

Pompeu CASANOVAS I ROMEU

L'ESTÈTICA DEL SABER EN MICHEL FOUCAULT.
GÈNESI D'UNA PRAGMÀTICA HISTÒRICA IDEALISTA.

Vol. I

Tesi de Doctorat dirigida pel Dr. Joan-Ramon
Capella i Hernández.

Ponent: Dr. Jaume Casals i Pons

Departament de Filosofia

Facultat de Lletres

Universitat Autònoma de Barcelona

Any 1987.

Index

0. Introducció

0.1. Presentació [1].

0.2. La pragmàtica històrica del llenguatge implícita en la filosofia de Foucault [8].

0.3. Orientació general de l'obra foucaultiana: la desarticulació del subjecte de coneixement i acció [28].

0.4. La semiosi del transcendental i el llenguatge teòretic de Foucault [44].

0.5. Plantejament i organització de la tesi: gènesi de la semiosi del transcendental gnoseològic i desconnexió entre raó teòrica i raó pràctica [69].

1. El procés de semiosi del transcendental gnoseològic en les obres de Husserl i Heidegger.

1.1. Presentació [84].

1.2. La semiosi husserliana del transcendental.

1.2.1.1. L'objectiu de la fenomenologia husserliana [96].

1.2.1.2. La despsicologització de l'abstracció: contingut real i intencional de la consciència [99].

1.2.2.1. L'analítica del signe [104].

1.2.2.2. L'analítica de l'expressió i l'abstracció ideatòria [107].

1.2.3.1. Nòema i Nòesi [110].

1.2.3.2. L'apunt pragmàtic de la Sisena Investigació Lògica [113].

1.2.3.3. Alteritat, A priori intersubjectiu, Lebenswelt [117].

1.2.3.4. La veritat i l'experiència de l'expressió [121].

1.3. La semiosi heideggeriana del transcendental.

1.3.1.1. Fenomenologia i Hermenèutica [124].

1.3.1.2. La comprensió heideggeriana: existencials i categories [127].

1.3.1.3. La identitat de fer i pensar: la distorsió hermenèutica de l'analítica del signe [131].

1.3.1.4. La mescla de trets semàntics i pragmàtics en el Discurs (Rede) [139].

1.3.2.1. El segon Heidegger: la historització del transcendental [149].

1.3.2.2. L'emergència de l'impensat en l'experiència del

llenguatge [154].

1.3.2.3. Quatre conceptes de "veritat" [164].

1.3.3.1. L'"ésser del llenguatge" [165].

1.3.3.2. El poema [170].

1.4. La reduplicació nominal de l'ésser del llenguatge.

1.4.1.1. Recapitulació i crítica.

II. La recepció foucaultiana del procés de semiosi del transcendental: els primers escrits (1954).

2.1. Presentació [191].

2.2. Els primers anys.

2.2.1.1. La formació especialitzada de Foucault: el doble vessant de l'experiència pràctica [193].

2.2.1.2. Ludwig Binswanger i la Daseinanalyse del somni [202].

2.3. La "Introduction" a Traum und Existenz.

2.3.1.1. Plantejament de l'analítica de l'expressió [207].

2.3.1.2. La pragmàtica implícita en l'analítica de l'expressió [213].

2.3.2.1. L'antropologia de la imaginació [216].

2.3.2.2. Ontologia de la imaginació [225].

2.3.2.3. El primer a priori històrico-transcendental: el somni i la imaginació [229].

2.4. Maladie Mentale et Personnalité.

2.4.1.1. La reducció històrico-transcendental [233].

2.4.1.2. Síntesi de Maladie Mentale et Personnalité [239].

2.4.2.1. El pas de les "condicions internes" a les "condicions externes" de la malaltia mental [245].

2.4.2.2. Metacrítica, Dialèctica, Adlingüística [258].

2.4.2.3. La Dialèctica Sense Síntesi [264].

2.5. Arquetipus de la primera epistemologia foucaultiana [272].

III. La transformació foucaultiana de la semiosi del transcendental (1961-1984).

3.1. Presentació [275].

3.2. La desconexió entre raó teòrica i raó pràctica en l'activitat política de Foucault.

3.2.1.1. Un intel·lectual inquiet [284].

3.2.1.2. Un intel·lectual "específic" [288].

3.2.2.1. Objectius explícits de l'activitat política i

- les tècniques de lluita proposades [293].
- 3.2.2.2. Coordinades de la pràctica i objectius polítics de Foucault [301].
- 3.2.3.1. El context de l'activitat política foucaultiana: els grups de contrainformació i el periodisme de l'esdeveniment [307].
- 3.2.3.2. Adlingüisticitat i Contrafinalitat [325].
- 3.3. El projecte cultural: lectura foucaultiana de la formació de la cultura occidental (XVI-XX).
- 3.3.1.1. El plantejament del projecte [333].
- 3.3.1.2. Tesis sobre la configuració de la cultura europea [341].
- 3.3.2.1. Renaixement (XVI) [345].
- 3.3.2.2. Epoca Clàssica (XVII-XVIII) [347].
- 3.3.2.3. Epoca Moderna (XIX-XX) [366].
- 3.4. La reduplicació pragmàtica del signe.
- 3.4.1.1. La natura històrica del signe. Tesis sobre l'esquema interpretatiu de Foucault [392].
- 3.4.2.1. El desenvolupament progressiu de la reduplicació pragmàtica: Histoire de la Folie (1961) [401].
- 3.4.2.2. Reduplicació i lingüística estructural: Naissance de la Clinique (1963) [407].
- 3.4.2.3. Reduplicació i estructures semàntiques actancials: Les Mots et les Choses (1966) [417].
- 3.4.3.1. Tesis sobre el manteniment de la reduplicació pragmàtica del signe (1968-1970) [440].
- 3.4.3.2. La formulació d'una pragmàtica històrica idealista: Archéologie du Savoir (1968-1970) [444].
- 3.4.3.3. El trassumpte de la pragmàtica històrica idealista: "genealogia del poder" (1971-1984) [463].
- 3.4.3.4. L'analítica de les relacions de poder [471].
- 3.4.3.5. La darrera analítica del poder: governamentalitat i estètica de l'existència [481].
- 3.5. La reduplicació nominal del llenguatge.
- 3.5.1.1. La reconstrucció historicista de l'esquema transcendental [492].
- 3.5.1.2. Tesis sobre l'ontologia foucaultiana [498].
- 3.5.2.1. La reduplicació nominal de l'"ésser del llenguatge" [503].
- 3.5.3.1. Síntesis de la filosofia de la història [516].
- 3.5.3.2. Problemes epistemològics de la filosofia de la història: la semantització incontrolada dels signes i dels fets [520].
- 3.5.3.3. Problemes epistemològics de la filosofia de la història: la falàcia de la "disfuncionalitat funcional" [525].
- 3.5.3.4. Problemes epistemològics de la filosofia de la història: la mixtificació entre causalitat i finalitat [532].
- 3.5.3.5. Problemes epistemològics de filosofia de la història: la concepció pragmatista de "veritat" [539].

Anex: Pragmàtica i Metapragmàtica en el llenguatge literari de M. Foucault.

0.1. Sinopsi i Perspectiva Teòrica [554].

1. Modismes Sintàctics d'escriptura.

1.1. La inversió del sintagma nominal amb els complements del verb i l'elisió del subjecte de l'oració [559].

1.2. L'articulació per oposicions successives i la funció positiva de la negació [561].

1.3. L'ús dinàmic de formes verbals específiques [565].

2. Pragmàtica dels modismes sintàctics d'escriptura.

2.1. Els nivells de l'anàlisi [569].

2.2. Performativitat del discurs [572].

2.3. Deixis i Anàfora [576].

2.4. Regles Anafòriques dels deíctics personals [577].

2.5. L'anaforitziació dels deíctics verbals i locatius [583].

3. Metapragmàtica.

3.1. Notes sobre metapragmàtica i literatura [594].

Consideració final: una curta conclusió [604].

Notes

Notes de la Introducció (1-42) [609].

Notes del Capítol I (43-110) [629].

Notes del Capítol II (111-166) [650].

Notes del Capítol III (168-278) [676].

Notes de l'Anex (1-31) [787].

Bibliografia

Bibliografia de Foucault [798].

Bibliografia sobre Michel Foucault [804].

Bibliografia General [810].

INTRODUCCIO

0.1. Presentació

Georges Bataille, un dels guies intel·lectuals de Michel Foucault, encapçalava El Suplici (1954) amb aquesta frase sintètica: "Jo visc d'experiència sensible i no d'explicació lògica". I, tot seguit, continuava punt per punt amb el relat de l'angoixa i la divinitat que ell retrobava, no sense certa sorpresa contemplativa, en l'interior de la seva consciència.

Foucault no és pas massa lluny d'aquest quefer arxiver de la memòria. "M'interessa la sexualitat perquè ha fet sofrir molta gent", declarava amb senzillesa a André Bertrand [(1981)1984,48] sobre les arrels del seu treball. Recuperar les experiències que "han fet sofrir molta gent", oblidades per la història oficial, i intentar donar-ne la mesura i la raó, forneix una primera impressió de la seva obra. I els problemes amb què s'enfronta en conceptualitzar les experiències històriques, i l'actitud política que es fonamenta en els resultats de la lectura foucaultiana, constitueixen l'objecte de la present investigació.

El problema d'historiar la pàtina de nimietats quotidianes que, a fi de comptes, configura la imatge que els homes tenen de si mateixos i del món que els envolta, no ve de nou a historiadors i sociòlegs (1). Però potser perquè es planteja des del camp de la filosofia i, per tant, per tal com incorpora elements de projecció cosmològica (de prefiguració dispositiva davant del món), la minuciosa exploració foucaultiana ha tingut, té, un llarg predicament en el pensament contemporani (2).

El que resulta almenys digne de reflexió és que l'ànim revulsiu que es desprèn de les pàgines dedicades al neixement dels hospitals psiquiàtrics, dels asils, de les presons, a la "genealogia de la moral" -com en alguna ocasió a Foucault no li havia desagradat denominar la seva comesa-, adopti una formulació filosòfico-política de valoració de les experiències concretes / singulars que exclou, al mateix temps, la possibilitat de fonamentar seriosament en les seves anàlisis estratègies o organitzacions polítiques alternatives per donar resposta a problemes col·lectius que ultrapassen l'experiència singular.

La fixació en l'experiència sensible no és, a l'entrant, determinant de res. I tampoc es pot demanar la lluna en un cove: cap pensador no té l'obligació de repensar la política (i menys alternativa, és a dir, per inventar en la pràctica). Però en Foucault presenta la característica adjunta de presentar-se amb un rebuig teòric radical de les posicions "universals".

Aquesta denominació hegeliana, provinent d'un entorn cultural francès mediat per Kojève i Hyppolite, acobla coses distintes: de vegades designa globalment una institució -l'Estat-; de vegades refereix a la formulació de regularitats generals -la formulació de lleis en les ciències naturals i socials-; d'altres, a l'operació gnoseològica de generalitzar a partir de relacions socials ja conegudes o preestablertes -la inducció-; la major part, però, designa l'actitud de pensar en termes globals, genèricament, els problemes històrico-socials.

Aquest tret bàsic el diferencia de la manera com encarava la singularitat, per exemple, més o menys per les mateixes dates, Pier Paolo Pasolini, un autor que, per molts conceptes, presenta força afinitats amb ell. Però Pasolini interpretava les grans transformacions culturals que viuen els individus concrets (al camp, a les ciutats, a les fàbriques) en funció d'una crisi general civilitzadora en el capitalisme avançat, davant la pujança de la qual no podia respondre sinó amb la lucidesa individual de la decisió conscientment presa, una decisió que també era ètica, estètica i política, a la plegada. Foucault, en canvi, recupera l'experiència singular del dolor, de la misèria, del sexe o del poder, per si mateixa, perquè, per ell, és en funció del que és singularment pensable com es construeix el social, i no a l'inrevés.

4

Val a dir que, des de la seva visió, la consciència individual és sempre transcendida i es dilueix en una experiència històrica impersonal de regles que en determinen els aspectes. Són regles "regionals" que, en el curs de l'obra, sofreixen diverses conceptuacions i els criteris de determinació de les quals s'assaja contínuament. Però és constant l'anhel de fer-les emergir en tant que experiències singulars pensables, sense el recurs al tipus de totalització modèlica usual en ciències socials, economia o antropologia.

Aquesta actitud -que ja és en si genèrica i, com a tal, difícil de delimitar- travessa el pensar i l'actuar de Foucault de manera que afegeix una dificultat essencial a la ja de per si problemàtica interpretació de la seva obra. Les preguntes més senzilles -però, ¿què diu Foucault?, ¿què aporta de nou?- són les de resposta menys clara.

Penso que la qüestió és pertinent per tal com l'actitud de negar validesa al saber històrico-social sobre l'home, l'actitud de recusar qualsevol tipus de totalització (ja sigui pràctica o teòrica, política o gnoseològica) duu a paradoxes insolubles que generen un buit teòric que és omplert, subrepticiament, per l'acceptació acrítica de situacions de fet que no tenen lloc en l'anàlisi i propicien les falàcies de la democràcia formal. I això resulta paradoxal en un autor que fou tan crític amb ella -de paraula i de fets- i que llegà el testimoni del seu coratge moral i polític.

Seria injust no reconèixer que el pensament de Foucault aporta elements valuosos per a la reflexió dels moviments alternatius (que ell anomenava, significativament ancorat encara en l'esperit del maig francès, mouvements de libération), però defensaré que, partint de problemes reals, els descriu unilateralment en una direcció precisament inversa a la que pretén: per mediació d'una cosmologia idealment "universal" que aporta més llast que benefici al plantejament d'aquests mateixos problemes (i.e., la lluita dita "marginal" del moviment feminista, ecologista o homosexual). No sense motiu, Foucault advertia -en paràfrasi inadvertida de Kolakowski- que aquests moviments precisen d'una ètica no codificada [O.G.E. Conversa Dreyfus i Rabinow 1983, 5], però que ell concebia la seva reflexió en funció d'una "situació actual", però no per i des d'aquests moviments [Conversa F. Ewald, 1984, 21].

Hi ha una raó més, d'altra banda, per a pensar així. Es que les versions a l'ús del seu pensament, això és, la literatura de filosofia política que se'n declara deutora, entén el seu singularisme en termes oraculars i valora positivament l'absència de teoria política normativa com un punt adquirit contra les posicions "totalitàries" (i, de manera privilegiada, el marxisme).

6

Així van operar a finals dels anys setanta els anomenats "nous filòsofs", per als quals, Foucault demostrava que "el saber psiquiàtric ja portava en si el clos de l'asil" [B.H.Lévy, 1975,7], de la mateixa manera que Marx -un mer corolari de Hegel- hauria dut el germen del Gulag en el seu cervell.

No cal, però, parar esment en aquest verbalisme -com Foucault mateix no el parava (3)- per adonar-se'n que hi ha una tendència general en alguns intèrprets a emmirallar-se en la cosmologia de la seva obra. De dues maneres.

En primer lloc, hi llegeixen una concepció nova de "política" , una política de la "dissidència" [D.Cooper (1977)1978,10] o de la "diferència" [F.Ewald,1984,30], caracteritzada, altre cop, per un seguit d'experiències "altres", distintes de les de la població "normalitzada", que es reclamen d'una individualitat concreta, l'emergència de la qual seria justament el signe de la crisi del "subjecte occidental" que assenyala Foucault.

En segon lloc, la tendència a efectuar divisions de la "modernitat" -entesa aquí molt laxament- en un pre i post maig del 68, any aquest on s'hauria efectuat la definitiva eclòsió de les evidències larvades des de la segona guerra mundial i que, en síntesi, consistirien en el següent: la impossibilitat d'ultrapassar el límit de la realitat concreta, del desig individual, a tot

2

estirar, de l'espontaneïtat dels grups afins en virtut d'una mateixa xarxa de poder (com les minories ètniques o religioses). Millor és, en suma, soportar les escissions de la consciència individual que posar-la en l'arriscat destret de qualsevol "utopia", les quals, no solament resulten perilloses sinó -el que ve a ser el mateix- anacròniques (4).

Podria resultar esclaridor, algun dia, comparar aquest verbalisme amb el que susciten d'altres interpretacions culturals de caire aparentment molt diferent (i diferents entre si també) com són les de J.F.Lyotard, Marshall Berman, Daniel Bell o Jürgen Habermas. I reflexionar sobre els elements teòrics -interns a les pròpies obres- que el fan possible (5). Perquè l'operació d'acomodar-se discursivament en el caos és tal vegada el primer pas per a trobar-s'hi totalment còmode, però sobretot, perquè les anàlisis plurals, atomitzadores del social, solen recompondre sintèticament la globalitat històrico-social de què prescindeixen analíticament en un altre lloc de més difícil justificació encara, ja sia en forma de "comunitat de diàleg", "opinió pública", "sistema d'informació" o -com és el cas de Foucault- "voluntat de saber".

La següent Introducció és una recerca prèvia a la investigació sobre l'obra de Michel Foucault. Es tracta de trobar una perspectiva prou àmplia com per allerrar tant l'exposició del seu pensament com dels problemes

que hi subjeuen, que no resol, i que no li resulten tampoc exclusius, sinó que són compartits per d'altres corrents de filosofia contemporània. La Introducció consisteix, doncs, en un plantejament teòric de la recerca posterior. En aquest sentit, delimita els aspectes bàsics que s'hi trobaran desenrotllats més extensament i completa.

Consta de tres parts. La primera (0.2.1.1. - 0.2.3.3.) situa l'obra foucaultiana en relació a si mateixa. La pregunta que es formula és senzillament: ¿què fa Michel Foucault?. La segona (0.3.1.1. - 0.3.3.3.) planteja les preguntes que es vol respondre l'autor, i els desplaçaments teòrics que vol efectuar. La tercera (0.4.1.1. - 0.4.2.3.), els problemes arran de l'irracionalisme i l'idealisme que, al meu parer, suscita el seu plantejament. Finalment, la darrera part (0.5.1.1. - 0.5.2.2.) planteja l'objecte, les hipòtesis de treball i els criteris d'exposició del cos de la present investigació.

0.2. La pragmàtica històrica del llenguatge implícita en la filosofia de Foucault

0.2.1.1. Amb cap ànim exhaustiu, i deixant de banda tots els matisos, el nucli central de l'argumentació foucaultiana podria sintetitzar-se globalment per a una primera aproximació, així:

10 Els conceptes i categories de qualsevol discurs són radicalment històrics (producte d'una activitat humana).

20 En l'ús i experiència d'aquests conceptes i categories es configura un "ordre", un "logos", que és a la base dels diferents períodes de la cultura europea des del Renaixement.

30 Aquest "logos" subjeu -per a cada època- a tota acció possible (discursiva i no discursiva) i recull, doncs, les condicions de possibilitat de l'experiència històrica del que apareix en cada consciència individual com a "real" (perceptiu i simbòlic).

40 Aquest "logos" és analitzable a partir de l'emergència dels discursos: allò que és efectivament enunciat constitueix, doncs, l'"arxiu" històric, els enunciats del qual són qualificats de "racionals" o "irracionals", segons regles de "partició" (partage) específiques a cada període.

50 En tant que experiència, el "logos" que subjeu als sabers que constitueixen l'home com a objecte privilegiat d'estudi ("ciències humanes") es troba escindit pel seu propi moviment i constitueix racionalitats normalitzadores que: a) deixen d'atorgar sentit als enunciats "irracionals" que no s'hi adequen; i b) exclou com "anormals" els homes "desraonables" (que són objecte d'estudi).

60 Les diverses racionalitats concretes (els camps que delimiten els enunciats amb sentit) s'objectiven en "sabers" específics, els enunciats dels quals poden posseir -dins dels sabers- la propietat de "vertader" o

13

"fals", produïnt "efectes de veritat" que, al mateix temps, constitueixen tècniques de poder que s'"investeixen" (s'investissent) en : a) l'actuació de les institucions directament polítiques de govern de la població, b) institucions privades d'abast col·lectiu (clíniques, escoles, asils..), c) la consciència i la conducta de cada individu particular.

7º Així es despleguen, des del segle XVII, tota una sèrie de "trames" (réseaux) de "micropoders" (micropouvoirs), les quals se singularitzen en el cos i -progressivament- la "personalitat" (1954), "consciència" (1961), "ànima" (1975) a partir de tècniques de "govern" (gouvernement) de la població molt diverses: a) estratègies generals (com el procés, i.e., de conversió de tota una capa de d'homes laboralment indeterminats en el segle XVI en obrers de manufactura), b) tècniques de "disciplina" en espais institucionals que satisfan funcions socials bàsiques (hospitals, fàbriques, presons, però també la família).

8º Els sabers i micropoders responen a una "matriu" estructural de "saber /poder" o de "poder/saber/desig" (1976) que recull les línies estratègiques possibles que, per a cada època, determinen les relacions socials de saber i poder.

9º Cada consciència individual registra, pel sol fet de posseir competència discursiva (de poder parlar) les escissions presents en el període històric en què viu.

0.2.1.2. A primera vista, Foucault, doncs, en el curs de diferents estudis monogràfics sobre els diferents aspectes de la constitució del que, també a l'engròs, sol anomenar "cultura europea", "tradició judeocristiana", "cultura occidental", proposa una nova lectura de la lògica interna del desplegament històric de les racionalitats burgeses. A partir d'"esdeveniments" fonamentals com el que representa la creació de primer centre d'internament massiu de la població (Hôpital Général, Paris, 1656), l'alliberament dels "folls" encadenats a Bicêtre per Pinel després de la Revolució Francesa (1794), la formació de la Société Royale de Médecine (1776) com a òrgan oficial d'una consciència col·lectiva dels fenòmens patològics, o les primeres presons com a forma punitiva (Rasphuis d'Amsterdam, 1596; models de Gant, Gloucester i Filadelfia en el s.XVIII) -per bé que aquests "models" no corresponen a la forma pròpiament carceral del s.XIX-, Foucault elabora una microscòpica descripció dels processos d'exclusió de tota una població marginal, l'experiència de la qual hauria romàs subliminal a l'aparent i uniforme racionalitat de l'home contemporani.

El que de fet li interessa, però, no és tant l'efecte social d'exclusió com les condicions de possibilitat dels modes d'operar "racionals", la línia extrema on es produeix la cesura que separa de l'àmbit de la raó tota una sèrie d'experiències diverses o "altres" que la psicologia existencial de Binswanger i

Minkowski havia qualificat d'"inautèntiques": el somni, la follia, la malaltia.

"Límit", "Distància", "Escissió", "Cesura", són metàfores que designen el punt d'experiència primària que realitza al mateix temps la integració i l'extradició als marges. "Cada cultura-escriu sobre el saber mèdic [M.J.S.1969,121]- defineix d'una manera que li és particular el domini dels sofriments, de les anomalies, de les desviacions, de les perturbacions funcionals, dels trastorns de conducta que procedeixen de la medicina, susciten la seva intervenció i demanen per la seva part una pràctica especificada".

El que delimita el "sistema del transgressiu" [D.R.S.M.1968, 19], doncs, no és una racionalitat en si abstracta sinó allò que Foucault considera el seu subsòl: el particular mode d'existència del llenguatge on es produeix aquest límit. L'experiència del "mode de ser del llenguatge" regeix l'emergència de tot enunciat possible i delimita el seu estatut interior o exterior a l'espai mòbil de la raó. Així, com feia notar Michel Serres arran de la Histoire de la Folie (1961), "el llenguatge és el geometral de la negativitat" [1968,183], és el lloc de privilegi on se substancialitza l'experiència humana perquè, en suma, el llenguatge "arribat al límit de si mateix no veu sorgir la positivitat que el contradiu, sinó el buit en el qual es clou" [L.P.D.D.(1966)1971,116].

0.2.2.1. Sens dubte, en el fons d'aquesta concepció rau una ontologia de caire idealista. Han estat sobretot els crítics de tradició anglosaxona els que han insistit més sobre aquest punt. Edward Said [1978, 675] qualifica el punt sempre recurrent d'on sembla sorgir cada investigació concreta de "doctrina gnòstica del text", Ian Hacking -contraposant-lo a l'epistemologia de T.H.Kuhn i de H.Putnam- "parla d'epistemologia sense punt de referència" [1979, 34]. D'altres, encara més explícits, en referir-se a la sorprenent absència de referent i de mètode científic en les investigacions foucaultianes, utilitzen expressions menys teòriques: "acte poètic d'invenció" [E.Kurzweil, 1979, 31] o -referint-se al propi Foucault- "poeta de les ciències socials" [G.Huppert, 1974, 196]. Com es veurà en el seu moment, aquestes crítiques són fonamentades. Tanmateix, faré dues observacions prèvies sobre el tema.

En primer lloc, no es pot oblidar que la crítica a l'ontologia és analítica i menysvalora l'aspecte material de la filosofia foucaultiana: en el curs d'una exhaustiva recerca apareix amb tota claredat el fenomen històric de la dominació des de la seva articulació interna i complexitat de formes i, per tant, al marge de pal·liatius ideològics possibles que la legitimin. I, això, tant pel que diu com pel que contribueix a posar de manifest. Un apropament com aquest "val en la mesura que afronta i planteja la universalitat del problema del poder al nivell de les seves dimensions històriques i

sociològiques: el treball social determina el seu antagonisme enfront de l'Estat, el poder ideal del patró col·lectiu. Amb tota la seva monstruositat i la seva necessitat" [T.Negri,1978,198].

Davant la minuciosa recerca d'indicis que l'epistemologia de la folia i de la penalitat posen en evidència, hom pot discutir-ne si vol la interpretació, però el que no pot negar és el fet de la dominació. Cap crítica metodològica no pot esborrar la massa ingent de material que la serrada escriptura de Foucault ha rescatat de l'oblit, ni tampoc esborrar el regust de "gran obra" que corprèn al lector després de llegir Histoire de la Folie. Si això és ser un clàssic, no hi ha dubte que, poc després de la seva mort, Foucault ja ho és.

En segon lloc -i fent abstracció de les variacions de trajectòria- l'hermenèutica foucaultiana -el mode com elabora la interpretació cultural- no consisteix a un plec d'opinions lliures ni és un exercici brillant d'acadèmia. El nucli de problemes que planteja no és tampoc aleatori: es tracta de nusos amb tradició en teoria del coneixement i en filosofia política. Seria un error groller acudir als tòpics "dilettantisme" o "article de Paris" en esguard de la seva obra. Situar-se en una altra perspectiva que no impliqui comprensió -per crítica que es vulgui- davant d'un pensament suggerent i imaginatiu, per damunt de tot, indicaria, si més no complaença en solucions (teòriques i pràctiques) que

estem, avui per avui, encara lluny de tenir. Basta pensar -per posar un exemple que li és rellevant- en les controvèrsies de la semàntica lingüística (no exclusivament lògico-formal) per comprovar aquest extrem.

Tanmateix, de la pertinença i bondat heurística del plantejament foucaultià no se segueix bondat teòrica. En efecte, sota les figures més visibles que resulten explicitades en el seu aparell conceptual -com "discurs" o "poder"- romanen nocions bàsiques -com "llenguatge" i "acció"- que mai es fan totalment explícites i en les quals rau la "ultima ratio" de la seva ontologia.

0.2.2.2. Sobretot a partir de Archéologie du Savoir (1969) apareix amb clarèdat que la manca fonamental radica en la fallida construcció d'una pragmàtica que pretén explicar les regles que regeixen la funcionalitat històrica dels conceptes sense fer al mateix teoria històrica normal (en el sentit que més endavant s'indicarà). La fenomenologia del signe que ve a omplir aquesta absència és elaborada de forma successiva des de dues perspectives distintes. D'antuvi, des de la perspectiva del sistema de regles subjacents a la formació dels sabers històrics. "Cal reconstruir -escriu [L.M.CH.1966,89]- el sistema general del pensament, la trama (réseau) del qual, en la seva positivitat, fa possible un joc d'opinions lliures i

aparentment contradictòries. És aquesta trama la que defineix les condicions de possibilitat d'un debat o d'un problema, és ella la que és portadora de la historicitat del saber". O encara -per continuar amb l'exemple mèdic-: "La medicina com a ciència clínica va aparèixer sota condicions que defineixen, amb la possibilitat històrica, el domini de la seva experiència i l'estructura de la seva racionalitat (a). Elles conformen l'a priori (a) concret (a) que ara és possible de treure a la llum, tal vegada perquè una nova experiència de la malaltia està neixent, i ofereix la que ella empeny en el temps la possibilitat d'una presa històrica i crítica" [N.C.1963,XI].

Més tard, en la distància que aconsegueix la reflexió sobre un treball ja elaborat, Foucault, sense abandonar aquesta posició epistemològica, precisa l'aspecte que ja era present en les investigacions històriques sense haver estat especificat: la dimensió de parla, de llenguatge "actuat" (mis en oeuvre) en tant que pràctica. Hom ha de tenir compte, però, que "pensar i parlar són una mateixa cosa" [G.J.V.1963,712].

L'objecte d'anàlisi, doncs, no és pròpiament el llenguatge: és un "discurs" que cal observar en les seves dues dimensions d'enunciat emergent en una acció enunciativa concreta, la qual, al seu torn, és regida per regles. Només la "pràctica" i el "sistema" completen el signe en tant que tal per a donar resposta a la

17

pregunta més ambiciosa que es formula l'autor: "Com és que ha aparegut precisament aquest enunciat i no cap altre en el seu lloc?" [R.C.E.1968,17].

"Discurs" "és el conjunt sempre finit i actualment limitat a les úniques seqüències lingüístiques que han estat formulades; bé poden ser innumerables, bé poden, per llur volum, ultrapassar tota capacitat de registre, de memòria o de lectura: constitueixen tanmateix un discurs finit" [ibid.17]. La formulació de les seqüències lingüístiques indica ja l'aspecte essencial d'acció que abasta tots els nivells enunciatius possibles i, per tant, també el nivell teòretic o, dit de forma kantiana, categorial. Com ha notat Enrico Corradi, això és elaborar una "teorètica com a praxi" amb un sentit específic de "praxi": "Parlar-diu Foucault [A.S.1969,236]- significa fer quelcom" o, el que és el mateix, "el pensament, al nivell de la seva existència, fins i tot en la seva forma més matinal, és en ell mateix una acció" [L.M.CH.1966,353].

