vaihinger aquesta vaguetat interessada és la segona del que ell considera les quatre principals característiques de les ficcions.

En un article sobre l'Imaginari⁽⁴⁰⁾, Rosset se serveix justament del criteri de la presència de precisió com a definitori d'allò imaginari, a diferència de la Il.lusió, caracteritzada per la seva vaguetat. El que s'allunyaria de la realitat quotidiana no seria, per tant, l'Imaginari, sinó la Il.lusió; així el primer és presentat per Rosset com "lo real común afectado por un pequeño coeficiente de irrealidad"⁽⁴¹⁾ -és a dir, consistiria en el desplaçament d'allò real a un escena, amb un temps i espai distints, però amb límits precisos: "Se trata siempre de la misma realidad, pero se produce en un escenario no habitual que representa una especie de espacio protegido: no hay que entender por tal un lugar de escapatoria de lo real, sino al contrario un lugar en donde lo real está como preservado, al abrigo de lo que hay de constitucionalmente frágil en la realidad misma."⁽⁴²⁾ Per contra, en relació a la realitat, la Il.lusió sí que es definiria per una fugida, tot refugiant-se en un domini difús, fabricat a còpia de negacions de la realitat: "La

il·lusió se caracteritza essencialment per la imprecisió: es de-
cir, per una incapacitat total de definir exactament qualsevol
objecte de desig, unida a la denegació de tot objecte precís
que podria proposar-se." ⁽⁴³⁾ Una aspiració vers allò vaguetat
i imprecís -que en un altre context Rosset anomena "désir de
rien", tal com veiem en tractar de la Insignificància del real,
que no cessa mai perquè s'alimenta de la impossibilitat d'asso-
llir el que diu pretendre (inabastable per definició!).

I aquesta vaguetat, com a circumstància que contribueix a l'e-
fectivitat de les il·lusions, cal estendre-la a la interrelació
entre les distintes formes il·lusòries, de tal manera que hi
hauria unes fronteres molt imprecises entre el domini d'una il·
lusió i el d'una altra, tot fent impossible una jerarquització
-amb caracterització del distint marge d'acció- entre les diver-
ses il·lusions. L'únic que sí que sembla clar és que totes les
il·lusions estan al servei d'una aparença de control intel·lec-
tual de l'existència ⁽⁴⁴⁾; però a part d'això, és molt difícil -i
discutible- qualsevol establiment del condicionament mutu entre
les distintes il·lusions. L'única ocasió en què Rosset estableix
una dependència entre dues formes il·lusòries és entre la Il·lu-
sió Oracular i la Metafísica, en presentar aquesta com una ge-
neralització d'aquella; i d'altra banda, recordem com segons H.
Vaihinger la il·lusió bàsica, a partir de la qual es generarien
totes les altres, seria la de la separació estricta entre l'Ob-
jecte i el Subjecte, però sense que l'autor prolongui les rela-
cions de dependència. Intentar respondre preguntes com les se-
güents és com entrar dins el camp d'atracció d'un forat negre:
On acaba el Subjecte substantiu de la Il·lusió Psicològica i on
comença el subjecte cossificat com a resultat d'aplicar l'esque-
ma de principi de raó suficient a tot el que existeix?; fins
a quin punt les regularitats que hi ha al món avalarien l'ús del
llenguatge o, al revés, l'ordre seria efecte del llenguatge?;
on estaria la frontera entre la recerca de causes dels fenòmens
del món físic, i la recerca de responsables o culpables, pròpia
de la Il·lusió Moral?...

Un nou factor més que farà possible que els homes s'acabint creient les seves pròpies mentides, serà el fet que les il·lusions es construïran a partir de fenòmens reals -tot augmentant el seu paper i presentant-los a conveniència, és clar-; la qual cosa permetrà distingir les il·lusions propiament dites (amb certa "base real") de les fantasies, quimeres o ficcions en general -a les quals, per molt que hom desitgi creure-hi, els faltará un recolzament en la realitat que els atorgui credibilitat. Recordem el que havíem vist a propòsit de la Il·lusió Psicològica d'una identitat personal, la qual, segons Rosset, no neix d'una aspiració directa a la immortalitat (només el simple desig, sembla que faria poc creïble tal aspiració), sinó com a aportació de més consistència a la identitat fràgil que s'experimenta de la pròpia singularitat.

Els dos elements a què més es recorre, dins del món il·lusori, com a pretès aval, o demostració, d'una imatge del món on hi regna un Ordre positiu (en el doble sentit d'objectiu i de favorable per a l'home) són les regularitats i repeticions -o costums en l'àmbit humà- que es produeixen en la realitat -tot ocultant el fons atzarós sobre el qual prenen relleu, i prenent les com a manifestacions d'un ordre estable amb vinvulacions necessàries entre els seus elements o fenòmens-; i, d'altra banda, el llenguatge, bé perquè la seva estructura sembla estar reflectint un ordre ontològic, bé perquè en usar-lo sembla que s'avança vers la revelació d'un Sentit final. Per no repetir tot allò ja vist a propòsit d'aquest factor (l'anàlisi de la repetició en Lucreci, Pascal o Hume, o del llenguatge en Nietzsche), mencionaré només, a tall d'exemple del recolzament de l'ordre il·lusori en l'ordre real, l'anàlisi que fa Hume de les nocions de "constància" i "coherència". Una constància -o repetició de la presència de percepcions semblants- i una coherència -o relació lògica al llarg del temps entre algunes percepcions semblants-, que segons Hume representa un ordre mínim amb què arriben les percepcions a la ment que propiciarà la creença en l'existència de substàncies -a diferència, per exemple, de les percepcions

que es tenen als somnis en què, en mancar la constància i la coherència, hom no creu que estiguin representant una realitat exterior.

El darrer factor de què parlarem és aquell que estableix com a pauta d'efectivitat de l'autoengany el fet de no forçar al límit els principis constitutius de cada il·lusió. Així, una il·lusió serà creïble en una zona intermitja entre la seva raó de ser inconfessable i la seva aplicació de forma extrema i indiscriminada. Si hom "indiscretament" força massa la lògica interna de cada il·lusió, aquesta recaurà en l'absurd del qual pretenia escapar (però no havent-lo "superat" dialècticament, sinó recordant de nou que no hi ha escapatòria, perquè els mitjans que s'usen per a fugir arrossegueu, com a ombra fidel, allò de què es pretén escapar, essent-ne la figura d'Èdip la il·lusió més clara). Recordem com la Il·lusió Psicològica portada a la seva forma extrema aboca a l'estupidesa, en quedar més patent l'afany de fugir de la pròpia singularitat que el model amb què hom s'identifica. D'altra banda, a propòsit dels "mecanismes de defensa" estudiats per la Psicoanàlisi, veiem com l'abús d'un d'aquests mecanismes o la seva acumulació, no només no aportaven més protecció, sinó que agreujaven els mals dels quals hom pretenia escapar. I de la mà de Heidegger havíem vist com la defensa a tota costa de l'imperi del Principi de Raó Suficient (o, simplement, la seva formulació explícita) aboca a l'absurd d'una regressió infinita (el principi de raó suficient del principi de raó suficient del...) o de l'autoanulació (el principi de raó suficient aportaria una causalitat a tot, tret d'ell mateix!). En general, tota mostració d'un Sentit, serà resultat d'acotar gratuïtament una zona de l'existència -tot abaixant el cap i limitant la perspectiva. No és que, de tant en tant, hom s'extravii de la via recta de la raó i vagi a parar a atzucats o que s'aturi a descansar momentàniament, jugant amb paradoxes lògiques, sinó que la idea d'unidireccionalitat i progrés del coneixement i història humans es posen en marxa com a fugida de la consciència lúcida i el desconcert.

NOTES

- (1) Cfr. RD, pp. 8 i ss.
- (2) A PC, p.76, Rosset caracteritza la Il.lusió com a "folie douce".
- (3) Quant a l'alcohol com a forma de negació de la realitat, cal matisar que Rosset parla d'un "usage immodéré", ja que ben dossificat -com en el cas paradigmàtic del Cònsul de Sota el Volcà de M.Lowry (al comentari del qual Rosset hi dedica bona part de la primera secció -"D'un réel encore à venir"- de RTI, pp.9 i ss.)-, no només allunyaria del real, sinó que serviria com a via d'accés a aquest, tot trencant el vel de les representacions il.lusòries quotidianes de la realitat i mostrant el seu caràcter insòlit (tot seria proper i distant, alhora).
- (4) RD, p.11
- (5) Cfr. RTI, pp. 46 i ss.
- (6) RTI, p.46
- (7) Cfr. RTI, pp.123 i ss.
- (8) RTI, p.136
- (9) RTI, p.49
- (10) RTI, p.51
- (11) Vid. AN, p.288 a OS, p.9
- (12) A AN, pp.132 i ss., Rosset es refereix explícitament a l'"artificialisme presocràtic" i a l'"artificialisme precartesià".
- (13) Obviament, molt menys sentit tindria exercir una mirada de "racionalitat retrospectiva" que legitimés aquesta actitud com a culminació de quelcom, primer esboçat i després empengut necessàriament pel procés històric; ja que ens trobaríem davant una curiosa paradoxa: es tractaria de mostrar la necessitat històrica de la consciència il.lusòria (entre

altres coses de la idea de necessitat històrica !).

- (14) Cfr. F.Nietzsche, La genealogia de la moral, Laia, Barna, 1981 -trad. cat. de Joan Leita de Zur Genealogie der Moral Eine Streitschrift, 1887-, especialment quant al paper decisiu que atorga Nietzsche a la casta sacerdotal i al possible jueu en el procés històric de formació de la moral occidental.
- (15) A propòsit dels personatges de l'obra Tartuf de Molière, Rosset comenta el següent: "Molière a exprimé dans Orgon avec une puissance inégalée le personnage qui veut se laisser duper, qui tient encore plus à être victime que Tartuffe ne cherche à l'exploiter; et cette volonté d'être dupée est pour l'esprit une énigme plus indéchiffrable que la prétendue hypocrisie de Tartuffe.", MR, p.78
- (16) Sobretot en obres anteriors a Le réel et son double(1976), subtitulada "Essai sur l'illusion".
- (17) "L'homme moral ment, et se ment à lui-même..",MR, p.56
- (18) Ideologia és emprat com a sinònim d'Il.lusió, sobretot a L'anti-nature.
- (19) Recordem el que anomenavem "efecte boomerang" del discurs ideològic, a propòsit de T.Geiger, en analitzar la noció d'Il.lusió en Marx.
- (20) Cfr. La genealogia de la moral, op.cit., p.86
- (21) Cfr. "El Ser y la Nada"-dins de Obras completas, Aguilar, Madrid, 1982 (trad. cast. de J.Valmar y M.Lamana de L'être et le néant, 1943)-, pp.102 a 138.
- (22) Ibidem, p.105
- (23) Cfr. Ibidem, pp.106 i ss.
- (24) Ibidem, p.118
- (25) Ibidem, pp.134-135

- (26) En un article tres anys anterior al text de Sartre, V.Jankélévitch ja es referia a aquesta implicació mútua entre consciència i mentida: "La possibilité du mensonge est donnée avec la conscience elle-même, dont elle mesure ensemble la grandeur et la bassesse.", Art. "Le mensonge", Revue de Métaphysique et de Morale, n.º 1, Paris, 1940, p.37
- (27) RD, p.11
- (28) Quant a la reducció interessada de la Il.lusió (constitutiva del saber humà) a simple error (exterior i esporàdic), vid. G.Deleuze, Diferencia y repetición, Júcar, Gijón, 1988 -trad. cast. de Alberto Cardín de Différence et répétition 1968-, Capítol III-"La imagen del pensamiento"(i, més en concret, "Quinto postulado: lo "negativo" del error", pp. 249 i ss.)
- (29) Cfr. RD, p.125
- (30) F.Nietzsche, La Gàia Ciència, Laia, Barna, 1984, p.182 (trad. cat. de Joan Leita de Die fröhliche Wissenschaft, 1882)
- (31) RD, p.61
- (32) Recordem, a propòsit, que el corrent de pensament anomenat "epistemologia genètica" -al qual ja ens hi havíem referit en tractar la noció d'Il.lusió a Nietzsche-, fa d'aquesta tesi l'eix de la seva reflexió.
- (33) Només cal recordar la figura del Vel de Isis o de Maia, per als autors romàntics, o el paper de l'Art per al Nietzsche de El naixement de la tragèdia, com a escut il.lusori que protegeix de la visió del fons terrible de l'existència i, alhora, fa possible l'acció.
- (34) Hem anat mencionant repetidament, al llarg del present treball, que per a Rosset les "coses" es poden entendre com "recortes en sí mismos azarosos, en el campo de lo perceptible"(AN, p.54)
- (35) Cfr. RTI, pp.61 i ss.

- (36) PC, p.37
- (37) RD, p.104
- (38) PC, p.36
- (39) "Las producciones ideológicas son de esta manera comparables a las formaciones metastáticas en la evolución de los cánceres: extirpados en una determinada zona, surgen de nuevo en otra más o menos alejada del núcleo primitivo", AN, p.45
- (40) Cfr. C.Rosset, "Lo Imaginario", dins de Doce lecciones de filosofía, Juan Granica, Barcelona, 1983, pp.49 a 58 (trad. cast. de Josep M.Colomer de Douze leçons de Philosophie, 1982)
- (41) Ibidem, pp.54-55
- (42) Ibidem, p.56
- (43) Ibidem, p.57
- (44) J.Habermas, a propòsit de la funció del coneixement humà, en un sentit general -fins fer-lo sinònim de qualsevol producció cultural-, segons Nietzsche, comenta el següent: "La "teoria del coneixement" de Nietzsche, si bé expressada de forma aforística, consisteix en la temptativa de concebre el marc categorial de les ciències de la naturalesa (espai, temps, esdeveniments), el concepte de llei (causalitat) i la base operacional de l'experiència (mesura), així com les regles de la lògica i del càlcul, com l'a priori relatiu d'un món d'aparença objectiva que ha estat produït amb la finalitat de la dominació de la naturalesa i, per tant, de la conservació de l'existència.", Coneixement i interès, Edicions 62/Diputació de Barcelona, Barna, 1987, p.311 (trad. cat. de G.Vilar i Iñaki Olartua de Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort, 1968)

VII- LA "JOIE" O L'ALEGRIA DE LA INSIGNIFICÀNCIA

"Tot és la raó de ser de la meua vida."

F. Pessoa.

-Una experiència que es justifica per ella mateixa.

Per a Rosset la joia ("joie", "allégresse"...)⁽¹⁾ consistirà en una experiència que es justificarà per ella mateixa, per la possibilitat de donar-se, amb tota l'alegria -la més intensa de totes- que genera: "La felicidad se muestra aquí, por consiguiente, como criterio; no porque permita evaluar, sino porque es la única experiencia que prescinde de cualquier evaluación."⁽²⁾ No tindrà altre valor i autoritat que ella mateixa, no es produirà "en nom de", o "per a demostrar que", ni "per ser conseqüent amb"⁽³⁾. Així, doncs, l'experiència de la joia no necessitarà una raó de ser que la fonamenti, però tampoc no li caldrà el reconeixement dels altres (o potser ho hauríem de dir al revés, car segurament parlar d'arguments "objectius" és una forma d'antropomorfisme, derivada de la necessitat de reconeixement); el que dona peu a Rosset a diferenciar aquesta experiència d'afirmació incondicional de l'existència del fanatisme, que s'alimentaria del reconeixement dels altres: "En bref, la doctrine dont se recommande le totalitarisme est comme un espace vide que seul peut remplir et "meubler" un aveu général, jamais parfaitement réalisé, de la part d'autrui; alors que la joie est un plein qui se suffit à lui-même et n'a besoin pour être d'aucun apport extérieur."⁽⁴⁾ Amb tot, si la joia no és totalitària o fanàtica, sí que serà totalitzadora, és a dir "no tindrà consideracions" per la seva pròpia dinàmica afirmadora i expansiva: "...la joie est nécessairement cruelle, de par l'insouciance qu'elle oppose au sort le plus funeste comme aux considérations les plus tragiques."⁽⁵⁾

-Del criteri de veritat al grau d'intensitat vital.

El que farà, per tant, atractiva i preferible l'experiència de la joia, com a aprovació incondicional de l'existència, no serà la justificació mitjançant un fonament racional o el reconeixement per part dels altres, sinó la satisfacció que generarà, més intensa que l'aprovació condicionada (o il·lusòria) de l'existència, supeditada a una raó de ser exterior. I aquesta actitud serà desestimable, com a generadora de menys alegria de viure, per diversos motius. D'entrada, condicionar la felicitat a una causa exterior comportarà la tensió i el desajust d'haver-se de responsabilitzar de trobar i mostrar el sentit del que mou a viure, tot entrant en una dinàmica d'arguments a favor i en contra que no s'acaba mai perquè sempre és possible l'aparició d'arguments nous o la caiguda d'antics; fins i tot el cas extrem de les experiències místiques condicionades al coneixement de l'existència de Déu, seria, segons Rosset, un bon exponent d'aquesta tensió incompatible amb una joia plena que comporta supeditar l'alegria a factors externs: "Spinoza definit, dans l'Ethique, la joie comme l'affection fondamentale, et l'amour comme un cas particulier de cette affection, c'est-à-dire comme "la joie accompagnée de l'idée d'une cause extérieure". (...) Je n'entends pas par là que l'amour n'ait accès qu'à des joies amoindries - tout le monde sait qu'il en connaît au contraire les plus intenses - mais qu'il n'a pas accès qu'à une allégresse conditionnée, toujours soumise à l'hypothèse d'une cause extérieure. (...) cette généralisation à laquelle tend l'amour mystique n'est de toute façon qu'un vœu, qu'un but auquel il aspire sans être jamais en état d'y parvenir: puisque cet amour mystique demeure lui aussi sous la dépendance d'une cause extérieure, en l'occurrence de Dieu."⁽⁶⁾ En aquest comentari de Rosset hi haurà en joc la diferència entre la "joie" de què parla i les distintes formes proposades de "plenitud vital" que necessiten un aval, una justificació exterior, i que, per tant, estarien supeditades a un esquema nihilista⁽⁷⁾. A més, quant al que té d'estratègia equivocada supeditar il·lusòria-

ment la felicitat al control intel·lectual i físic de l'existència, cal recordar que és impossible enganyar-se del tot, contínuament; sempre roman un substracte en el qual el mecanisme il·lusori no és efectiu -el mateix marge d'incertesa que propicia l'actitud il·lusòria impedeix que el seu èxit sigui total. H. Birault, a propòsit de l'Amor Fati a Nietzsche⁽⁸⁾, ha caracteritzat molt bé la diferència que va entre l'alegria supeditada a una causa exterior o a un projecte -"Glück" en Nietzsche- i l'Amor Fati o "Béatitude" -"Seligkeit" en Nietzsche-: "...je pense que l'on doit justement opposer la béatitude comme Seligkeit à ce qu'il peut y avoir de chanceux, de fortuit dans le bonheur comme Glück."⁽⁹⁾ Anàlogament, Rosset també diferenciarà entre "bonheur" (o ideal de felicitat nascut de l'autoengany il·lusori) i l'esmentada "joie": "...on sait que la joie ne résiste guère au bonheur, qu'elle meurt quand il naît, que le bonheur n'est autre que l'oubli de la joie, d'une joie qui n'aurait pas accepté les conditions du bonheur et n'aurait pas renoncé à l'irréconciliable."⁽¹⁰⁾

-Assumició del desajust tràgic.

L'experiència de la joia comportarà l'assumició festiva del desajust tràgic -propi de la condició humana (respecte al món, i respecte al propi home)-. A La Philosophie Tragique, Rosset ho planteja en termes musicals: "Accord fondamental parce qu'au moment même où la responsabilité et la justification sont mortes, au moment où l'insurmontable a achevé de faire table rase autour de lui, a surgi une nouvelle valeur qui éclipsé tout le reste: l'accord entre l'homme et la dissonance, l'homme amoureux de sa propre dissonance!"⁽¹¹⁾ Un desajust o dissonància que, per tant, no s'intenta eliminar com fa l'home de l'optimisme (racionalista-socràtic) interpretant-lo com a marca del caràcter excepcional i superior de l'home, destinat a dominar progressivament el món i millorant, alhora, la seva condició, fins

eliminar el desajust a còpia d'adaptar el món als interessos i necessitats de l'home-; però tampoc -com és propi de formes de pensament mític- no hi haurà un afany d'eliminar aquest desajust en interpretar-lo com a marca d'una culpabilitat humana originària que hauria trencat un ordre universal previ, i que faria que l'home busqués integrar-se (eliminant el desajust) al Cosmos, adaptant-se a aquest i no al revés com passava amb la racionalitat occidental. L'experiència de la joia no està supeditada a cap projecte d'eliminació del desajust, o ni tan sols d'explicació d'aquest -tal com hem vist, per exemple, que fa el pessimisme que interpreta aquest desajust com a oposició entre el món i les pretensions humanes, assolint així el benefici il·lusori d'un punt de referència i una tasca futura-; sinó que l'assumeix del tot. Quant al subjecte que l'experimenta, val a dir que no es tractarà d'esborrar la consciència de la seva individualitat (o finitud) buscant per damunt de tot un domini del món, valorant només en aquest el que satisfà les seves expectatives (home de reconeixement), però tampoc no s'intentarà eliminar la "tensió de la seva finitud" mitjançant una fusió passiva amb l'existència. I aquest darrer punt és important perquè permet desmarcar Rosset del que podríem anomenar "poètiques de la dissolució del jo" o de la vida conscient, experimentada com a impediment per a assolir la felicitat -tot partint d'una equivalència entre consciència i negativitat o sofriment. Rosset, com hem vist, critica la "Il·lusió Psicològia" d'una identitat personal sòlida, o la idea d'una naturalesa humana -a propòsit de l'Humanisme o de la Idea de Naturalesa-, però no obstant això, salvaguardarà la idea de l'existència d'una certa subjectivitat capaç, entre altres coses, d'experimentar alegria, essent aquí -recordem-ho- on es manifesta la dignitat de la condició humana: "Contrariamente, pues, a lo que quería creer Pascal, toda la dignidad del hombre no consiste en su pensamiento, sino mucho más en su capacidad de felicidad."⁽¹²⁾ Si hom condiciona l'experiència de plenitud a la dissolució del jo,

quí experimentaria tal plaer?! En relació al món, per part de l'home, no es tractarà ni d'una actitud activa de domini, ni passiva de fússió; sinó d'un equilibri entre activitat i passivitat, consciència i inconsciència (o entre Orient i Occident, si es vol).. Una actitud intermèdia que tan bé expressa la frase de P.Valéry: "Convienne ser ligero como el pájaro y no como la pluma."⁽¹³⁾

Rosset propugna, doncs, un equilibri generador d'alegria, mitjançant la consciència de la insignificància, la qual evitaria la tensió pròpia del distanciament orgullós que condiciona l'acceptació de l'existència, però que tampoc no establirà l'absurd que la joia es deriva de la desaparició de la vida conscient. La joia de què parla Rosset intentarà atrapar, i fer durable, el moment de trànsit o pas entre la consciència i l'inconsciència a través d'una consciència lúcida que predisposa a l'afirmació de l'existència perquè abatrà el distanciament intel·lectual propiciat pel condicionament il·lusori de la realitat. La lucidesa només paraitzarà o serà font de pessimisme per a qui no l'exercirà fins al límit, allí on no només tot apareix insignificant, sinó també el propi procés de reflexió i es deixa de pensar -il·lusòriament- que per a ser o actuar calen unes raons. La lucidesa pròpiament no escurça la distància, sinó que fa adonar que aquesta és fictícia. En paraules de A.Camus: "Un poco de pensamiento aleja de la vida, pero mucho lleva a ella."⁽¹⁴⁾

L'experiència de la joia -i el terme "experiència" sembla realment adequat pel fet d'aglutinar les connotacions d'activitat i de passivitat- és, per tant, aprovació conscient de l'existència insignificant i atzarosa. Una aprovació que ja es manifestaria en el fet quotidià del plaer que comporta recordar o exercir la memòria: "Que la simple existence soit en elle-même une source de réjouissance, quoique parfois à l'insu de ses propres bénéficiaires qui sur le moment n'y prennent pas garde,

c'est ce dont témoigne par ailleurs l'observation d'un fait très banal et quotidien, si répandu qu'il peut être tenu pour exemplaire. Je veux parler de l'extrême intérêt que portent la plupart des hommes à l'évocation de leurs souvenirs.."(15)

-Sense justificació racional.