Les implicacions d'aquesta mena d'anàlisi plantegen molts problemes teòrics. Alguns es connecten amb una tradició que forma bona part del bagatge filosòfic de Foucault. Així, s'endevina una concepció clàssica de "pensament" com a res cogitans cartesiana modelada, a la manera de Spinoza, com una natura naturans (per bé que, com assenyala Annie Guédez [1978,76 i s.s.], mentre que la *substantia spinoziana*

és una res, la foucaultiana correspon a relacions "funcionals"). D'altres, són interns, al propi plantejament, com la impossibilitat de diferenciar la natura de les accions discursives i no discursives, o l'elisió teòrica de la relació entre semàntica i pragmàtica lingüística: resseguir la fenomenologia de la pragmàtica històrica dels enunciat sense teoritzar al mateix temps la història real dels homes que n'eren els subjectes comporta partir necessàriament d'una interpretació semàntica segons regles també discursives (i, com veurem, autoreferents). Foucault busca una pragmàtica, però la "dedueix" directament de l'operació semàntica d'interpretació prèvia de les dades de la recerca.

0.2.2.3. Tanmateix, això no detreu interès a la recerca mateixa. El "dispositiu Foucault" -com ha estat anomenat per Franco Rella (1977)- constitueix una tècnica analítica que presenta la qualitat de mostrar la implicació dels conjunts discursius que constitueixen "sabers" en la construcció dels mecanismes de dominació. La Física Social (1836) de Quételet inicia, i.e., els procediments estadístics en mesurar individualment la talla dels soldats. I, per la mateixa època, la medicina clínica comença a singularitzar en gràfics els símptomes de les malalties. Saber vuitcentista sobre els individus que, segons Foucault, es reitera en diversos camps (psiquiatria, dret...) en un fenòmen de col.lateralitat històrica en la "morfologia del saber", la regularitat de la qual és estudiable de forma sistemàtica.

"Consciència" (H.F., 1961), "Sistema" (N.C. 1963),
 "Episteme" (L.M.CH. 1966), "Matriu" (S.P. 1975),
 "Dispositiu" (H.S.I. 1976), són les denominacions
 successives que rep el conjunt de regles que Foucault
 situa en el punt recurrent dels discursos i que
 mostrarà, en els primers estudis, llur producció i, en
 els darrers, llur objectivació en tècniques de poder.
 Ell mateix oferiria el següent exemple a Catherine Millet:

"Dels anys 1825-1830 ençà, hom veu aparèixer
 localment, i d'una manera efectivament loquaç, unes
 estratègies ben definides per a fixar els obrers de les
 primeres indústries pesades als llocs on treballen. Es
 tractava d'evitar la mobilitat de l'ocupació. A
 Mulhouse, o al nord de França, s'elaboren així tècniques
 diverses: hom pressiona per tal que la gent es casi, hom
 construeix allotjaments, aixeca ciutats obreres,
 practica aquest sistema astut de l'endeutament de què
 parla Marx i que consisteix en fer pagar el lloguer a la
 bestreta mentre que el salari no es cobra fins a finals
 de mes. Existeixen també els sistemes de caixa
 d'estalvis, l'endeutament per consum amb els botiguers o
 comerciants de vi que no són sinó agents del patró,
 etc... A poc a poc es forma a l'entorn de tot això un
 discurs, que és el de la filantropia, el discurs de la
 moralització de la classe obrera. Després, les
 experiències es generalitzen gràcies al nexa de les
 institucions, de societat que proposen molt
 conscientment programes de moralització de la classe

obrera. Hi ve a incidir el problema del treball de les dones, de l'escolarització dels nens i de la relació entre tots dos. Entre l'escolarització dels nens -que és una mida central, presa al nivell del parlament- i tal o qual forma d'iniciativa purament local adoptada respecte, per exemple, de l'allotjament dels obrers, es troben tot tipus de mecanismes de recolzament (sindicats de patrons, cambres de comerç, etcètera), que inventen, modifiquen, reajusten, segons les circumstàncies del moment i del lloc: si s'obté una estratègia realment global, coherent, racional, no es pot dir, però, qui l'ha concebuda (a)"[Conversa C.M.(1977)Ed.O.Terán 1983,192].

Foucault, doncs, analitza a partir d'una multiplicitat de detalls que configuren "racionalitats" parcials en camps concrets en funció d'objectius que, prèviament, identifica. Aquí, l'objectiu era "dominar una mà d'obra flotant i rodamón" [ibid.193] a l'entorn del qual se centren tota una sèrie de pràctiques socials en una "estratègia sense subjecte". El perquè és resol en el "com?" en oferir una descripció reticular de comportaments anònims que configuren racionalitats abastables "ex post".

Com veurem, la "racionalitat estratègica" reformula problemes ben coneguts en teoria del coneixement i en la sociologia comprensiva arran de l'explicació final i la racionalitat de l'acció (teleologia, teleonomia, empatia, "tipus ideal"...).

Per altra part, Foucault és el primer en adonar-se de la quantitat d'elements de què fa abstracció en l'intent de resseguir les pràctiques socials "anònimes". "Són estudis d'història, però no d'historiador" , escrivia darrerament [U.P.1984,15]. I, com ha estat repetidament assenyalat (6), prescindeix, entre d'altres, de qualsevol tipus de quantificació econòmica i demogràfica, de les successives formes i fases del procés de producció i circulació del capital, de les formes jurídico-polítiques que pren l'Estat, de la divisió social en classes antagòniques.

Al meu entendre, sense negar el valor d'investigació històrica que, sens dubte, posseeix també el seu treball, tant el pes específic dels elements que abstreu com , sobretot, el mode d'elaborar el llenguatge teòretic i de dur a terme la recerca "emergent" d'indicis de les pràctiques socials passades, apunten a una concepció de l'anàlisi històrica no com a objectiu, sinó com a mediació. El que cal destacar és el fet que el producte de l'activitat investigadora no és exactament l'adquisició de coneixement positiu, sinó el plantejament -com ha notat Nadia Fusini [1979,101]- d'una "analítica" sense teoria: una lectura cartogràfica del cos social en la qual l'aparell teòric no consisteix a una metodologia històrica, sinó a una filosofia de la història que atén més al present més que no pas al passat. La filosofia no apareix abans i després de la investigació empírica com a heurística, primer, i com

argumentació valorativa o pràctica, més tard, sinó que roman en l'esquema teòretic de conceptes amb què embasta la pròpia investigació. Això és, tant el resultat obtingut com el mode d'investigar són directament producte d'una reflexió no contrastable.

0.2.3.1. Si no es tracta d'obtenir un coneixement científic del passat, ¿què pretén aquesta investigació que exclou el referent -"en un mot, prescindir de les coses" [A.S.1969,65]- en estudiar els dominis de saber i de l'Estat en estudiar les relacions de poder?

La resposta més simple podria ser aquesta: saber llegir-(se). El filòsof és un desxifrador de signes, la "pràctica" discursiva del qual interroga i "diagnostica" -en el sentit nietzscheà del mot- les regles que delimiten l'experiència concreta dels homes. "Es molt possible-declarava a Paolo Caruso [(1969)1969,73-74]- que el que jo faig concerneixi la filosofia, tenint en compte que, des de Nietzsche, la filosofia té la missió de diagnosticar (A), i ja no es dedica solament a proclamar veritats que puguin valer per a tothom i per sempre -jo també intento diagnosticar, i diagnosticar el present; dir el que som avui, la qual cosa significa dir el que diem (a). Aquesta labor d'excauació per dessota dels nostres peus caracteritza el pensament de Nietzsche i, en aquest sentit, puc declarar-me filòsof".

Això és equivalent a dir: filòsof és aquell que tracta d'interrogar-se a si mateix i a la seva època formulant preguntes amb sentit històric: "definir les condicions en les quals l'ésser humà 'problematitza' allò que és, allò que fa, i el món en el qual viu" [U.P.1984,16] i, per tant, també, "problematitza la seva pròpia actualitat discursiva" [C.C.F.1983]. Situar-se reflexivament, en suma, dins del període cultural al qual hom pertany, i resseguir les regles que determinen l'experiència pràctica i discursiva d'allò que, a partir d'aquí, resulta possible plantejar (7).

Segons el darrer Foucault, Kant hauria estat el primer en inaugurar la modernitat discursiva des d'aquesta perspectiva en l'opuscle Was ist Aufklärung? (1783), en interrogar-se sobre el "problema" de la Revolució com a esdeveniment present, l'actualitat del qual compartia -com assevera Foucault- "en un certain nous". La filosofia moderna, després, hauria seguit aquestes dues vies: a) una via "analítica de la veritat" que es pregunta per les condicions sota les quals un coneixement vertader és possible; b) una via d'"ontologia del present" que intenta respondre la pregunta: quin és el camp d'experiència possible?

Aquesta radical separació -que desconnecta qüestions connexes en teoria del coneixement sense respectar-ne la diferència de nivell (com és el cas de "veritat" / condicions de possibilitat)- prefigura la decantació per la segona via. (Tria, a més, falaç, en el

sentit que els problemes de la primera es reproduïen en la segona, desfigurats).

"Hom pot optar-escriv [C.C.F.1983]-per una filosofia crítica que es presentarà com una filosofia analítica de la veritat en general, o bé pot optar per un pensament crític que prendrà la forma d'una ontologia de nosaltres mateixos, d'una ontologia de l'actualitat (a), és aquesta forma de filosofia que, de Hegel a l'Escola de Frankfurt passant per Nietzsche i Max Weber, ha fonamentat una forma de reflexionar en la qual he tractat de treballar" [C.C.F.1983].

Si hom té present l'equació llenguatge / pensament / acció a què adès he fet esment, pot comprendre com el cercle es clou en la qüestió d'una identitat històrica que coincideix amb el camp d'experiències pensables i enunciables, la determinació de les quals correspon a l'activitat filosòfica, que esdevé al seu torn una experiència d'experiències pensables.

0.2.3.2. Filosofia és, doncs, l'activitat de diagnosticar l'ontologia del present en pensar-se a si mateixa assumint radicalment la seva pròpia precarietat històrica. Foucault introdueix, així, un doble nivell constant, un llenguatge reflex que es desdobla contínuament en història i filosofia des d'un "locus" replegat, un "pli", a partir del qual suposa que pot desplegar les condicions de possibilitat de tot altre llenguatge perquè aquest constitueix la condició de

possibilitat que li permet meditar al mateix temps sobre el seu. Es tracta de "produir efectes sobre el saber històric des d'una crítica nominalista que es formula a si mateixa mitjançant una anàlisi històrica" [I.P. Taula Rodona de 20/IV/78,1982,79].

La metalingüística, reflexivitat i autorreferència del discurs constitueixen constants en la seva obra. Convé retenir, però, que no és un doble nivell que afecti al seu llenguatge de manera similar als nivells controlables dels llenguatges formals o formalitzats. No: afecta al llenguatge intern de la filosofia foucaultiana en tant que aquesta es concep a si mateixa com experiència discursiva. (I el que es posa a la palestra és, justament, la crisi de fonaments del coneixement científic).

Així, el punt de partida de la reflexió no se situa ni en la realitat extralingüística ni en una secundarietat metalingüística simple, al mode com operava el primer Wittgenstein en el Tractatus Logico-Philosophicus (1922) -on el referent és desplaçat de les coses als signes dels "fets" que constitueixen el món, i d'on Wittgenstein dedueix que parlar-ne com ell ho feia era pura metafísica (8)- sinó que s'acosta més al tipus de secundarietat que Gilbert Hottois ha anomenat "adlingüística", és a dir, "la tematització immanent del llenguatge en el llenguatge" [1983,126] o -com diu també amb més precisió- de "l'exercici del llenguatge en la pràctica del llenguatge" [1983,128].

Aquesta posició "adlingüística" resulta àmpliament compartida per diversos corrents de filosofia contemporània, els quals, de la pragmàtica lingüística del segon Wittgenstein fins a la ideal pragmàtica del darrer Heidegger: a) operen el tancament del referent en els límits del llenguatge (9), b) transformen la relació de denotació en interpretació, i c) disseminen el sentit en la proliferació de jocs de similitud i analogies internes que constitueixen "figures" que expressen la fonamentació ontològica del llenguatge en la possibilitat del seu ús (10). "¿Com es desplega l'èsser del llenguatge en tant que llenguatge?-es pregunta Heidegger-Nosaltres responem: el llenguatge parla (a)".

0.2.3.3. Foucault, d'una manera que anirà precisant-se tot al llarg de la investigació, se situa globalment en aquesta perspectiva recurrent. El que li resulta original és que intenta determinar els límits mòbils del suposat fonament lingüístic de cada racionalitat històrica mitjançant el revolt historicista de deixar emergir l'estructura interna, no de la racionalitat que cada autor imagina inventar-se, sinó de la "matriu" de racionalitats en la qual cada autor es troba immers.

Això succeeix tant en la primera part de l'obra foucaultiana (on la qüestió es troba centrada en el signe en tant que signe) com en la segona (en la qual

reconverteix el mateix problema en termes del signe en tant que acció). Com ja ha estat indicat, del que es tracta, doncs, és de situar-se en els límits i el que aquesta metàfora significa, és que Foucault substitueix el problema inductiu de la contrastació d'hipòtesis i teories pel de la interpretació puntual de la comprensió o incomprensió del sentit -"negativitat positiva"- de l'exclusió de l'"Altre". "Fenomenologia de la fenomenologia" [P.Rabinow, H.Dreyfus (1982)1984], que nega la possibilitat de trobar un fonament últim tant al coneixement com al llenguatge -natural o artificial- perquè aquest no té cap altre límit darrer que el de dir-se indefinidament a través de totes les funcions històriques successives que pugui acomplir.

Arribats aquí, tal volta no resulti sobrer d'avançar que l'assumpció radical de la historicitat del propi llenguatge pot resultar, en primer lloc, una posició aparentment històrica, perquè els esdeveniments com a fets socials de relacions humanes esdevenen un corolari del moviment lingüístic d'exclusió del sentit a partir de la indefinida proliferació dels signes. Es a dir, naturalització de la història.

En segon lloc, si és possible determinar l'espai on actuen les regles de determinació de les condicions de possibilitat del pensament, aleshores els homes no utilitzen realment el llenguatge (com a sistema simbòlic de relació, comunicació, dominació...), sinó que és just a l'inrevés: els individus concrets són funció -amb

"estratègies" estructuralment distintes- del llenguatge que els transcendeix i determina. Es a dir: naturalització del llenguatge.

"(...) No es tracta del discurs i de la comunicació d'un sentit- escriu [S.P.S.A.1969,112]- sinó del perllongament del llenguatge en la seva essència bruta, en la pura exterioritat desplegada i el subjecte que parla no és tant el responsable del discurs (aquell que el deté, que l'afirma i el judica, que potser s'hi representa sota una forma gramatical predisposada per aquest efecte) com la inexistència en el buit de la qual es prossegueix sense treva el difondre's indefinit del llenguatge (a)".

Es a dir, en definitiva, i malgrat l'orientació i el propòsit del seu propi pensament, naturalització del subjecte.

0.3. Orientació general de l'obra foucaultiana: la desarticulació del subjecte de coneixement i d'acció

0.3.1.1. ¿A què apunta l'ontologia del Sprachliches en Foucault?

¿Com planteja el propi autor la "diagnosi" filosòfica del present?

El llarg revolt històric acaba tornant als postulats de filosofia idealista que pretenia combatre. Però és justament l'abast de la volta el que dóna la mesura d'aquesta nova formulació idealista de problemes antics.

Hi ha dues maneres de mostrar-ho. Primordialment, a partir de les preguntes concretes que originen cada investigació, però també a partir de les reflexions on Foucault intenta dibuixar un disseny de conjunt.

El que dóna un sentit general a la seva obra és l'intent programat de desarticular històricament la identitat de l'home contemporani (epistemològica, moral, política) en mostrar el procés articulador de les regles que en configuren la individualitat concreta.

"M'agradaria dir d'antuvi-escrivia en l'encapçalament d'un dels darrers articles [T.S.P.1982,777]-el que ha estat l'objecte del meu treball durant els darrers vint anys. No ha estat analitzar el fenomen del poder, ni tampoc elaborar els fonaments d'una anàlisi semblant. El meu objectiu, en canvi, ha estat crear una història dels diferents modes com, en la nostra cultura, els éssers humans han esdevingut (a) subjectes (A)" (11).

Tres modes que perfilen -segons l'autor- les condicions de possibilitat de la identitat històrica en els quatre segles que es perllonguen des de la fi del

Renaixement fins al llindar de la modernitat: a) objectivació en els discursos sobre l'"home" que tracten d'atorgar-se a si mateixos l'estatut de ciències (com, i.e., en la *grammaire générale* dels segles XVII-XVIII i, més tard, en la filologia i lingüística vuitcentistes); b) objectivació en les pràctiques de partició (*partage*) que separen entre si els homes mentre escindeixen llur pròpia individualitat en el que és raonable i desraonable, normal i anormal (vid. supra 0.1.); c) objectivació del subjecte en virtut dels mecanismes de poder que, en dominis determinats (com és ara la sexualitat), han dut a terme el procés; i d) objectivació del subjecte -podríem afegir finalment a la llum dels darrers escrits- en "pràctiques de si" autoidentificadores i autodesxifrades (12).

Foucault assigna a aquestes línies alguns "desplaçaments teòrics" de base en oposició a plantejaments tradicionals, que dibuixarien, positivament, l'extensió, i, negativament, l'orientació de les investigacions històriques.

12 En primer lloc, l'anàlisi de les "pràctiques discursives" no mostra com progressa el coneixement, sinó com es genera i s'articula un "saber". Ni l'objecte, ni el llenguatge de la investigació són, ni pretenen ser, dominis científics. "Allò que l'arqueologia del saber posa fora ciutat no és doncs la possibilitat de les descripcions diverses a les quals pot donar lloc el coneixement científic; és més aviat el

tema general del "coneixement". El coneixement és la continuïtat de la ciència i de l'experiència (...) és l'ordenamentació de l'empíric per una forma que li imposa la seva teleologia (...). El tema del coneixement equival a una denegació del saber" [R.C.E.1968, 34].

29 El segon tema bandejat és el que Foucault anomena "hipòtesi repressiva" (en relació al discurs polític-jurídic) o també "hipòtesi-Reich" (en relació al discurs psiquiàtric). A un "poder" concebut com a capacitat de coerció, com a exercici institucional de la violència, Foucault oposa un "poder" generador d'organització i de formes de saber que afecta capil·larment tota relació humana. "Per a dur a terme l'anàlisi concret de les relacions de poder-escriviu [C.C.F.1976]-cal abandonar el model jurídic de la sobirania. Aquest, en efecte, pressuposa l'individu com a subjecte de drets naturals o de poders primitius; es dóna per objectiu retre comptes de la gènesi ideal de l'Estat; en fi, fa de la llei la manifestació fonamental del poder. Caldria assajar l'estudi del poder, no a partir dels termes primitius de la relació, sinó a partir de la relació mateixa en tant que és ella la que determina els elements als quals es refereix: més que no pas demanar a subjectes ideals el que ells han pogut cedir d'ells mateixos o de llur poder per a deixar-se subjectar, cal cercar com les relacions de subjecció poden fabricar subjectes (a). Igualment, més que no pas recercar la forma única, el punt central d'on totes les formes de poder derivarien per via de conseqüència o de

desenvolupament, cal d'antuvi deixar-les valer en llur multiplicitat, llurs diferències, llur especificitat, llur reversibilitat: estudiar-les doncs com a relacions de força que s'encreuen, reenvien les unes a les altres, convergeixen o, al contrari, s'oposen i tendeixen a anul·lar-se. Finalment, més que no pas atorgar a la llei un privilegi com a manifestació de poder, val més tractar d'assenyalar les diferents tècniques de coerció que actua (met en oeuvre) (a).

30 El tercer tema abandonat és el de l'autoconsciència d'un subjecte transparent a si mateix. L'anàlisi es desplaça a les tècniques de configuració de la pròpia identitat (a partir de regles generals prèviament detectades). Així, "convenia buscar quines són les formes i les modalitats de relació a si mitjançant les quals l'individu es constitueix i es reconeix com a subjecte (a)" [U.P.1984,12]. Això és, una anàlisi dels "jocs de veritat, dels jocs del ver i del fals a través dels quals l'ésser es constitueix històricament com a experiència, és a dir, com a podent i havent de ser pensat" [ibid.12-13].

Aquests "desplaçaments" afecten el moll de la reflexió filosòfica. De creure Foucault, haurien estat disposats com a línies expressives de guia per a les anàlisis concretes. No pot oblidar-se, tanmateix, que aquest disseny és ofert després i no abans d'efectuar-les. Es tracta d'una reconstrucció que revela aproximadament la direcció devers la qual el filòsof

considerava que s'havia adreçat, però no la gènesi ni l'articulació interna de la seva filosofia. Menys encara de les investigacions històriques.

A primera vista, les preguntes que es contenen en aquestes darreres prenen un caire més empíric: ¿Com és que en un determinat moment, a principis del segle XVII, la cultura occidental va deixar d'atorgar sentit a les paraules del boig? ¿Com és que es produí la partició -aparent si més no- entre el món de la raó i el de la follia?. O bé: ¿Quines són les estructures que, en el segle XIX van definir, per a la medicina clínica, la percepció de l'univers patològic? O bé: ¿Com es constitueix històricament un tipus de saber -que avui anomenem "ciències humanes"- a partir de l'economia, la biologia, la filologia, amb un objecte -l'"home"- desconegut abans? I encara : ¿Amb quines formes de control jurídic i polític es lliguen aquests discursos i, ells mateixos, quins efectes de poder generen?

El caràcter que sembla radicalment inductiu d'aquestes qüestions ha portat molts autors a prendre-les al peu de la lletra -en tant que preguntes "històriques"- i, consegüentment, a incloure Foucault dins de la tradició positivista. Paul Veyne [(1978)1984,201] el qualifica com "el primer autor totalment positivista", Sylvie Le Bon com a "positivista desesperat" [(1967)1970,94], M.El Kordi [1973, 309] parla de "positivisme formal d'inspiració lingüística", i àdhuc autors tan crítics com J.P.Sartre

i M.Cacciari -filòsofs que mantingueren polèmiques directes amb Foucault- parlen respectivament de "positivisme dels signes, no dels fets" [1966,87] i de "positivisme romàntic" [1978,130].

Per bé que Foucault mateix, que solia jugar a cuita-amagar amb els seus crítics -i.e.: "(...)l'humor genealògic serà el d'un positivisme feliç" [O.D.1971, 72]-, i sense negar que hi ha, en efecte, punts de contacte directe entre aquest preguntar-se en concret i l'historicisme positivista (13), penso que la forma de plantejar les preguntes ve determinada per una hermenèutica secundària -adlingüística- que pretén copsar els signes en la pràctica de llur producció com a tals. Una anàlisi diferencial de la posició dels sistemes d'idees en tant que regles d'elaboració d'enunciats, una epistemologia estructurada -no estructural- dels enunciats efectivament proferits, que parteix de la precondició interpretativa de l'existència d'un ordre preestablert de funcions sociolingüístiques històricament variable. Es a dir, pressuposa un cert ordre, no en el saber, sinó en l'experiència del llenguatge en el qual aquest s'enuncia.

0.3.1.2. La possible difracció entre les preguntes en concret i el sentit general que Foucault assigna a la seva obra no és una qüestió que es pugui resoldre a la bestreta a favor d'un o altre vessant, perquè es tracta de nivells diferents. ¿Què significa, doncs, la

insistència foucaultiana en la "posició excèntrica del subjecte" [Broeckmann, (1971)1974,18] tan característica dels diversos estructuralismes?

Argumentaré que no es tracta ni d'una repetició del tema central de l'estructuralisme ni d'una simple "manera de dir", sinó d'un intent de formular a nivell d'epistemologia clàssica el producte de les investigacions històriques. I el que intentaré mostrar és que la difracció entre investigacions històriques i epistemologia és aparent, perquè també en aquest darrer nivell el tema clàssic del "subjecte de coneixement" es formula mitjançant una mediació adlingüística.

"El 'subjecte' de Foucault-assenyala David Carroll [1978,712]-és un subjecte en el sentit metafísic tradicional". Així, "la consciència clàssica és estructurada com un inconscient" [M.Serres,1966, 198-99], o més bé com un "impensat" per dessota de les consciències empíriques individuals el qual, en cada moment històric, informa les possibilitats humanes de pensar i actuar.

En termes de filosofia tradicional, en plantejar el tema de la racionalitat a partir dels seus límits, Foucault se situa de fet en l'espai obert per la dissolució de l'empíria del "cogito" cartesià que va operar la inversió crítica kantiana (14). Cal matisar de seguida, però, que en el plantejament foucaultià aquest tema es veurà en si mateix transformat en límits de l'ús

racional del llenguatge. Entendre'l a partir de la "racionalitat del subjecte" és una simplificació que confon gènesi amb desenrotllament i que, per cert, Foucault mateix refusava (15).

Kant, en el capítol de la deducció transcendental de les categories de la Critica de la Raó Pura (1787), rebut la possibilitat de pensar directament la identitat del subjecte de coneixement (16). El "jo empíric" és una síntesi aperceptiva produïda per l'esquematisme de la imaginació. I el subjecte de coneixement es formula en una racionalitat transcendental, en la qual es fonamenta la possibilitat del "jo" i del coneixement empírics (17).

La qüestió no acaba aquí. Kant estava guiat per la idea sistemàtica de reduir a la unitat de la consciència les diverses possibilitats de pensament de l'ésser humà i, per tant, no solament va ocupar-se de les condicions de possibilitat del coneixement, sinó que, en la segona i tercera Crítiques (18) i en els opuscles de vellesa sobre la història, s'ocupà també del problema de l'acció. Com veurem, sosté així els dos caps de la corda en la qual balla Foucault: com analitzar l'experiència? com analitzar l'acció?

El plantejament kantià del raonament teòric i pràctic és rellevant perquè les sèries de nocions de les primeres investigacions foucaultianes referides a l'anàlisi del saber constitueixen una resposta teòrica

a la primera pregunta, mentre que les nocions de darrera època referides a les relacions de poder se sobreafegeixen a les primeres i són un intent de conceptualitzar el pensament en tant que acció. Conseqüentment, deturar-nos en Kant no és fer volta sinó dreuera.

0.3.2.1. Podem distingir en Kant tres menes d'a priori: l'a priori de la intuïció, l'a priori dels principis, l'a priori de les idees. El primer, significa que el que es dona en la sensibilitat només pot ser-ho dins de les condicions mateixes que constitueixen la sensibilitat i determina, així, les formes generals de l'experiència. El segon significa que l'experiència es construeix per i en les lleis mateixes que la constitueixen, i determina el seu contingut. El tercer significa que les direccions de l'experiència tenen límits però no són limitades, i determina els seus objectius: l'home no pot deixar d'actuar (19).

Aquests tres a priori corresponen al que Kant anomena "doctrina de les facultats". Com és sabut, la intuïció és -per Kant- una representació singular que correspon a un objecte de l'experiència, l'origen de la qual es troba en la facultat passiva de la Sensibilitat. El concepte és una representació que correspon mediatament a un objecte de l'experiència, l'origen del qual és la facultat de l'Enteniment. La idea és un concepte que supera la possibilitat de l'experiència, l'origen del qual es troba en la facultat de la Raó.

La síntesi en la consciència té dos aspectes: l'aprehensió de la diversitat i la reproducció del divers. Tant l'un com l'altre són definits com actes d'una quarta facultat: la Imaginació, que esquematitza la síntesi en tant que els judicis de l'Enteniment són determinants. La facultat de la Raó, però, ultrapassa aquests judicis: forma Idees reguladores que van més enllà que van més enllà de la possibilitat de l'experiència.

En la Crítica del Judici (1790), Kant precisa encara més aquest paper de la Raó contingut en la Dialèctica de la primera Crítica:

"El judici en general-escrui [(1790)1981, Intr.IV]- és la facultat de pensar el particular com a contingut en l'universal. Si l'universal (la regla, el principi, la llei), és donat, el judici, que subsumeix en ell el particular (àdhuc quan en tant que judici transcendental posa a priori les condicions dins de les quals solament poden subsumir-se en el general) és determinant. Però si només el particular és donat, sobre el qual ha de trobar l'universal, aleshores el judici és solament reflexionant (A)".

La Raó, doncs, basteix centres ideals fora de l'experiència envers els quals s'adrecen els conceptes i categories de l'Enteniment. "A Kant-observava en un article ja antic Manuel Sacristán [(1953)1976,92]- no

li interessien aquests conceptes (categories i Idees) en la seva possible objectivitat (A), sinó només en el seu vessant d'índex de funcions de la consciència en general (a). Li interessien les categories quant a formes del funcionament determinant del subjecte transcendental, li interessien les Idees quant a formes de funcionar reflexionant del subjecte transcendental".

Així, la "unitat del món", i.e., no és una qualitat predicable com "vermell" o "pesat", sinó que és simplement postulada per la Raó, de la mateixa manera que "organisme" és una idea reguladora guia per a la biologia, i el "món físic" per a la ciència física. Tot esdevé "com si": però observem que la facultat de Raó no es limita a postular una harmonia unitària en la natura, sinó que intervé respecte als fenòmens produïts històricament per l'home i aprehensibles en virtut de judicis reflexionants amb el concepte de "finalitat": "La finalitat és doncs-escrivu Kant [ibid.]-un particular concepte a priori que té el seu origen solament en el judici reflexionant. Puix que atribuir als productes de la natura alguna cosa com una relació, en ells, de la natura amb finalitats, no es pot fer: hom pot usar només aquest concepte per a reflexionar sobre ella, referint-se a l'enllaç en ella dels fenòmens que ve donat segons lleis empíriques" (20).

0.3.2.2. Què sia exactament la filosofia kantiana de la història i les línies de lliure cultiu d'aquest pensament és encara objecte de discussió (21).

De tota manera, Kant -com ha notat Herbert Schnädelbach [(1974)1980,17]- és el primer autor modern que parteix de la suposició que els esdeveniments històrics que vol sistematitzar són accions que: a) no es realitzen d'una manera purament intuitiva (i d'aquí conclou que l'explicació purament causal queda excloua); i b) no posseeixen una finalitat comuna acordada prèviament pels homes (i d'aquí conclou que és igualment excloua una explicació purament teleològica) (22).

La finalitat transcendental i la diferència entre judicis reflexionants i determinants és a la base de la solució simplificadora adoptada per l'ampli ventall d'autors de les anomenades "ciències de l'esperit" (Geisteswissenschaften). Fora de divergències que aquí no interessin, efectuen el procés de referir la finalitat transcendental kantiana, bé a la psicologia, bé a la lògica de l'actuar humà, mitjançant l'esquema de la racionalitat pràctica (mitjans/fins). D'aquesta manera, en intentar aprehendre les condicions històriques del coneixement o dels valors, mixtifiquen la filosofia kantiana de la història en "ciència" de la història i, en efectuar la reducció de l'anàlisi sistemàtica dels esdeveniments històrics als judicis reflexionants teleològics, a més de tallar gordianament el nus del transcendental, redueixen també el problema

metodològic de la teoria històrica a una pura antropologia (formal o psicològica) (23).