La "joie" afirma incondicionalment l'existència ("existència" en el sentit nietzscheà que inclou tant la vida com la mort), tal com és; o, si es vol, tal com no és, subratllant la importància del que Rosset anomena "ontologia negativa" com a via d'accés a la realitat. A Le réel.Traité de l'idiotie Rosset parla de "l'impossible description philosophique de l'allégresse"(16) no se'n podrà donar una raó de ser des de fora, serà impensable(17) com la mateixa realitat que afirma. La joia serà, per tant, inabordable intel·lectualment, no expressable lingüísticament, no justificable racionalment. Però si no se'n pot donar una justificació racional, sí que se'n pot fer una casuística, que aniria des del plaer experimentat en recordar, ja esmentat, o l'alegria espontània sense motius concrets, fins a certs pensadors de la història de la filosofia (Lucreci, Spinoza, Nietzsche...)(18), passant per "l'allégresse mozartienne" o "l'humour espagnol"(19) -una referència que, tot i no explicitar per Rosset, permet reprendre el tòpic que l'"humor espanyol" (amb la seva barreja de sentiment tràgic de la vida i alegria) seria resultat de la cruïlla històrica del vitalisme mediterrani amb el fatalisme àrab.

I amb aquesta irracionalitat de la joia hom no s'estarà referint només a la vella qüestió de la incapacitat del model positivista del mètode científic per a donar compte de l'àmbit humà; és a dir, pel fet de no poder-se explicar (Erklären), aleshores quedaria el recurs de comprendre (Verstehen), com a propi de les ciències humanes. Aquesta comprensió o capacitat

de "posar-se al lloc de" -i no cal ser Bergson per adonar-se del caràcter desafortunat d'aquesta analogia espacial, com si allò humà es pogués ubicar en un lloc determinat, amb límits precisos-, en el cas de la joia no és possible per tractar-se d'una experiència singular, pròpia de cada subjecte -no ja només no comunicable pel caire universalitzador del llenguatge, sinó també no intercanviable o intransferible- i, a més, pel seu caràcter totalitzador -hom experimenta la joia o no- no permet mantenir un (fàcil) equilibri entre "posar-se al lloc de" i, no obstant això, guardar distància com per poder-ne parlar i fer-ne objecte de ciència (humana, però ciència al cap i a la fi). Tota pretensió d'expressar, comunicar o argumentar l'experiència de la joia es quedarà en un balboteig inintel·ligible (com, d'altra banda, els propis textos de Rosset, que no tenen cap pretensió "pedagògica"): "Perdue entre le trop et le trop peu à dire, l'approbation de la vie demeure à jamais indicible; toute tentative visant à l'exprimer se dissout nécessairement dans un balbutiement plus o moins inaudible et inintelligible".⁽²⁰⁾

L'experiència de la joia no només no tindrà arguments a favor que la fonamentin, que la facin "preferible" entre altres opcions, sinó que els tindrà tots en contra -ignorància, atzar, estupidesa, mort...-; i a això Rosset ho anomenarà la "paradoxe central de la joie"⁽²¹⁾: "...la joie est une réjouissance inconditionnelle de et à propos de l'existence; or il n'est rien de moins réjouissant que l'existence, à considérer celle-ci en toute froideur et lucidité d'esprit."⁽²²⁾ I d'aquesta paradoxa -des de la representació- la joia n'extraurà la seva invulnerabilitat, ja que pel fet de no estar condicionada a cap argument a favor, tampoc cap argument en contra la pot contravenir o refutar. És el que Rosset anomena "aposta tràgica", pel fet d'apostar pel que té més possibilitats de perdre, menys possibilitats hi ha de ser decebut: "Si es impensable, la aprobación está fuera del alcance de cualquier pensamiento. Eso en lo que

apuesta el pensador trágico es el carácter indestructible de la aprobación." (23)

-Caràcter de l'afirmació

Si no calen justificacions racionals i l'home de la joia no necessita el reconeixement dels altres, aleshores se suscita la qüestió de com es reconeix l'experiència de la joia, als individus afirmadors, si aquests no tenen necessitat de demostrar-la, de fer-ne propaganda, i de com, a més, diferenciar l'afirmació tràgica de l'afirmació que es pretén tal, però que encobreix de fet una negació; és a dir, com es distingeix un sí incondicional a l'existència, d'un sí forçat, nascut de la por i la resignació -el sí(I-A) de l'ase de què parla Nietzsche (24). Rosset remet a la mirada de la figura de l'Auriga de Delfos, com a exemple del que podria ser una manifestació externa de la joia de viure: "Je dirais volontiers que le ciseau du sculpteur a saisi le regard de l'Aurige à l'instant précis où celui-ci cesse de penser à son bonheur d'avoir gagné pour songer à tout autre chose: à la joie générale qui consiste à vivre, à s'aviser que le monde existe et qu'on en fait part." (25). Recordem, per altra part, que Nietzsche parla del seu "flaire especial" que li permet de distingir la mentida (26). Un exemple i un criteri, respectivament -tan puntual un i tan subtil l'altre-, d'aproximació a la vertadera alegria de viure, que no esvaeix la dificultat de reconèixer-la (27) (si és que es tracta d'això, és clar). Sembla que hom pot recórrer a una forma de distinció que tindria en compte el següent: mentre la vertadera afirmació simplement afirma (la seva diferència), l'afirmació fingida s'afirma "en front de", "en oposició a". La negació, en el primer cas, és un efecte generat per la pròpia afirmació, com a ombra indeterminada, i, en el segon cas, és definitòria de l'aparent afirmació pel fet que es constitueix a la contra. El que comporta de

negació i afirmació "dionisiàca", es podria entendre -en paraules de G. Deleuze⁽²⁸⁾ com "un surcroît de jouissance"; anàlogament a com el Sol no pot evitar crear ombres en brillar. A propòsit, cal tenir en compte el ja esmentat caràcter totalitzador -amb la "crueltat" que comporta- de la joia segons Rosset.

A partir d'aquest plantejament, no obstant això, se susciten alguns problemes. Quant al que és estrictament la possibilitat de distingir entre afirmació genuïna i fingida, hi seguiria havent el problema de com fer-ho mentre no es manifestessin, mentre romanguessin en silenci -i és que quan no hi ha expressió no hi ha reconeixement.. Quant al que ja és més important perquè afecta de forma central el caràcter de l'afirmació de què parla Rosset, cal remarcar com aquest es planteja i intenta resoldre un problema que es deriva de la manera com Nietzsche (i també Deleuze) presenta l'afirmació de l'existència, pel fet que a vegades és entesa com a afirmació de la individualitat (afirmar és afirmar-se, amb el rerefons de la dialèctica de l'amo i l'esclau), altres vegades com a afirmació total de l'existència, o fins i tot, una tercera manera d'entendre-la, com a afirmació de la pròpia manera de ser que consisteix a afirmar-ho tot! Rosset no suscriurà⁽²⁹⁾ la idea de Deleuze que l'aprovació (nietscheana) consisteixi en una "critique du ressentiment(...)" una sorte de négation dialectique de la négation"⁽³⁰⁾ que Rosset considera, d'altra banda, com a propi d'una concepció general de la filosofia de Deleuze que es resumiria en la frase: "La philosophie comme critique nous dit le plus positif d'elle-même: entreprise de démystification."⁽³¹⁾ aquí cal fer notar com de fet en Deleuze hi ha una oscil·lació a l'hora de presentar aquesta negació inherent a l'afirmació tràgica, bé com a negació volguda directament (com dóna a entendre aquesta darrera citació seva), bé com a ombra indeterminada generada com a efecte de l'afirmació (com dóna a entendre el text ja citat a la nota número 28, segons el qual la negació es podria entendre

com "un excreix de joia").

Una distinta manera d'entendre la negació que ens aboca al que Rosset considera "la principale difficulté interne de la philosophie de Nietzsche"⁽³²⁾. Una dificultat també present en l'obra de Rosset, el qual, tot intentant desfer el nus d'aquesta dificultat a Nietzsche, procurarà, alhora, sortir al pas d'una possible objecció al seu pensament. El problema és molt simple de plantejar: "Dans quelle mesure l'entreprise critique menée par Nietzsche est-elle compatible avec le principe nietzschéen d'approbation inconditionnelle du réel(..)?"⁽³³⁾. Si s'afirma tot, no s'ha d'afirmar o aprovar també els negadors o falsos afirmadors? L'aforisme 276 de La Gàia Ciència en aquest sentit és taxatiu: "No vull acusar: ni tan sols no vull acusar els acusadors. Que la meua única negació sigui apartar la mirada!"⁽³⁴⁾. Rosset creu que l'aparent paradoxa és resultat d'un malentès a propòsit del sentit de la noció de crítica, que no convindria entendre en el sentit, que ha passat a ser corrent, d'atac o acusació, sinó en el sentit -més fidel a l'etimologia grega i llatina del terme ("krinô", "kritikos", "cernere")- d'observació, distinció o discerniment; que faria que la tasca crítica a Nietzsche s'hagués d'entendre com un distanciar-se de qui no és afirmador, una actitud que comportaria la satisfacció de l'autoreconeixement indirecte, mitjançant el dibuix dels propis contorns, en senyalar el començament d'allò que no som. Malgrat tot, és difícil d'oblidar el soroll eixordador del martell en la filosofia de Nietzsche com per reduir-ho tot a una forma de distanciament o afirmació de la pròpia diferència (problema, d'altra banda, derivat d'un pensament que per reacció al pensament dialèctic, pretén dissoldre tota aparent oposició en diferències).

Tornant a Rosset, en el qual es reproduïx la paradoxa que ell mateix diu que es dona a Nietzsche, sembla que hom es veu abocat al cul de sac de l'alternativa següent: o l'aprovació

és total (de totes les manifestacions de l'existència, inclosa l'actitud antitràgica de refús del real) i, aleshores, a aquesta actitud li correspondria una "ètica de l'acollida" de què parla Rosset a Logique du Pire: "La filosofía trágica dispone así de una inseparable virtud de orden "moral": una capacidad de tolerancia a toda prueba, que por ello puede reivindicar como algo suyo y propio (toda tolerancia no incondicional es, para ella, intolerancia). Visión del azar, el pensamiento trágico se caracteriza, en efecto, por una ética de acogida"⁽³⁵⁾, però llavors no tindria sentit rebutjar l'actitud de refús del real; o bé l'aprovació és plena, però només d'allò real (sense vells o actituds il·lusòries), tal com dona a entendre el fragment següent: "En d'autres termes, la joie a toujours maille à partir avec le réel; tandis que la tristesse se débat sans cesse, et d'est là son malheur propre, avec l'irréel."⁽³⁶⁾ -en aquest cas sí que tindria sentit marcar distàncies respecte l'actitud de refús del real, però, és clar, aleshores ja no seria una aprovació incondicional i sense reserves. Aquestes objeccions, però, perden la seva força quan es té en compte⁽³⁷⁾ que el que hi ha no és una oposició sinó una diferència de nivells d'aprovació; abans que actitud o opinió contrària, tot és una manifestació més de l'existència. Hi ha doncs, una comunió de fons més enllà -o, millor dit, per sota- del desacord teòric, tot quedant, d'altra banda, les portes obertes al pluralisme filosòfic⁽³⁸⁾. El que farà recriminable una actitud o un valor, no serà el no ser "fidel" o "allunyar-se" d'una suposada Realitat (recordem que "tot és atzar afegit a l'atzar"), sinó que pretengui monopolitzar (amb la tensió consegüent) el joc de la renovació de les manifestacions de l'existència, barrant el pas a d'altres; tot lamentant que no s'abandoni a aquesta renovació contínua del misteri de l'existència. Tot és, en darrera instància, afirmació de l'existència, però no totes les afirmacions aporten la mateixa alegria de viure.

Des d'un pensament tràgic, Rosset ens parla de la incapacitat de l'home per a modificar l'existència; pròpiament, per tant, no hi ha "accions", no hi ha possibilitat de construir una història, cap acte humà no pren relleu sobre el fons atzarrós de l'existència, ja que en actuar l'home modifica un ésser la naturalesa del qual consisteix a modificar-se. Mai no ens avancem a l'existència; no hi haurà cap fonament sòlid que ens pugui servir d'escenari des d'on actuar o de púlpit des d'on adocrinar. L'únic marge d'acció possible per a l'home, segons Rosset, passarà no per intervenir, modificar, o fer, sinó per triar entre afirmar del tot l'existència o abandonar-s'hi (experiència de la joia) i negar-la del tot o abandonar-la (recurs al suïcidi)⁽³⁹⁾; totes les altres opcions intermèdies seran il·lusòries; des de l'optimisme que farà "com si" l'home pogués controlar el món i donar-li un sentit, fins a la forma de nihilisme (creu de la mateixa moneda il·lusòria) que es revolcarà en la lamentació, per la manca de fonament.