¿Quin és el problema bàsic que es presenta en intentar resseguir l'estructura interna de la història com acció constructiva?

Al meu parer, la recusació -explícita o implícita- de l'abstracció científica com a procediment gnoseològic vàlid per a estudiar la història i el comportament humà (en tant que resultat i en tant que activitat). Es a dir, l'oposició entre comprensió (verstehen, understanding) i explicació (erklären, explanation), d'on se segueixen altres sèries d'oposicions que -per tal com afecten la formulació foucaultiana- aclariré breument.

L'abstracció, en la seva acepció més general en ciència, és l'operació a partir de la qual es distingeixen les propietats i relacions de les coses per tal de descriure-les a diferents nivells amb l'objectiu de postular enunciats amb validesa universal -lleis- que les expliquin. Postular enunciats d'aquesta mena en relació a la història és certament problemàtic (i també equívoc). La qüestió que ens ocupa no afecta, però, a la discutida existència o inexistència de lleis històriques, sinó al mètode d'investigació dels fenòmens històrics regulars. Quentin Gibson [(1959)1961,19 i s.s.] sintetitza així les crítiques que ha rebut l'ús de l'abstracció en sociologia i història: a) la

multiplicitat de trets del real impedeix una tria que no sigui parcial; b) cada situació és concreta i diferent, i no pot generalitzar-se; c) la descripció abstracta d'una situació sempre enumera els trets per separat, singularment, la qual cosa no s'esdevé en la realitat; d) l'abstracció és un apropament extern i menysvalora l'aspecte intern -de reconstrucció de pensament- adequat per a descriure la conducta humana.

Multiplicitat, concreció, singularitat i interioritat dels fets humans, que es contraposaria a la unitat, universalitat, generalitat i exterioritat dels fenòmens de la natura. Malgrat la radicalitat del plantejament, no hi ha dubte que aquest apunta a autèntics problemes que no poden ser ignorats des d'una neopositivista indiferència sense perdre l'aspecte de raonament pràctic (quant a la forma) i de coneixement pràctic (no teòric) característics de l'actuació humana. (A fi de comptes, els medievals sabien navegar guiant-se per les estrelles i desconeixien que la terra era rodona).

El "mètode" per comprensió, tanmateix, en lloc de preguntar-se per l'engalzament entre coneixement pràctic i teòric, i entre coneixement i acció -que és on la qüestió devé significativa- tendeix a presentar-se com un plantejament gnoseològic alternatiu a l'explicació científica, oposant a l'abstracció l'operació intuitiva de rastrejar acuradament l'experiència. Les diverses

Geisteswissenschaften redueixen, doncs, els fets històrics a l'experiència de l'acció dels homes, en un intent de descripció interna de la multiplicitat, singularitat i construcció històriques.

De fet, Kant i Hegel havien contestat ja, "avant la lettre" aquest arripament a l'experiència concreta. "Un pretendent podria fer un bon matrimoni-advertia el vell Kant als qui es negaven a abstreure-si pogués desviar les seves mirades d'una berruga en el rostre de la seva amant" [(1798)1970,20]. I Hegel s'havia adonat també que el problema que sorgia en negar l'abstracció era el de la pèrdua d'un punt de vista de conjunt. Així, en lloc de separar radicalment ciències de l'esperit i ciències de la natura -com més tard farien Rickert i Dilthey- optà per integrar l'abstracció (Abstraktion) científica de les "ciències positives" en una comprensió global teleològica de l'Esperit (Geist) (24), el qual, a més de ser una objectivació hipostassiada de les Idees de la Raó kantiana, inverteix també el procés normal de l'abstracció en efectuar una "ascensió al concret" des de la unitat postulada per L'Esperit pel damunt de l'ordre de l'Enteniment (Verstand) [(1817)1779, &10,159].

Comprensió, per Hegel, és determinació (Bestimmung) dels aspectes singulars i concrets que l'Esperit, des de la seva universalitat, retroba dialècticament en una realitat (Realität) que és un trassumpte del seu propi moviment dialèctic, coincident amb la pròpia racionalitat (Vernunft) que el capta.

Sia quina sia també, altrament, la interpretació de la seva filosofia de la història, el fet és que, en suposar que en cada període històric es manifesten les "formes de l'Esperit" que hi subjeuen, Hegel planteja amb claredat -baldament per mitjà d'una prosa delirant- el principi d'una comprensió global que relacioni els diferents aspectes destriables de cada cultura particular. Aquesta perspectiva és desvinculable del propi Hegel, i històricament així ho ha estat, de tal manera que fa exclamar un historiador tan primmirat com Ernst H. Gombrich: "Tota la tradició de la historiografia de la cultura tal vegada es pot concebre de mode més exacte com una sèrie d'intents successius per salvaguardar la hipòtesi nuclear de Hegel, sense acceptar la seva metafísica" [(1969)1977,34].

El transcendental i les Idees de la Raó; la determinació i del formes de l'Esperit; la comprensió i l'objectivació de "mitjans / fins", són tantes altres maneres de plantejar segons la tradició clàssica el lligam entre les condicions de possibilitat del subjecte de coneixement i una filosofia de la història. ¿Com es una el plantejament de Foucault amb aquesta tradició?

0.4. La semiosi del transcendental i el llenguatge teòretic de Foucault

0.4.1.1. La filosofia de Foucault vol situar-se, de bell antuvi, en un punt igualment equidistant dels procediments per comprensió, teleologia o determinació. Justament perquè considera que aquests conserven la posició sintètica central del "subjecte sobirà". "La història contínua-escriu [R.C.E.1968,11]-és el correlat de la consciència: la garantia que allò que se li escapa podrà ser-li retornat; la promesa que li serà permès algun dia d'apropriar-se novament de totes aquestes coses que l'envolten i la sobreplomen, d'instaurar-hi el seu domini, i de trobar-hi allò que bé cal anomenar -deixant al mot tot el que té de sobrecàrrega- el seu casal (demeure). Voler fer de l'anàlisi històrica el discurs del continu, i fer de la consciència humana el subjecte originari de tot saber i de tota pràctica són els dos vessants d'una mateix sistema de pensament. El temps hi és concebut en termes de totalització, i la revolució no és mai res més que una presa de consciència".

Segons Foucault, doncs, la visió històrica se segueix de la posició gnoseològica. Desfer el fonament significa refer la història, on ara apareixerien el fragmentari i el divers, plurals i lliures de la síntesi de la consciència. I si el subjecte de coneixement no és ja el punt nodal de l'experiència -com havia pressuposat Kant- aleshores devé el punt on les experiències anònimes de l'ordre històric troben una dispersió més gran.

Plantejar el problema en aquest grau d'abstracció, a part de romandre en el si de la pròpia metafísica clàssica, implica deixar-se anar pel pendís -també clàssic- de fonamentar una filosofia de la història en una posició gnoseològica global (sia des de dins o des de fora del "subjecte de coneixement") i no en el propi coneixement històric positiu.

En aquest sentit -per dir-ho de forma general- l'obra de Foucault se situa en la línia de descomposició progressiva de la doctrina del subjecte transcendental en "voluntat" (Schopenhauer), "voluntat de poder" (Nietzsche), "faneron" (Peirce), "essència" (Husserl), "existencial" (Heidegger), "gramàtica" (Wittgenstein), "quiasma" (Merleau-Ponty); és a dir, els successius intents de repensar la possibilitat general del coneixement a partir de bases distintes a les de l'Estètica Transcendental kantiana.

Com va veure molt bé François Dagognet en relació a la segona investigació històrica de Foucault arran de la constitució vuitcentista de la percepció mèdica, el que aquest conserva és justament l'actitud, la disposició del primer a priori transcendental de la Crítica de la Raó Pura (1787) (25). Les condicions de possibilitat de l'experiència mèdica no se situen al nivell de les categories de la facultat de l'Enteniment, sinó d'un "infra-intel.lectual" que, segons Dagognet [1965,437], "apunta al que Kant contemplaria com a recepció passiva". Així, l'Estètica "absorbiria" al

mateix temps l'analítica i la dialèctica, i els seus antagonismes apareixerien, no al nivell de la raó constitutiva sinó al nivell "de la nostra pròpia manera de rebre o de veure en si mateixa constituïda" [ibid.438]. S'obriria, doncs, una regió intermèdia entre l'a priori i l'a posteriori que seria justament l'espai ocupat per la particular estètica foucaultiana.

De fet, però, la mediació privilegiada de la percepció no representa sinó això, una mediació en relació al que efectivament assenyala Foucault: la (de)constitució històrica del subjecte a partir dels signes, del llenguatge que el transcendeix.

"Per Kant-escriu [N.C.1963,XII]-la possibilitat d'una crítica i la seva necessitat estaven lligades, a través de certs continguts científics, al fet que hi ha coneixement. Avui es lliguen -i Nietzsche el filòleg ho testimonia- al fet que hi ha llenguatge (a) i que, en les paraules innúmeres pronunciades pels homes -ja siguin raonables o forassenyades, demostratives o poètiques- un sentit s'ha incorporat (a pris corps) i ens roman a sobreplom, guia la nostra ceguesa, però espera en la foscor la nostra presa de consciència per a sortir a la llum i posar-se a parlar. Nosaltres estem abocats històricament a la història; a la pacient construcció de discursos sobre discursos, a la comesa d'escoltar allò que ja ha estat dit".

0.4.1.2. La conseqüència immediata de la conservació de la disposició transcendental i de la recusació de la reducció categorial i conceptual és la llibertat relacional dels signes: els camps semàntics no són sinó camps de relacions indeterminades, on cada signe remet a un altre en una proliferació indefinida. I, si aquesta descripció és correcta, aleshores el llenguatge teòric no és també sinó un lliure joc de metàfores que intenten captar les regularitats analògiques del llenguatge parlat. Malgrat l'ús foucaultia de prestacions de la lingüística estructural -com "regla" o "estructura"- hom ha de tenir molt en compte aquesta ambigüitat de base que afecta a tot llenguatge (i, per tant, també al llenguatge que Foucault usa per a enunciar, en les investigacions històriques, filosofia).

Dit d'una altra forma, Foucault efectua quatre operacions importants en aquest nivell:

- a) la semiosi subreptícia de l'esquematisme kantià que opera la síntesi transcendental de la consciència (conversió dels problemes de l'abstracció cognoscitiva en problemes d'interpretació lingüística);
- b) la semiosi del contingut empíric de la consciència (concebut com a resultat de funcions sociopragmàtiques);

I, en tant que l'historicisme de Foucault constitueix una forma particular d'adlingüísticitat en relació al discurs com a "pràctica":

- c) la semiosi de l'acció (concebuda com a funció de la morfologia històrica de l'"ésser del llenguatge");
- d) la semiosi, en fi, de la pròpia història i de les racionalitats històriques (concebudes com a estructuració de l'"experiència" de l'"impensat").

Aquestes operacions de semiosi de la consciència i el transcendental clàssics converteixen la interpretació en la principal operació gnoseològica foucaultiana, operació semàntica que -per la seva manca de control o mode de contrastació en el particular ús que en fa Foucault- s'apropa més als procediments de la comprensió, teleologia i determinació clàssiques que no pas a l'abstracció científica. Això és argumentable de diverses maneres.

En primer lloc, perquè el tema del "subjecte" tradueix la dispersió del discurs i de les accions. Els conceptes genèrics foucaultians (episteme, matriu, dispositiu...) tracten de recollir "estratègicament" la multiplicitat, concreció i singularitat dels esdeveniments històrics. Aquests trets configuren la "discontinuitat" (discontinuité) històrica d'una "populació d'esdeveniments dispersos" [R.C.E.1968, 9-10] que, aparentment, se situen fora de l'àmbit de la consciència, és a dir, externament i no internament a ella. En això sembla separar-se dels epígons de la comprensió clàssica de la història. Però cal adonar-se com opera Foucault a partir d'aquest rebuig de la interioritat, perquè la síntesi i unitat transcendental

de la consciència no és elidida, sinó reduplicada a l'interior del "mode de ser" del llenguatge que regeix el saber d'una època. Així es tornen a donar -doblades en una ontologia lingüística- les característiques de les operacions gnoseològiques "comprehensives" que assenyalava Gibson: interioritat, concreció, singularitat i multiplicitat dels fenòmens de la consciència. Així, el "descentrament del subjecte" foucaultia incorre justament en allò que pretenia allunyar i que, amb una epistemologia distinta, no hauria tingut necessitat de plantejar innecessàriament: la filosofia "humanista" de l'"experiència" de la consciència. Comptat i debatut, com ja s'havia adonat la tradició empirista de pensament - i Hume abans que Quine (26)- la ciència positiva no ha tingut necessitat de la metàfora sinòptica d'un "jo" que registri les sensacions autoconscients per a formular matemàticament, per exemple, les magnituds del sistema planetari.

En segon lloc, la configuració de les "estratègies discursives" utilitza els esquemes teleològics i comprensius de la racionalitat pràctica (vid. supra 0.2.2.3., l'exemple "estratègic" de Foucault), els quals subjeuen de forma inexplicada als fenòmens socials materials (moviments demogràfics, crisis econòmiques ...). Però aquest judici ha de ser matisat. Si contraposem al sentit ja esmentat de "comprensió" (1) una "comprensió" (2) per designar l'operació que afecta l'enteniment de la semàntica del llenguatge, no resulta arriscat afirmar que Foucault no se situa, en efecte, de

manera simple en l'òptica comprensiva fenomenològica clàssica, sinó que efectua una comprensió (2) de la comprensió (1). Foucault acaba interpretant la història com un llenguatge, a partir d'una semàntica segona prèviament elaborada, o, millor, com si es tractava d'una pragmàtica lingüística de la que fos possible abstroure la dimensió semàntica, finalment recuperada per la particular pràctica adlingüística de l'epistemòleg.

De la mateixa manera, si amb H.v.Wright [(1969)1971,36,108] distingim entre "teleologia" (1) com a sil.logisme pràctic -raonament d'objectius i intencions- i "teleologia" (2) en tant que explicació susceptible de formulació en termes teleològics, la validesa de la qual depèn de l'efectivitat de connexions nòmiques (tal com, i.e., les explicacions funcionals), aleshores Foucault efectua una explicació teleològica (2) de les accions teleològiques (1). Tenint en compte, però, que les "funcions" no corresponen a altre regularitat que la pròpia interpretació semàntica de la "pràctica" de l'autor, la qual, com tindrem ocasió de comprovar, és més classificatòria i combinatòria que no pas teòrica. Així, i.e., després d'especificar que el poder "només existeix en acte", Foucault defineix el seu exercici com "un conjunt d'accions possibles sobre accions possibles (a): opera sobre el camp de possibilitats on es ve a inscriure el comportament dels subjectes actants: incita, indueix, desvia, afavoreix o fa més difícil, amplia o limita, fa menys probable; en

el límit, compel·leix o impedeix de forma absoluta; però sempre és ben bé una manera d'actuar sobre sobre un o diversos subjectes actuants (a), i en tant que actuen o són capaços d'actuar. Una acció sobre accions (a)" [T.S.P.1982,791].

Comprensió de la comprensió que treu a la llum la "pràctica" del saber. Teleologia de la teleologia que treu a la llum la "pràctica" del poder.

En tercer lloc, la mediació adlingüística del discurs foucaultià en tant que experiència -l'exercici del llenguatge per la seva pràctica, com es recordarà- confereix, a més una particular estructura dual a aquesta semiosi que efectua el pas de la consciència a l'expressió lingüística. "Noció que no deixa de ser força paradoxal-reconeix Foucault sobre el concepte de "discontinuitat" [R.C.E.1968,10-11]- puix que és, a l'ensem, instrument i objecte de recerca, puix que delimita el camp d'una anàlisi de la qual ella és l'efecte (a), puix que permet individualitzar els dominis, però sense que pugui ser establerta si no és per llur comparació; puix que no malmet unitats sinó per a establir-ne de noves; i puix que, a fi de comptes, no és simplement un concepte present en el discurs de l'historiador, sinó que l'historiador la pressuposa en secret: ¿des d'on podria parlar sinó a partir d'aquesta ruptura (A) que li ofereix com a objecte la història, i la seva pròpia història?".

(3)

El que importa d'aquesta reflexivitat tan típica de l'hermenèutica (27) és que indica com s'elabora una filosofia substantiva a través d'una activitat historiadora més preocupada per donar-se una actitud davant dels fenòmens del llenguatge i el poder que no pas per la plausibilitat de la pròpia teoria històrica. Posa de manifest, en definitiva, que la semiosi de la consciència clàssica comporta una transmutació implícita, a nivell gnoseològic, de l'abstracció científica en interpretació lingüística, l'activitat de la qual devé "hermeneuic", ontologia del fi de les ontologies, antropologia de la mort de l'"home". I posa de manifest també, tal vegada, que, a la inversa, aquesta semiosi és possible per tal com la pròpia concepció de llenguatge, primer, i de pràctica, després, presenten els trets absolutitzadors de la consciència clàssica, de la mateixa manera que Hegel havia absolutitzat en el moviment dialèctic de l'Esperit les triades dels judicis i categories kantianes determinant les facetes possibles del Real. El transcendental i la consciència com un llenguatge, el llenguatge com un transcendental i una consciència absoluta. El tema, probablement d'un nou irracionalisme.

0.4.2.1. Parlar d'"irracionalisme" és parlar d'un terme problemàtic, si més no, perquè sembla ser un calaix obert per moltes mans i que cadascuna n'hagi tret allò que més li convenia. I el mateix s'esdevé pel que fa a la seva aplicació a l'obra de Michel Foucault (28). Per

la qual cosa convé entendre el terme en el sentit que aquí s'apuntarà i sense que això comporti, a més, un judici negatiu de valor.

Al meu parer, la filosofia foucaultiana incorre en quatre tipus d'hipòstasis que confereixen a l'adlingüísticitat una fesomia esquemàtica d'apropament a la realitat a l'ensem que, com a filosofia pràctica, la configuren en axiologia moral i política:

12 Una hipòstasi lingüística, en tant que pressuposa un ordre implícit en l'ús del llenguatge que definiria el pur "signe" i determinaria les possibilitats semàntiques dels parlants. Aquest "ordre" no es confon amb el "sistema sintàctic" de l'estructuralisme lingüístic ni amb les estructures "ahormacionals" del generativisme. Tampoc es tracta d'una anàlisi intensional de camps semàntics (a la manera de Carnap) ni d'una transpolació semàntica del tema jakobsonià dels eixos metafòric i metonímic, ni d'una codificació d'accions lingüístiques (a la manera de J. Austin o J. Searle). Es, com veurem, un mediador entre percepció i reflexió, un element pressuposat i indefinit que desgavella la tríada clàssica de sintaxi / semàntica / pragmàtica en virtut d'una "lògica" històrica de l'ús dels símbols que delimita racionalitats parcials i excloents, i on es palesa -per a la seva construcció- l'influx de la glossemàtica de Louis Hjelmslev i de la semàntica estructural de A.J. Greimas. Breu, la "deducció" d'un determinat estat de fet històric a partir de

determinades figures hipostassiades sobre la pragmàtica del llenguatge.

29 Una hipòstasi metodològico-científica que presenta la característica d'incorporar la imatge de la natura que ofereixen les ciències contemporànies (des de la química de Bohr i la física de Mach, Einstein, Heisenberg i Plank) sense acceptar al mateix temps el mètode científic "normal" -per a dir-ho amb Kuhn- d'abstracció i formulació d'hipòtesis i lleis (29).

30 Una hipòstasi històrica, basada en l'ordre logocèntric del llenguatge i la imatge atòmica i discontinua de la ciència contemporània. Així, les relacions socials humanes en tant que relacions objectivades en regles, productes, institucions... esdevenen relacions culturals determinades per l'ordre natural de l'"ésser del llenguatge".

40 Una hipòstasi lògica, finalment, basada en la confusió entre veritat i coneixement o -seguint l'estudi ja clàssic d'Alfredo Deaño- una mescla entre les concepcions "jorístiques" i "paratàctiques" de la lògica (30). Aquest quart punt és particularment important i, per tant, l'explicitaré una mica més extensament.

La posició transcendental de l'"ésser del llenguatge" el situaria dins de les primeres posicions -"jorístiques"-, però l'adlingüisticitat secundària que elideix el referent en benefici de la "pràctica del

discurs" sembla decantar la qüestió cap a la segona via -"paratàctica"- . Com veurem, Foucault no va ser prou clar al respecte en funció de la presència constant d'analogies interpretatives en la seva obra, indicatives de l'absència de fonament. (Però una cosa el que Foucault pretén, i una altra distinta el que aconsegueix: obviant el problema, aquest no queda resolt).

Al meu parer, la confusió ontològica (de filosofia de la lògica) és també palesa en: 1º la indecisió o plantejament equívoc de la tradicional querella entre nominalisme i realisme; 2º en la indefinició de termes teòrics com "regla", "principi", "lleï", "variable" ...; 3º en la indistinció entre aquests "constructes teòrics" -com diu prudentment Bunge [1980,51]- i la seva interpretació (31).

Gilbert Hottois [1979, 115-118] assenyala com allà on la referència s'elideix per a situar en el seu lloc figures de sentit -o les figures de l'"ésser pur del llenguatge"- hi ha una tendència a reprendre la discussió dels tres principis bàsics de la lògica de primer ordre (identitat, no contradicció, i terç exclòs), substituïnt-los pels de disjunció negativa, producte contradictori i/o terç inclòs.

De fet, la possibilitat d'una lògica polivalent no és un problema nou (32). El problema sobrevé en la interpretació metafísica de la identitat o del valor de

veritat que pugui efectuar-se des d'una posició adlingüística (Heidegger, Merleau Ponty, Foucault) perquè correspon a una concepció pre-russelliana de la lògica. Si -com diu W.O.Quine sobre les lògiques divergents [(1970)1973,14]- "canvi de lògica és canvi de tema" (33), l'argument val "a fortiori" quan es tracta d'un revolt com el que efectua Foucault a través d'un esquema general de comprensió de la comprensió d'una època. Això significa, comptat i debatut, com ja ha estat apuntat, invertir el procés normal d'abstracció per entrar en la determinació negativa de la pluralitat dels esdeveniments singulars (el segon moment de la "lògica" dialèctica hegeliana), la qual cosa és contemplada com un abandó de la dialèctica o -amb Deleuze- com una "inversió del platonisme" [T.PH. (1970)1972, 8].

La qüestió del rebuig de la dialèctica serà examinada amb detall en el cos de la investigació (vid.supra 2.4.2.2. - 2.4.2.3.). El que aquí importa assenyalar és que el propi terreny d'interpretació metafísica: a) genera un pensament per oposicions successives (Raó/Desraó, Altre/Mateix, Continuitat/Discontinuitat) que determina el moviment sense Aufhebung de l'"ésser del llenguatge"; i b) detreu el sentit formal, analític, a termes com "identitat", "negació", "veritat"... que entren a formar part d'aquesta "lògica binària" -en metàfora de Maurice Cranston [1968,75]- a l'ensem analítica i sintètica, "jorística" i "paratàctica". Ens trobem,

17

altre cop, en el terreny de la metafísica clàssica. "L'irracionalisme de Deleuze i Foucault-escriu Cacciari [1978,122]-no consisteix a llur destrucció de la Metafísica de l'Un i de la dialèctica a ella connectada, Un-Múltiple, sinó al fet que colguen metafísica i dialèctica com elements imprescindibles del Logos Occidental".

Foucault discuteix la metafísica clàssica de Kant i Hegel reblant-la en el llenguatge, però des de la pròpia metafísica.

0.4.2.2. El vessant pràctic de l'irracionalisme foucaultià consisteix a que la seva "diagnosi del present" es fonamenta en una interpretació hipostassiada que importa menys pel seu major o menor relativisme ontològic quant per la distorsió ideal amb què planteja la relació entre racionalitat teòrica i racionalitat pràctica.

Simplificant a bastament, podem partir de la base general que la racionalitat de l'acció depèn de la racionalitat de la creença que la fonamenta. "Per tal de posseir una bona raó per actuar-escriu Gibson [(1959)1961,67]-són necessàries tres coses. Cal creure que l'acció ens acostarà a la nostra fita. Cal que hi hagi una evidència prou sòlida com per fer que la creença sigui raonable i sostenible. Finalment, cal també prendre nota (A) d'aquesta prova i estimar-la prou com per justificar la creença".

En un àmbit reduït a comportaments simples, és possible fonamentar la racionalitat de l'acció en proposicions anankàstiques que descriuen algun aspecte limitat de l'univers social. La conducta simple proposada és aleshores contingut d'una "norma tècnica" [H.v.Wright (1959)1979,28-30], anomenada també "regla nomopragmàtica" [M.Bunge (1969)1975,696].

Bunge, per bé que assenyala la diferència entre enunciats nomològics -com "si la temperatura d'un cos imantat ultrapassa el seu punt de Curie, aleshores perd la seva imantació"- i enunciats nomopragmàtics -com "si hom escalfa un cos imantat pel damunt del seu punt de Curie, aleshores perd la seva imantació" (34)- sembla, però, confiar que és possible formular més genèricament la pràctica social humana a partir de regles d'aquesta mena basades en el saber social, en saber nomològic sobre la forma de funcionament de les societats humanes.

Al meu parer, tanmateix, abundar en la filosofia de la tecnologia quant a l'ordenació de la conducta, significa obliterated que els fets socials no consisteixen en conductes simples i individuals, sinó en una trama de relacions humanes -de molts diversos tipus: econòmiques, culturals, polítiques...- que, com a tal fet complex, és produïda globalment en cada formació històrico-social particular. La gran quantitat de variables que caldria tenir en compte per tal de desglossar en conductes els fets socials i fonamentar tecnològicament (amb veritat

necessària) conductes, excedeix la capacitat de càlcul i predicció.

L'eficàcia tecnològica troba, doncs, primer el seu límit precisament en virtut del rigor amb què formula la racionalitat de la conducta que proposa. Però, tot seguit, troba un segon límit en el que Manuel Sacristán ha anomenat "el paralogisme de la raó pràctica". Es a dir, el fet que és justament la bondat epistemològica de la ciència contemporània la que contribueix, avui, a la seva maldat pràctica en forma del cost social genèric de la seva aplicació (contaminació, destrucció d'ecosistemes, risc d'autodestrucció de l'espècie...).

Tot això mou a acceptar certa aleatorietat argumentativa en la fonamentació de les regles de comportament. Pensar estratègies i formular propostes de conducta política (d'accions amb objectius determinats i col·lectius) és argumentar decisions entre objectius diversos, tria del criteri de valoració de les finalitats, referència a actituds, sentiments, desigs, frustracions, anhels.... Elements tots de difícil descripció i mesura, per la qual cosa (per bé que resulten formalment abastables des de l'univers ideal de discurs d'una teoria) resulta almenys prudent adoptar el criteri que sigui la pròpia pràctica social genèrica -i no cap teoria ni filosofia prèviament elaborada- la que forneixi la contrastació última del criteri de racionalitat de les accions. Aquest és el principi del racionalisme crític que adoptaré en aquestes pàgines i

que Leszek Kolakowski sintetitza així amb economia d'expressió: "el racionalisme crític no descansa en l'acceptació d'una tesi, sinó en la praxi" [1970,103].

Aquesta posició, que es nega a entronitzar cap absolut (ja sigui finalitat, experiència o ideal), presenta cert nombre de trets que afecten la qüestió que estem considerant.

En primer lloc, quant al mode d'argumentar, propicia el plantejament de problemes que són d'abast col·lectiu, producte de relacions igualment col·lectives i que, per tant, no solament no depenen de cap individu en particular, sinó que llur plantejament de forma exclusivament individual n'amaga la natura social i contribueix a llur legitimació política. Penso, i.e., en els problemes que suscita l'ús privat de les noves tecnologies: el malbaratament de recursos, la pèrdua de reacció de la classe obrera, l'increment de l'atur i l'augment de la capacitat organitzadora de la violència i dels mitjans de control social són fenòmens que no depenen (almenys no exclusivament) de la forma com són individualment experimentats. Llur anàlisi, doncs, (i des de qualsevol orientació teòrica que pugui adoptar) per tal d'argumentar comportaments, tàctiques, estratègies polítiques, certament ha de tenir en compte com aquests problemes són viscuts en la vida quotidiana, però no pot confondre, a risc de planar sobre la realitat, vivència particular diferenciada amb gènesi social.

En segon lloc, quant al mode de concebre l'estructura de l'acció, el talant del racionalisme crític tendeix a no reduir-la ni, d'una banda, als models de conducta argumentats o proposats, ni, de l'altra, a la conducta efectiva d'intentar-los dur a terme. No concep l'acció com un mer comportament mecànic o reflex, sinó que distingeix com un tot en ella -per dir-ho hegelianament- el moment ideal de l'argumentació i el moment de realització efectiva de la conducta. En aquest darrer aspecte, resulta significativa la coincidència entre la tradició marxista de Kolakowski i Sacristán amb la tradició analítica. "D'acord amb Peirce-escriu, i.e., Max Wartofsky [1979,143]-creure alguna cosa és estar preparat per actuar d'aquesta o d'aquella manera. Tanmateix, direm que la creença és ja part de l'acció (a), i no quelcom que roman "darrera" de l'acció i l'espera per a prendre lloc. L'acció, tal com aquí és considerada, no és quelcom que comenci en un punt A i acabi en un punt B, sinó que és quelcom ja incorporat en les 'creences' tàcites o explícites que el model que precedeix l'acció oberta representa". El "model" (o la regla de conducta i la seva argumentació) és ja un mode d'acció, però no una acció completa.

Però, en tercer lloc -i aquí acaba la convergència- escollir la pràctica com a criteri implica assumir la dimensió extralingüística i bàsicament col·lectiva de la conducta humana. Hom evita, així, tant els impossibles intents de la filosofia analítica de

trobar criteris apriorístics de racionalitat moral que superin el mur lògic de la falàcia naturalista, com les crítiques centrades en la singularitat concreta de l'experiència, en la decisió individualment presa abans que en les condicions generals de racionalitat, que li ha oposat la filosofia del llenguatge de tradició wittgensteiniana (35).

0.4.2.3. La relació entre racionalitat teòrica i pràctica que sustenta la concepció foucaultiana de l'acció política i moral no és uniforme i ha estat plantejada en distintes formulacions.