-El confort del vertigen

Una vegada hom ha constatat des de la lucidesa la insignificància de tot el que existeix, una de les estratègies a què es recorrerà per tal d'esmortedir la visió tràgica consistirà a reconèixer-se (plaenterament) en aquesta absència de sentit, a habitar la lamentació de la seva pèrdua. No se'n farà un motiu de joia, però tampoc no es farà veure que no s'ha vist. Serà la satisfacció de saber que s'ha tocat fons i saber que ja no es pot caure més avall; és "el confort del vertigen" de què parla Cioran⁽⁴⁰⁾, o el que expressen, paradigmàticament, els darrers versos del poema L'infinito de Leopardi⁽⁴¹⁾:

"..... Así que en esta
inmensidad se anega el pensamiento:
y naufragar en este mar me es dulce."

Una actitud que comporta, però, un cert optimisme racionalista, que fa que estigui més aprop de la Il·lusió que de la jeda, com és pensar que se sap com és realment el món (advers, absurd), plantejant una relació home-món com d'oposició; així l'home xocaria una i altra vegada amb un mur infranquejable. Per a una filosofia tràgica, però, no existirà tal mur que, com a límit extern, permeti a l'home atorgar-se una identitat indirectament, i que justifiqui una tasca, en lluitar-hi; per a les distintes formes de pessimisme hi haurà una desproporció entre la condició humana i el món, però per als pensadors tràgics -recordem-ho- hi haurà una font més d'insignificància com a absència d'un punt de referència últim de sentit que permeti fixar identitats i relacions: "Lo "peor" de la lógica pesimista no tiene relación alguna con lo "peor" de la lógica trágica: el primero designa algo dado de hecho, el segundo, la imposibilidad previa de todo lo dado (en tanto que naturaleza constituida). O también: lo peor pesimista designa una lógica del mundo, lo peor trágico, una lógica del pensamiento (mostrándose incapaz de pensar un mundo)." ⁽⁴²⁾ Allí on la visió tràgica -tal com dèiem a la Introducció- dirà que no hi veu res, el pessimisme dirà que veu el No-res, com a massa sòlida i opaca que sembla atemptar contra les aspiracions humanes; de fet, la major part de filòsofs pessimistes ha prescindit de la dimensió del "tràgic d'interioritat", tot plantejant les coses com un duel entre l'home i el món (i és que la lamentació del "si no fos perquè..." els sembla més habitable que el simple desconcert).

El pessimisme extrem, incapaç de treure's de sobre el fantasma de la culpabilitat (tot i negar la dimensió d'un més enllà o, potser, per això mateix), necessita un món advers contra el qual lluitar: li cal no només que al món hi hagi desgràcies, sinó també que aquestes es vagin renovant per a donar-se les de profeta-la qual cosa el fa convergir amb la Il·lusió Mo-

ral.

Arribats a aquest punt, sembla lògic plantejar-se quina relació hi pot haver entre aquest pessimisme que necessita que les coses vagin malament com a punt de referència per a organitzar la seva vida -i font, fins i tot, d'un cert plaer (massoquista o sàdic) en recordar contínuament els mals de l'existència extrapolant-los i substantivitzant-los-, i la insistència de Rosset en mostrar allò "pitjor"; tot descartant, d'entrada, que en aquest autor el fet de "recrear-se" en allò que apareix des d'una "mirada tràgica" respongui a una mena d'aprenentatge o preparació per a la mort -en la línia del que els estoics anomenaven "praemeditatio malorum"⁽⁴³⁾ per tal d'insensibilitzar-se davant el sofriment-, ja que, per contra, en Rosset caldrà entendre-ho com un revulsiu per a viure.

-Pietat tràgica.

L'actitud de la filosofia tràgica, en parlar una i altra vegada de la insignificància de la condició humana, a diferència dels plantejaments pessimistes que necessiten afirmar la presència d'un mal constitutiu del món com a pivot entorn del qual pensar i actuar, respondrà al que Rosset anomena "pietat tràgica"⁽⁴⁴⁾. Així, tant en Montaigne, Nietzsche, com -sobretot, segons Rosset- Lucreci, es recorrerà a aquesta pietat tràgica envers els homes que consisteix no a consolar-los, o pretendre posar remei als seus sofriments, sinó justament a subratllar-los i exacerbar-los fins fer-los aparèixer com a insuperables. I això s'ha d'entendre com un gest que posa en marxa un circuit de reconeixement per a qui posseeix determinada sensibilitat, capaç d'assumir i digerir els mals de l'existència; un "art dels verins"⁽⁴⁵⁾ que s'aplica l'autor mateix, a través de la seva obra, i que de cara als altres no només serveix perquè l'autor "reconegui els seus", sinó també perquè cada lector es

conegui a ell mateix. Més que d'un sadisme gratuït, per tant, es tracta d'una oferta generosa. Seria el prejudici del valor de la consciència i la paraula el que, d'una banda, portaria a creure que determinades coses (nefastes) valdria més no dir-les perquè es violentaria els homes -i, aleshores, valdria més callar-se i estalviar-los sofriment, tot deixant-los en la felicitat de la seva inconsciència-; i, d'altra banda, de forma complementària, portaria a pensar que el que no s'expressa lingüísticament a nivell conscient no se sap. Tot plegat, una associació entre saber i consciència (o llenguatge) que, ingènua-ment, seria a la base de l'optimisme racionalista, que creu que es construeix el món transformant les consciències mitjançant la paraula, amb el revers igualment simplista dels discursos anti-ideològics, que creuen que denunciant la injustícia faran que els qui les realitzen es "consciencïn", prenent vertadera consciència dels seus actes, i se'n penedeixin⁽⁴⁶⁾. A la gent, doncs, no se'ls diu coses radicalment noves, que ignoraven del tot, ni se'ls condiciona a actuar de determinada manera, sinó que se'ls recorda el que d'alguna manera ja sabien; i així, qui tendeix a crear-se defenses il·lusòries, ho assimilarà a conveniència, tot deformant-ho, i qui sigui receptiu, a més del reconeixement esmentat, tindrà el benefici complementari de poder, mitjançant la formulació lingüística, donar forma concreta al malestar de viure (no tant "representant-lo", sinó recordant-lo) i fent-lo així més disponible o utilitzable: "Volver lo trágico disponible, para el filósofo trágico, no es darle la conciencia, sino la palabra. Del mismo modo, el naufrago sabe muy bien que se ahoga, pero no puede utilizar ese saber si no halla al alcance de su voz alguna ayuda de la que pueda esperar auxilio. Como lo pone de manifiesto Edgar A. Poe en El pozo y el péndulo: "¡Oh!, ¡una voz! ¡Una voz para gritar!". De ser no es nada, para un saber, si es inutilizable."⁽⁴⁷⁾

La disponibilitat del saber tràgic permet renovar la força i

misteri de l'afirmació; tot impedit oblidar que es tracta d'una afirmació incondicional i acabar pensant que depèn d'això o d'allò altre: "La fuerza del pensamiento trágico está, pues, vinculada de manera solidaria a la fuerza de la ^aprobación, cuya potencia sólo puede sentirla midiéndola con la tragedia: una y otra perecerán juntas o continuarán viviendo juntas."⁽⁴⁸⁾

-L'aprovació incondicional de l'existència com a forma il·lusòria més...?

Hem vist que d'on extreu la seva força i s'alimenta l'experiència de la joia és de la manca d'arguments al seu favor -el que Rosset anomena "paradoxa central de la joia". La joia no tindrà altra justificació i autoritat que ella mateixa; així, l'obra de Rosset es pot entendre com un afany de desculpabilitzar l'alegria de viure que s'experimenta en un món que apareix a la consciència com a advers (tot invertint el que Nietzsche recriminava a l'home del ressentiment, que pretén fer sentir culpables als feliços). Amb tot, sembla que Rosset a vegades no es pot desampel·legar del tot d'una certa necessitat de justificar l'experiència de la joia com a la millor entre altres possibilitats; la manca d'arguments a favor que fa que aparegui com paradoxal des de la representació, no només és constatada, sinó que Rosset tendeix per inèrcia a fer-ne, al seu torn, un argument: el de la invulnerabilitat que dona a la joia el fet de no ser refutable perquè no està condicionada a determinats factors controlables racionalment. Però quan, més enllà d'un plantejament irònic, es fonamenta realment la joia en la seva irracionalitat -tal com palesa l'èmfasi que Rosset posa en l'"aposta tràgica"-, s'està també condicionant el seu valor a una sèrie de circumstàncies que funcionen com arguments, tot donant un pas gairebé imperceptible (que porta al món il·lusori de la necessitat de justificacions racionals) del que és una constatació de les circumstàncies que afavoreixen una experièn-

cia a fer d'aquestes la justificació de tal experiència. I no tant pel que té de càlcul (que, almenys a Rosset, és "innocent"), sinó pel que comporta d'element perturbador de la joia, com a responsabilitat de fer que la irracionalitat i adversitat del món se segueixin donant, i intensificant-los sempre que sigui possible (pietat tràgica). I quan Rosset, esporàdicament, cau en aquesta lògica de plantejar la joia no com misteri de ser plenament feliç en un món que no en dona motius, sinó com a experiència amb una raó de ser, inevitablement reintrodueix procediments il·lusoris. Un primer, ja esmentat, és la insistència en la irracionalitat de la joia que la fa invulnerable (amb la temptació consegüent d'aplicar al propi Rosset el que ell critica de l'"incurable", que allò advers no només no faci desistir del que es defèn, sinó que es transformi en esperons de la creença). I un altre procediment -bàsic en la Il·lusió- serà el d'assumir allò advers i inquietant, però sota una forma dòcil i desplaçada. Aquest procediment tindria una dimensió temporal d'acord a l'evolució de l'obra de Rosset. D'aquesta manera, a la seva primera obra, *La philosophie tragique*, Rosset condensava en tres els dominis d'allò tràgic que s'afirmaria amb l'experiència de la joia: "l'échec de l'affectivité, la découverte de la bassesse inhérente à la nature humaine, -la "non valeur" de l'homme- enfin la découverte de la mort.." (49); tot aclarint que el fracàs de l'affectivitat refereix sobretot a la "solitude fondamentale et insurmontable de l'être humain" (50), la "bassesse" a la impotència i debilitat inherents a tot home, i la mort com a mesclada i no separable de la vida: "Séparer la vie et la mort, faire une différence, pourrait-on presque dire, entre la vie et la mort, revient à nier l'idée de la mort: tout au moins ce qu'il y a de tragique dans l'idée de la mort" (51). En canvi, al seu darrer llibre -almenys mentre escribim això-, *Le Principe de Cruauté*, Rosset condensa "la nature intrinsèquement douloureuse et tragique de la réalité" (52) en el "caractè-

re insignifiant et éphémère de toute chose au monde"(53); i al seu text anterior, *La Force Majeur*, caracteritzava l'adversitat de l'existència per "una manque de temps et(..) une faute d'espace"(54).