Cal dir, de bell antuvi, que és aquí on es mostra amb tota la seva complexitat la dificultat d'analitzar la filosofia foucaultiana únicament en tant que filosofia, perquè en l'origen de la seva actitud política i moral hi ha elements personals, de forma de vida -com la seva homosexualitat, o l'experiència de l'opressió que el dugué a militar, primer, i a abandonar, tot seguit, el P.C.F. durant la seva joventut (36)- que el feien particularment sensible als fenòmens del poder i a l'autovaloració de la creativitat, l'espontaneïtat i la intimitat de l'experiència personal.

Sens dubte, és un encert de Foucault haver assenyalat el valor de la singularitat concreta de l'individu en la seva dimensió d'afirmació política i no

solament moral. Refusa així les argumentacions que tendeixen a imposar deures i finalitats normatives seguint la tradició kantiana o hegeliana, les quals acobla sota la dimensió genèrica d'"humanisme" (aplicable a tota moral naturalista), segurament per l'influx de la generació existencialista de LES TEMPS MODERNES (37): "Penso que, en un pla polític si més no-declarava a Paolo Caruso [(1969) 1969, 88-89]- l'humanisme podria definir-se com una actitud que considera que el fi de la política és el de procurar la felicitat. Ara bé, no crec que la noció de felicitat sigui pensable. La felicitat no existeix, i la felicitat dels homes, encara menys. I encara: "De fet, penso que en l'actualitat la moral pot ser reduïda íntegrament a la política i a la sexualitat, i àdhuc aquesta pot ser reduïda a la política: la moral és la política (A)" [ibid.85-86].

"Política" ha d'entendre's aquí en un sentit ample que transcendeix els mecanismes institucionals de representació parlamentària dins del marc de la legalitat estatal. Foucault se situa en una òptica de crítica de la cultura que apunta més a un canvi en el mode de ser de l'individu contemporani i el mode de viure les seves relacions immediates que no pas a una lluita mediada per organitzacions com partits polítics o sindicats de representació. Així, partint de la base que les estructures de saber i de poder configuren la matriu de possibilitats d'acció i pensament del "subjecte", i que es produeix una simultània subjecció de tots els

discursos a partir de processos d'individuació (atomització social) i de totalització (multiplicitat d'aparells de l'Estat), Foucault argumenta que "tal vegada, l'objectiu, avui, no és descobrir el que som, sinó refusar el que som" [T.S.P.1982,785]. "La conclusió- escriu [ibid.]- podria ser que el problema polític, ètic, social, filosòfic, dels nostres dies no és intentar alliberar l'individu de l'Estat i de les institucions de l'Estat, sinó alliberar-nos tant de l'Estat com del tipus d'individualització que està lligada a l'Estat. Hem de promoure noves formes de subjectivitat a través del refús d'aquest tipus d'individualitat que ens ha estat imposada durant molts segles" [ibid.].

La qüestió és com articular aquest refús. Perquè àdhuc acceptant la direcció crítica de la proposta pràctica foucaultiana, aquesta és desenrotllada sobre la base de la identificació prèvia entre pensament i acció, i la recusació de la possibilitat d'assolir coneixement social positiu. Així, la racionalitat pràctica es desvincula de la racionalitat teòrica en favor de la seva única intuïció o comprensió que "diagnostica" el present històric almenys de tres formes successives.

En primer lloc, als voltants de maig del 68, atorga a la seva labor d'excavació epistemològica un valor polític directe, de pensament de "ruptura", en el sentit de la "pràctica teòrica" althusseriana (la qual, per cert, no deixa de ser una traducció tardana de la "practica científica" de Gaston Bachelard) (38).

En un segon moment, durant els anys 70-80, potencia la recuperació de les experiències vivencials de l'anomenada població "marginal" (presos, immigrants, estudiants...), tradicionalment reduïda al silenci polític.

Finalment, fidel a l'hàbit del revolt historicista, durant els anys vuitanta, estudia el tipus d'individualitat grega i hel·lenística, però des d'una perspectiva política que explora altres models alternatius de conducta. "El que em va cridar l'atenció-explicita Foucault al respecte- és que en l'ètica grega la gent es trobava implicada en llur conducta moral, llur ètica, llurs relacions amb si mateixa i els altres molt més que en problemes religiosos. L'ètica no estava lligada a cap sistema institucional o, almenys, cap sistema legal (...). La tercera cosa que els preocupava és que el seu propòsit era constituir un tipus d'ètica que fos una estètica de l'existència (a)" [O.G.E. Conversa amb Dreyfus i Rabinow, 1983, 5].

Es a dir, una vida satisfactòria i bella, que no s'adscriu formalment d'antuvi a cap tipus de normativa, el plantejament de la qual descansa en l'absència de lligam analític entre l'ètica i el coneixement d'estructures polítiques socials, econòmiques, per tal com en la pràctica aquest lligam és suposadament inexistent: "La idea de bios (A) com a material per a

una obra d'art estètica és quelcom que em fascina. La idea també que l'ètica pot ser una estructura d'existència (a) molt forta, sense relació amb el jurídic, per se, amb un sistema autoritari, amb una estructura disciplinària" [ibi.15].

Es tracta, doncs, de desvincular les actituds personals de la "morfologia de la veritat" (sigui religiosa o científica), a causa dels efectes disciplinaris del saber. Com va endevinar ben d'hora Günther Schiwy [1973,28] -i Edward Said [1978, 708-709]- "en el fons, Foucault és un pensador moral". Però un pensador moral que acaba de ple en l'"humanisme" de què tan lluny es somniava, perquè la concepció del pensament com una acció (i no com un mode parcial de l'acció) s'acobla ara amb la manca de fonament teòric de les regles de comportament (morals o polítiques). La lliure interpretació s'adiu doncs amb el practicisme de la conducta que efectivament s'observa, sense criteri regulador: la decisió personal, l'acte de voluntat, acaba essent el criteri darrer de la bondat del comportament.

Aquesta confusió teòrica és a la base del seu irracionalisme pràctic: perquè l'absència d'argumentació política positiva no significa absència de filosofia política, només manca de fonament de l'acció en el coneixement positiu. I aquest buit s'omple de fet per un voluntarisme i un decisionisme individual soterrat que converteix en un pur miratge la dimensió política àmplia

que Foucault pretenia sustentar. A fi de comptes, no hi ha límits a la capacitat decisòria individual. Així, acaba per no haver-hi tampoc cap altre fonament per a la pràctica que la pràctica mateixa en tant que experiència pensable i puntual. "La meva idea-escriu [ibid.16]-és que no cal lligar els problemes ètics al coneixement científic. Entre les invencions culturals de la humanitat hi ha un tresor de dispositius, tècniques, idees, procediments, etcètera, que no poden ser reactivats, però almenys constitueixen o ajuden a constituir un cert punt de vista que pot ser molt útil com a instrument per analitzar a on estem anant ara i canviar-ho".

En la seva particular pràctica intel·lectual, l'acció se sustenta -sense ser extensible per validesa universal- en una lectura cosmològica que acaba esdevenint l'únic criteri de valor per articular la individualitat diferencial davant la "subjectualització que operen les estructures de saber / poder.

0.5. Plantejament i organització de la present investigació: gènesi de la semiosi del transcendental gnoseològic i desconexió entre raó teòrica i raó pràctica.

0.5.1.1. Els cicles interns de l'obra de Michel Foucault no són fàcilment destriables. Constitueixen més una filosofia substantiva que es busca indirectament sempre a si mateixa, amb contradiccions, revolts i una gran extensió de temes que no pas una obra que, baldament unitària, sigui sistemàticament elaborada. La pregunta "¿Com s'articula el pensament de Michel Foucault?" no té doncs una sola resposta ni és un bon punt de partida. Així, les propostes de la crítica han estat molt diverses (39).

Miquel Morey [1980,73] va percebre molt bé la dificultat: "La nostra hipòtesi al respecte-escriuria que es produeix -tot al llarg de l'obra de Foucault- una acceptació progressiva de les implicacions de cada una de les seves afirmacions, la qual cosa indueix una contínua reformulació com a efecte de la mateixa acumulació textual".

En efecte, l'extensió de temes diferents sobre els que escriu el filòsof -psicologia, medicina, filologia, lingüística, història, economia, dret, crítica litarària, crítica d'art...- i el gran nombre de textos

(40) tenen una disposició més o menys cíclica, la cadència de la qual ve marcada per l'aprofondiment foucaultià en la dissolució del subjecte de coneixement.

1) Foucault publica els primers treballs l'any 1954: una llarga introducció -de fet un estudi independent- a la traducció francesa de Traum und Existenz de Ludwig Binswanger, i un llibre dedicat a l'anàlisi fenomenològica de la malaltia mental -Maladie Mentale et Personnalité- reeditat amb modificacions l'any 1966 amb el títol Maladie Mentale et Psychologie. Després, silenci fins al 1961.

2) Aquest any obre un període que es clou cap al 1966. Comprèn tres investigacions històriques autònomes: Folie et Dérailson. Histoire de la Folie à l'Age Classique (1961) -presentada com a thèse d'Etat-, Naissance de la Clinique. Une archéologie du regard médical (1963), Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines (1966).

3) Segueix un transcurs de reciclatge i reflexió sobre el seu propi treball que acabarà amb la redacció de l'Archéologie du Savoir(1969). Reflexió esbossada ja en dos articles precedents de maig i estiu del 1968, "Réponse à une question" i "Réponse au Cercle d'Epistémologie". En aquestes obres intenta delimitar el llenguatge del seu particular apropament a la història dels discursos teòrics que anomena "archéologie" (41).

71

4) La reflexió anterior duu a l'aprofundiment en la concepció del llenguatge com a "pràctica" i, d'aquí al tema -de fet ja present abans (42)- del "poder". Durant el període 1970-76 Foucault se centra en l'estudi de les formes de control i dominació, alhora que prossegueix al mateix temps la reflexió sobre el seu propi llenguatge. L'Ordre du Discours (1970) i "Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire" (1971) assenyalen la direcció de "généalogie" que prendrà ara l'anàlisi històrica. "El veritable sentit històric-escriu [N.G.H.1971,162]- reconeix que vivim en miríades d'esdeveniments perduts". Foucault endega des d'aquesta perspectiva dues recerques històriques successives sobre les formes de la penalitat -les conferències brasilianes A verdade e as formas jurídicas (1973), Surveiller et Punir (1975)- i les formes de la sexualitat -La Volonté de Savoir (1976), primer volum d'una Història de la Sexualitat interrompuda momentàniament aquest mateix any- on mostra els mecanismes concrets de subjecció que informen la consciència i el comportament (el "cos" disciplinat) de l'individu modern en la cultura occidental.

5) El darrer cicle, poc més o menys, del 1976 fins a la mort del filòsof (25/VI/1984) és un període d'aprofundiment de la via "genealògica", amb pocs articles i algunes edicions de documents originals -com Herculine Barbin, dite Alexine B. (1978), relat autobiogràfic d'un home afectat per una malformació dels

òrgans genitals (anomenada "hermafroditisme imperfecte" per la medicina de l'època) i Le Désordre des Familles. Lettres de cachet des Archives de la Bastille(1982). Correspon també a aquest període les nombroses estances en universitats americanes per a donar seminaris i conferències (i.e. Berkeley), d'on sorgiran articles sobre les tècniques de govern de la població i la policia com "Omnes et Singulatim"(1979).

Dies abans de la seva mort, apareixen publicats el segon i el tercer volums de la Histoire de la Sexualité -L'usage des plaisirs i Le Souci de Soi (1984)- sobre les pràctiques que configuraven els individus com a subjectes morals en la societat grega (durant el període clàssic i en la transició hel·lenística) i en les quals incidí l'aparició del cristianisme. Foucault arribava aquí al que probablement és una de les claus de la seva investigació macro-cultural i que havia esmentat de passada en alguns passatges de la seva obra anterior: la configuració cristiana (teocràtica) de la moralitat cultural europea. Dissortadament, aquesta línia derivativa del seu treball és ja un discurs definitivament interromput.

Aquests cinc cicles, tanmateix, -als quals cal afegir les notes dels seus cursos al Col·legi de França a partir del 1970- no són sinó un esquema còmode de periodització que permet un tractament relativament autònom dels textos i una primera ordenació de material. No constitueixen, però, cap criteri d'exposició i

crítica de la filosofia foucaultiana (o molt feble). Si no ens volem limitar a una lectura recensionadora d'un autor avui ja prou conegut, cal prendre una distància suficient com per comprendre els problemes que planteja, descriure les tesis que sustenta, mantenir una posició teòrica al respecte i trobar un criteri d'exposició adequat.

¿Quin aspecte de l'obra de Foucault constitueix doncs l'objecte de la present investigació? ¿Com es durà a efecte? ¿Amb quin criteri d'exposició?

0.5.1.2. L'objectiu de la recerca podria ser descrit àmpliament així: mostrar l'abast teòric i pràctic del pensament històrico-polític de Michel Foucault a partir dels límits del seu llenguatge, la qual cosa implica la indagació d'aquest "discurs de discursos" [A.S.1969,267] que es vol l'arqueologia i aquesta "contramemòria de la història" [N.G.H.1971,167] que es pretén la genealogia.

Més precisament, l'objectiu final és la descripció i explicació del lligam entre les modalitats d'anàlisi arqueològica i genealògica i el plantejament dels elements de filosofia política. O, dit amb brevedat, el pes de l'irracionalisme teòric en l'irracionalisme pràctic.

Aquest propòsit requereix, en primer lloc, mostrar com la semiosi del transcendental, l'adlingüisticitat de l'anàlisi de les "pràctiques discursives" i l'esquema comprensiu i teleològic de segon grau que és el nucli del seu llenguatge teòretic afecten al propi plantejament dels problemes. (Així, per exemple, deixa de tenir en compte i menysvalora aspectes rellevants o pertinents -com podrien ser els modes de constitució i funcionament dels aparells de l'Estat- i confon paradoxalment les argumentacions ideològiques dels analistes -juristes, psiquiatres...- sobre el mode d'operar jurídic i estatal -"les hipòtesis repressives", diria Foucault- amb el seu funcionament efectiu, la qual cosa ve a significar que es bandegen elements socials reals perquè han estat insuficientment o mal teoritzats: com sempre, en funció d'una lectura).

En segon lloc, els límits de l'anàlisi no solament poden ser calibrats teòricament, sinó també pel plantejament politico-pràctic que, a partir de la filosofia de l'experiència lingüística de Foucault, es projecta cap a la seva actuació pràctica.

Aquesta pràctica política és contínua durant els anys 70-80 -com ja ha estat avançat- i es manifesta de múltiples formes. L'any 1971, amb Gilles Deleuze, Claude Mauriac, Jean Genet i J.P.Sartre, funda la Comission pour la défense de la vie et des droits des immigrants amb l'objectiu de facilitar l'organització autònoma i lliure expressió dels milers d'immigrants (àrabs,

palestins, portuguesos...) que vivien -i viuen- a França en unes condicions de misèria. El mateix any funda amb J.M.Domenach i P.V.Naquet el Groupe d'Information sur les Prisons , amb el propòsit de facilitar un pont de comunicació entre els presos i l'opinió pública: obrir discursivament l'espai clos de la presó. Seguiran l'Association pour la défense des droits des détenus (1972), i el Comité d'Action des Prisonniers (1972). Visita les macropresons americanes (Attica, abril 1972). Es detingut per participar en marxes de protesta. Denuncia els esdeveniments "insuportables" de la vida quotidiana en una societat en la qual pensa que la "norma" -que entén genèricament com el conjunt de tècniques de constitució d'una personalitat integrada- opera amb molta més eficàcia que no pas la "lleï" (el mecanisme jurídic de sanció a la violació de la legalitat). Comença a fer periodisme polític événementiel (1978): adreça cartes obertes als governs, promou mobilitzacions culturals, critica públicament el funcionament del "secret del sumari", protesta contra la pena de mort, denuncia els darrers cassos de funcionament de la guillotina, denuncia la complicitat de l'Estat francès en l'empresonament de l'advocat Klaus Croissant (a qui fou denegat el dret d'asil, després d'haver-se hagut d'enfugir de la República Federal d'Alemanya a causa de la defensa radical que havia intentat dur a terme en els judicis Baader-Meinhoff), escomet contra els missatges difosos per la T.V.F., advoca pel que anomena "drets dels governats" enfront dels abusos de poder...

Tot s'esdevé com si prenguéss cada cop més consciència pràctica de les conclusions a les que havia arribat a partir de les investigacions històriques i, mentre descriu amb minúcia l'experiència del poder, faci l'experiència de la resistència al poder. Però es nega al mateix temps a teoritzar aquestes accions: pensa possibles estratègies de resistència des de la perspectiva d'"intel.lectual específic", però no intenta configurar un marc d'anàlisi global que integri coneixement social en l'actuació política.

Es simptomàtic que les opinions polítiques de Foucault -sobre la funció de l'intel.lectual, sobre la impossibilitat o utopia anacrònica de la revolució, sobre la funció política de la magistratura, sobre la "justícia popular"...- es trobin molt disseminades en articles puntuals a diaris o revistes no especialitzades, en converses recollides i publicades amb posterioritat. Rarament en llibres de més entitat.

"Es absolutament cert-contestava a Massimo Cacciari [P.P.1978,10]-que refuso -quan escric un llibre- de prendre una posició profètica, això és, la de dir a la gent: heus ací el que heu de fer (...). Els dic: heus ací com em sembla 'grosso modo' que han anat les coses, però les descriu de manera tal que les vies d'atac possible queden definides. Però amb això no forço, no constrenyeixo ningú a atacar. Després, és una qüestió que em concerneix personalment, si vull, a

propòsit de les presons, dels asils psiquiàtrics, d'això o d'allò, fer un cert nombre d'accions; però dic que l'acció política pertany a un tipus d'intervenció del tot diversa d'aquestes intervencions escrites o llibresques, és un problema dels grups, de compromís personal i físic; hom no és radical perquè hagi pronunciat alguns mots, no, la radicalitat és física, la radicalitat és la de l'existència (a)".

Aquesta actitud revela la voluntat positiva de no convertir-se en membre de cap avantguarda ni ser un intel.lectual "orgànic". Però en ella s'hi amaga també -i aquesta és la meva hipòtesi de treball- un problema profundament ancorat en el fons de la filosofia adlingüística: la impossibilitat teòrica, interna a la pròpia concepció, de connectar pràctica i teoria des de l'analítica comprensiva de l'experiència.

El ja esmentat "pensament en tant que acció" propi de la concepció "arqueològica" i el criteri pràctic de "separació entre pensament i realitat" que correspon a la genealògica separació entre "cos" i "ànima", lluny de contradir-se no són sinó cares d'una mateixa moneda perquè el voluntarisme i individualisme se segueixen de la impossibilitat de teoritzar l'acció des de la posició recurrent, au-delà, de l'idealisme comprensiu que es basa precisament en una racionalitat pràctica hipostassiada.

En virtut de la seva experiència de pensament, Foucault assumeix el paper de situar-se en el límit de les possibilitats de la "matriu" històrica contemporània. Es tracta de pensar d'una altra forma perquè suposadament, accomplir les possibilitats discursives és al mateix temps causa i efecte del canvi històric i funció de les finalitats impersonals de la matriu. Com diria Kant, Foucault superposa judicis reflexionants i determinants en l'assaig interpretatiu de la diagnosi del present. Així s'expliquen valoracions predictives com aquesta: "Tot allò que experimentem avui a mode del límit, o de l'estranger, o de l'insuportable, haurà atès la serenor del que és positiu. I allò que per a nosaltres designa aquest Exterior és susceptible de designar-nos a nosaltres, algun dia" [L.F.A.O. (1964)1972,577].

Diversament: el voluntarisme i l'espontaneïtat del desig se segueixen de fet de l'ontologia que pressuposa un "isomorfisme" entre acció i pensament en lloc d'integrar aquest darrer com un moment parcial en el procés de l'acció. La disseminació événementielle comjuga malalment amb una estratègia global i amb objectius col·lectius. Per Foucault tota i qualsevol resistència resulta legitimada perquè és justament un efecte del poder. Es el projecte racional "artificialment" imposat d'una estratègia conjunta el que resulta refusat. Així, el que acaba posant-se en dubte, de la mateixa manera com abans ho havia estat la racionalitat teòrica, és la pròpia racionalitat

pràctica. Els homes es troben eternament presos en la dinàmica atomitzada de la positivitat del poder i la negativitat de la resistència al poder.

0.5.2.1. ¿Quin pot ser el criteri d'exposició que permeti desenvolupar tots els vessants d'aquestes hipòtesis de treball?

En un primer moment, la idea era aquesta: fer la lectura inversa de les investigacions empíriques (H.F.1961; N.C.1963; L.M.CH.1966) en funció del projecte posterior d'anàlisi genealògica del poder (L.V.F.J.1973; S.P.1975; H.S.I.1976); recuperar seguidament el fil teòretic en la crítica interna de l'arqueologia, mostrant la dinàmica que mena del projecte arqueològic al genealògic (concepte de "veritat", "estructura de saber/poder"); per acabar, finalment, en l'exposició dels darrers estudis sobre la societat disciplinària i la formació "microfísica" de la individualitat. Obrant així, el nivell teòretic se situaria en el centre de dos hemicicles i es projectaria del primer al segon en una mateixa sèrie que destacaria continuïtats i discontinuïtats, possibilitant-ne la crítica.

Però aquest plantejament pressuposava que l'Archéologie és efectivament una "rigorosa elucidació dels seus mètodes" [Alan Sheridan, 1980,89], un "discurs del mètode" [Joseph Rassam,1978,24] imperfectament deliniat -però teòreticament present- en

les investigacions anteriors a l'Archéologie du Savoir (1969). Tanmateix aquesta pressuposició es desfà si hom entén mètode en el sentit fort de "teoria". Aquest no és el cas de l'ús del llenguatge ni en aquesta ni en cap de les investigacions foucaultianes.

No vull dir amb això que les reflexions de "mètode" no es basin de fet en una explicitació del llenguatge emprat en les investigacions anteriors. Efectivament, s'explicita el plantejament general, el marc o univers de discurs on es desenvolupen les tècniques de recerca. Però això no implica que el llenguatge teòric sigui el mateix, d'antuvi perquè aquest varia a cada investigació (42), i, segonament, perquè l'objecte de l'arqueologia no el constitueix un objecte empíric (ideologia, ciència o discurs amb materialitat històrica), sinó un objecte purament teòric ("discurs", "enunciat", "formació discursiva"...). Mentre que les investigacions volen ser una descripció del "mode de funcionament dels raonaments a l'interior d'una cultura determinada" [Conversa Caruso (1969)1969,73], l'arqueologia és una represa i una reformulació que no és una metodologia retrospectiva.

Com plantejar doncs la investigació?

Tal vegada seria millor situar-se en el "pli", en el cor del doble nivell constant del llenguatge foucaultià, que es manté quasi des del principi en un arc que va des de les primeres investigacions empíriques

fins als estudis sobre la societat disciplinària i les pràctiques gregues de subjectualitat. Aquesta "pràctica del llenguatge en el llenguatge" en tant que experiència és present ja des del primer cicle, en el moment que Foucault transforma els pressupòsits fenomenològicoformals d'anàlisi de la consciència per encetar una etnologia de la cultura que transcendeix, aparentment, l'àmbit de la consciència a partir dels límits de la racionalitat. Arriba, així, a un desdoblament de l'antropologia filosòfica: nega l'anàlisi categorial de l'existència, però tracta l'existència col·lectiva com una consciència abstracta del "parlar".

L'explicitació de la concepció de "llenguatge" o "pràctica del llenguatge" en Michel Foucault constituirà l'eix central de la present investigació. Primer, per tal com el doble nivell és present al llarg dels cinc cicles del seu pensament; després, per tal com el moll de la seva reflexió teòrica sobre el mode d'existència de l'anàlisi del discurs constitueix una reflexió pragmàtica sobre l'experiència dels signes que es projecta sobre la filosofia de la història "arqueològica" que prèviament havia elaborat i sobre la filosofia política "genealògica" posterior.

D'aquesta forma, penso que és possible evitar la pèrdua de perspectiva teòrica i històrica sobre la seva obra, justament perquè el fil conductor de la investigació és teòric i històric: arrenca de la semiosi

del transcendent gnoseològic que Foucault duu a terme en totes les seves obres.

Així, la present recerca es presenta escindida en tres grans capítols:

I El procés de semiosi del transcendent gnoseològic en les obres de Husserl i Heidegger.

II La recepció foucaultiana del procés de semiosi del transcendent en els escrits que són fruit del seu període de formació (1954).

III La transformació foucaultiana de la semiosi del transcendent (1954-1984).

Això és, una recerca sobre l'irracionalisme teòric i pràctic de Michel Foucault que pretén explicitar les operacions epistemològiques reals del filòsof sense reduir la complexitat de la problemàtica que es planteja, ni pretendre que li són exclusives. Una recerca que faci justícia a la magnitud del seu esforç i al valor epistemològic de les seves intuïcions, però que n'expliciti al mateix temps la gènesi real en la fenomenologia i l'hermenèutica del segle XX, mostri l'estructura del seu aparell teòric i faci aparèixer, a fi de comptes, les raons del seu fracàs.

CAPITOL I EL PROCÉS DE SEMIOSI DEL TRANSCENDENTAL GNOSEOLÒGIC
EN LES OBRES DE HUSSERL I HEIDEGGER

"Prenem l'enunciat "Cap objecte és vermell i verd al mateix temps". ¿Vull dir amb això simplement que fins ara jo no he vist un objecte semblant? Es clar que no. Vull dir més bé: "No és possible (A) que vegi un objecte com aquest". "El vermell i el verd no poden estar en el mateix lloc". I ara jo preguntaria: ¿què significa aquí la paraula "possible"? La paraula "possible" és, sense cap dubte, un concepte gramatical (lògic), no un concepte fàctic.

Suposem ara que l'enunciat: "Un objecte no pot ser vermell i verd" fos un judici sintètic, i que les paraules "no pot" significuessin la impossibilitat lògica. Puix que una proposició és la negació de la seva negació, també ha d'existir la proposició: "Un objecte pot ser vermell i verd".

Aquesta proposició seria també sintètica. Com a proposició sintètica tindria sentit, i això indicaria que l'estat de coses que pinta podria existir (A). Si "no és possible" indica la impossibilitat lògica (A), arribem a la conclusió que l'impossible és, després de tot, possible. Aquí li restaria a Husserl una única sortida: dir que hi ha encara una tercera possibilitat. A la qual cosa jo respondria: és fàcil inventar paraules, però amb elles no puc pensar res (a)".

[Ludwig Wittgenstein, conversa amb Moritz Schlick,
dilluns, 30 de setembre del 1929]

1.1. Presentació

En aquest capítol es mostren alguns aspectes de la fenomenologia d'Edmund Husserl i de Martin Heidegger que afecten tant a la gènesi com al procedir metòdic de les investigacions foucaultianes.

No em proposo cap crítica radical -com la lectura que efectuava des del Cercle de Viena Rudolf Carnap (43)- ni, contràriament, una defensa entenedora de l'intent de retornar a la filosofia l'estatut de font de coneixement -això és, en expressió de Javier Muguerza, "repensar Kant sense incórrer en la metafísica prekantiana" [1974, 36]- sinó al·ludir al procés que en la Introducció precedent ha estat esmentat com "la semiosi subreptícia de l'esquematisme kantian que opera la síntesi transcendental de la consciència" (vid. supra 0.4.1.1.).

Els vessants que es consideraran són aquests: a) la substitució de l'explicació científica per un mètode de comprensió intuitiva que vol superar la "comprensió" psicologista de l'historicisme vuitcentista, b) el desglossament del procés d'abstracció en una producció ideal i graduada de signes lingüístics, c) la conversió de la teoria del coneixement en interpretació (eidètica o existencial) de l'experiència dels signes, d) l'elaboració d'una noció complexa de "llenguatge" que és concebuda metafísicament com el mitjà natural d'aquesta experiència dels signes.

Pr

Aquest procés semiòtic és doble. Primer es dilueix en el llenguatge una teoria del coneixement d'arrel netament kantiana i, tot seguit, l'idealisme lingüístic que d'aquí es deriva serveix de base per a semiologitzar també el camí escollit per a defugir la gnoseologia kantiana: la descripció de l'experiència suposadament antepredicativa, "existencial". I això sense perdre l'aspecte d'una acribia imparcial i no antropomòrfica que, al meu parer, ve a ratificar la impressió de Manuel Sacristán que "és propi de la tradició del pensament transcendental un estil subjectivista que, tanmateix pretén expressar una neutralitat lògico-epistemològica" [1959,179]. Argumentaré que el resultat real d'aquesta "neutralitat" és que el llenguatge acaba essent en el pensament de Heidegger (i potser també en els seus deixebles francesos -com M.Merleau-Ponty-, a qui no faré tanmateix referència expressa en el present capítol) productor únic en si mateix de coneixement.

El tema serà exposat amb algunes limitacions.

En primer lloc, la semiosi del transcendental no és específica del pensament husserlià i heideggerià. També es troba, i probablement de forma més estructurada, en el pensament pragmàtic de Ch.S.Peirce (44).

En segon lloc, aquesta transposició no admet confusió amb altres reflexions sobre el llenguatge i l'abstracció, com les efectuades en el seu dia per

neopositivistes i atomistes lògics. Aclariré breument aquest punt.

Per Carnap o Russell -per esmentar autors amb orientacions no equivalents- el coneixement no és decidible a priori per una mera anàlisi sobre la natura del llenguatge. Les qüestions de fonament queden supeditades al resultat que proporciona la pròpia investigació formal (lògica o matemàtica) i/o material (ciències factuais). L'anàlisi dels processos cognoscitius i la pròpia teoria del coneixement que es formula mitjançant una reducció a elements simples expressables en un llenguatge formal o formalitzat és controlable, doncs, internament i externa. Hi ha una autoregulació.

Aquest control comença per posar límits a la capacitat humana de simbolitzar que destria trets i aspectes de la realitat, de manera que els diferents nivells d'abstracció puguin aparèixer amb claredat. La separació entre fets i proposicions, la diferenciació de les dimensions sintàctica, semàntica i pragmàtica del llenguatge, la distinció sistemàtica entre sentit (significat) i referència, el procés inductiu a partir d'enunciats protocolars, les regles de deducció, la teoria dels tipus lògics, atenen, entre d'altres, a aquest objectiu de control per tal de no multiplicar innecessàriament les entitats conceptuals en un cel lingüístic ja de per si prou estrellat.