Un desplaçament, per tant, que es produeix al llarg de l'obra de Rosset, que propiciarà que l'existència aparegui més fàcilment afirmable. Els tres dominis tràgics de la insignificància aprovada, passaran a ser entesos progressivament de la forma següent: el fracàs afectiu, o solitud humana, es convertirà en efecte de distanciament (intel·lectual) de l'home respecte al món, en fer d'aquest objecte d'anàlisi teòrica, un distanciament que desapareixeria en renunciar a voler sotmetre el món a la representació i al domini tècnic; la "bassesse" co-substancial a la naturalesa humana, esdevindrà estupidesa intel·lectual (concentrada en determinats individus); i la mort com a finitud externa i interna de l'home, passarà a ser qüestió de limitació temporal (o caràcter efímer) del que existeix. Un desplaçament que en bona part es pot entendre com a resultat de la insistència a parlar de la joia, a fer-ne objecte de discurs, que crea l'efecte, per inèrcia, que l'experiència de la joia és una qüestió a decidir, una opció més entre d'altres possibles, amb pros i contres que cal sospesar. El simple -però, alhora, decisiu- fet de parlar-ne, també contribueix a crear l'efecte que la joia és la "millor" opció, pel fet que la linealitat del discurs impossibilita expressa la simultaneïtat de la consciència (lúcida) de la insignificància i de l'alegria de viure, és a dir, el Gai Saber nietscheà que Rosset suscriu: "Il constitue el Gai Saber précisément une béatitude philosophique, où la connaissance la plus lucide et par conséquent la moins réjouissante s'accorde à l'humeur la plus euphorique."(55). Anàlogament, A. Camus a *El mite de Sísif* afirmà que "un hom no pot descobrir l'absurd sense tenir la temptació d'engriure algun Manual de la Felicitat.(...) l'errada fóra dir que

la felicitat neix forçosament de la descoberta absurda; també passa que el sentiment de l'absurd neix de la felicitat."⁽⁵⁶⁾ Així, el fet que primer es descrigui lúcidament el món i després l'experiència de la joia -de fet l'ordre podria ser invers-, fa que la joia sembli una actitud conseqüent o derivada, i no quelcom que es dóna alhora. I, d'altra banda, aquest mateix ordre expositiu genera una actitud il·lusòria més que, a diferència de les altres formes de refús del real, consistiria en una paradoxal "fugida cap endavant" -en la línia del que deia Goethe que "l'única manera de neutralitzar el que ens desborda, consisteix a estimar-ho" -, per la qual hom s'abandonaria del tot al món per a evitar pensar-hi; per evitar malentesos, però, cal dir que pel que fa a Rosset, a part del condicionant esmentat de la linealitat del llenguatge, no hi ha tal "fugida cap endavant" perquè la joia comporta consciència (de la insignificància) -més aviat seria atribuïble al que hem anomenat "poètiques de la dissolució del jo". Pel fet també d'aquesta simultaneïtat de l'experiència de la joia i la consciència lúcida, Rosset s'aparta dels plantejaments "cíclics" de recerca de la plenitud i recaiguda posterior (consciència de la insignificància i plenitud serien dos intervals successius dins d'un mateix cercle⁽⁵⁷⁾).

NOTES

- (1) Per a referir-se a la mateixa experiència, Rosset usa indistintament pluralitat de termes, com és ara "tragique", "allégresse", "joie", o "béatitude" -prenent aquest terme de l'article de H. Birault, que més endavant comentarem, "De la béatitude chez Nietzsche" (a Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Minuit, Paris, 1967, pp.13 a 44).
- (2) AN, p.83
- (3) El que apropiaria la "joia" de Rosset a l'"experiència interior" de què parla Bataille: "Llamo experiencia a un viaje hasta el límite de lo posible para el hombre. Cada cual puede no hacer ese viaje, pero, si lo hace, esto supone que niega las autoridades y los valores existentes, que limitan lo posible. Por el hecho de ser negación de otros valores, de otras autoridades, la experiencia que tiene existencia positiva llega a ser ella misma el valor y la autoridad.", La experiencia interior, Taurus, Madrid, 1973, p.17 (trad. cast. de F. Savater de L'expérience intérieure, 1954).
- (4) FM, p.18
- (5) FM, p.25
- (6) OS, pp.105-106
- (7) Tot i que pretenguin una conciliació (impossible) entre un sí a l'existència atzarosa i insignificant i l'existència d'un aval que justifiqui tota experiència de plenitud vital; així, per exemple, Hans Küng passa d'afirmar que: "la ética(...) da por supuesto un sí a la realidad con sus problemas: presupone una actitud básica de confianza radical en esta realidad.." a sentenciar que "cabe llamar "fe" a la confianza radical" -¿Existe Dios?, Ed. Cristiandad, Madrid, 1979 (quarta edició), pp. 641 i 644, respectivament (trad. cast. de J.M^º Bravo de Existiert Gott?, 1978)

- (8) Cfr. H.Birault, op.cit.
- (9) Ibidem, p.32
- (10) PhT, p.107
- (11) PhT, p.67
- (12) AN, p.82
- (13) P.Valéry, *Tel Quel 1*, Labor, Barna, 1977, p.27 (trad. cast. de *Tel Quel 1*, 1910)
- (14) A.Camus, *El mite de Sísif*, Edicions del Centre de Lectura de Reus, Reus, 1987, p. 84 (trad. cat. de B.Vallespinosa de *Le mythe de Sisyphe*, 1951)
- (15) FM, p.21
- (16) RTI, p.78
- (17) "...la joie, si joie il y a, consiste en une réjouissance impensable: réjouissance qu'il est possible mais qu'il est impossible de concevoir, faute d'en pouvoir rendre compte et couvrir de l'autorité de quelque argument que ce soit", FM, p.24
- (18) Cfr. LP, p.53 i ss.
- (19) Cfr. FM, p.101; quant a l'"humor espanyol", Jean-Marie Domenach, per la seva banda, ha escrit el següent: "Trágico es la palabra justa, a condición de que se la tome en el sentido español, que mezcla a la vida cotidiana esos elementos con los que la tragedia clásica crea un espectáculo exaltado y apenas humano."-art. "Lo Trágico y la alegría", rev. Litoral, num, 37-38-39-40, Málaga, 1973,p.16-.
- (20) FM, p.9
- (21) FM, p.22
- (22) FM, p.22

- (23) LP, p.58
- (24) Cfr. F.Nietzsche, Així parlà Zarathustra, Edicions 62, Bar-na, 1983, p.179 (trad. cat. de M.Carbonell de Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen, 1892 -primera edició completa de les quatre parts escrites entre 1883 i 1885-).
- (25) FM, p.14
- (26) Cfr. F.Nietzsche, Ecce homo, Alianza edit., Madrid, 1979 -desembre, 5ena edició-, p.21 (trad. cast. de A. Sánchez Pascual de Ecce homo. Wie man wird, was man ist., 1908-e-dició pòstuma del text escrit al 1888-).
- (27) F.Savater, a propòsit dels dies d'"eufòria" de Nietzsche a finals de 1888 a Turí, comenta el següent: "Su inmensa alegría, la plenitud de su gozo, vista desde fuera, por los otros, es la imagen misma de la tristeza; todos los que le ven en ésa época hablan de él como de un hombre ta-citurno, solitario, infinitamente melancólico, ¿Será posi-ble que nadie pueda reconocer la dicha, a menos de compar-tirla?" -Conocer Nietzsche y su obra, Dopesa, Barna,1979 (tercera edició), p.28.
- (28) Cfr. G.Deleuze, art. "Sur la volonté de puissance et l'é-ternel retour." -a Nietzsche, op. cit., pp.275 a 287.
- (29) Cfr.FM, pp.74 i ss.
- (30) FM, pp.74-75
- (31) FM, p.75 -la cita de Deleuze corresponent a Nietzsche et la philosophie, P.U.F., Paris, 1962, p.213.
- (32) FM, p.75
- (33) FM, p.76
- (34) F.Nietzsche, La gàia ciència, Laia, Barna, 1984, p. 246

(trad.cat. de Joan Leita de Die fröhliche Wissenschaft, 1882).

- (35) LP, p.193. Des del moment que Rosset constata la immersió de l'home en una existència que el desborda, seria absurd (anàlogament amb el que s'esdevé en Nietzsche, o a l'anomenat "segon Heidegger") que Rosset s'entretingués a establir una ètica com a codi o conjunt de preceptes que cal seguir per arribar a assolir la felicitat -aleshores hom seguiria pres dins l'actitud il·lusòrio-nihilista del condicionament del sentit de l'existència (o de l'acció més en concret, en aquest cas) a un fonament últim. La joia, a Rosset, no serà l'objectiu final d'un projecte, sinó un estat previ i simultani a les accions; tal com H. Birault (a l'article citat) diu a propòsit de la "béatitude" en Nietzsche: "Ainsi le désir a maintenant pour père (ou plutôt, pour mère) la richesse et non plus la pauvreté, l'agir est enfant du bonheur et non plus du malheur, la béatitude est initiale et non terminale."(p.27). És també en aquest sentit que Rosset afirmarà el següent: "...es preciso distinguir entre la fórmula moral y religiosa ("Sed en primer lugar humildes y veréis cómo surge la felicidad") y la fórmula jubilosa ("Sed en primer lugar felices y necesariamente seréis humildes"). La segunda fórmula es más segura que la primera, porque la alegría garantiza la humildad (Nietzsche), mientras que la humildad no garantiza la alegría (Pascal). Matiz cronológico y psicológico de importancia, que significa que la más profunda sabiduría no recomienda que seamos primeramente humildes, sino primeramente felices."(AN, pp.316-317)

- (36) FM, p.10

- (37) Comunicació personal.

- (38) Aquesta estratègia que consisteix no tant a demostrar que altres maneres de pensar estan equivocades, sinó a fer-les adonar que comparteixen un factor comú, es dóna paradigmàticament al text de Nietzsche "Cómo el "mundo verdadero" acabó convirtiéndose en una fábula" -dins de Crepúsculo de los ídolos, Alianza edit., Madrid, 1975(2ona edició), pp. 51-52(trad. cast. de A.Sánchez Pascual de Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt, 1887)-, on en comptes d'intentar convèncer als altres d'una nova veritat, es posa de relleu que totes les preteses veritats comparteixen el mateix estatut de "fàbula" en no haver-hi cap punt de referència que funcioni com a criteri fix de distinció entre veritat i falsedat.
- (39) "Según una perspectiva trágica, por tanto, sólo habrán "actuado" en su vida, por una parte, los suicidas y, por otra, los afirmadores incondicionales. Si la "moral" tuviese, para el pensamiento trágico, un sentido cualquiera, ése sería su único criterio de valor: la "dignidad" radica en aprobar globalmente o en negar globalmente, en vivir queriéndolo o en morir queriéndolo.", LP, p.57
- (40) Cfr. E.M.Cioran, La tentación de existir, Taurus, Madrid, 1979, p.189 (trad. cast. de F.Savater de La tentation d'exister, 1972)
- (41) Segons la traducció castellana de A.Colinas-Leopardi, Júcar, Gijón, 1974, p.139- de l'original "L'infinito"(1819). Recordem, en el mateix sentit, la "voluptuosidad de la desesperación" de què parla Dostoiewski(vid. nota núm. 4 de la Introducció).
- (42) LP, p.17
- (43) Cfr. M.Foucault, Tecnologías del yo, Paidós, Barna, 1990, pp. 74 i ss. (trad. cast. de M.Allendesalazar de diversos textos anglesos publicats entre 1981 i 1988)

- (44) Cfr. LP, pp.26 i ss.
- (45) Quant al pensament tràgic com a *φάρμακον* (medicina i, alhora, verí), vid. J.Derrida -"La farmacia de Platón"-, dins de *La Diseminación*, Fundamentos, Madrid,1975(trad. cast. de *La Dissémination*,1972) o P.Peñalver, *Márgenes de Platón*, Universidad de Murcia, Murcia, 1988, com a variacions de la forma com Nietzsche relaciona filosofia amb salut al §2 del Pròleg de *La gàia ciència*.
- (46) Cfr. LP, pp. 33 i ss.
- (47) LP, p.31
- (48) LP, p.58
- (49) PhT, p.16
- (50) PhT, p.16
- (51) PhT, p.11
- (52) PC, p.17
- (53) PC, p.17
- (54) FM, p.22
- (55) FM, p.67
- (56) A.Camus, op.cit., p.99
- (57) Tal com l'"experiència interior" de G.Bataille: "Apenas he sabido -enteramente sabido- y ya el desnudamiento en el plano del saber (en el que el saber me deja) se revela y la angustia vuelve a comenzar. Pero la angustia es el horror del desnudamiento y se da el instante en el que, audazmente, el desnudamiento es amado, en el que me entrego al desnudamiento: es entonces cuando la desnudez extasía. Después vuelve el saber, la satisfacción, de nuevo la angustia..."-La experiencia interior, op.cit., p.61

VIII- CONCLUSIÓ

"No existeix el fou -només l'és."