El llenguatge natural presenta justament la característica inversa de recollir una gamma àmplia d'abstraccions de forma arbitrària. Els noms comuns -"gos", "taula"...- contenen classes de coses que no són en el sentit com són les coses. I, a més, és normal l'ús de generalitzacions. Així, no només es parla de color "vermell" o "gris", sinó també de "la" vermellor i "la" grisor. Hom sol dir "el cel és gris" i parlar de "la grisor del cel" de forma pràcticament equivalent (45).

Doncs bé, la reflexió d'atomistes i empiristes lògics tendia a aclarir aquest miralleig, però no a substituir el procés d'adquisició de coneixement (de la longitud d'ona de la llum respecte als colors, per exemple) a partir de l'elucidació del significat del concepte "vermell" ni de la "representació mental" de l'objecte "vermell".

En tercer lloc, la semiosi del transcendental, encara que aboca -com veurem- a una indistinció entre sentit i pràctica del llenguatge, no es confon tampoc amb la fenomenologia dels jocs lingüístics pròpia del darrer Wittgenstein. Per bé que hi ha un "aire de família" que resultaria, certament, interessant d'investigar, penso que no es tracta exactament del mateix tema. No solament la reflexió wittgensteiniana no arrenca de la filosofia kantiana sinó que, en ella, es manté explícita la recusació de la doctrina de l'a priori transcendental (46), que és el terreny on se situa el procés.

Però àdhuc aquí -en l'acceptació de qualsevol mena de transcendental gnoseològic- cal destriar encara entre la seva semiologització i les interpretacions lingüístiques de Kant.

En efecte, cal tenir en compte que tota fenomenologia transcendental tendeix a prescindir metòdicament d'una discussió directa sobre l'abstracció per tal com l'objecte de reflexió és donat des d'un coneixement que se suposa prèviament adquirit. Així, l'abstracció s'elideix en la inversió transcendental de l'aplicació de conceptes i categories que apareix com un procés unitari d'"apercepció" (Kant) o "apresentació" (Husserl) en la consciència (47). Per això té importància el pas d'explicitar els pressupòsits del coneixement a dissoldre aquest darrer en el funcionament del llenguatge: l'activitat hermenèutica adquireix una funció directament cognoscitiva que hauria refusat, sense cap dubte, el vell mestre de Königsberg. La funció de l'esquematisme de la imaginació, obscura d'altra banda ja en la pròpia formulació inicial, és sintetitzadora de (i participa de) sensibilitat i enteniment, i, per tant, no és (almenys no exclusivament) hermenèutica, és a dir, semàntica. En aquest sentit, equiparar -com ho fa Justus Hartnack [1977,73] seguint R.F.Wolff [1963,212]- els conceptes empírics a regles de primer ordre i les categories a regles de segon ordre o "regles de regles" em sembla una solució simplificadora derivada d'una lectura formal

(48). Altrament, hom pot veure que explicar els nusos de la Crítica de la Raó Pura i el lliure cultiu de la seva tradició són activitats diferents, encara que la primera sigui un pas obligat per a la segona.

Finalment, convé exposar succintament alguns dels problemes que justifiquen una aproximació semblant al pensament de Foucault, la qual, en un primer cop d'ull superficial podria semblar un revolt innecessari.

Penso que un apropament sense massa prejudicis a la perspectiva de la fenomenologia no pot deixar d'adonar-se que anticipa la perspectiva no teorètica arran dels problemes lingüístics i epistemològics que més tard, degut a obres com la de Wittgenstein, descobriria al món anglosaxó la filosofia dels speech-act d'Austin i Searle, per als quals ni el fenòmen de la predicació ni el de la referència no constitueixen el fonament de la força il.locutiva del llenguatge (49). Aquesta es trobaria més aviat en la capacitat de parla, en la competència pressuposada per un parlant que té al seu abast multitud de possibilitats expressives que utilitza per a la interacció comunicativa amb d'altres parlants en contextos diversos. El parlant, doncs, duu a terme distintes accions mitjançant el mode com usa el llenguatge, i el filòsof no ha de teoritzar-ne l'ús -i.e. modelitzant la sintaxi a la manera proposada pels lingüistes generativistes- sinó que es limita a descriure el més acuradament possible aquests modes en tant que regles de les accions.

El que podrien considerar-se com a trets genèrics bàsics d'aquesta filosofia del llenguatge -l'abandó de la teoria, l'exploració de constants antropològiques, l'interès per la construcció d'un àmbit lingüístic compartit mitjançant la descripció de les possibilitats reglades de parla- no li són tanmateix exclusius, sinó que són també patrimoni de la tradició fenomenològica contemporània que inaugura la semiosi operada per les Investigacions Lògiques husserlianes. Per bé que aquí només esmentaré l'obra de Heidegger, hom podria resseguir en els escrits d'Eugen Fink, Roman Ingarden, Marvin Farber, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, i tants d'altres, el privilegi acordat al vessant pragmàtic del llenguatge, el qual és concebut abans com acció, pràctica o hàbit configurador de sentit, que no pas com a conjunt de regles de formació i transformació (sintaxi) o d'interpretació (semàntica). ¿On radica doncs la diferència? Fonamentalment en l'assumpció explícita de l'horitzó de semiosi transcendental.

L'hermenèutica, en efecte, tot i contraposant-se al formalisme de Husserl, assumeix la perspectiva del transcendental epistemològic i l'analítica dels signes basada en la distinció entre actes i contingut dels actes; però, en virtut del paràmetre antropològic, transmuta els actes en accions i el contingut dels actes en experiència de les accions. Així es planteja la qüestió del vessant dinàmic del llenguatge com a

mediador simbòlic que és ell mateix mediatitzat per les estructures del Dasein: l'aparició del sentit lingüístic es dissol en l'emergència prèvia d'un "sentit" antropològic que apareix en l'experiència de parlar el llenguatge.

¿Quin és el problema que resulta doncs apuntat i, ja a l'entrant, distorsionat en el seu plantejament?

Al meu parer, justament el que formularà Foucault sense advertir la seva provinença (sense fer-ho explícitament, si més no): la possibilitat d'una epistemologia històrica basada en la dimensió pragmàtica dels discursos (50), entesa de la forma més àmplia. Això és, la investigació del vessant pràctic, històric, social, que posseeix l'ús dels signes i del llenguatge -en qualsevol àmbit, ciència, literatura, història- amb una independència relativa respecte del seu valor de veritat.

Cal notar, però, que la presència de la semiosi del transcendental introdueix una doble distorsió, d'antuvi, en el plantejament del problema i, després, en el mètode seguit per a donar-li resposta.

Aquesta possibilitat resulta invertida, primer, de la següent manera: en lloc d'intentar esbrinar el mode com els discursos s'incardinien en processos històrico-socials que ultrapassen la consciència dels homes, que no són doncs autoevidents, i

que contribueixen a precipitar-los i cristal·litzar-los en ideologies, motivacions, projectes, guies per a les accions...constituïnt només un material discursiu bàsic per a models concrets d'intel·lecció, l'hermenèutica tendeix a pressuposar que la construcció de la cultura se segueix directament de la construcció i ús dels conceptes. Hom redueix així -d'una manera prou coneguda des de Hegel- la complexitat dels processos històrics a una història ideal de l'"experiència" de la dinàmica dels conceptes, a l'ensem que elideix el problema teòric fonamental de les relacions entre teoria històrica i història material de processos concrets.

Les pàgines de Heidegger sobre la història de la metafísica i l'adveniment del món de la tècnica resulten prou i·lustratives al respecte: al mateix temps que indiquen un problema real -el creixent paper del saber en el procés de renovació econòmica i cultural del capitalisme avançat i els efectes de dominació que se'n deriven- impedeixen la correcta comprensió de les seves magnituds i la proposta de solucions alternatives en dissoldre'l en una interpretació històrica ideal.

En segon lloc, la possibilitat d'una pragmàtica històrica es veu també afectada per la concepció hermenèutica de "coneixement".

Un dels aspectes més interessants de la fenomenologia del segle XX atén a la intuïció epistemològica primordial -oposada al kantisme- que els

modos de coneixement i d'interrelació humana amb la natura i el món són més rics que no pas l'aprehensió, pròpia del coneixement científic, produïda mitjançant conceptes i categories.

Aquesta intuïció havia estat ja conreada tant per la tradició marxiana que fiava en el principi de la praxi un pla anivellador del component ideal d'hipòtesis i teories com, de diferent manera, pel neoempirisme que sustentava l'atomisme lògic. Russell, per exemple, distingia perfectament entre coneixement directe (Knowledge by acquaintance) i coneixement indirecte (Knowledge by description) per tal d'assenyalar el límit de la seva teoria de les figuracions (51).

Tanmateix, el mode com el problema és resolt per l'hermenèutica consisteix a convertir en merament derivatiu -en termes de Heidegger- el coneixement indirecte respecte del directe -en termes de Russell. L'accent es posa, d'aquesta manera, no en el grau de fonamentació dels enunciats o en els diferents graus de veritat dels diferents tipus de coneixement -no necessàriament oposats- sinó en la suposada diferència essencial en els modes de conèixer: l'un antropològicament "vertader", l'altre no "existencial" i desconnectat del primer. L'emoció, el sentiment, en tant que obertures al món, poden ser concebudes així com a fonts epistemològicament vàlides.

No obstant això, la força d'una perspectiva semblant radica en la seva inflexió en l'aspecte dinàmic del fer del saber, com a pràctica, com a activitat humana, com a construcció històrica i cultural present en les formacions socials. No és doncs estrany que fins i tot el primer crític important de Heidegger, Gilbert Ryle, autor de les primeres recensions a la revista MIND(1929), adoptés implícitament en la seva pròpia obra la mateixa perspectiva anticientifista de dissoldre el perquè en el com, això és, de transmutar la teoria del coneixement en epistemologia de l'acció de conèixer (52).

La presència subliminal d'una ontologia semiòtica transcendental opera aquí de la següent manera: en lloc de preguntar-se pel mode com les diverses teories científiques serveixen de base a tècniques efectives que produeixen efectes en el cos social, l'hermenèutica confon tècnica i teoria en l'"experiència" històrica de les pràctiques científiques, experiència que és descrita mitjançant la suposició de l'existència d'una historicitat independent i autònoma del llenguatge amb què es construeixen les teories a cada època determinada. Es el tema del "mode de ser" del llenguatge com a "transcendental concret" de la història humana. En el present capítol reconstruiré el procés de semiosi des de la seva formulació husserliana fins al seu desenvolupament de "pràctica" lingüística en l'obra del darrer Heidegger.

Per bé que, després de la Introducció anterior, em semblen prou clares les raons que justifiquen aquesta exposició prèvia, n'esmentaré aquí de dues menes.

Les primeres són genètiques. Resulta que aquesta és la tradició en la qual Foucault es va formar i a partir de la qual, bàsicament, va poder concebre el seu projecte d'història cultural, tal com es mostrarà en els pròxims capítols. Les segones són pròpiament epistemològiques. Encara que l'autor francès rarament esmenta a partir de H.F.(1961) l'obra husserliana i heideggeriana, i àdhuc concep l'arqueologia i la genealogia del saber com a directament contraposades als postulats fenomenològics, el fet és que, al cap i a la fi, atenent al mètode d'anàlisi, hi roman profundament arrelat. I aquest és un extrem que no és perceptible a primera vista. Tal vegada en mostrar el procés intern que duu de la primera fenomenologia a l'hermenèutica aparegui, amb la claredat que forneix la distància, el marc ontològico-lingüístic que constitueix la base i el límit del plantejament d'una història "arqueològica".

Conseqüentment, els temes que consideraré en aquest primer capítol -la descripció de la semiosi, la historització del transcendental, l'emergència de l'impensat, la doctrina de la veritat- no són fruit d'una tria aleatòria sinó que es disposen tant en ordre dels problemes que van generar canvi en el procés de la tradició fenomenològica contemporània com en funció de llur posterior recepció implícita en l'obra foucaultiana.

El capítol es presenta dividit en tres parts diferenciades. La primera (1.2.1.1.-1.2.3.4.) es dedica enterament a Husserl, i mostra la inversió que experimenta el tractament del problema clàssic de l'abstracció en la perspectiva del desglossament transcendental del signe. La segona (1.3.1.1.-1.3.3.1.) contempla el pas a la primera hermenèutica de l'Esser i el Temps (1927) i la posterior reformulació d'una ontologia lingüística basada en la hipòstasi pragmàtica de l'"ésser del llenguatge". La tercera i més breu (1.4.1.1.), finalment, pretén donar una recapitulació entenedora al procés que abans haurà estat descrit sense crítica. Aquesta darrera part tracta de delimitar el caràcter de procediment verbalitzador il·limitat que constitueix, al meu entendre, un dels principals trets epistemològics de la segona hermenèutica i que aquí anomenaré la "reduplicació nominal de l'ésser del llenguatge". Justament aquesta és la característica bàsica de la concepció foucaultiana del llenguatge. Arribar a entendre, doncs, el procés intern de la seva formulació en la filosofia d'aquest segle no és fer volta sinó drecera, perquè per Foucault aquest serà un punt de sortida i de -etern- retorn.

1.2. La semiosi husserliana del transcendental

1.2.1.1. L'objectiu de la fenomenologia husserliana.

Tal vegada es podria descriure el problema cabdal que es planteja la fenomenologia com el d'explicitar les condicions de possibilitat a partir de les quals el coneixement s'adequa amb l'objecte conegut. La ciència natural, segons Husserl, no té necessitat de preguntar-se per aquest problema. Coneix, i en té prou. Però quan la reflexió considera aquesta edequació, aleshores sorgeix l'enigma. "En aquest punt vol nèixer una nova ciència, la crítica del coneixement, que vol desfer aquest garbuix i aclarir-nos l'essència del coneixement" [Husserl, (1907)1982,42].

Acabo d'esmentar com, per Kant, el transcendental esquematisme de la imaginació assegurava i unificava, a l'ensem, l'adequació. Però Husserl no es mostra satisfet amb la solució perquè considera que reproduïx el dualisme cartesià, encobert aquest cop en un indiscernible "noumen" previ al "fenòmen" que s'ofereix a la sensibilitat i a l'enteniment. La seva proposta, tanmateix, no és la de prescindir, sinó la de repensar el transcendental gnoseològic (53), al mateix temps que tracta d'assolir el cor mateix del real sense mediacions, en un intent de retrotreure's, segons la coneguda fórmula, "a les coses mateixes" (zu den Sachen selbst) [(1900)1967,294].

El mode d'arribar-hi és la fenomenologia. "Fenomenologia", per Husserl, "designa una ciència, un nexa de disciplines científiques. Però a l'ensem

designa un mètode i una actitud intel.lectual: l'actitud intel.lectual específicament filosòfica; el mètode específicament filosòfic (A)" [(1907)1967,33]. Ciència "neutral", "pura" [(1913)1962,291], que pretén donar raó del coneixement i del contingut alhora en tant que "vivències de significació" [(1913)1962,301] en la consciència humana. "Consciència" -en el sentit ample que Husserl hereta de la tradició clàssica- que abasta "totes les vivències" [(1913)1962,80] (54).

Però, ¿com garantir la correlació subjecte / objecte, el pas de la vivència a l'objecte, a les "coses mateixes"?

Tal vegada Husserl sigui el primer filòsof contemporani -precedit potser pel psicologisme lingüístic de Brentano i la prgmàtica de Peirce- que entén la consciència com un discurs. "El pas de la vivència a l'objecte-ha observat René Schérer [(1967)1969,141-146]- es realitza necessàriament pel camí de l'expressió (...) El llenguatge, en intervenir en el curs d'una explicació com aquesta, no és més que la manifestació del poder que té el llenguatge d'interrogar-se sobre si mateix (A), de prendre's, per tant, a si mateix com a objecte, poder en el qual ja és compromesa la impossibilitat de la reducció subreptíciament objectiva que és la seva traducció en el metallenguatge".

El pressupòsit de les Investigacions Lògiques (1900-1901) és doncs la possibilitat que té la vivència de ser expressada en una consciència que deté permanentment un discurs sobre si mateixa i que és discurs i acte de discurs al mateix temps: vivència i percepció interna, per una banda, i -en tant que consciència és "consciència de quelcom" -acte intencional, per l'altra (55).

1.2.1.2. La despsicologització de l'abstracció: contingut real i intencional de la consciència.

La mateixa qüestió de l'apertura intencional de la consciència pot ser examinada des del punt de vista de la despsicologització de l'abstracció.

La diferència entre l'abstracte i el concret va ser acarada ben d'hora en una de les primeres obres -Estudis psicològics sobre la lògica elemental (1894)- i en certa manera constitueix el problema genètic de la fenomenologia posterior. "M'he consumit inútilment-escrivi Husserl en aquesta obra-buscant la més mínima diferència entre la consciència de l'abstracte i la del concret. Abstreure, es diu, és observar per si mateix un contingut; però un contingut concret destacat del seu fons no implica que hi hagi necessitat d'abstreure; una caixa, per exemple, destacada, 'abstracta', no es converteix per això en una abstracció; té, per contra, caràcter de concret" [cit. Schérer (1967) 1969, 77].

En raó de la impossibilitat que observa de destriar "abstracte" i "concret" en la consciència, Husserl opta per distingir en el seu lloc entre el contingut "real" (efectivament viscut) i el contingut "intencional" (allò que s'intenta objectivar com a tal). Aquesta distinció no suposa el "psiquisme", per un cantó, i l'"existència externa", per l'altre. El pensament no té objecte real, sinó merament intencional, de manera que, des de la posició transcendental que el filòsof conserva, el coneixement es produeix d'una forma merament conceptual. Més tard, en les Idees relatives a una fenomenologia pura (1913), dirà que l'objecte és "irrealitzat" en la consciència mitjançant una *ἐπιπέδωσις* o reducció transcendental que separa els "fenòmens" essencials que li interessin al fenomenòleg dels "fets" que succeeixen en el món. "Aquí-escrivia en la Introducció d'aquesta darrera obra- es fonamentarà la fenomenologia pura o transcendental no com una ciència dels fets, sinó com una ciència d'essències (com una ciència "eidètica"); com una ciència que vol arribar exclusivament a 'coneixements essencials' i no a fixar en absolut 'fets'. La reducció corresponent, que condueix del fenomen psicològic a la pura 'essència', o bé, en el pensament que s'encarna en judicis, des de la universalitat fàctica ('empírica') fins a la universalitat 'essencial', és la reducció eidètica (A)" [(1913)1962,10].

La reducció és un 'índex gnoseològic zero' [(1907)1982,50], la concepció del qual exclou el que anomena *μετάφρασις εἰς ἄλλο γένος* : la inclinació de les ciències positives a explicar les operacions gnoseològiques amb recurs al biologisme, l'antropologisme o el psicologisme. Mitjançant la reducció, en canvi, el filòsof pretén obtenir una dada "absoluta" que no és empíricament perceptible, sinó intuitivament aprehensible, o sia, el resultat d'un treball eminentment intel·lectual. "Si poso en qüestó el jo, el món i la vivència del jo com a tal-escriu-aleshores la reflexió purament intuitiva sobre el donat en l'apercepció de l'evidència de què es tracti, sobre el meu jo, dóna el fenòmen (A) d'aquesta apercepció; per exemple el fenòmen 'percepció aprehesa com a percepció meva'(...) A tot fenòmen empíric correspon, doncs, per la via de la reducció fenomenològica, un fenòmen pur que exhibeix la seva essència immanent (singularment pura) com a dada absoluta" [(1907)1982,55].

En aparença, aquest intent situa Husserl més enllà de cada situació viscuda particular, de les dades sensibles singularment experimentades. Tanmateix, cal tenir present que la "investigació de gèneres" [(1907)1982,68] que és la fenomenologia ressegueix tota situació perceptiva concreta (tot aspecte de les coses) i singular (individualment experimentada) a partir precisament de la categorització d'aquest singular i concret en l'objecte conceptual que s'entén com

"abstracció concreta" (56) en el pla ideal del llenguatge ("pensament").

Dit d'una altra manera, Husserl "regionalitza" els objectes de coneixement en una multiplicitat de camps, l'aparició de les essències dels quals depèn justament de la possibilitat de llur concreció identificadora en el pensament (57): "Una regió no és altra cosa que la unitat total de gèneres inherents a un concret (A), o la complexió, una per la seva essència, dels mers gèneres que corresponen a les ínfimes diferències dins del concret (...). Si hom vol precisar les conseqüències amb la crítica de la raó de Kant (malgrat les considerables diferències en les concepcions fonamentals, que, tanmateix, no exclouen una íntima afinitat) hauria d'entendre per coneixements sintètics a priori (A) els axiomes regionals, i tindriem tantes classes irreductibles de coneixements semblants com regions. Els conceptes sintètics fonamentals (A) o categories serien els conceptes regionals fonamentals (referits essencialment a la regió determinada i a les seves proposicions sintètiques fonamentals), i tindriem tants grups diferents de categories com regions haguéssim de distingir (A)" [(1913)1962,44].

En el primer annex de les lliçons de Gottingen de 1907 hi ha un exemple que pot aclarir el sentit d'aquest paràgraf, perquè a part de fonamentar la possibilitat de coneixement empíric en el coneixement reductiu de l'essència (Wesen) n'efectua la connexió:

"...estudiem genèricament l'essència de l'Estat alemany en una època -en els seus trets universals o en les seves determinacions totalment individuals- o sia aquest ens universal objectiu: l'Estat alemany (...). Tenim, doncs, juntament a les investigacions empíriques i a les lleis empíriques individuals, les investigacions ontològiques, que són investigacions de sentits veritablement vàlids (a), no solament considerats en universalitat formal, sinó també en la seva determinació regional material" [(1907)1982,110].

Tot el que es dona en el pensament és donat essencialment, sigui l'Estat o l'Estat alemany, el qual, en aquest cas, és un concret regional del concepte sintètic a priori "Estat".

Recordant una crítica primerenca de Gilbert Ryle a Marvin Farber (i que, al meu entendre, és extensible a tota posició fenomenològica), hom pot comprovar aquí com el procediment metodològic elideix la fixació de regles d'ús dels termes per a designar un referent extern -i.e. "Estat"- en benefici d'una nominalització, és a dir, "el descobriment prejudicial d'entitats les paraules-conceptes de les quals serien noms" [1946,265]. No hi ha convenció en l'ús dels enunciats lingüístics, sinó fonamentació essencial de sentit.

¿Quin és el procés d'aquesta nominalització? O, reconvertint la pregunta sense crítica, ¿com elucida o descriu la fenomenologia les essències en el marc de l'absolut donar-se de les coses mateixes?

Aquest és el problema a què responen les Investigacions Lògiques (1901-1902) amb una anàlisi exploratòria de l'essència general de l'acte lingüístic que es presenta com un exàmen preparatori per a la "lògica pura", però que, de fet, constitueix una filosofia del coneixement a partir del desglossament lingüístic de l'abstracció.

1.2.1.1. L'analítica del signe

Husserl distingeix en el gènere "signe" dos aspectes fonamentals. El signe com a "índex" o "senyal" (Anzeige), i el signe com a "expressió" (Ausdruck): "Si, doncs, volem aprehendre allò comú a tots -signe indicatiu (a)- hem de retrocedir a aquests cassos de la funció vivent. I trobem que aquest quid comú és la circumstància que certs objectes o situacions objectives, de l'existència dels quals algú té coneixença actual, indiquen a aquest algú l'existència de certs altres objectes o situacions objectives -en el sentit que la convicció que els primers existeixen, és viscuda per aquest algú com a motiu (motiu no basat en la intel·lecció) per a la convicció o pressumpció que també els segons existeixen (A)" [(1900)1967,317].

El signe-senyal es limita a mostrar, l'expressió, en canvi, "significa i assenyal" [ibid.315]: "tot discurs (A), tota part de discurs, així com tot signe

(Fig.I)

	<u>Actes</u>	<u>Funció</u>	<u>Contingut</u>	
Distincions I fenomenolò- giques	1 Sensibles (fenòmen físic d'ex- pressió)			Unitat Fenome- nològi- ca
	2 Actes de do- nar sentit (intencions significa- tives)	Significa- tiva	Significació	
	3 Actes d'a- complir el sentit	Cognosci- tiva	Concepte in- tuït (essèn- cia concep- tual)	

(Fig.II)

<u>Tipus de Discurs</u>	<u>Funcions</u>	Notificativa	Significativa	Indicativa	Cognoscitiva
Mondleg		-	+	-	-
Discurs comunicatiu		+	+	+	+/-
Discurs Cognoscitiu		+	+	+	+

(Fig.III)

		<u>Correlació amb Actes</u>	<u>Funció</u>	
II Distincions Ideals	1 Notificació	[Actes de donar sen- tit (+)/d'acomplir el sentit (+/-)]	Comunicar	Unitat Ideal.
	2 Significació expressada	[Contingut dels Actes]	Esmentar	
	3 Objecte o referència objectiva	[Esmentat <u>en</u> i ex- pressat <u>per</u> la significació]	Anomenar	

101

que essencialment sigui de la mateixa espècie és una expressió; sense que tingui cap importància que el discurs sigui veritablement parlat; això és, adreçat a una persona amb una propòsit comunicatiu o no" [(1900)1967,323].

E.Forment Giralt [(1981)1984,68] ha notat que per a la semiòtica contemporània qualsevol signe participa en un procés significatiu, però que, contràriament, Husserl distingeix acuradament i tallant entre els signes que no tenen significació (els signes-senyals), dels signes que sempre en tenen (els signes-expressió) (58). La raó només pot trobar-se, com veurem, en el fet que el filòsof disposa la seva anàlisi del signe en una progressiva ascensió al coneixement dels objectes en tant que tals. El que importa assenyalar, doncs, no és tant el conjunt de regles sintàctiques a partir de les quals poden formar-se expressions, com les operacions de configuració de l'objecte en la consciència. Husserl no pensa com un lingüista, sinó com un filòsof del coneixement d'arrels aristotèliques: per *differentia specifica* entre *genus* i *specie*, prèvia localització dels gèneres.

Així separa en dues perspectives distintes -i genèriques- l'anàlisi de l'expressió: les distincions fenomenològiques (o l'"expressió" considerada des del punt de vista subjectiu) i les distincions ideals (des del punt de vista objectiu). Les primeres es refereixen als actes (Akten) en tant que "vivència intencional"

(intentionales Erlebnis); les segones són distincions "essencials" que presenten una objectivitat ideal que no depèn dels actes. "El meu acte de jutjar és una vivència efímera-escrui [ibid.335]-que neix i mor. No ho és, però, el que diu l'enunciat: que les tres alçades d'un triangle es tallen en un punt; aquest contingut no neix ni mor (a)".

Els actes no admeten confusió, segons el filòsof, amb una activitat psíquica, ni tampoc, és clar, amb una activitat d'acció corporal: el contingut del signe en sentit psicològic o empíric acaba en el seu aspecte sensible. El moviment de comprensió del signe, en canvi, apunta intencionalment a una pura activitat intel·lectual que es presenta com un tot indiferenciat i de forma unitària en la consciència. Això és el que mostra el gràfic de la Fig. I .

La significació (Bedeutung) (59) i el concepte o essència conceptual són el contingut dels actes i no s'identifiquen amb els actes mateixos. L'acte confereix la significació, no és la significació (60).

La diferència més important és l'establerta entre els actes de donar sentit (i el seu contingut: la significació) i els actes d'acomplir el sentit (i el seu contingut: el concepte), per tal com representa el procés -invers respecte al procés normal d'abstracció-d'ascens progressiu cap al coneixement que ja ha estat esmentat. La significació no resideix en les imatges

(que poden no donar-se), ni és encara coneixement de l'objecte. Els actes que expressen una significació són "fluctuants", és a dir, depenen d'alguna manera de les circumstàncies materials concretes: la persona que parla i aquella a la qual s'adreça la primera (61). Però la significació expressada és invariable, ideal, i susceptible de ser referida a un objecte igualment ideal o no. Si ho és, aleshores s'"acompleix" en el coneixement objectiu. Esdevé "concepte".

Aquest és el criteri gnoseològic bàsic que serveix de principi ordenador per altres i successives distincions fenomenològiques entre "tipus" de discursos i les "funcions" simbòliques que s'hi correlacionen (62). Com mostra el gràfic de la Fig. II, els tipus de discursos es disposen segons el grau de coneixement a què poden pretendre.

1.2.2.2. L'analítica de l'expressió i l'abstracció ideatòria.

Per altra part, Husserl opera en l'expressió tres distincions relatives al seu aspecte ideal. "Els termes notificació, significació i objecte-específica [ibid. &14,341]-pertanyen essencialment a tota expressió. En tota expressió hi ha quelcom notificat, quelcom significat i quelcom anomenat o d'altre mode, designat. I tot això es diu amb terme equívoc, expressat (A)". Aquestes distincions ideals s'acoblen amb els actes de la manera que mostra el gràfic de la Fig. III .

107

Una expressió pot estar mancada de referència objectiva i esmentar sense anomenar: la significació roman aleshores sense accomplir. Però si la significació esmenta i anomena, aleshores arriba a la seva plenitud, i Husserl hi efectua dues distincions més entre l'objecte mateix ((4) objecte esmentat) i sentit impletiu ((5) correlat ideal en l'acte d'acompliment significatiu) (63).

El problema radica -com havia apuntat en exposar els actes- en el pas a la plenitud significativa perquè aquesta se suposa al mateix temps plenitud cognoscitiva. Així, significar plenament és coneixer. "En efecte-aclareix Husserl [ibid. &14, 342]- quan la intenció significativa està acomplerta sobre la base de la intuïció corresponent; o, amb altres paraules, quan l'expressió és referida en nominació actual a l'objecte donat, aleshores es constitueix l'objecte com a 'donat' en certs actes: ens és donat (A) en ells -si l'expressió s'acomoda realment a l'intuitivament donat- de la mateixa manera (A) que la significació l'esmenta (A). En aquesta unitat de coincidència entre significació i acompliment de la significació, correspon a la significació, com essència del significar, l'essència correlativa a l'acompliment de la significació; i aquest és el sentit impletiu, i, com també pot dir-se, el sentit expressat per l'expressió (a)".

Tot això s'esdevé en aprehendre l'essència intencional de l'acte de donar significació i d'acomplir la significació en tant que idees que han estat elucidades del procés de coneixement, el qual -no ho oblidem- es dóna unitàriament. En relació a la connexió entre significació i referència objectiva, Husserl hi insisteix amb força. Tant, que arriba a advertir de forma expressa que, malgrat la distinció, es tracta de dos "aspectes" del mateix procés i "aquesta manera de parlar no s'ha de prendre seriosament" [& 13,340].

Tanmateix, és justament la correlació entre aquests dos "aspectes" el que fonamenta una teoria del coneixement basada en la plenitud intuitiva del donar-se els objectes mateixos a la intencionalitat de la consciència (64). La condició és que es donguin genèricament, com a nuda "abstracció" (en el sentit clàssic que refusava el filòsof).

"Es oportú d'observar-assenyala Enzo Raggiunti [(1970)1981,24]- que el terreny propi de la indagació fenomenològica, que es presenta ara com una teoria del coneixement, és l'abstracció. Una de les comeses fonamentals d'aquesta teoria serà la de definir, encara en polèmica amb les interpretacions empiristes i psicologistes, i no només amb aquestes, el coneixement en abstracte, la intuïció, la visió de l'abstracte".

El procés pot ser resumit, des d'aquesta perspectiva, com segueix:

19 El que es pot copsar a través de la intuició és una
speciès (Inv. Log.) o essència (Ideen) en
l'experiència viscuda.

29 L'estudi de l'essència de les expressions revela la
genericitat essencial com a contingut de la intuició.

39 L'acte de significació es dona en la consciència com
un "acte buit" que no intueix directament l'objecte,
sinó només intencionalment.

49 L'acte de realització de la significació aconpleix la
intuició plena de l'objecte (material o formal).

59 Es distingeix així un abstracte (speciès)
directament intuït.

69 L'objectivitat ideal dels significats formen una
classe d'"objectes generals", els quals presenten una
unitat que no es troba ni dins dels actes de la
consciència ni fora, sinó a priori en la intencionalitat
de la consciència.

Però, ¿com s'especifica el contingut de la
intuició cognoscitiva? Quan coneixem individualment i
singular un objecte, ¿com lliga la seva totalitat
essencial amb les determinacions concretes que aquest
presenta?

1.2.3.1. Nòema i Nòesi.

Aquest és el problema que planteja la Sisena Investigació Lògica i que dóna origen en la formulació de les Idees d'un "jo pur" com a fonament absolut en lloc de les vivències intencionals de què, fins aleshores, havia parlat Husserl (65).

L'"adequatio rei et intellectus" és esbossada en la sisena investigació a partir de la plenitud cognoscitiva en tant que idea que no atén a la cosa mateixa, ja que no és un predicat de l'objecte. Però Husserl pensa també que "la plenitud completa com ideal (a) és, per tant, plenitud de l'objecte mateix en tant que totalitat de les determinacions que el constitueixen" [cit.Schéerer (1967)1969,294].

Per tal d'evitar la contradicció -per conciliar ambdues opinions- el filòsof distingeix entre Presentació i Representació. La plenitud cognoscitiva correspon ja a la percepció en tant que aquesta és una presentació intuitiva de l'objecte mateix, i comporta intel·lectualment una representació ideal de l'objecte com un tot. Hom viu, en definitiva, el fenomen, però no l'objecte, que és cap a on apunta la consciència intencional.

Aquesta és la gènesi de la distinció entre "nòema" i "nòesi" que desenrotllen les Idees (1913). "Nòema" és el correlat de la consciència en tant que constituït en la consciència- "el percebut en tant que tal", per exemple. "Nòesi" és el conjunt d'actes de la consciència que determina la manera com és donat el nòema (66).

Convé subratllar que "nòema" i "nòesi" apareixen només a partir del destriament efectuat per l'anàlisi, puix que "donar-se originàriament quelcom real, 'intuir-lo' i 'percebre'l' són-per Husserl-una mateixa cosa" [(1901)1929,&38,131].

Considerem un arbre -en exemple de Husserl- o el retrat de Gertrude Stein de Picasso. El que se'ns mostra a la visió és una multitud d'aspectes que són sempre limitats: no veiem la part de darrera de l'arbre i en la seva corona de fulles es perd la individualitat de cada fulla, massa amagada en el conjunt com per fixar-la amb claredat en la retina. No obstant, sabem que l'objecte, com un tot, és al nostre davant, ocupant un lloc precís en l'espai: intuïm l'evidència objectual que es "presentifica" davant nostre com un "nòema" perceptiu que unifica els diferents "aspectes" de cada cosa. "Conèixer" és conèixer cada cosa en la seva "veritat". En aquest sentit ja notava Ortega -i darrerament J. Hintikka [1975,229]- que el cubisme es deixa entendre com l'art dels noemata i serveix per exemplificar visualment la qüestió: el retrat de Gertrude Stein no "representa" la imatge de l'escriptora, ni pretén captar la multiplicitat d'aspectes sota els quals aquesta podria oferir-se. La mirada fenomenològica pretén captar la "veritat" de Gertrude Stein, així com la pupil·la capta la "veritat" oculta de l'arbre.

1.2.3.2. L'apunt pragmàtic de la Sisena Investigació Lògica.

Les Investigacions Lògiques (1900-1901) deixen en suspens tot allò que no té cabuda en els actes objectivants que "presentifiquen" perceptivament i "representen" intel.lectualment -en el seu contingut complet- un objecte que es pressuposa prèviament donat. Es a dir, no solament els gestos, actituds, positures, comportats, els quals, per bé que poden ser interpretats en tant que signes-senyal per algú, no ho són intencionalment (no aconpleixen la funció cognoscitiva), sinó també el vessant pragmàtic del sentit impletiu dels actes. "Ha vingut" i "Pregunto si ha vingut" tindrien idealment el mateix valor si en la cinquena investigació [& 20] el filòsof no hagués efectuat una distinció -recuperada després en la sisena- entre "qualitat" i "matèria" en l'"essència intencional de l'acte expressiu".

La "qualitat" recull la manera com és viscuda la significació. En l'enunciat "Es dubtós que l'Everest sigui la muntanya més alta de la terra", la "qualitat" seria el dubte que experimento. La "matèria", en canvi, és el sentit mateix, el nucli noemàtic, allò que hi ha d'intel.ligible en l'objecte fixat en l'expressió. Com ha observat F.Montero [1976,54] "(...) per a Husserl, l'essencial d'una significació radica en la determinació de l'objecte de què es parla".

Qualitat, Matèria i Plenitud són els objectes que componen l'essència cognoscitiva. "Definim, doncs, l'essència cognoscitiva d'un acte objectivant (A) (en contrast amb la seva mera essència significativa) com el contingut total que entra en consideració per la funció cognoscitiva (A). Pertanyen a ell els tres components qualitat, matèria i contingut representant intuitiu (A), el darrer dels quals, i amb ell la 'plenitud', manca en les intencions buides" [(1901)1929 &28,107].

La "reducció", l'*ἐποχή* fenomenològica de les Idees (1913) serveix justament per evitar la contaminació antropològica amb què podria llegir-se -i és possible, de fet, interpretar- la "qualitat", les actituds pràctiques del subjecte parlant. Comptat i debatut, la "qualitat", en ser un component d'essència queda centrada en la funció cognoscitiva de l'expressió, però, a diferència dels altres dos components -matèria i contongut intuitiu- sembla disseminar-se en determinacions materials que no adquireixen la genericitat ideal de la fixació de l'objecte i de la intuïció. Dit d'una altra manera, la "qualitat" és l'element que fa possible aparèixer una possible contradicció entre dos objectius primordials de la fenomenologia: l'obtenció de coneixements essencials i l'anàlisi més completa i extensa possible dels fenòmens d'expressió. Es probable que s'amagui aquí una antinòmia metòdica entre la reducció inicial i els elements que, en el curs de la reflexió, el filòsof introdueix en l'anàlisi del llenguatge (67).

110

En la sisena investigació Husserl imagina per a les expressions objectives un "estat de coses" correlatiu del qual és possible predicar la veritat o falsedat de manera similar als judicis apofàntics aristotèlics. Però ¿què succeeix amb les expressions on hi manca l'objectivitat de l'"estat de coses"? ¿Què succeeix amb "ordenar", "preguntar", "desitjar"?

La qüestió no és aleatòria perquè, en donar-li resposta, Husserl varia el criteri interpretatiu de la seva pròpia filosofia. "Quan intervé normalment l'expressió de l'acte no objectivant-explicita Schérer comentant el problema [(1967)1969,317]-l'acte no es pren per objecte (A) en ella, però l'objectiva (A). El que vol dir que la mira o intenció de significat presents en els actes d'expressió, que són els únics que vénen a 'expressar-se' autènticament, es dirigeix al contingut intencional de l'acte: la vivència del desig (A), d'ordre, d'interrogació, etc... o també el desig, l'ordenat, el preguntat (A), en tant que tals. Els vertaders significats d'aquestes expressions resideixen, doncs, en els actes objectivants que pertanyen al gènere comú d'actes que confereixen el significat a l'expressió, prestant-los realització la intuïció del que es viu en cada cas de mode intencional i que juga un paper anàlog al de l'"estat de coses" objectiu en el cas de les expressions 'objectives' (a)".

Progressivament, la realització intencional del sentit en l'expressió durà Husserl a investigar la fonamentació del categorial en el pre-categorial de les formes perceptives, de manera que es modifiquen alguns dels seus plantejaments inicials. L'"experiència antepredicativa" (1919-1920), el "món-de-vida" (Lebenswelt) (1935-37), són intents de repensar el transcendental gnoseològic sense els límits exclusius i excloents que suposava l'objectivitat cognoscitiva i ideal del sentit impletiu. Lebenswelt significa, entre d'altres coses, món presumpte, preobjectiu, pre-categorial, el qual precedeix com a rerafons tot contingut de consciència i es dóna com a correlat originari de l'expressió del subjecte de coneixement. "Tots els nostres temes teòrics i pràctics-escriu en la darrera fase del seu pensament-es troben sempre en la unitat normal de l'horitzó de vida 'món'. El món és el camp universal en el qual són dirigits tots els nostres actes d'experiència, de coneixement, d'acció. D'aquí provenen, dels objectes ja donats, totes les afeccions que després es muten en accions" [Husserl 1935-37, cit. Guido Pedrolí 1958, 183].

Es tracta de dos plans d'explicitació: l'horitzó mundà en el qual vivim, i el mode de donar-se l'objecte com a tal -"objectes en el seu com" [ibid.147]- que modifiquen la idealitat pura del "jo" de les Idees (1913). Husserl distingeix ara entre una experiència perceptiva antepredicativa -el grau més baix d'activitat del "jo"- i una experiència predicativa que fixa

l'objecte a partir de la receptivitat originària. Es a dir, l'objecte, que és format a partir d'indicis d'antuvi buits i posteriorment emplenats de sentit, és percebut i construït per sedimentació en la consciència del jo percipient. L'ἐποχή de la Crisi de la Ciència Europea i la Fenomenologia Transcendental (1935-37) continua pressuposant l'actitud de puresa intel.lectual de coneixement en si, però també actitud de captació de la mobilitat del donar-se els objectes en el món a partir de llur construcció intersubjectiva. A priori significa ara a priori constitutiu de la intersubjectivitat transcendental. En altres mots, el plantejament husserlià del problema de l'alteritat.

1.2.3.3. Alteritat, A priori intersubjectiu, Lebenswelt.

Guido Pedrolí [1958,156-57] ha sintetitzat succintament la paulatina aparició de la presència de l'"Altre" en l'obra husserliana:

- a) En un primer moment, en les Idees (1913), el filòsof es planteja el problema a partir de la "presència originària" (Urpräsenz) del cos de l'Altre. Es tracta d'una experiència analògica mitjançant la qual es dona l'"apresència" (Appräsenz) dels altres (68).

b) En Lògica Formal i Transcendental (1929), cada objectivació "per a mi" conté una exigència d'"objectivitat per tothom", la referència a una comunitat d'"altres" subjectes d'experiència.

c) Les Meditacions Cartesianes (1931) avancen en aquesta línia per explicar l'objectivitat dels continguts intencionals. El donar-se de l'Altre és possible per una certa "mediació de la intencionalitat", mitjançant la qual és possible el transcurs de la dada immediata a una co-presència "apresentada". "Apresentació" -de forma similar a l'apercepció kantiana- es un fer esdevenir present amb un "Altre" que no és un simple redoblament de la subjectivitat individual, sinó acoblament en un mateix "horitzó d'experiència". Els modes de l'"apresentació" prefiguren l'obra de Merleau-Ponty: en un primer estadi, comprensió de la corporeïtat; després, "penetració afectiva" (Einfühlung) de continguts psíquics determinats; finalment, reconeixement d'un propi "estil" que individualitza l'"Altre" en esguard del subjecte percipient.

d) La temptació psicologista es bandeja en Crisi (1935-37). Aquí Husserl esclareix el procés pel qual el "jo", en destriar de si la seva presència (Ent-Gegenwärtigung) es temporalitza, i, en destriar de si la seva alienació (Ent-Fremdung) constitueix l'altre en tant que Altre. Es tracta d'una objectivació del "jo" transcendental a partir del qual es construeix

119

el món objectiu (apresentat). Allò que és transcendència immanent (per a mi) esdevé transcendència objectiva (per als altres) en una Lebenswelt anònima i compartida.

Tal vegada sigui aquesta sorpresa del descobriment autorreflexiu compartit el que -juntament amb la preocupació real de Husserl pels efectes històrics negatius dels productes tècnics quan aquests són assumits pel poder incontrolat d'un Estat nacional (69)- hagi generat la reflexió de Crisi. "En la reducció transcendental del món-escriu Raggiunti [(1970)1981,87]-s'inclou la reducció de la humanitat al 'fenòmen'humanitat, pel qual la humanitat, si es pot dir així, és autoobjectivació de la subjectivitat transcendental".

L'autoobjectivació es basteix en l'horitzó del "món-de-vida".

"El món-de-vida és el món continuament donat d'antuvi, el qual val continuament i d'antuvi com existent, però que no extreu aquesta validesa d'un projecte, o d'una temàtica, siguin quins siguin, ni d'acord amb unafita universal qualsevol. A l'inrevés, tota fita el pressuposa, àdhuc la fita universal de conèixer-lo en una veritat científica: el pressuposa ja d'antuvi en el progrés del treball, com un món que té la seva manera de ser -precisament doncs una manera de ser (A)" [Husserl, (1954)1976,511].

¿A quina "manera de ser" es refereix el filòsof?

Penso que a la subjectivitat transcendental en la preobjectivitat intersubjectiva de la vida quotidiana que és, justament, la direcció oblidada i menysvalorada pel coneixement científic. Segons això, Galileu -i amb ell tota la seva tradició científista- ha materialitzat en la cultura occidental la "substitució" del "món-de-vida" intuitiu per un món ideal matemàtic que porta en ell un afany teleològic de domini que ha fet perdre de vista el "món-de-vida" paradoxalment constitutiu del seu fonament originari. La ciència fenomenològica és l'encarregada de la reflexió rescabadora de l'oblit.

Lebenswelt és fonament de l'"acció donadora de sentit originari", "sòl de l'empíricament percebut", la variació imaginària del qual "produeix realment formes empírico-intuitives possibles, i no formes exactes possibles" [(1954)1976,57]. És "món de totes les realitats conegudes i desconegudes" i "món de la intuïció que 'experimenta' efectivament al qual pertany la forma espacio-temporal amb totes les figures corporals que s'inscriuen en ella" [ibid.59].

Aquesta formulació tan àmplia respon -com ha estat apuntat i com ja havia plantejat el seu deixeble Heidegger potser amb més claredat- al desig de pensar contextualment el coneixement humà, en clar desacord amb l'actitud kantiana d'aïllar el seu procés. La sortida tanmateix segueix el camí ideal d'una investigació també

de fonaments pel cantó de l'experiència del "no formulat encara predicativament". Així, Husserl suposa el "món-de-vida" a l'ensem "a priori" [196] i "tanmateix constituït (a) com a unitat", a l'ensem conservant una "típica de lleis d'essència" i acoblant "en si totes les formacions pràctiques" [197]. Breu, com a fonament "ontològic" [196] que possibilita el sentit de totes les operacions pràctiques i intel.lectuals -científiques i precientífiques- que realitza l'home.

"Què operem nosaltres realment en el món-de-vida?-es pregunta [59]-Precisament una anticipació (A) extesa a l'infinit". "Anticipació", és a dir, "pretenir", "preveure", i, en darrer terme, "inducció quotidiana" -sense "art"- i "inducció científica" -amb "art"-: "significació essencial del món predonat: horitzó de tota inducció que tingui un sentit" [58] (70).

1.2.3.4. La veritat i l'experiència de l'expressió.

Aquestes breus anotacions sobre el darrer Husserl -amb les qüestions afectes a la Lebenswelt, la intersubjectivitat i l'alteritat- basten per mostrar com s'hi apunta una consideració originària de la sensibilitat que desgavella l'ordre categorial kantianà i una modificació de la doctrina aristotèlica de la veritat.

La "veritat" com "adequació" es modifica de dues maneres, si més no: per consumació, en primer lloc, de l'acompliment de l'objecte en el sentit impletiu que s'esdevé idealment en la consciència, i, posteriorment, per una consideració global de l'experiència medidora entre l'antepredicatiu i el predicatiu. ¿De quin tipus pot ser aquesta experiència? Experiència de condició de possibilitat del coneixement i de la significació (no cognoscitiva), experiència de condició de possibilitat de la pràctica, experiència d'expressió, en suma, que realitza el que Heidegger anomenarà "apertura" de l'ésser a l'ens.

"La veritat no és un objecte, és un moviment (a), i només existeix si aquest moviment és efectivament fet per mi (A)" [J. Lyotard, 1954, 41]. L'expressió és la dimensió essencial de l'ésser-home o, dit d'una altra forma, l'experiència de la paraula és la condició de possibilitat de l'adequació subjecte/objecte, que és precisament el problema bàsic de tota fenomenologia transcendental, però plantejat a partir d'un a priori intersubjectiu que és el que impedeix el solipsisme en l'experiència antepredicativa del món. La veritat ho és per tal com és formulable, construïble.

Però no penso que en Crisi ni en cap escrit anterior, Husserl es proposés anar molt més enllà i entrar en la concepció negativa del coneixement pròpia del naturalisme de Nietzsche, o en la seva dissolució en l'esclat de la "diferència" en l'"ésser del llenguatge"

pròpia, com veurem, del de Heidegger. Adhuc en aquesta darrera obra, Husserl reserva una objectivitat ideal que pertany només a l'àmbit de la veritat científica: "(...) hi ha dues menes de veritat-escrui [(1954)1976,150]- : per un costat les veritats de situació, quotidianes-pràctiques, a dir veritat relatives, però -com ja hem subratllat- que són precisament les que la praxi busca en els seus projectes i de les quals precisa; per altre costat, les veritats científiques. I fonamentar aquestes darreres recondueix justament a veritats de situació, però d'una manera tal que el mètode científic, en el que concerneix el seu propi sentit, no en pateixi, puix que també ella vol fer ús d'aquestes veritats, i fins i tot ha de fer-ne ús" [(1954)1976, 150]. A fi de comptes, "la pràctica de l'agrimensura, que no sabia res d'idealitats, va precedir la geometria de les idealitats" [ibid.57], la qual va pouar en el sentit de la seva originària veritat. La intenció husserliana no és la de "desenmascarar" la veritat científica, sinó la d'integrar-la -per bé que idealment- en el món-de-vida que l'acull.

Tanmateix, a la vista d'aquesta formulació, no resulta massa arriscat d'afirmar que del seu primer idealisme transcendentat que separava l'Erlebnis de l'objecte ideal de la consciència, Husserl passa a acceptar una veritat experiencial que destil·la un idealisme diferent, no solament d'essència, sinó també específicament d'experiència. Però, sia com sia,

d'experiència oberta, intersubjectiva, formulable en l'expressió lingüística que és la pròpia del fenomenòleg.

1.3. La semiosi heideggeriana del transcendental

1.3.1.1. Fenomenologia i Hermenèutica.

Des d'un punt extern i exclusivament metodològic, atenent només a la qüestió pragmàtica del llenguatge, és defensable que -malgrat les orientacions internament tan divergents- els escrits del darrer període de Husserl, al mateix temps que aprofondeixen la diferència entre ambdues filosofies- han contribuït a detreure força a la distància que el separa de l'obra de Heidegger (71).

Les comparacions canòniques entre ambdós pensadors, sobretot pel que fa al mètode i l'orientació, tendeixen a subratllar el pas d'aquest darrer cap a una hermenèutica metòdica que converteix el que per Husserl era mera foravia de la raó científica en el segle XX -però no recusació explícita de la ciència- en un capítol tardà de la "degeneració" racionalista del pensament metafísic encetat en els diàlegs socràtics (72). I, de fet, Husserl mateix suggereix la magnitud de la separació per tal com no trigà gens a adonar-se que l'analítica de la finitud que pretenia efectuar l'Esser

i el Temps (1927) encobria una relació distorsionada amb la fenomenologia, i retombava cap al psicologisme i l'antropologia transcendental que, justament, aquesta darrera havia volgut evitar. Així, escrivia al marge del seu exemplar de l'Esser i el Temps: "Tota la problemàtica està transposada, a l'Ego correspon el Dasein etc... Per aquí tot s'esdevé gràcies a una 'profunditat d'esperit' obscura i sense valor" [cit. J.M. Palmier, 1968, 59] (73). Per Husserl l'absolut originari és el subjecte constituent; per Heidegger el Dasein -l'ésser-hi mundà-, de la qual cosa resultarien dues direccions fenomenològiques inconciliables.

Les comparacions sistemàtiques entre ambdós mètodes solen desenrotllar aquesta posició clàssica. Així, i.e., Mario Presas (74) i Paul Ricoeur (75). La confrontació de tesis de fenomenologia i hermenèutica que duu a terme l'autor francès resulta tanmateix força interessant perquè, al mateix que recull i fonamenta en la Lebenswelt alguns desenvolupaments hermenèutics -respecte a la natura interrelacionada de la percepció de les dades sensibles, i.e.- suggereix el procés de semiosi del transcendental que aquí volem posar de manifest.

En efecte, per Ricoeur, la fenomenologia husserliana roman un "pressupòsit insuperable" per l'hermenèutica en tant que ha fixat que totes les qüestions adreçades a qualsevol "ens" afecten en realitat al sentit d'aquest ens: l'hermenèutica

perllongaria l'anàlisi en una historització de la dimensió lingüística del sentit de l'experiència en el món, alliberada de l'idealisme objectivant de Husserl.

Al meu parer, tot i reconeixent plenament l'encert de Ricoeur, la realitat és més modesta. Sense entrar més que l'imprescindible en la qüestió, intentaré mostrar en les pàgines successives que l'hermenèutica heideggeriana perllonga l'idealisme husserlià almenys en el sentit següent: aquest darrer efectua una explícita semiosi, substituïnt el procés d'abstracció per una gradual ascensió semàntica que és, de fet, una abstracció invertida, i que roman en la perspectiva intencional d'elucidar l'essència del coneixement. Però la "reducció" que així s'esdevé presenta la característica de reduir també el procés científic del coneixement a una categorització semiològica que adueca "coneixement" i "llenguatge" (76). L'hermenèutica heideggeriana no semiologitza directament aquesta abstracció inversa justament perquè ho dona per pressuposat en la seva substitució per interpretació, exègesi, filologia. Heidegger desvia així la perspectiva comprensiva que Husserl havia intentat de resseguir escrupolosament -des de l'índex a la significació, i d'aquesta al sentit impletiu de coneixement de l'objecte- cap a una comprensió de l'experiència constitutiva i antepredicativa de l'home en la seva totalitat que, en un primer moment, sembla no parar un esment privilegiat a l'expressió per tal com Heidegger ja l'ha assumida com a condició de possibilitat prèvia al seu filosofar,

cosa que es mostra amb tota claredat en un segon moment de la seva obra, on acaba considerant el llenguatge -millor l'"ésser del llenguatge"- com a únic fonament de l'existència humana. Heidegger afaïçona doncs la "gerga" -recordant la dura denominació que Adorno li dedica en un assaig no menys críptic que el que es pretén criticar [(1964)1982,11]: jargon- de l'experiència precategorial que pensa poder traduir a pensament que es dóna a si mateix les condicions ontològiques de possibilitat de tot existir en i per la paraula (Wort) com a concreció del discurs (Rede).

Aquest punt nodal entre amdots pensadors explicaria tal volta per què hi ha en el segon una absolutització de la posició transcendental que converteix en merament "derivatiu" el pensament científic (sense acceptar el caràcter actiu-subjectiu -com a procés- que Husserl havia heretat de la doctrina kantiana de l'esquematisme). I potser també per què anomena en alguns passatges per universal el que és concret i a l'inrevés (77): Heidegger pensa la realitat del món emmirallada ja dins de la constitució lingüística de l'existència.

1.3.1.2. La comprensió heideggeriana: existencials i categories.

Per Heidegger, en efecte, comprendre "essencialment" és traducció hermenèutica de l'ésser; *ἔρμηνεύειν* . "De la investigació

mateixa-escriu a l'Esser i el Temps [(1927)1977,48]-
 resultarà això: el sentit metòdic de la descripció
 fenomenològica és una interpretació (A). El λόγος de la
 fenomenologia de l' 'ésser-hi' té el caràcter
 d' ἐπιμετρητικός, mitjançant el qual se li donen a
conèixer (A) a la comprensió de l' ésser inherent a
 l' 'ésser-hi' mateix el sentit propi de l' ésser i les
 estructures fonamentals del seu peculiar ésser.
 Fenomenologia de l' 'ésser-hi' és hermenèutica en la
 significació primitiva de la paraula, en la qual designa
 el negoci de la interpretació. Però en tant que amb el
 descobriment del sentit de l' ésser i de les estructures
 fonamentals de l' 'ésser-hi' en general es posa de
 manifest l'horitzó de tota investigació ontològica de
 tots els ens que no tenen la forma de l' 'ésser-hi',
 resulta aquesta hermenèutica a l'ensens 'hermenèutica'
 en el sentit d'un desenvolupament de les condicions de
 possibilitat de tota investigació ontològica. I en tant,
 finalment, que l' 'ésser-hi' té la preeminència
 ontològica sobre tot ens -en tant que ens en la
 possibilitat de l'existència- adquireix l'hermenèutica
 com a interpretació de l' 'ésser-hi' un tercer sentit
 específic, el filosòficament primari, d'una analítica de
l'existencialitat de l'existència (a)".

Les coses són, però no "existeixen". Només els
 homes existeixen en el particular sentit d'obrir-se
 comprensivament al món. Aquesta posició associa ja
 indissolublement subjecte i objecte a l'existència
 (existens), lloc privilegiat i únic on es dona el

fenòmen. "Fenomenologia", diu Heidegger de la genealogia històrica dels conceptes que caracteritza el seu mètode, es contraposa a "fenomènic" [ibid.47] de la mateixa manera que el pla ontològic (l'estructura fonamental de la realitat) es contraposa al mer pla òntic. "Fenomenologia" és doncs l'expressió corresponent a un mètode que expressa la màxima husserliana "a les coses mateixes!" (78).

φαινόμενον, és a dir, "el que es mostra a si mateix" [39], "aparèixer sobre la base (A) d'un mostrar-se alguna cosa (A) [40], i λόγος, és a dir, "fer palès allò de què 'es parla' en el discurs (Beredetes)" [43] (79), configuren el seu sentit com a ciència dels fenòmens [38] en la qual l'interpret s'hi implica necessàriament. El filòsof és un interpret d'interpretacions.

Tanmateix, malgrat la presència primerenca del tema del llenguatge, en l'Esser i el Temps se supedita a l'intent de descobrir estructures bàsiques del Dasein fora de l'àmbit intel.lectual de la conformació de categories i conceptes que havia caracteritzat La Crítica de la Raó Pura kantiana i les Investigacions Lògiques husserlianes.

El filòsof de la selva Negra tracta de "comprendre" al marge de propietats categorialment definides en el dinamisme constitutiu propi de l'existència que comprèn: "Comprensió és l'èsser

existencial del propi poder-ser de l'estar mateix, i tal que en si mateix aquest ésser obre l'on de l'ésser que és ésser amb ell" [S.Z.149, cit. Sacristán 1959, 41]. Intel·ligibilitat de l'existència, doncs, al marge de la rígida doctrina kantiana de les facultats.

Heidegger vol descriure com un tot obert i interrelacionat les condicions que possibiliten no ja el coneixement, sinó la pròpia natura humana. Natura cognoscitiva, però també instrumental, pràctica i afectiva. Es en aquest sentit que distingirà els existencials de les categories (80) [(1927)1967, 56].

Els trets de l'"ésser-hi" en tant que derivats de la seva estructura, l'existència, són "existencials" (Existenzialen); les "determinacions de l'ésser de l'ens que no tenen la forma del Dasein" són les "categories", les quals "abasten les determinacions apriorístiques dels ens 'de' què es pot 'dir que' de distinta manera en el λόγος" [ibid. 57]. Així, "existencials i categories són les dues possibilitats fonamentals dels trets de l'ésser" [ibid.].

Dit d'una altra manera, l'home és el lloc on l'ésser es dona a si mateix autoconscient, llençat -en "derellicció" (Geworfenheit)-, llençat -en "projecció" (Entwurf)-, i obert -en "apertura" (Erschlossenheit) - en el món. L'aprehensió és categorial en relació als ens - "albirat i visible en aquest veure" [(1927)1977, 57]- però no pot ser-ho quan es tracta de

l'"ésser-hi", l'estructura fonamental del qual és l'"ésser-en-el món" que és un a priori que manté una unitat "original i constantment íntegra" [53], destriable tanmateix en elements. Aquests elements són els existencials, que ocupen un lloc estructuralment isomorf (però ontològicament diferent) a les categories kantianes en la síntesi operada per la Imaginació en la doctrina de l'esquematisme transcendental. Els existencials -"modes de ser essent" [Sacristán, 1959,37]- recullen les possibilitats de ser (i no com les coses merament de l'estar) donades en la llibertat essencial (Freiheit) mitjançant la qual l'home -"l'ésser-hi"- es determina a si mateix (81).

¿Quins són aquests "existencials" i quin lloc hi ocupa l'anàlisi del llenguatge?

1.3.1.3. La identitat de fer i pensar: la distorsió hermenèutica de l'analítica del signe.

El tret que es fa notar en el procedir heideggerià -i que cal tenir present en la seva lectura- és la total identitat entre el que el Dasein pot plantejar-se per fer i per pensar en l'acompliment de les seves possibilitats d'existència. Aquest és un tret que, posteriorment, no farà més que extreure-se. Així, amb força posterioritat a l'L'Esser i el Temps (1927), en el curs que va impartir a la Universitat de Friburg durant l'hivern del 1952 (publicat amb el títol Què

significa pensar?), tornava a explicitar que el treball manual reposa enterament sobre el treball intel·lectual: "Pensar és potser simplement del mateix ordre que treballar en un cofre? És en tot cas d'un treball de la mà... Tota obra manual reposa sobre el pensament (a). És per la qual cosa que el pensament mateix és per l'home el més simple i el més difícil treball manual, quan arriba l'hora que ha de ser expressament acomplert" [cit. J.M. Palmier 1968, 125].