W.Faulkner

Una actitud com la que es desprèn de la següent afirmació de Cioran: "Estar engañado o perecer: no hay otra elección"⁽¹⁾, hem vist que seguiria presa dins la lògica il.lusòria pel fet d'atorgar a la Il.lusió el monopoli del sentit; en una alternativa dicotòmica (o Il.lusió o Caos inhabitable), anàloga a un dels mecanismes ideològics denunciats per Marx que consisteix en que, qui té el poder, presenta els valors d'una societat determinada com a condició de possibilitat mateixa de la sociabilitat, i per tant com a únics possibles -sense més alternativa que l'anarquia total. Així, pensar que en anorrear-se el món il.lusori (o amb la Mort de Déu, si es vol) l'existència queda buidada de sentit, no suposaria més que una altra batalla guanyada per Déu després de la seva mort o -recorrent a una altra imatge també esmentada al llarg del present treball- seria com llançar el nen juntament amb l'aigua bruta pel desaigua de la banyera. El sentit de l'existència no només no desapareixeria, sinó que quedaria alliberat en treure-li la "camisa de força" d'un condicionament, en supeditar-lo a un fonament o raó de ser exterior.

D'altra banda, reduir el fenomen de la Mort de Déu a un esdeveniment històric únic -que permetria distingir entre un abans (amb vigència de formes il.lusòries) i un després (d'adquisició irreversible de consciència lúcida)- també comporta seguir el joc a la lògica il.lusòria, i més en concret a la il.lusió de la Història (lineal-progressiva); i és que no es tractarà (i això pot ajudar a acabar de perfilar les diferències entre els pensadors postmoderns i Rosset) d'adonar-se que ja no hi ha un Déu (o una Història, o una Naturalesa, o una Veritat...), sinó de prendre consciència que mai no han existit -més enllà del seu estatut il.lusori.

El que caracteritzarà, i farà atractiva, l'època actual, anàlogament a altres com les dues que Rosset anomena "depressió presocràtica" i "depressió precartesiana"⁽²⁾ -a les quals s'hi podria afegir el final de l'antiguitat clàssica en què M.Yourcenar ens recorda⁽³⁾ que unes divinitats havien desaparegut i encara no se n'havien consolidat de noves-, no serà tant tractar-se d'una època de "crisi de valors" -com a etapa transitòria que en "superar-se" permetria prosseguir i avançar amb força renovada- com, més aviat, d'un bon moment per a (tot aprofitant que el món il·lusori té "la guàrdia baixa") replantejar les opcions humanes bàsiques: bé viure enganyat, tot prenent com a reals ficcions interessades que creen una aparença de control (intel·lectual) de l'existència, bé assumir lúcidament -i joiosament, ahora, per l'energia vital que genera- el desajust inherent a la condició humana (respecte l'existència i respecte ella mateixa), sense pretendre eludir-lo tot integrant-lo en una xarxa explicativa.

Que l'opció per l'autoengany il·lusori tendeixi a ser la norma, n'és prou simptomàtic -com ja havíem referit al seu moment en precisar l'estatut del subjecte en Rosset- que els termes aplicables a l'home que assumeix lúcidament la seva condició, tals com idiotesa (o singularitat), imbecilitat (o manca de fonament), o estupidesa (o renovació del desconcert vital sense intentar neutralitzar-lo com a ignorància transitòria), hagin adquirit una connotació pejorativa -tal com de forma també molt reveladora altres nocions com "desilusió" o "desengany". I és que ja significativament Plató, al seu mite més cèlebre, no col·loca inicialment els homes a l'entrada de la Cova, des d'on plantejar-se (des de zero) l'opció d'entrar dins la Cova, i viure d'acord a ficcions, o explorar l'espai obert, sinó que d'entrada els homes (presoners) es troben situats dins la Cova immersos en el món de la Il·lusió -i és que quan hom es posa a pensar ja troba un munt de valors (costums, sentit comú, tradicions..) disposats a organitzar-li la seva vida-; i on haurà de

triar entre acceptar les ficcions -tot i la sospita de l'existència d'una vida més plena després de l'enlluernament i vertigen inicials d'adaptació a la llum i a l'intempèrie de l'exterior, respectivament- o alliberar-se, tot treient-se de sobre la llosa de les capes d'interpretació que intenten contenir l'esdevenidor innocent (recordem, a propòsit, que el sentit (intel·lectual), encara que digui edificar-se des de zero, és resultat de fixar arbitràriament combinacions atzaroses).

I aquest mínim esforç d'adaptació als valors vigents, sense ganes -i amb por- de complicar-se la vida, ajuda a entendre sense dubte que la tendència a l'autoengany il·lusori sempre hagi estat (i presumiblement també segueixi essent en el futur) majoritària. Amb tot, la qüestió que es planteja immediatament és la de com és possible -això que d'entrada sembla sorprenent- que els homes s'enganyin a si mateixos. I l'intent de trobar-hi una resposta, ens ha portat -de la mà de Rosset- a la identificació i enumeració dels següents factors que propicien l'efectivitat de les creences il·lusòries; el llistat dels quals recordem que ha estat el principal objectiu que ha animat el present treball:

- Marge d'incertesa que envolta el fenomen il·lusori (el fet de no controlar-lo del tot), que el fa en darrera instància inexplicable com tot allò decisiu per a l'home.
- El desig de creure-ho, o l'interès vital (en facilitar l'orientació a l'existència).
- El fet que l'home no sigui una naturalesa simple (o distanciament respecte a si mateix com a individu, i pluralitat d'individus, que fa que l'emisor de l'engany no coincideixi exactament amb el receptor).
- Neutralització d'allò que es rebutja mitjançant no la simple negació, sinó amb la seva afirmació amb un sentit deformat (inversió quantitativa, qualitativa i, en el seu cas, temporal); començant per la pròpia noció d'Il·lusió, només accep-

tada com a error.

-Falibilitat humana (errors perceptius, facilitat de distracció, oblit..).

-Desviament de l'atenció respecte el problema central del caràcter il.lusori de les creences cap a problemes secundaris, sigui quina sigui la solució dels quals es reafirmen els supostos de l'actitud il.lusòria.

-Inversió de la direcció de la força (o funció "fantasmàtica"): allò que a l'home li esdevé inapelablment és presentat com a volgut.

-Vaguetat del domini de les nocions il.lusòries i de la seva interrelació -que les els permet transformar-se contínuament i ser irrefutables per imprecises.

-Fenòmens reals que recolzen les creences il.lusòries, augmentats i modificats a conveniència -bàsicament les repeticions (com a manifestació d'un Ordre ocult) i el llenguatge (com a vehicle del Sentit).

-El fet de no forçar al límit els propis principis il.lusoris -per tal de caure en la "indiscreció" de fer emergir l'absurd del qual es pretenia escapar.

I si hem començat aquesta Conclusió referint-nos a Cioran, bo serà també acabar recordant que no és casual que aquest sigui l'autor contemporani amb qui Rosset més s'hi mesura⁽⁴⁾ -a diferència d'altres filòsofs i corrents més de moda- per tenir-hi en comú -al marge de desacords profunds (Rosset desculpabilitza l'alegria de viure en un món on hi regeix un absurd que per a Cioran serà fons de pessimisme)- el mateix que Nietzsche valorava en Schopenhauer: replantejar el sentit global de l'existència, no tant per tractar tots els temes, sinó perquè en cadascuna de les temàtiques tractades hi és tot en joc.

NOTES

- (1) E.M.Cioran, *La tentación de existir*, Taurus, Madrid, 1979 (2a edició), p.199 (trad. cast. de F.Savater de *La tentation d'exister*, 1972).
- (2) Cfr. AN, pp.132 i ss.
- (3) Cfr. M.Yourcenar, *Memorias de Adriano*, Edhasa, Barna, 1983 (Març, 6a reimpressió de la 1a edició), p.241 (trad.cast. de J.Cortázar de *Memoires d'Hadrien*, 1951).
- (4) Cfr. "Post-scriptum: Le mécontentement de Cioran", FM, pp. 95 a 102

IX- BIBLIOGRAFIA

Obres de C. Rosset
=====

Llibres

La Philosophie tragique, P.U.F., Paris, 1960, 168 ps.

Le Monde et ses remèdes, P.U.F., Paris, 1964, 167 ps.

Lettre sur les chimpanzés, Gallimard, Paris, 1965, 96 ps.-trad. danesa: Brev om chimpanserne, Rhodos, Copenhagen, 1985, 77ps.-

Schopenhauer, philosophe de l'absurde, P.U.F., Paris, 1967, 107 ps. (nova edició, 1989).

Schopenhauer, P.U.F., Paris, 1968, 123 ps.

L'Esthétique de Schopenhauer, P.U.F., Paris, 1969, 117 ps. (nova edició, 1989)

Logique du pire, P.U.F., Paris, 1971, 180 ps. -trad. italiana: Logica del peggio, Longanesi, Milan, 1973, 285 p.; trad. castellana: Lógica de lo peor, Barral, Barcelona, 1976, 224 ps.; trad. brasilera: Logica do pior, Espaço e Tempo, Rio de Janeiro, 1989, 198 ps.-.

L'Anti-Nature, P.U.F., Paris, 1973, 326 ps. (nova edició, 1986) -trad. castellana: La anti naturaleza, Taurus, Madrid, 1974, 336 ps.; trad. brasilera: A Anti Natureza, Espaço e Tempo, Rio de Janeiro, 1989, 324 ps.; trad. japonesa en curs a l'editorial Hosei Univ.Press, Tokyo-.

Le Réel et son double, Gallimard, Paris, 1976, 128ps. (nova edició revisada i augmentada, 1984) -trad. brasilera: O Real e seu duplo, L & PM, Porto Alegre, 1988, 88 ps.; trad. japonesa en curs a l'editorial Hosei Univ. Press, Tokyo-.

Le Réel, traité de l'idiotie, Minuit, Paris, 1977, 153 ps. (trad. alemanya: Das Reale, traktat über die idiotie, Suhrkamp Verlag, Frankfurt sur le Main, 1988, 195 ps.-.

L'Objet singulier, Minuit, Paris, 1979, 111 ps. (nova edició augmentada, 1985).

La Force majeure, Minuit, Paris, 1983, 102 ps.

Le Philosophe et les sortilèges, Minuit, Paris, 1985, 116 ps.

Le Principe de cruauté, Minuit, Paris, 1988, 93 ps. -trad. brasilera: O Principio de crueldade, Rocco, Rio de Janeiro, 1989, 80 ps.-.

-Llibres escrits amb pseudònim

Roboald Marcas, Précis de Philosophie Moderne, Robert Laffont, Paris, 1968, 142 ps.

Roger Crémant, Les matinées structuralistes, Robert Laffont, Paris, 1969, 132 ps.

Nota: Al llarg del present treball sempre cito els llibres de C.Rosset segons l'original francès, tret de les dues obres traduïdes al castellà: La anti naturaleza(Taurus,1974) i Lógica de lo peor(Barral, 1976).

Articles i textos diversos

Articles a Nouvelle Revue Française:

- "Propos d'outre-monde", n° 305, Gallimard, Paris, 1978, pp.79 a 85
- "Propos d'outre-monde", n° 306, Gallimard, Paris, 1978, pp.89 a 95
- "Propos d'outre-monde", n° 307, Gallimard, Paris, 1978, pp.83 a 89
- "Propos d'outre-monde", n° 308, Gallimard, Paris, 1978, pp.121 a 125
- "La Psychanalyse amusante", n° 309, Gallimard, Paris, 1978, pp. 63 a 70
- "Remarques sur le pouvoir", n° 314, Gallimard, Paris, 1979, pp. 85 a 91
- "Remarques sur le pouvoir", n° 315, Gallimard, Paris, 1979, pp. 83 a 89
- "Remarques sur le pouvoir", n° 316, Gallimard, Paris, 1979, pp. 94 a 99
- "Abrégé de philosophie", n° 319, Gallimard, Paris, 1979, pp.38 a 51
- "Ici et ailleurs", n° 320, Gallimard, Paris, 1979, pp.26 a 32
- "Intérieurs romantiques", n° 321, Gallimard, Paris, 1979, pp. 108 a 113
- "L'Endroit du réel", n° 322, Gallimard, Paris, 1979, pp. 87 a 92
- "Chagrins littéraires", n° 327, Gallimard, Paris, 1980, pp.65 a 73
- "L'écriture violente", n° 328, Gallimard, Paris, 1980, pp.60 a 65