Aquesta mixtificació -en el fons senzilla- és el que atorga un vel d'inintel·ligibilitat a formulacions que es presenten amb una exigència d'horitzó més extens i omnicomprensiu que el formulable en els límits del coneixement científic. Succeeix, però, que aquest esforç -totes les pàgines sobre la quotidianitat, la tècnica contemporània, el saber pràctic de l'obrar- roman en les malles del sentit mediador del llenguatge amb què s'expressa el Dasein. Això és, el filòsof estableix, al meu entendre, un monisme ontològic de base que idealitza ja a l'entrant totes les dimensions existencials -pròpiament extralingüístiques- que diferencia. D'aquesta manera, tendeix a produir en el lector un efecte invers a l'orientació de l'obra. Un filòsof analític com Arne Naess, i.e., escriu [(1965)1968, 260]: "(...) el pensament de Heidegger no és orientat cap a l'aquí i ara de la vida dels homes individuals, la seva intenció no ha estat fer més entenedora una vida humana individual per ell, pels altres o per algú".

Minça collita per tanta llavor.

Després d'aquest primer advertiment (tot i no compartint l'opinió de Naess), reformulem la pregunta inicial: (¿quins són els existencials? ¿quin tractament rep el llenguatge? La resposta serà, inevitablement, una mica llarga.

Heidegger comença per distingir tres components estructurals o dimensions elementals en l'"ésser-en-el-món": a) "en-el-món", b) l'ens que és en cada cas en el mode d'"ésser-en-el-món" (qui és en el món?), c) l'"ésser-en" el món [(1927)1977,65]. Aquesta tria conté diversos existencials.

El primer aspecte o "costat" [ibid.65] és l'àmbit general on es troba el Dasein. Hi ha quatre sentits de "món" (Welt) : a) el tot dels ens intramundans, b) una regió d'ens determinada (i.e. el conjunt de les figures geomètriques), c) l'ésser del món en sentit primitiu, "ontològic-existencial": la "mundaneitat", i d) l'ésser ontic dels ens intramundans [ibid.78].

El Dasein es troba envoltat d'un conjunt instrumental d'ens de què disposa i que determina la seva possibilitat pràctica d'actuar.

El que resulta digne d'atenció és l'ús i la distorsió que, en la construcció del primer plex d'existencials, Heidegger efectua de l'anàlisi del signe de les Investigacions Lògiques. En efecte, la "significativitat" (Bedeutsamkeit) és considerada un existencial que actua "en conformitat" amb l'existencial "món". I aquí reinterpreta el "senyal" (Anzeige) i l'objecte o "referència" (Beziehung) husserlianes en funció de la perspectiva hermenèutica de l'"ésser-hi".

"El senyal no és una cosa que estigui amb una altra cosa en la relació d'assegurar-la, sinó un útil (Zeug) que destaca expressament un tot d'útils per al 'veure a l'entorn', de tal manera que a l'ensem amb això s'anuncia la 'mundiformitat' 'manual' (Zuhandeness) (A)" (82) [93-94] .

"Senyal" correspon a una propietat categorial del "manual" i se situa en el pla merament òntic de l'existència. "Referència", en canvi, es reserva per a la designació del "per a", del "zu" de l'actuació possible que és el marc general de la "mundaneïtat" en tant que existencial. No es concep un útil o instrument aïllat (de la mateixa manera que no ho és un signe aïllat): el martell "per a" penjar un quadre "refereix" al quadre, però també al conjunt instrumental de què es disposa en realitzar l'acte de penjar un quadre. "L'ésser del 'manual' té l'estructura de la referència vol dir: té el caràcter de l' 'ésser referit' [98]."
"El senyal és qualcom ònticament 'manual', que en tant

que és tal determinat útil funciona a l'ensem com
 quelcom que assenvala l'estructura ontològica del
 'manual', la totalitat de referències i la mundaneitat
 (A)" [97].

La "mundaneitat" correspon a la totalitat referencial del món i se situa, doncs, en el pla existencial i no categorial. ¿On va a parar Heidegger?

En primer lloc, a la "conformitat" que guarda la referència amb el Dasein en tant que element de l'estructura fonamental del Dasein, "ésser-en-el-món". "La conformitat és l'ésser dels ens intramundans sobre la base del qual se'ls dóna llibertat en cada cas ja immediatament. Amb ells com a ens es reserva en cada cas conformitat. Aquest 'guardar conformitat' (die Bewandnis haben) és la determinació ontològica (A) de l'ésser d'aquests ens, no una proposició òntica sobre els ens" [98]. Aquest resultat conjuga la doctrina de la "veritat" com a desamagament o desenvelament que haurem de veure més endavant amb la perspectiva de la "ciència fenomenològica" que descriu una comprensió articulada de la projecció del Dasein al món: comprensió antepredicativa, existencial.

En segon lloc, a l'intent d'arribar a la concreció de les coses relatives a l'actuar humà en detreure's a l'universalisme de la filosofia husserliana de l'"essència", que Heidegger considera "formal". "Tota referència és una relació, però no tota relació és una

referència. Tot assenyalar és un 'referir a', però no tot 'referir a' és un assenyalar. Amb això queda il·luminat el caràcter universal-formal de la relació. Per a la investigació dels fenòmens, referència, senyal i, sobretot, significació, no es guanya res amb caracteritzar-los com a relacions. Al final, ha de mostrar-se àdhuc que la 'relació' mateixa té a causa del seu caràcter universal-formal el seu origen ontològic en una 'referència' (a)" [91].

Breu: Heidegger sintetitza el procés husserlià de coneixement lingüístic de l'objecte -senyal / significació / referència- a partir de la concreció de la referència com a estructura del Dasein. Així assoleix un "món"-referent que és el marc general de sentit, el criteri de tot univers de discurs possible, en el qual, la descripció d'"objectivació" en el llenguatge es generalitza al conjunt d'accions possibles del Dasein.

El segon aspecte de l'"ésser-en-el-món" respon a la pregunta: "¿qui és en el món?". Qualsevol instrument o útil "per a" que refereix a d'altres útils i llur totalitat refereix també als "altres". L'"ésser-hi" és també "ésser amb" (mitsein), un altre existencial que aquest cop contesta el clàssic problema del solipsisme. No es tracta aquí de la comprensió psicològica de l'historicisme neokantià sinó d'una estructura ontològica prèvia. Així planteja el mateix (Selbst) i l'hom (Man). "L'hom, que no és ningú determinat i que

són tots, si bé no com a suma, prescriu la forma de ser de la quotidianitat" [143]. "Tots són l'altre i cap ell mateix. L'hom amb el qual es respon a la pregunta arran de 'què' del Dasein quotidià, és el 'ningú' al qual s'ha lliurat ja en cada cas tot Dasein en el 'ser un entre d'altres'" [144].

Heidegger estableix "modes de ser" de l'"hom": l'"ésser amb" (proprietat) s'oposa i coexisteix amb la distanciació i "aplanament" impersonal en el mode de la improprietat de la "publicitat" (Offenlichkeit) que opera en tant que el Dasein s'obre en una comprensió del món desviada (però no menys present en ell). La solució pretén ser aquí la inversa de l'individualisme. El "si mateix" (Manselbst) és en la disposició de l'"escolta" (Hören): "Immediatament (A) no 'sóc' jo, en el sentit peculiar de 'si mateix'; sinó els altres, en el mode de l'hom" [146]. La simplificació pública que tendeix a "aplanar totes les possibilitats de l'ésser" [149] porta justament al tancament individual i mecànic que barra el pas a la comprensió que duu a la pròpia identitat.

Finalment, la tercera dimensió de l'"ésser-en-el-món", l'"ésser-en" (In-sein), que és la que l'Esser i el Temps desenvolupa amb més extensió.

Els existencials fonamentals de l'"ésser-en" són la "disposició" (Befindlichkeit), el "comprendre" (Verstehen) i el "discurs" (Rede) (83).

"Disposició" designa disposició afectiva, l'"estat d'ànim" [151], en sentit no psicològic, del Dasein. Les tres característiques ontològiques de la "disposició" són la "derellicció" (Geworfenheit) en la qual s'obre el Dasein en la seva projecció al món (84), l'apertura del món com un tot que fa possible el "dirigir-se a" (85), i l'apertura que "descobreix" ens intramundans que afecten a l'"ésser-hi".

"Comprensió" designa l'aprehensió al món, la revelació simultània del món i de si mateix que il.lumina l'apertura del Dasein a les seves possibilitats. Comprendre és per Heidegger trobar-se en la facultat de dominar facticiament el món. Cosa diversa, doncs, de la mera comprensió intel.lectual que només designa una part de "comprendre". Així ho adverteix clarament: "Comprendre és sempre (a) afectiu" [160]. I, tot seguit comenta el sentit de la màxima de Píndar: "Arriba a ser qui ets". "Comprendre és l'ésser existencial del 'poder ser'peculiar de l'ésser-hi' mateix, de tal manera que aquest s'obre a si mateix l'on'de l'ésser amb si mateix (A) (...) Comprendre és, en tant que projectes, la forma de ser de l'ésser-hi' en que aquest és les seves possibilitats en tant que possibilitats" [163].

Hom pot comprendre de mode autèntic o inautèntic, pròpiament o impròpiament. Com ja ha estat vist arran de la publicitat, "propietat" (Eigentlichkeit) i

"impropietat" (Uneigenlichkeit) no són existencials, sinó modes dels existencials que es repeteixen en tota l'obra. La impropietat en la comprensió situa el Dasein en un pla merament òntic: és una interpretació viciada.

El tercer existencial -el "discurs"- ressegueix la línia de desplegament de la comprensió en l'apertura. "Interpretació és el desenvolupament del comprendre" i "es fonamenta existencialment en el comprendre, en lloc de sortir aquest d'ella" [168]. Així el "sentit" (Sinn) no és una propietat lingüística, sinó allò que possibilita l'existència de propietats lingüístiques. "Sentit és allò en què recolza l'estat de comprensible'de quelcom. L'articulable en l'obrir comprensor és el que anomenem sentit. El concepte de sentit (A) abasta l'armadura formal d'allò que és necessàriament inherent al que articula la interpretació comprensora. Sentit és el 'sobre el fons de què', estructurat pel 'tenir', el 'veure' i el 'concebre' 'precís', de la projecció per la qual quelcom resulta comprensible com a tal" [170]. Tornaré sobre el 'discurs' una mica més endavant.

1.3.1.4. La mescla de trets semàntics i pragmàtics en el Discurs (Rede).

Aquestes pàgines que Heidegger dedica a precisar "comprendre", "interpretació", "discurs" i "llenguatge" revelen amb tota claredat el tomb que el filòsof dona al tema del coneixement. No es tracta d'aprehendre l'essència (Wesen) del coneixement, sinó d'una exègesi que es considera necessària per evitar la interpretació lingüística a l'infinit dins de la comprensió. Es el conegut passatge on Heidegger talla transversalment el "cercle hermenèutic" explicitant-lo com expressió ontològica i antepredicativa del Dasein: "Però veure en aquest cercle un circulus vitiosus i anar buscant camins per evitar-lo, i fins i tot simplement 'sentir-lo' com una imperfecció inevitable significa no comprendre, de socarrel, el comprendre (A). No es tracta d'ajustar el comprendre i la interpretació a un determinat ideal de coneixement, que no és ell mateix sinó una varietat del comprendre que s'ha posat en la legítima però àrdua empresa d'apoderar-se del "davant dels ulls" (Vorhanden) en la seva essencial "incomprensibilitat". (...). El decisiu no és sortir del cercle, sinó entrar en ell del mode just. Aquest cercle del comprendre no és un cercle en el qual es mouria una certa forma de coneixement (a), sinó que és l'expressió de l'existencial estructura del 'previ' (A) peculiar al Dasein mateix" [171].

Des d'aquesta perspectiva, tant la "intuïció" i el "pensament" husserlians [165] com el llenguatge apofàntic (els judicis o proposicions susceptibles de veritat / falsedat) no són originaris sinó mers

"derivats" de la interpretació fonamentada en l'existencial "comprendre". Només en tant que derivada "també (A) ella (la proposició) té sentit" [172]. El "també" resulta prou expressiu del que Heidegger vol donar a entendre: reiterativament, el sentit no és propietat del llenguatge, sinó característica ontològica del Dasein.

Des d'aquest idealisme monista radical s'entén, i.e., la sorprenent afirmació següent que, a primera vista, sembla assimilar el llenguatge a les coses, però que indica només que el valor del llenguatge com a tal se situa en el pla òntic i no ontològic: "Immediatament 'davant dels ulls', és a dir, el primer que val a trobar-se davant com a coses (a) són les paraules (Wörter) i és la seqüència de paraules en què el ¹⁰⁷⁰⁵ així s'expressa" [177].

L'esforç de Heidegger es concentra, doncs, en assimilar l'anàlisi de la proposició a l'apertura comprensiva del Dasein. "Proposició" és "una indicació determinant comunicativament" [177], definició que el filòsof proposa en totalització sincrètica de tres significacions (Bedeutung) prèviament aïllades: a) com a indicatiu o senyal; b) com a predicació; c) com a comunicació [173].

No és massa difícil de veure en el primer i el tercer element l'influx directe d'un aspecte del gènere "signe" en Husserl (signe-senyal) i d'un tipus de

discurs (discurs comunicatiu), als quals Heidegger afegeix un element de relació lògica: la predicació mitjançant la còpula. Però tot sembla indicar que el filòsof no està intentant definir el "judici", sinó el valor existencial que li mereix el judici: "D'un subjecte s' 'enuncia' el 'predicat', el primer és determinat (A) (bestimmen) pel segon" [173].

L'anàlisi fenomenològica no delimita però els tipus possibles de predicats en virtut de relacions formals, sinó que, contràriament, es fixa en l'enunciació mateixa -material o ja interpretada- del primer terme de la relació. En l'enunciat "el martell pesa massa", "allò enunciat en aquesta significació de proposició no és, per cas, el predicat sinó el martell mateix" [173].

El que entén Heidegger per "determinació" ve expressat una mica més avall: "El determinar no és el que descobreix, sinó que com a mode de la indicació (a) tanca (A) immediatament al 'veure' just en els límits (einschränken) (A) del que es mostra -el martell- en tant que tal, per a fer per mitjà de l'express arrencar els límits (entschränken) de la mirada que el palès es torni expressament (A) palès en la seva determinació" (ibid.).

Es a dir, el filòsof atorga a la "determinació apofàntica" [173] un caràcter ontic que limita o acota l'ens en el llenguatge. "Determinació" no és la

"predeterminació" buscada, sinó tancament que s'oposa al mètode "comprensiu" (86) d'apertura. Així, "al 'com'original de la interpretació comprensora del 'veure a l'entorn' ($\epsilon\rho\mu\epsilon\upsilon\sigma\iota\kappa\alpha$) l'anomenem el 'com' hermenèutico-existencial (A), a diferència del 'com' apofàntic (A) de la proposició" [177] (87).

L'orientació de Heidegger fa que en aquesta anàlisi "interpretació" i "proposició" se situï en l'exàmen de l'existencial "comprensió", separats del fenomen del "llenguatge" (Sprache), el qual se situa en l'exàmen de l'existencial "discurs". Tant és així que el filòsof se sent obligat a justificar-ho: "El fet que ara i no abans (a) es faci tema del llenguatge pretén indicar que aquest fenomen té les seves arrels en l'estructura existencial de l'estat d'obert'de l'èsser-hi'. El fonament ontològico-existencial del llenguatge és el discurs (A) " [179].

Així s'estableix la simetria de l'existencial "comprensió" (que és el fonament de la interpretació) i de l'existencial "discurs" (que és el fonament del llenguatge). Però hi ha una tendència a l'elegància formal en aquest equilibri perquè el "discurs" era ja pressuposat en les anàlisis dels existencials anteriors (88).

El pas insegur de Heidegger és present en aquestes justificacions, en l'ambigüitat de l'ús de Sinn, Bedeutung, Bedeutsamkeit; en promeses anticipatives

del tomb lingüístic de la seva darrera època (89). Sobretot, en l'eclèctica mescla de trets amb què defineix "discurs". "El discurs és l'articulació de la comprensibilitat. Serveix, d'altra banda, ja de base a la interpretació i a la proposició. L'articulable en la interpretació o, més originalment, ja en el discurs, ho anomenem el sentit. L'articulat en l'articulació del discurs ho anomenem en tant que tal el tot de la significació (...). L'estat d'ex-pressat del discurs és el llenguatge" [179-180].

Els trets existencials de "discurs" són: a) el "sobre què" (Worüber) del discurs -el parlat en ell (Beredetes)-, b) el parlat per ell en tant que tal (Geredetes), c) la comunicació (Mitteilung), i d) la notificació (Bekundung).

Aquesta és l'"l'estructura del discurs en tant que tal" [180], present sempre en l'expressió (encara que no arribin a articular-se verbalment) i no necessàriament formulable en proposicions. Això vol dir que Heidegger contempla globalment el discurs com a fenomen d'expressió analíticament destriable en funció dels existencials prèviament identificats, però entès com un tot en el qual es manifesta l'apertura al món.

Si ens hi fixem, el filòsof superposa en els trets que defineixen "discurs" els diferents elements de l'anàlisi husserliana de l'expressió: Worüber correspon a l'objecte o referència objectiva del sentit

impletiu; "el parlat com a tal" correspon a la significació expressada; la "notificació" correspon a la designació indirecta de l'acte, aquí interpretat com a viscut, de donar i acomplir el sentit; i la "comunicació" al tipus de discurs -separat del monòleg- sobre el qual Husserl recolzava l'ascens cap al coneixement de l'objecte (90).

Però si les Investigacions Lògiques separaven netament l'acte de vivència del contingut de l'acte en el pla ideal del llenguatge, Heidegger els identifica necessàriament per tal com vivència, idealitat del sentit i totalitat de la significació no són sinó índex de la presència d'un sentit més originari que és el que tracta de captar: el de l'existència del Dasein. Així fonamenta -com ha estat vist- el llenguatge en l'exercici del llenguatge i eleva aquest a component existencial de l'In-Sein de l'"ésser-en-el-món", al costat de la disposició afectiva i de la comprensió.

¿Quina és la faceta que resulta així privilegiada en la concepció heideggeriana del llenguatge?

Aparentment la dimensió pragmàtica. Així ho suggereix la inserció de la comunicació com a element estructural del discurs. Però, de fet, aquesta dimensió és doblada per la pròpia perspectiva dinàmica de l'"ésser-hi", que modifica l'idealisme objectiu i la concepció husserliana de "sentit". Vegem-ho.

Prenem l'enunciat "Pere penja un quadre". Heidegger començaria per notar que l'enunciat com a tal correspon ja a la funció predicativa merament "derivada". L'objecte d'anàlisi és tant l'enunciat com l'acte d'enunciació. Aquest acte pot desglossar-se en: a) l'acte viscut de dir que Pere penja un quadre (més els actes que acompanyen aquest dir) i b) el fet que Pere pugui efectuar l'acte que diu, penjar un quadre. El segon no és pròpiament un acte lingüístic, sinó biològic, sociocultural..., és a dir, no un acte, sinó un comportament, acció o conducta. Aquesta és la primera operació que efectua el deixeble sobre les diferenciacions fenomenològiques del mestre: analitzar amb categories lingüístiques objectes no lingüístics, perquè confon els dos plans en l'element "notificació" i aquest, al seu torn, és presentat també en el mateix pla que l'objecte de què es parla i el sentit de l'enunciat.

Aquest anivellament en un mateix pla "ontològic" (91) de trets semàntics i pragmàtics es tinta d'antropologia en virtut de la pròpia disposició estructural del Dasein, el qual dona raó en el pensament de Heidegger de la dinamicitat de la natura humana. Vèiem ja com la "totalitat referencial" -una altra prestació husserliana- era una totalitat que, en la finitud temporal de l'"ésser-hi", acoblava totes les possibilitats d'acompliment fàctic de les accions (carregades de "sentit") que l'home pot efectuar. Per Heidegger dir és també fer, però amb un sentit idealment cossificat de fer en el "comprendre" de l'apertura al

món. "Parlant s'expressa l' 'Ésser-hi', no perquè com a 'intern' comenci per estar reduït relativament a un 'enfora' ; sinó perquè en tant que 'ésser-en-el-món' i comprenent és ja 'enfora'. L'expressat és justament l' 'ésser enfora'; és a dir, el mode de disposició (de l' 'estat d'ànim) en el cas (a) i de la disposició s'ha mostrat que concerneix l'íntegre 'estat d'obert' de l' 'ésser en'" [181]. "El discurs és l'articulació significativa de la comprensibilitat, acoblada amb la disposició de l' 'ésser-en-el-món" [ibid.].

Això és, l'aparent pragmàtica heideggeriana cossifica i antropologitza el paper ideal que per Husserl tenia l'objecte en la configuració del sentit lingüístic.

Recordem que, per aquest darrer, les determinacions reals de l'objecte entraven directament en el sentit de l'enunciat que l'"anomenava" (matèria) i que expressava una actitud del subjecte (qualitat) (92). L'essència del llenguatge guardava així una conformitat ideal amb el món material del qual n'era un trassumpte. La sisena investigació lògica aclaria aquesta objectivació de la semàntica i obria el cancell per a l'autoobjectivació (igualmente ideal) -del desig, dubte, autoritat...- en un coneixement pragmàtic.

Heidegger entra per aquesta porta, però la tanca tot seguit al seu darrera: el coneixement de l'objecte es dissol en la seva instrumentalitat pràctica per a un

subjecte que no el coneix sinó instrumentalitzant-lo en el "coneixement" que té de si mateix. "Penjar un quadre" significa que algú té la possibilitat de penjar un quadre, la qual cosa "refereix" al conjunt d'accions instrumentals que cal fer per a realitzar l'acte (agafar martell i claus...) Però això no és pragmatisme, sinó, planerament, idealisme transcendent: el "sentit" no arrenca de les operacions pràctiques sinó que, al contrari, els ve conferit per l'apertura del Dasein al món.

1.3.2.1. El segon Heidegger: la historització del transcendental.

Amb posterioritat a L'Esser i el Temps (1927), Heidegger abundarà en la concreció del discurs -el llenguatge- fins a capgirar en certa forma la pròpia relació Sprache / Rede. El camí ja hi estava tanmateix indicat pel que fa al discurs cabdal de l'apertura al món on es concreta històricament el Dasein: el verb poètic, el poetitzar [181]. Ho introduiré a partir de tres temes clau que serveixen de pont entre aquesta vacil·lant analítica de la paraula i l'ontologia del llenguatge, entre el "llenguatge de l'èsser" i l'"èsser del llenguatge": la historització del transcendental, l'emergència de l'impensat i la doctrina de la veritat.

Tots els aspectes relacionats amb la posició gnoseològica heideggeriana mostren el pressupòsit de base de la transcendentalitat. Aquesta hi és per assegurar la "conformativitat" significativa, la fecunditat comprensiva del cercle hermenèutic, l'adequació entre subjecte i objecte -les coses i el mode de percebre-les-, el pas diferencial de l'onticitat a l'ontologia existencial.

La transcendentalitat heideggeriana no és, però, idèntica a la kantiana, i en la balma que les separa apareixen els elements que duen el filòsof des de

170

l'ontologia inicial a la metafísica de l'ésser posterior (sobretot -però aquest és un tema que no serà directament tractat aquí- els desajustaments que suscita la presència del temps com armadura o matriu bàsica de la historicitat del percebre, del conèixer i, en general, de tota acció humana possible).

Manuel Sacristán [1959,123 i s.s.] diferencia cinc trets caracteritzadors d'aquest transcendentalisme:

a) En primer lloc, el seu caràcter relativitzador de l'ordre categorial kantià, derivat de la perspectiva que nega a l'objectivació de la ciència -tal com encetà Kant i continuaren els neokantians- per un costat la consideració de ser l'única objectivació gnoseològica vàlida i, per l'altre, l'única possible. Així, Heidegger assimila l'objectivació científica al mode de la impropietat que oblitera, entre d'altres aspectes, l'apertura dispositiva de l'emoció i de la instrumentalitat que es donen -en expressió de Sacristán- en la "topografia transcendental".

b) En segon lloc, el transcendental no és concebut com una síntesi pura a priori de les categories, inultrapassable per definició, sinó que se situa en la fonamentació de la síntesi "veritativa" pura, la transcendència afecta a la qual L'Ésser i el Temps s'esforça en mostrar que és essencialment temporalitat i que aquesta és, per tant, el fonament del transcendental en cada una de les seves concrecions.

107

c) El principi transcendental deixa de ser el mer postulat que concebia Kant per esdevenir dada mostrable a partir d'una base metòdica fenomenològica que no justifica o legitima una ontologia última, sinó que la mostra tot constituïnt-la. Es a dir, Heidegger efectua el pas del discurs justificatiu al lliurement ostensiu (i no només d'"efectes" o "coses" sinó -com ja s'ha vist- d'estructures transcendents).

d) D'aquesta forma, la relació entre l'essència fonamental i allò fonamentat és una modalització de la transcendentalitat essencial que és la temporalitat.

e) La modalització és modalització concreta del transcendental mateix en la historicitat de l'Esser-hi: "El món té l'estructura ontològica de la història perquè és una determinació ontològica del Dasein" [S.Z., 381, cit. Sacristán, 139].

Relativització categorial, veridicció, ostensió, modalització i concreció històrica, doncs, dibuixen els trets definidors de la primària transcendentalitat afecta al Dasein. En aquests trets es reconeix ja el camí que Heidegger recorrerà del Dasein a l'Esser i del discurs al llenguatge. La lliure associació significativa a la qual he al·ludit repetidament com la semiosi del transcendental i que Husserl havia utilitzat per a descriure el procés invers d'abstracció es compadeix amb el procediment que assenyala Sacristán:

l'assenyalament ostensiu d'estructurès suposadament ontològiques i últimes. El mateix joc -la mera ostensió que passa per raonament coherent- serà utilitzat amb el canvi, a partir del 1947 (Carta sobre l'humanisme) i, sobretot, de finals dels anys cinquanta (Identitat i Diferència, 1957), que substitueix l'existir del Dasein per un més essencial Sein (Esser), el qual es mostra només a partir del llenguatge o, més bé, de l'Esser del Llenguatge en el qual cristal·litza.

A part del procediment utilitzat per a fenomenologitzar de fet el llenguatge, una de les disfuncionalitats que originen la posterior reflexió heideggeriana es presenta en la concreció històrica del transcendental.

L'Esser i el Temps especifica diversos sentits d'"historicitat": el passat en tant que tal recordat però sense que sia "davant dels ulls"; b) allò inserit en un peculiar continuum d'acció -passat, present, futur-; c) el continuum anterior, abastant natura i humanitat, i d) allò transmès per la tradició.

El mode impropri d'entendre la història consisteix a adscriure la historicitat al passat o a la positivitat dels ens en lloc de fer-ho a l'estructura temporal del Dasein [(1927)1977,403 i s.s.], la qual permet a aquest darrer esdevenir (Geschehen) en la historicitat (Geschichtlichkeit): "Només un ens que el seu ésser és essencialment esdevenidor (A), de tal manera que,

lliure per la seva mort, i estrellant-se contra ella, pot llançar-se retroactivament sobre el seu 'hi' fàctic, és a dir, només un ens que en tant que esdevenidor és amb igual originalitat essent estat (A), pot, fent-se 'tradició' de la possibilitat heretada, prendre sobre si la seva particular 'derellició' i ser, en el mode la la mirada (A), per al 'seu temps'" [cit.J.Gaos (1951)1977,101].

La posició heideggeriana, amb les pàgines sobre el "destí" unificador de la temporalitat individual pròpia amb la del "poble", abona una interpretació marcadament antropològica que identifica ordre històric i personalitat històrica col·lectiva. Així ho interpreta, i.e., l'existencialisme historicista de Nicola Abbagnano [(1942)1969, 112 i s.s.]: "L'ordre històric emergeix, en el seu ésser transcendental, de l'avenir en tant que la realització decidida de la fidelitat unifica l'avenir amb el passat, realitzant en l'avenir la veritat del passat. Aquest acte d'unificació és l'acte constitutiu de la personalitat històrica en la seva unitat, es posa com a principi de judici i de valoració de la temporalitat mateixa, posant-la en relació amb l'ordre racional del món històric: relació per la qual l'home, assumint sobre si la seva temporalitat originària, s'actualitza com la unitat que és principi i condició de l'ordre històric (...). La historicitat és la normativitat fonamental de l'existència (a)".

A-3

Una interpretació semblant -deutora de l'escola de Croce- no és sens dubte incorrecta perquè se segueix de l'adscripció dels trets propis de la transcendentalitat heideggeriana al Dasein. Però és justament aquesta conseqüència el que Heidegger es proposa evitar en transmutar la temporalitat com a sentit del Dasein en temporalitat com a sentit de l'Esser que el Dasein incorpora.

1.3.2.2. L'emergència de l'impensat en l'experiència del llenguatge.

Examinem ara l'emergència de l'impensat com a experiència positiva en el procés del "pensament". El tema es presenta lligat amb el del "fonament" (Grund) d'existència.

A nivell ontològic, Heidegger planteja l'Esser com una profundització en l'experiència antepredicativa que desfà el lligam clàssic entre "ésser" i "pensar" que el filòsof anomena el Mateix (Selbst): la identitat com a propietat de l'ésser, que és al seu torn el fonament del "present".

En efecte, en pensar la història com a compliment de les possibilitats projectades en l'Esser-hi, L'Esser i el Temps (1927) adoptava implícitament aquest pressupòsit, que L'Essència del Fonament (1929) desenvolupa en forma de tres significats diferents de

107

"fonament" (Grund): com a llibertat, transcendència i projecte del món (93).

En aquest opuscle, la llibertat és essència (Wesen) de la construcció d'un avenir que esdevé a la manera de Dasein. Més tard, Heidegger, problematitza la identitat Sein-Grund en el sentit que res no indica que el fonament de l'Esser hagi de ser pensat en termes de racionalitat de l'obrar. Identitat i Diferència (1957) planteja clarament el tema: "pensar l'impensat", un "impensat" que és ja en el llenguatge en forma de diferència (Differenz) entre el pensat i "allò encara per pensar" [(1957)1982,21]. La diferència entre l'Esser que advé històricament i el Dasein que esdevé històricament.