- "L'Écriture épistolaire", n° 329, Gallimard, Paris, 1980, pp. 89 a 98
- "Images de l'absence", n° 330-331, Gallimard, Paris, 1980, pp. 168 a 173
- "Les Absences du corps", n° 332, Gallimard, Paris, 1980, pp. 68 a 74
- "La Nostalgie du présent", n° 333, Gallimard, Paris, 1980, pp. 100 a 103
- "La Faute originaire", n° 336, Gallimard, Paris, 1981, pp. 85 a 94
- "Béatitude et souffrance", n° 337, Gallimard, Paris, 1981, pp. 80 a 87
- "Nietzsche et la musique", n° 338, Gallimard, Paris, 1981, pp. 106 a 113
- "La Gaité musicale", n° 339, Gallimard, Paris, 1981, pp. 98 a 103
- "Surface et profondeur", n° 340, Gallimard, Paris, 1981, pp. 95 a 101
- "Nietzsche aujourd'hui", n° 341, Gallimard, Paris, 1981, pp. 85 a 88
- "Le Gai Savoir", n° 342-343, Gallimard, Paris, 1981, pp. 156 a 161
- "Nietzsche et la morale", n° 344, Gallimard, Paris, 1981, pp. 87 a 95
- "Le Retour éternel", n° 345, Gallimard, Paris, 1981, pp. 116 a 124
- "Le Mécontentement d'E.M.Cioran", n° 349, Gallimard, Paris, 1981, pp. 92 a 98
- "Archives", n° 364, Gallimard, Paris, 1983, pp. 99 a 103

"Archives", n° 365, Gallimard, Paris, 1983, pp.98 a 102
 "Archives", n° 366-367, Gallimard, Paris, 1983, pp.182 a 186
 "Archives", n° 368, Gallimard, Paris, 1983, pp.105-106
 "Archives", n° 371, Gallimard, Paris, 1983, pp.87 a 91
 "Archives", n° 372, Gallimard, Paris, 1984, pp.106 a 110
 "Archives", n° 373, Gallimard, Paris, 1984, pp.80 a 84
 "Archives", n° 377, Gallimard, Paris, 1984, pp.75 a 83
 "De l'école", n° 383, Gallimard, Paris, 1984, pp.69 a 74
 "Archives", n° 386, Gallimard, Paris, 1985, pp.74 a 78
 "Casanova", n° 397, Gallimard, Paris, 1986, pp.53 a 59
 "La Fin du monde", n° 412, Gallimard, Paris, 1987, pp.125 a 127

Articles a Critique:

"Démobiliser", n° 369, Minuit, Paris, 1978, pp.246 a 250
 "L'autre matérialisme", n° 371, Minuit, Paris, 1978, pp.347 a 351
 "Le miroir animal", n°375-376, Minuit, Paris, 1978, pp.864 a 866
 "Un ministre vous parle", n° 392, Minuit, Paris, 1980, pp.87 a 91
 "Le rire en musique", n° 407, Minuit, Paris, 1981, pp.390 a 396
 "L'effet royal", n° 417, Minuit, Paris, 1982, pp.120 a 129
 "Actualité de Schopenhauer", n° 499, Minuit, Paris, 1988, pp. 963-964
 "L'absent", n° 500-501, Minuit, Paris, 1989, pp. 9 a 11

Altres articles i publicacions:

- "Le sentiment de l'absurde dans la philosophie de Schopenhauer",
Revue de Métaphysique et de Morale, n°1, A.Colin, Paris, 1964,
pp.41 a 48
- Pròleg a Provinciales, de Pascal, J.-J. Pauvert, Paris, 1964,
pp.7 a 19
- Pròleg a Dialogues sur la religion naturelle, de Hume, J.-J.
Pauvert, Paris, 1964, pp.7 a 23
- Pròleg a Philosophes à vendre, et autres récits de L.de Samosa-
ta, J.-J. Pauvert, Paris, 1965, pp.7 a 20
- Pròleg a Le Cas Wagner, de Nietzsche, J.-J. Pauvert, Paris,
1968, pp.9 a 32
- "Villiers de L'Isle-Adam", Tableau de la littérature française,
Vol.III, Gallimard, Paris, 1973, pp.352 a 355
- "Miroir de la mort", Les Cahiers du double, n°1, L'Athantor, Pa-
ris, 1977, pp.55 a 59
- "Assurance tous risques", Nouvelle Revue de Psychanalyse, n°18,
Gallimard, Paris, 1978, pp.35 a 41
- "Le sérieux de la vie", L'Arc, n° 75, Aix-en-Provence, 1979,
pp.74-75
- "Sécheresse de Deleuze", L'Arc, n° 49, Aix-en-Provence, 1980
(noca edició), pp.89 a 91
- "Mémoire et imagination", Philosopher, Fayard, Paris, 1980, pp.
121 a 127
- "The Diversion of the Real", Social Research, Vol.49, n°2, A.
Mack, New-York, 1982, pp.559 a 571
- "La proximité du réel", Traverses, n°25, Minuit, Paris, 1982,
pp.35 a 41

- "Le vague au corps", Catalogue Klossowski, Nice, 1982, pp.35 a 37.
- "L'autre réalité", Le Cinéma, Bordas, Paris, 1983, pp.183 a 186
- "L'imaginaire", dins de Douze leçons de Philosophie, La Découverte/Le Monde, Paris, 1982, pp.48 a 56 -trad. cast. "Lo imaginario", Doce Lecciones de Filosofía, Juan Granica, Barcelona, 1983.
- "Question sur Sartre", Le Débat, n°35, Gallimard, Paris, 1985, pp.76 a 78
- "L'objet pictural", Catalogue Soulages, Lyon, 1987, pp.93 a 103
- "Le Triomphe de l'amour", Musical, n°1, Paris, 1987, pp.11 a 15
- "Note sur Maurice Ravel", Musical, n°4, Paris, 1987, pp.15 a 19
- "Le modèle grec", Annales Fac.Lettres Nice, n°34, Belles Lettres, Paris, 1987, pp.61 a 63
- "L'estètica de l'artifici", dins de Esteticisme i Decadentisme a la fi de segle, Fundació Caixa de Pensions, Barna, 1988, pp.57 a 70(curs impartit al Centre Cultural de la Caixa de Pensions, al maig de 1985)
- "Reality and the Untheorizable",dins de The Limit of Theory, Stanford Univ.Press, Standford, 1989, pp.76 a 118
- "La notion de réalité", dins de Encyclopédie philosophique universelle(dirigida per A.Jacob), Vol.I de L'Univers Philosophique, P.U.F., Paris, 1989, pp.96 a 99

Textos més destacats sobre C. Rosset
=====

Articles

- Benoist, A. de, "Le plus nouveau des philosophes", Rev. Le Figaro Magazine, nº0, Paris, 1978, p.72
- Brun, J.T., "A coragem de ver o pior", diari Jornal do Brasil, 16 de Setembro de 1989, Rio de Janeiro, p.7
- Corbell, N., "La joie paradoxale", Rev. Spirale, Juny de 1984, Paris, p.4
- Coutinho, W., "Um pensamento na fio da navalha", diari Jornal do Brasil, 16 de Setembro de 1989, Rio de Janeiro, p.8
- Descamps, C., "Un philosophe joyeux", Rev. La Quinzaine Littéraire, Juny de 1985, Paris, p.19
- Ferreira, R., "A moda Clément Rosset", diari Tribuna, 5 de Setembro de 1989, Rio de Janeiro
- Jaccard, R., "Clément Rosset, l'héritier de l'oncle Arthur", diari Le Monde, 2 de Desembre de 1983, Paris, p.17
- Jarrety, M., "Sortilèges de l'absence", Rev. N&R.F., nº389, Juny de 1985, Paris, pp. 48 a 52
- Maggioli, R., "Clément Rosset: le charme du négatif", diari Libération, 2 de Juny de 1985, Paris
- Mengue, Ph., "Clément Rosset: de la pensée du simple à l'allégresse", Rev. Critique, nº 409-410, Minuit, Paris, 1981, pp.595 a 619
- Polac, M., "Le plus "zen" des philosophes français", Rev. L'événement du jeudi, nº 201, Paris, p.93
- Terré, J., "C. Rosset: la paradógica dicha de vivir", Rev. Travesía, nº4, Barna, 1985, pp. 14 a 22

Entrevistes

Cessole, B. de, "Pour Clément Rosset, la philosophie est un savoir vivre", Rev. Magazine Hebdo, n° 21, 3 de Febrer de 1984, Paris, pp. 56 a 59

Descamps, C., a Entretiens avec Le Monde, I. Philosophies, Editions la Découverte et Le Monde, Paris, 1984, pp. 177 a 184 -feta el 12 de Desembre de 1982.

Poirié, F., "Clément Rosset: une jubilation tragique", Rev. Art press, n° 131, Desembre de 1988, Paris, pp.56-57

BIBLIOGRAFIA GENERAL -només obres emprades i ja esmentades
explícitament-

Llibres

- Aristóteles, Metafísica, Gredos, Madrid, 1970
- " Poètica, Fundació Bernat Metge, Barna, 1946
- Avila, R., Nietzsche y la redención del azar, Universidad de Granada, Granada, 1986
- Bataille, G., La experiencia interior, Taurus, Madrid, 1973
- Baudelaire, Ch., Diarios íntimos, La nave de los locos-Premià editora s.a., México D.F., 1982 (3a edició)
- " Oeuvres complètes, Seuil, Paris, 1968
- Baudrillard, J., Las estrategias fatales, Anagrama, Barna, 1985
- Blondel, E., Le risible et le dérisoire, P.U.F., Paris, 1988
- Bouveresse, J., La philosophie chez les autophages, Minuit, Paris, 1984
- Broch, H., La mort de Virgili, Edicions 62 i "La Caixa", Barna, 1989
- Buber, M., ¿Qué es el hombre?, F.C.E., Madrid, 1949
- Camus, A., El mito de Sísif, Edicions del Centre de Lectura de Reus, Reus, 1987
- " Noces. L'été, Gallimard, Paris, 1959
- Caruso, P., Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan, Anagrama, Barna, 1969
- Cioran, E.M., Breviario de pobredumbre, Taurus, Madrid, 1972
- " La tentación de existir, Taurus, Madrid, 1979
- Colinas, A., Leopardi, Júcar, Gijón, 1974
- Colli, G., Después de Nietzsche, Anagrama, Barna, 1978
- Deleuze, G., Diferencia y repetición, Júcar, Gijón, 1988
- " Empirismo y subjetividad, Gedisa, Barna, 1981 (2a edició)
- " Lógica del Sentido, Barral, Barna, 1971
- " Nietzsche y la filosofía, Anagrama, Barna, 1986 (2a edició)

- Deleuze, G., Proust y los signos, Anagrama, Barna, 1972
- " Spinoza, Kant, Nietzsche, Labor, Barna, 1974
- Derrida, J., La Diseminación, Fundamentos, Madrid, 1975
- " La voix et le Phénomène, P.U.F., Paris, 1967
- " Márgenes de la filosofía, Cátedra, Madrid, 1989
- " Positions, Minuit, Paris, 1972
- Descombes, V., Lo mismo y lo otro, Cátedra, Madrid, 1982
- " Philosophie par gros temps, Minuit, Paris, 1989
- Díez del Corral, L., La función del mito clásico en la literatura contemporánea, Gredos, Madrid, 1974
- Domenach, J.M., Le retour du Tragique, Seuil, Paris, 1967
- Dostoiewski, F.M., Memorias del subsuelo, Barral, Barna, 1978
- Droit, R.P., L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique, PUF, Paris, 1989
- Dumont, L., Essais sur l'individualisme, une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Seuil, Paris 1983
- Duque, F., De la libertad de la pasión o la pasión de la libertad, Natán, Valencia, 1988
- Eliade, M., El mito del eterno retorno, Alianza Ed., Madrid, 1979
- Escohotado, A., De physis a polis, Anagrama, Barna, 1975
- Ferry, L. & Renaut, A., Heidegger et les modernes, Grasset, Paris 1988
- " La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain, Gallimard, Paris, 1985
- " Système et critique, Ousia, Paris, 1989
- Feurbach, L., Esencia del Cristianismo, Sígueme, Salamanca, 1975
- Fink, E., La filosofía de Nietzsche, Alianza Ed., Madrid, 1982 (5a edición)
- Foucault, M., Conversaciones con los radicales, Kairós, Barna, 1977
- " Las palabras y las cosas, S.XXI, Madrid, 1982 (13a edición)

- Foucault, M., La verdad y las formas jurídicas, Gedisa, Barna, 1986(2a edició)
- " L'ordre del discurs i altres escrits, Laia, Barna, 1982
- " Raymond Roussel, Gallimard, Paris, 1963
- " Tecnologies del yo, Paidós, Barna, 1990
- Freud, A., El yo y los mecanismos de defensa, Paidós, Barna, 1989(5a reimpressió)
- Freud, S., El chiste y su relación con el inconsciente, Alianza edit., Madrid, 1981(5a edició)
- " Escrits de crítica de la cultura, Laia, Barna, 1984
- " Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973, Vol. III
- " Psicología de las masas, Alianza edit., Madrid, 1978
- García Bacca, J.D., Antropología filosófica contemporánea, Anthropos, Barna, 1982
- Gehlen, A., El hombre, Sígueme, Salamanca, 1980
- Geiger, T., Ideología y verdad, Amorrorrtu, BBAA, 1972
- Gomà, F., Conocer Freud y su obra, Dopesa, Barna, 1979(2a edi.)
- Gómez Pin, V., El psicoanálisis, Montesinos, Barna, 1984
- Gracián, B., El Criticón, Orbis, Barna, 1982
- " El Héroe. El Discreto. Oráculo manual y arte de prudencia, Planeta, Barna, 1984
- Habermas, J., Coneixement i interès, Edicions 62/Diputació de Barcelona, Barna, 1987
- Hegel, G.W.F., Estética, Alta Fulla, Barna, 1988
- " Fenomenologia de l'Esperit, Laia, Barna, 1985
- Heidegger, M., El Ser y el Tiempo, F.C.E., México D.F., 1987(6a reimpressió de la 2a edició)
- " Fites, Laia, Barna, 1989
- " Kant y el problema de la metafísica, F.C.E., Mé-

- xico D.F., 1986(1a reimpressió de la 2a edició)
- Heidegger, M., La proposición del fundamento, Ediciones del Serbal, Barna, 1991
- " Questions II, Gallimard, Paris, 1968
- Hirschbenger, J., Historia de la filosofía, Herder, Barna, 1979
- Hume, D., Tratado de la naturaleza humana, Editora Nacional, Madrid, 1981(2a edició)
- Huysmans, J.K., Al revés, Bruguera, Barna, 1986
- Jankélévitch, V., La ironía, Taurus, Madrid, 1982
- " La musique et l'ineffable, Armand Colin, Paris, 1968
- Kant, I., Antropología en sentido pragmático, Revista de Occidente, Madrid, 1935
- " Crítica de la Razón Pura, Alfaguara, Madrid, 1984(3a edició)
- " Filosofía de la historia, F.C.E., 1989(5a reimpressió)
- Kaufmann, W., Tragedia y filosofía, Seix Barral, Barna, 1978
- Kening et alia, Marxismo y democracia, Rioduero, Madrid, 1975, Vol. III
- Kierkegaard, S., Diario de un seductor, Destino, Barna, 1988
- Kirk, G.S. & Raven, J.E., Los filósofos presocráticos, Gredos, Madrid, 1979(2a reimpressió)
- Klossowski, P., Tan funesto deseo, Taurus, Madrid, 1980
- Körner, S., Kant, Alianza editorial, Madrid, 1981(2a edició)
- Küng, H., ¿Existe Dios?, Cristiandad, Madrid, 1979(4a edició)
- Lacan, J., Écrits, Seuil, Paris, 1966
- Landsberg, P.T. et alia, Proceso al azar, Tusquets, Barna, 1986
- Lange, A., Historia del materialismo, Daniel Jorro, Madrid, 1903
- Laplanche, J. & Pontalis, J.B., Diccionario de Psicoanálisis, Labor, Barna, 1977
- Lefebvre, H., Sociología de Marx, Península, Barna, 1969
- Leibniz, Monadología, Pentalfa Ediciones, Oviedo, 1981
- Lévi-Strauss, C., El pensamiento salvaje, F.C.E., México D.F.,

1984(5a reimpressió)

- Lévinas, E., De l'existence à l'existant, Fontaine, Paris, 1947
- " Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, Paris, 1972
- Lichtenberg, G., Aforismos, Edhasa, Barna, 1990
- Lipovetsky, G., La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo, Anagrama, Barna, 1988(3a ed.)
- Lorenz, K. & Wuketits, M., La evolución del pensamiento, Argos Vergara, Barna, 1984
- Lowry, M., Bajo el volcán, Bruguera, Barna, 1983(2a edició)
- Lukács, G., Historia y consciencia de clase, Grijalbo, México D.F., 1969 -Vol.III de Obras Completas-.
- Lyotard, J.-F., Discours, figure, Klincksieck, Paris, 1971
- Malherbe, M., La Philosophie empiriste de David Hume, Vrin, Paris, 1976
- Manheim, K., Ideología i utopia, Edicions 62, Barna, 1987
- Mardones, J.M. & Ursúa, N., Filosofía de las ciencias humanas y sociales, Fontamara, Barna, 1982
- Martínez Marzoa, F., Releer a Kant, Anthropos, Barna, 1989
- Martínez, F.J., Ontología y Diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze, Orígenes, Madrid, 1987
- Marx, K., El Capital, Edicions 62/Diputació de Barcelona, Barna, 1983
- " La ideología alemana, Grijalbo, Barna, 1974
- " Manuscritos de economía y filosofía, Alianza edit., 1974
- Molière, El avaro. Tartufo. El Misántropo. Don Juan, Iberia, Madrid, 1955
- Monnerot, J., Les lois du Tragique, P.U.F., Paris, 1969
- Montaigne, Essais, Gallimard, Paris, 1965
- Montesquieu, Cartas persas, Tecnos, Madrid, 1986
- Morel, G., Nietzsche, Aubier Montaigne, Paris, 1985

- Morey, M., Camino de Santiago, F.C.E., Madrid, 1987
- " El hombre como argumento, Anthropos, Barna, 1987
- " Psiquemàquines, Montesinos, Barna, 1990
- Musil, R., Les tribulacions del col·legial Törless, Proa, Barna, 1980
- Nietzsche, F., Així parlà Zaratustra, Edicions 62 i "La Caixa", Barna, 1983
- " Consideraciones intempestivas, Aguilar, Madrid, 1932 -Vol.II de Obras completas-.
 " Crepúsculo de los ídolos, Alianza editorial, Madrid, 1975(2a edició)
 " Ecce homo, Alianza editorial, Madrid, 1979(deseembre, 5a edició)
 " El libro del filósofo, Taurus, Madrid, 1974
 " El nacimiento de la tragedia, Alianza editorial, Madrid, 1980(5a edició)
 " Fragments posthums, Vol.XI(tardor 1884-tardor 1887) de l'edició francesa de Colli-Montinari
 " Humano, demasiado humano, Aguilar, Madrid, 1932 -Vol.III de Obras completas-.
 " La Gàia Ciència, Laia, Barna, 1981
 " La genealogia de la moral, Laia, Barna, 1981
 " Más allá del bien y del mal, Alianza editorial, Madrid, 1979(5a edició)
- Noxon, J., La evolución de la filosofía de Hume, Revista de Occidente, Madrid, 1974
- Pannikar, R., El concepto de Naturaleza, C.S.I.C., Madrid, 1971
- Pascal, B., Obras, Alfaguara, Madrid, 1981
- Peñalver, P., Márgenes de Platón, Universidad de Murcia, Murcia, 1988
- Plató, El Convit, Fundació Bernat Metge, Barna, 1983
- Poe, E.A., Contes, Cuaderns Crema, Barna, 1984

- Pontalis, J.B., Entre le rêve et la douleur, Gallimard, Paris, 1977
- Quine, W.V.O., Los métodos de la lógica, Ariel, Barna, 1962
- Rábade, S., Hume y el fenomenismo moderno, Gredos, Madrid, 1975
- Rank, O., El trauma del nacimiento, Paidós, Barna, 1972
- Reguera, I., La lógica kantiana, Visor, Madrid, 1989
- Renaut, A., L'ère de l'individu, Gallimard, Paris, 1989
- Ricoeur, P., Ideología y Utopía, Gedisa, Barna, 1989
- Rossi-Landi, F., Ideología, Labor, Barna, 1986
- Rousseau, J.J., Las confesiones, Espasa Calpe, Madrid, 1979
- Roussell, R., Impresiones de Africa, Madrid, 1990
- Rovatti, P.A., Como la luz tenue, Gedisa, Barna, 1990
- Russell, B., El coneixement humà, Edicions 62/Diputació de Barcelona, Barna, 1987
- " Por qué no soy cristiano, Edhasa, Barna, 1977
- Rubert de Ventós, X., De la Modernidad, Península, Barna, 1982 (2a edició)
- Saame, O., El principio de razón en Leibniz, Laia, Barna, 1988
- Salomé, L.A., Nietzsche, Zero Zyx, Madrid, 1980 (3a edició)
- Sartre, J.P., El existencialismo es un humanismo, Huascar, BBAA, 1972
- " La náusea, Seix Barral, Barna, 1983
- " El Ser y la Nada, Aguilar, Madrid, 1982 -al VolI de Obras completas-
- Savater, F., Conocer Nietzsche y su obra, Dopesa, Barna, 1979 (3a edició)
- " La filosofía tachada, Taurus, Madrid, 1970
- Scheler, M., El santo, el genio, el héroe, Nova, BBAA, 1961
- Schopenhauer, A., El mundo como voluntad y como representación, La España moderna, Madrid, 1902
- " Sobre la libertad humana, Revista de Occidente, Madrid, 1934

- Schopenhauer, A., Sobre la quàdruple arrel del principi de raó suficient, Laia, Barna, 1987
- Sharpe, T., Wilt, Anagrama, Barna, 1984(2a edició)
- Sòfocles, Tragèdies, Fundació Bernat Metge, Barna, 1951-Vol.II.
- Spinoza, Ètica, Alianza edit., Madrid, 1987
- Strawson, P.F., Los límites del sentido, Revista de Occidente, Madrid, 1975
- Trías, E., Metodología del pensamiento mágico, Edhasa, Barna, 1970
- Turró, S., Descartes. Del Hermetismo a la Nueva ciencia, Anthropos, Barna, 1985
- Vaihinger, H., The philosophy of "as if", Routledge & Kegan Paul LTD, Londres, 1924
- Valéry, P., Tel Quel, Labor, Barna, 1977
- Vattimo, G., El sujeto y la máscara, Península, Barna, 1989
- " Las aventuras de la diferencia, Península, Barna, 1986
- " Más allá del sujeto, Paidós, Barna, 1989
- Vernant, J.P. & Vidal-Naquet, P., Mito y tragedia en la Grecia antigua, Taurus, Madrid, 1987
- Voltaire, Contes filosòfics, Edicions 62 i "la Caixa", Barna, 1982
- Wittgenstein, L., Diario filosòfico, Planeta-Agostini, Barna, 1972
- Wright, G.H., Explicación y comprensión, Alianza edit., Madrid, 1979
- Yourcenar, M., Memorias de Adriano, Edhasa, Barna, 1983(6a rei)

Articles

- Benoist, A.de, "Le plus nouveau des philosophes", Rev. Le Figaro Magazine, nº0, Paris, 1978
- Birault, H., "De la béatitude chz Nietzsche" -a Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Minuit, Paris, 1967
- Deleuze, G., "Sur la volonté de puissance et l'éternel retour" -a Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Minuit, Paris, 1967
- Descombes, V., "Une supposition très singulière ou comme désigner la porte d'Ali Baba", Rev. Critique, nº372, Minuit, Paris, 1978
- Domenach, J.M., "Lo trágico y la alegría", Rev. Litoral, nº37-38 39-40, Málaga, 1973
- Fukuyama, F., "¿El fin de la historia?", diari El País, 24 de Novembre de 1989
- " " "Respuesta a mis críticos", diari El País, 21 de Desembre de 1989
- Jankélévitch, V., "Le mensonge", Revue de Métaphysique et de Morale, nº1, Paris, 1940
- Marín, J.M., "Arte, Naturaleza y Azar" -a Quaderns de Filosofia, nº15/16, Servei de Publicacions Universitat de València, València, 1989
- Mengue, Ph., "Clément Rosset: de la pensée du simple à l'allégresse", Rev. Critique, nº 409-410, Minuit, Paris, 1981
- Mohler, A., "Entsorgung der Postmoderne", Rev. Criticón, nº 106, Munich, 1988
- Morey, M., "Azar y vida cotidiana", diari El País, 5 de Gener de 1984
- Polac, M., "Le plus "zen" des philosophes français", Rev. L'événement du Jeudi, nº 201, Paris, 1988
- Terré, J., "C. Rosset: la paradógica dicha de vivir", Rev. Travesía, nº4, Barna, 1985