"L'èsser, en efecte,-escriu Henri Birault [1978, 408]-ja no és allò que és proposat (A) al pensament sinó allò que és a l'entrant suposat (A) per ell. Ja no és allò que el pensament havia de veure's en cor de pensar per tal de reconduir-ho 'a casa seva' : das Gedachte -el pensat-, sinó das zu-Denkende, allò que és encara per pensar. L'èsser és doncs l'impensat sempre ja pensat i sempre encara no pensat que, d'una certa manera, no pot deixar de 'precedir' al pensament tot i romanent en una imminència perpètuament retardada o diferida".

L' "experiència" del pensament esdevé experiència de l' "impensat" del "pensament", o, dit sintèticament pel propi autor, "la diferència deriva de l'essència de la identitat" [(1957)1982,3]. Això significa situar-se en l'interior de la concordància fenomenològica, entre el "fenomenon" i el "logos", per tal de fixar una experiència que abans no havia estat explicitada. ¿De quina manera procedeix Heidegger en aquesta nova elucidació d' "interpretar"?

D'una manera que es podia sospitar: criticant novament el judici apofàntic des de la perspectiva de la connexió lògica del principi d'identitat, el qual, Heidegger suposa que "val com a llei suprema del pensament" [ibid.4]. El raonament és exposat en unes breus pàgines de difícil interpretació que comporten una crítica radical al desenvolupament tècnic de la ciència contemporània, suposadament acordat amb la concepció metafísica clàssica que concep la identitat com un predicat de l' ésser.

Abans d'entrar en el raonament, és de notar que el propi autor roman -quant al procediment i el tema- en la pròpia metafísica clàssica. En una anàlisi desproveïda de la problemàtica "ontològica" de l' "ésser", segurament podria distingir-se entre la identitat formal com a principi lògic, la identitat en tant que alteritat característica de les coses (substantia aristotèlica) respecte al llenguatge -ipseitat o consistència material- i les regles lingüístiques arran de l'objecte

referit. Però aquesta no és la visió del filòsof, que superposarà identitat i ipseïtat en el llenguatge.

Heidegger, atenent al procedir filològic que el caracteritza, comença desllindant entre la tautologia amb què, al seu parer, és habitualment interpretat el principi d'identitat, i el sentit que és hermenèuticament possible destriar de l'origen grec del principi (94). Correntment, diu, hom interpreta "A és A" com "Cada A és ella mateixa la mateixa cosa". A això s'oposa "A és A" com "Amb si mateixa cada A és ella mateixa si mateixa" que figura en El Sofista de Plató [254 D]: ἑκαστου ἑκουω ταυτου . Aquesta és la interpretació originària a partir de la qual la identitat, en el curs de la tradició de pensament occidental, apareix amb caràcter de la unitat: " (...) en la identitat (Selbigkeit) resideix la relació pròpia de 'amb', així doncs, una mediació, un lligam, una síntesi: la unió en direcció a una unitat (...). En aquest 'és' el principi diu el mode com l'essent és, o sia: ell mateix amb si mateix el mateix. El principi d'identitat parla de l'ésser de l'essent" [5]. Segons el filòsof, la identitat de l'objecte és la condició de possibilitat de la ciència i el principi d'identitat, així concebut, "exactament el que tot pensament europeu occidental pensa" [6].

En una interpretació basada en L'Esser i el Temps, Heidegger podria haver contestat Plató -i amb ell la seva tradició, ampliada també a Kant, tal com

aquí suposa- amb una concepció de la identitat com a propietat de l'existencial "apertura" i no directament dels ens (situats en el pla de l'onticitat fenomènica). Però ara la continuació no es decanta ni del costat antropològic del pensament ni del costat de l'ens. Heidegger apel·la a una tercera interpretació present en l'aforisme de Parmènides: τὸ γὰρ κτὸ νοεῖν ἐστίν, ^{γὰρ καὶ εἶναι} "l'ésser pertany -amb el pensament- al mateix" [7], que interpreta així: "el mateix és de fet percebre (pensar) i d'altra banda també ésser".

La identitat de pensar i ésser significa pertinença mútua (Zusammengehörigkeit), predisposició, actitud mútua (Zugeordnet), que no admet determinació predominant ni per la banda del Zusammen ni per la del gehören (95). L'home pertany (gehört) a l'ésser, és inserit en ell segons un ordre. "I l'ésser?-es pregunta el filòsof-. Pensem l'ésser segons el seu sentit inicial, som la presència (Anwesen). L'ésser no es presenta ni casualment ni excepcionalment a l'home. L'ésser és i persisteix en tant que es gira amb la seva crida en la direcció de l'home. Només l'home, obert per l'ésser, deixa que l'ésser vingui com a presència. Aquesta presència (An-wesen) precisa (braucht) d'una clariana lluminosa (Lichtung) i així, amb aquesta necessitat (Brauchen), la seva propietat roman transferida a l'essència de l'home. Això no vol dir que l'ésser sigui primàriament posat per l'home i només per ell. Al contrari, apareix clarament com l'home i ésser són transpropiats (überreignet) l'un a l'altre, pertanyen l'un a l'altre (a)" [9].

Aquí l'anàlisi avança cap a una fixació de l'experiència antepredicativa que comporta l'abandó de l'actitud del "pensament representatiu" [10], entenent per això tant el pensament científic abstracte com la concepció lingüística que enclou un "objecte" referent, i Heidegger afegeix: "(...) aquest abandó és un salt, un salt que implica una distància de la representació corrent de l'home com animal racional, que en l'època moderna ha esdevingut el subjecte pels seus objectes" [10]. Però, envers què es produeix el "salt"? No cap a una "absència de fonament" (abgrund) en si mateixa considerada, sinó cap a una "pertinença a l'ésser", com ja ha estat vist. Però, encara, ¿on es produeix?

Heidegger ja havia advertit que no li interessava en la fórmula $A=A$ la identitat abstracta [5], sinó la identitat concreta, singular. La transpropiació i apropiació de pensament i ésser es donen en tant que Ereignis, l'adveniment de l'Ésser al pensament, que no es pot confondre amb el ja esmentat esdeveniment del Dasein. Adveniment únic i singular de la identitat concreta (96). Però, ¿on es dona aquest advenir-se? ¿On es pot recollir el replegament de l'ésser i del pensament?

La resposta és ja pressentida. En el llenguatge (Sprache): "L'Ereignis és l'àmbit -àmbit dotat d'oscil·lacions pròpies- a través del qual home i ésser es reuneixen recíprocament en llur essència, obtenen

això que per ells és essencial i perden, mentrestant, aquelles determinacions que la metafísica els ha conferit. Pensar l'adveniment (Ereignis) significa treballar a prop del taller en el qual aquest àmbit dotat d'oscil·lacions pròpies ve construït. El necessari per a una fluctuant construcció com aquesta el pensament ho rep de la llengua. Ja que la llengua és la més tènue, però també la més exposada de totes les oscil·lacions, aquella que ho sosté tot en aquesta fluctuant construcció de l'Ereignis. Fins que la nostra essència és transposada en la llengua vivim en l'Ereignis (a)" [13].

Així, l'essència de la identitat és propietat de l'Ereignis, l'adveniment concret de l'ésser en el pensament, i a l'inrevés, que es dona mitjançant el llenguatge.

No és gens fàcil aclarir-se en aquesta metafísica. Paul Ricoeur [1965, Prefaci] interpreta que el llenguatge juga en el pensament del darrer Heidegger el mateix paper que per a Hegel la negació mediatra en l'ascensió dialèctica: "EL llenguatge és, per a dir-ho així, el tercer terme puix que és a l'ensens el casal de l'ésser i la vivenda de l'home. Es només per mitjà del llenguatge que l'Esser i l'Home trobaran llur essència. Heidegger ha escollit per aquesta triada el nom d'événement (Ereignis)".

Aquesta interpretació és tanmateix discutible -i discutida, com de seguida veurem, per la interpretació "autèntica" del mateix autor- perquè l'Ereignis només representa la primera part de la qüestió: també és el llenguatge el lloc on es pensa la diferència entre l'èsser i l'existent que hi ha en tota identitat i que es resol en l'Austrag (97), la consumació de l'Esser en el pensament mitjançant el llenguatge, i dins del llenguatge.

Heidegger precisa el sentit de les seves tesis contraposant-les a les de Hegel arran de tres qüestions sobre el pensament: 1º ¿quina és la qüestió / dicció (Sache) del pensament? 2º ¿quina és la mesura pel diàleg amb la història del pensament? 3º ¿quin és el caràcter d'aquest diàleg?

"Per Hegel-respon Heidegger a la primera pregunta- la qüestió del pensament és l'èsser vist en relació a l'èsser pensant (Gedachkeit) de l'essent en el pensament absolut i com a pensament absolut. Per nosaltres, la qüestió del pensament és la mateixa, l'èsser, doncs, però l'èsser vist en relació a la seva diferència (Differenz) amb l'essent (a). Dit de mode encara més incisiu; per Hegel la qüestió del pensament és el pensament (Das Gedanke) com a concepte absolut. Per nosaltres la qüestió del pensament és, amb una denominació provisional, la diferència en tant (A) que diferència" [20-21].

La segona pregunta rep una resposta similar. Per Hegel la mesura del diàleg amb la història de la filosofia és "accedir a l'energia i a l'àmbit del que els pensadors precedents han pensat" [21]. En canvi, Heidegger, en l'acceptació prèvia i expressa de la mateixa mesura, indica que "nosaltres cerquem l'energia no en allò que ja ha estat pensat, sinó en quelcom d'impensat, a partir del qual el pensat rep el seu espai essencial (a)" [21].

I la tercera: "Per Hegel el diàleg amb la història de la filosofia precedent té el caràcter de la superació (Aufhebung), o sia, del comprendre mediador en el sentit de la fundació absoluta. Per nosaltres, el caràcter del diàleg amb la història del pensament ja no és superació (aufhebung), sinó pas enrera" [21].

¿Què significa aquesta expressió? " 'Pas enrera' no indica un pas aïllat del pensament sinó el mode d'encaminar-se (die Art Bewegung) i un lloc camí (Weg" [21]. Indica l'allunyament de Heidegger respecte a la noció hegeliana de "pensament que es pensa, i com a tal és l'ésser que en ell mateix procedeix circularment" [24], respecte a la formalitat de l'"absolut pensar-se del pensament" [18], respecte a la "vacuitat", "generalitat", "plenitud" de l'ésser pensat per Hegel [26].

Heidegger no concep així l'adequació de "logos" i "fenòmen", sinó com Ereignis i Austrag, que roman encara en el llenguatge de tota la filosofia que hi ha en la tradició de la cultura occidental des dels grecs: "això mena el pensament fora de tot el que fins ara ha estat pensat en la filosofia" [54].

Dit d'una altra manera: l'apertura de l'Esser que es produeix en les diverses possibilitats del "no encara pensat" que es dona només per i en el llenguatge, lloc que acull la distància entre l'adveniment i la consumació, la identitat i la diferència. "Parlem de la diferència (Differenz) entre l'èsser i l'essent. El pas enrera va de l'impensat, de la diferència com a tal, a allò-que-no-és-encara-pensat (das zu Denkende). Aquest és l'oblit (A) de la diferència". Filosofia, doncs, pel darrer Heidegger, pot ser concebuda com el rescat, l'audició de l'oblit que clou la diferència en el llenguatge filosòfic. Així cal entendre la re-creació de les condicions del pensament grec a partir de la interpretació semàntica dels conceptes, aforismes, textos, que han estat continuament assumits pels historiadors de la filosofia de totes les èpoques a la manera de Hegel: sense captar la "diferència" entre l'èsser i l'essent que desapareix en el moment que un objecte apareix en el pensament recobrint la condició que ha fet possible que aparegui.

Sense deturar-nos en la crítica d'aquesta culminació de l'aristocratisme intel.lectual de la seva obra, convé observar que aquesta darrera formulació comporta una nova matisació al que entén per "veritat".

1.3.2.2. Quatre conceptes de "veritat".

Amb Manuel Sacristán [(1953)1984,15 i s.s.] podem distingir en el primer període de L'Ésser i el Temps dos conceptes diferents de "veritat": a) "veritat" com a "desenvelament" o "desamagament" de l'ens que esdevé en la comprensió autèntica (V) o inautèntica (F) de l'existencial "apertura" (98); i b) "veritat" com autenticitat i llibertat en l'existencial "projecció", segons el qual l'ésser del Dasein s'obre cap a les seves possibilitats d'ésser. "En termes concisos -escriu Sacristán- sense aquest saber, sense posseir la veritat de l'existència, l'home no existeix, sinó que ònticament (A) irrealitzada la seva essència, la mateixa existència (essència humana) li és només possibilitat ontològica (A)". Per això "veritat" -en el darrer sentit- "és immanentisme de la llibertat".

Com he tingut ocasió ja de repetir, la veritat del judici o proposició és per Heidegger merament derivada. "Veritat" és "veritat d'existència" originària que "desenvela" la comprensió. El segon període afina aquesta concepció. La "veritat" apareix també desvinculada de la proposició però també -i aquí radica

la novetat- de la llibertat i del Dasein. "Veritat", en un tercer sentit, és, en lloc d'una estructura dinàmica de l'existència humana, il·luminació de l'ens per l'Esser que advé en l'Ereignis i esdevé històricament per via del llenguatge.

Finalment, en un quart i darrer sentit, "veritat" és desenvelament de la diferència: "L'oblit que és per per pensar -escriu Heidegger [(1957)1982,22]-és l'amagament de la diferència com a tal pensat a partir de l'Abjog (amagament), un amagament que al seu torn ja s'ha sostret a l'inici. L'oblit pertany (gehört) a la diferència, perquè la diferència és a l'escolta (zugehört) de l'oblit".

1.3.3.1. L'ésse del llenguatge".

La historització del transcendental, l'emergència de l'impensat i la modificació de la doctrina de la veritat apunten cap al que sembla haver estat una constant en el pensament del darrer Heidegger: l'adveniment de l'Esser només és possible en el llenguatge (Sprache), mediador concret de la seva presència.

Però l'aparició en primer pla del llenguatge en tant que tal -i no ja supeditat a cap existencial- no comporta una presentació sistemàtica de la seva estructura, com L'Esser i el Temps havia fet amb l'existencial "discurs" (Rede). Cosa que, juntament

amb les freqüents al·lusions al concepte "gramatical" del llenguatge, indica que l'autor no parla sobre un objecte lingüístic, sinó que l'autèntic tema és el valor ontològic del fet que l'home posseeixi una capacitat articulada de produir pensaments. I això, en si, no és nou en el pensament de Heidegger.

Atenent -com veurem- a les potencialitats que l'autor presta al "llenguatge", tal vegada no seria massa desraonable suggerir que aquesta noció no és certament un calc de l'estructura del "discurs" (Rede) -prescindeix de l'objecte, del sentit, de la comunicació- però sí que és una nova hipòstasi de la dimensió pragmàtica del llenguatge -el seu exercici, la dinamicitat de la parla- que el discurs incorporava en la seva pròpia consideració d'existencial de l'In-*Sein*.

El tomb del darrer Heidegger és estratègicament indicat en alguns canvis d'expressió. Així, G.Hottois [1979,69] ha notat, i.e., la diferència en l'ús de preposicions en relació al tema: el pas d'über i worüber a von ("a partir de què") indica el rebuig de qualsevol estructura referencial (el "sobre què" o "arran de què" anterior). "Però el dir del llenguatge-escriu ara el filòsof-no és necessàriament una expressió de proposicions sobre (über) objectes. És pròpiament un dir a partir de (von) el que es revela i s'adequa a l'home de forma múltiple..." [Unterwegs zur Sprache, 45; cit.Hottois ibid.].

L'"a partir de" del llenguatge es mostra en multitud de textos dispersos des que la Carta sobre l'humanisme a Jean Beaufret [(1947)1953,161] establís la seva posició central: "El llenguatge és el casal de l'ésser. En el seu habitatge viu l'home. Els pensadors i els poetes són els vigilants d'aquest habitatge. Llur vigilar és l'acompliment de la revelabilitat de l'Esser, en tant que per llur dir porten al llenguatge aquesta revelabilitat i la conserven en el llenguatge".

Una breu relació dels trets essencials de Sprache en aquest text mostra el transcurs del filòsof en relació al tema. El llenguatge no és "gramàtica" [162], ni "comunicació pública" [167], ni "exteriorització d'un organisme" [197], ni "expressió d'un ésser amb vida" [179] (99), ni "teòric ni pràctic" [228], sinó "pensar no pràctic" [163], "diàleg" [163], "possible" [165], "conservable" [166], "casal de la veritat de l'ésser" [168], "mitjà d'interpel·lació de l'ésser a l'home" [175], "habitatge de l'ésser home" [228] que el "transregeix", "s'exhaureix en l'esclarament de l'Esser", l'"historitza" [228].

El llenguatge aquí és presentat encara com un "element del pensar" [164] compost per una "unitat de forma sonora (escriptura), melodia, ritme i significat (sentit)" [188]. Però Heidegger avançarà a partir d'aquí progressivament cap a la posició ontològica de la

pertinença del pensament al que anomena "ésser del llenguatge" i ja no simplement "llenguatge".

Hi arriba en el curs de comentaris dispersos en lliçons i conferències sobre conceptes i aforismes grecs. Per exemple, sobre un aforisme central al que retorna moltes vegades (ja esmentat aquí). L'aforisme de Parmènides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι ("car la mateixa cosa són pensament i ésser").

Segons Heidegger, es tracta d'una primera formulació de la pertinença del pensament a l'ésser que constitueix -en expressió pròpia- el "mot-enigma" del Mateix (das Selbe). Aquesta relació és interpretada com el "Plec (Zwiefalt) de l'ésser i de l'essent" [(1952)1984,289], sempre present en tot acte i tot contingut de pensar, "mai dit" [293], però punt atòpic en raó del qual el pensament és present i al qual s'apropa en l'experiència del que posteriorment (1957) anomenarà -com ja he exposat- Ereignis i Austragen: el moviment de "presentificar-se les coses al pensament. ¿Què és el que l'apropa contínuament al "Plec" de l'ésser i l'essent?

L'experiència de l'ésser del llenguatge o, com també és anomenada, el llenguatge parlant, en una versió ontològica de "dir". " ἄριστος -escriu [295]-és el llenguatge parlant; 'dir' (Sagen) significa: fer aparèixer. φημί, jo dic, és idèntic en el seu ésser, encara que no equivalent, a ἀφύω :conduir la cosa

present davant nostre en la seva presència, conduir-la a aparèixer i a romandre extesa". Així apareix l'èsser del llenguatge en el Plec de l'èsser i l'essent com a element constitutiu del "plec". "Hem d'aprendre a pensar l'èsser del llenguatge-adverteix [297]-a partir del dir i a pensar aquest darrer com deixar extès davant (λόγος) i com fer aparèixer (φαίνω) (a). És a l'entrant difícil de dur a bon terme una comesa com aquesta, perquè aquest primer esclariment de l'èsser del llenguatge com a llenguatge parlant (Sage) s'obscura i desapareix de seguida i deixa el camp lliure a una caracterització del llenguatge que el representa d'ara en endavant a partir de la φωνή , de l'emissió sonora, com un sistema de designació i de significació i finalment de transmissió de notícies i d'informació".

Resulta clar l'objectiu de no tractar el llenguatge en tant que objecte de recerca sinó en tant que mediador privilegiat. I, tenint en compte l'evolució de la doctrina de la veritat, aquesta mediació només pot ser la de la il·luminació de l'ens per l'èsser perquè "el llenguatge duu abans que res a l'obert l'ens en tant que ens". Com? Mitjançant un procediment que pot passar desapercebut en un primer moment, però que és la clau de l'hermenèutica i que, de fet, Heidegger no deixa de repetir: "l'anomenar és la nominació de l'ens al seu ésser a partir de l'èsser" [(1972)1983,126] (100).

¿Quines són les tesis heideggerianes arran de l'"ésser del llenguatge", del "llenguatge parlant" que diu l'ésser, desplega el "Plec" i s'adreça contínuament a l'audició de l'home? Sintèticament:

1º Es el llenguatge qui té la propietat de parlar, no l'home.

2º L'home només "parla" en la mesura que escolta (gehört) el dir (Sage) del llenguatge.

3º L'home és convidat a respondre al dir del llenguatge, com un doble en el qual es desplega el "plec" de l'ésser i l'essent.

4º "Tot el que és pronunciat i tot el que és callat és ja cosa dita. Però no a la inversa" [(1952)1984,295]. El "dir" no cal que sigui exterioritzat o pronunciat per tal com no es tracta del "parlar" fonètic, sinó essencial. Així, "el que és parlat no coincideix mai en cap llenguatge amb el que és dit" [(1954)1964,93].

5º L'"ésser del llenguatge" designa el moviment de l'Ereignis i l'Austragen i llurs propietats, la identitat i la diferència, el pensat i l'impensat.

6º L'home no "juga" amb els signes ni amb llur sentit, sinó que és jugat pel "Joc" (Spiele) de l'"ésser del llenguatge" (101).

1.3.3.2. El poema.

12

Com es veurà, el "llenguatge parlant" es desenrotlla en figures que són meres nominalitzacions del procedir associatiu i filològic de Heidegger. Per ara, no gensmenys, romandrem a l'interior de la seva obra.

Si, segons el filòsof, l'ésser del llenguatge és catalitzador de l'ésser de l'home, ¿com negar a tota expressió lingüística el caràcter "iluminador" de la "veritat" de l'ésser? ¿Com impedir el forat de l'Abgrund, l'abisme de l'absència de fonament que iniciaria un moviment a l'infinit del signe?

L'Esser i el Temps s'oposava a un cercle hermenèutic a l'infinit a partir de l'experiència antepredicativa del Dasein. Identitat i Diferència (1957) anomena a l'abandó de la determinació predicativa i a la pròpia consideració objectiva o referencial de "sentit", el "salt". Doncs bé, ¿hi ha algun lloc on s'esdevingui el "salt" de manera originària o més essencial?

Heidegger connecta la resposta al rebuig de la història de la metafísica i de la "tècnica" del científisme contemporani. Es ara, molt més que no pas en els passos temptejants de l'Esser i el Temps quan dona raó del seu propi procedir hermenèutic i el contraposa al mètode d'abstracció seguit per la ciència. ¿Quin és el lloc privilegiat de l'Ereignis on advé la "veritat" de l'ésser?

Heidegger respon clarament -i moltes vegades-: l'èsser del llenguatge d'una època advé en l'esdevenir-se històric de tot llenguatge i, per això mateix, de tot obrar material, però sobretot i de manera cabdal en el poema, que és una *ποίησις* distinta a l'obrar del pensament científico-tècnic (102). "El llenguatge mateix és poema en el sentit essencial. Ara bé, el llenguatge és l'adveniment (Ereignis) on, per l'home, l'ens en tant que ens es consuma eminentment. Per això la poesia, el poema en sentit restringit, és el poema més original en el sentit essencial. El llenguatge, doncs, no és pas poema pel fet de ser la poesia primordial, ans la poesia advé ella mateixa en el llenguatge, perquè el llenguatge serva l'essència primordial del poema" [(1972)1983,127].

D'aquí els comentaris heideggerians als poemes de Rilke, Stefan George, Trakl, i, per damunt de tots, Hölderlin, el "poeta del poeta" [(1944)1964, 68]. La poesia és paraula essencial, "instauració de l'èsser en la paraula" [76] que mostra el real com a real en el mode del seu "desamagament". Així, "la veritat en tant que il.luminació i amagament de l'ens s'esdevé quan advé (a) poematitzada" [(1972)1983,126], i el poeta, en un "dir" que solament és un anomenar en silenci, "poetitzava la vinguda dels déus presents" [(1968)1983,197]. ¿Què significa això?

Significa que el cloure i descloure del llenguatge eclosiona -per jugar nosaltres també algun cop amb els mots- en el dir essencial d'aquell que copsa el transcendental concret del món: ecce poeta! Dit d'una altra forma, la poesia és l'historitzar-se de l'ésser en el llenguatge i, així doncs, "la poesia és el fonament que suporta la història, i per això tampoc no és una manifestació de la cultura i encara menys la simple 'expressió' de l'ànima de la cultura" [(1944)1964,78]. Comprendre la història és, prèviament, comprendre la poesia, és a dir, l'art de cada època, perquè en la seva paraula es condensen totes les possibilitats expressives i "tècniques" de l'obrar que "il.lumina" l'ésser.

¿En què se separen doncs "poesia" (Dichtung) i "pensament" (Gedanke)?

Aquest és un problema intern que no ha estat resolt clarament; un problema, doncs, obert a la interpretació. El pensament també és antepredicatiu, essencial, localitzat en el "dir" del llenguatge.

Una resposta prudent podria ser que ambdós -pensament i llenguatge- són modos de l'ésser del llenguatge. Aquesta interpretació sembla venir abonada per diversos textos. I.e., el comentari del filòsof al vers de Hölderlin: "Quan la lluna del capvespre, en caure sobre qualsevol indret del bosc, darrera els troncs..." On el de Friburg llegeix -seguint els drets immemorials de la recreació-: "Cantar i pensar són els

troncs veïns del crear (a)! Ambdós broten de l'èsser i assoleixen la seva veritat. Llur mútua relació fa pensar en el que Hölderlin canta dels arbres del bosc: 'I resten desconeguts l'un amb l'altre, mentre es drecen altius, els troncs veïns'" [(1954)1964,95]. Tanmateix una mica abans havia parlat també del "caràcter poètic del pensar" i del "pensament poètic (a) com a topologia de l'Esser" [94].

Les propostes dels intèrprets són diverses (103). Però, sia com sia, el moll de l'èsser del llenguatge, com a "logos" i com a "fasis", advé mitjançant la paraula essencial i històrica -clau de volta del temps històric- que és la poesia.

Sorgeix encara una darrera pregunta. Hem vist com la "identitat", la "diferència", el "pensat" i l'"impensat", constituïen intents de descripció del moviment del "pensament" en el "llenguatge parlant". El pensament presentava una apertura a l'"impensat" i a l'"encara per pensar" que era el que possibilitava la "presentificació" de les coses en ell. ¿No podria succeir quelcom de semblant en el poema que mereixi tal nom?

Es tracta amb tota evidència d'una qüestió distinta en un i altre terreny perquè la poesia -més bé, el poetitzar- "anomena", "desenvela", "palesa" [(1968)1983,200]. Però què? Una resposta simplificadora seria senzillament: la concreta condició humana.

Heidegger no ho diu així, sinó "anomenar és l'indicar que es deixa percebre (a)" [200]. Què? L'adveniment. "Es tracta de 'mantenir la càrrega' . Es tracta de prevaler i de durar en la necessitat del dir anomenador de l'adveniment. Es tracta de portar en silenci aquest anomenar" [22].

Tal vegada no seria massa lluny de Heidegger interpretar la funció del poeta com aquella inconsciència indeterminada on s'estatja la diferència en l'advenir de l'Esser en el llenguatge d'una Epoca. En ell se substanciaria doncs el transcendental històric i concret que "desplegaria" les possibilitats de l'obrar i del pensar.

En l'octava estrofa de l'himne El Rhin, de Hölderlin, es llegeix:

"Puix que
els més benaventurats no senten res per si
mateixos,
cal, si està permès de dir
tal cosa, prenent part
en el nom dels déus, que senti un Altre,
aquell que ells necessiten..."

Heidegger comenta epigramàticament: "El que sent per davant del cor dels homes que senten, és el poeta. Es l'Altre, el necessitat i usat pels déus (a)" [203].

1.4. La reduplicació nominal de l'"ésser del llenguatge"

1.4.1.1. Recapitulació i crítica.

El que he intentat mostrar fins ara és un aspecte del procés que duu de la semiosi del transcendental a la fixació d'una "experiència" de pensament "antepredicatiu" que se substancialitza en l'"ésser del llenguatge" del darrer Heidegger. En síntesi:

1º Entenent la consciència, el procés d'abstracció i la transcendentalitat de l'"essència" com un discurs, Husserl semiologitza la teoria del coneixement. Així, desglossa el procés de conèixer -des de l'"índex" al "sentit impletiu- en el pla ideal del llenguatge i el distingeix dels actes intencionals viscuts de significació.

2º Arran de la sisena investigació lògica, es pregunta pel sentit de les actituds pragmàtiques i -sobretot- es pregunta per una possible experiència antepredicativa i precategòria que seria el substrat previ de l'abstracció i del coneixement i que, en Krisis, rep la denominació de Lebenswelt (món-de-vida). L'a priori -com serà després desenvolupat per les anàlisis de M. Merleau-Ponty sobre les formes perceptives- esdevé constitutiu i intersubjectiu.

39 En pensar la totalitat de l'existència, Heidegger assaja una descripció exhaustiva de l'"experiència antepredicativa" que abasta estructures afectives, instrumentals i pràctiques. Però a) pressuposa l'anàlisi semiologitzat de l'expressió que havia efectuat Husserl en l'ús distorsionat de termes lingüístics en l'estructura interna dels existencials (senyal / referència) -sobretot en el "discurs" (Rede)-; b) identifica el pla ideal del llenguatge amb la significació viscuda; c) historitza i concreta la semiosi del transcendental en la dinàmica del "discurs" com a fonament del "llenguatge".

40 L'experiència del pensament precategoryal exposa -en el darrer Heidegger- el lloc de la descripció del procés d'abstracció, la descripció de l'"impensat" i del "pensat", la "diferència" i la "identitat" com a predicats de l'Ereignis (adveniment) i Austrag (consumació), denominacions del moviment d'"il.luminació" de l'home per l'Esser que advé i esdevé històricament en el llenguatge.

50 L'experiència de l'"ésser del llenguatge" se situa en el "llenguatge parlant" que "diu" (fa aparèixer) i "desplega" (deixa-extès-davant) el "plec" de l'ésser i l'essent de cada època. Aquesta "experiència" se substancialitza en el pensament, però, sobretot, en la poesia de cada període històric per tal com la "paraula essencial" il.lumina totes les manifestacions de l'ésser.

Com havia advertit (vid. supra 1.1.) no he procedit en el present capítol a estructurar cap crítica sistemàtica, sinó a exposar el més succintament possible un corrent de pensament que es troba a la base de les formulacions posteriors foucaultianes. Intentaré ara perfilar encara més el tema.

Les tesis fenomenològiques sobre l'experiència i el llenguatge plantegen problemes teòrics -i ja a l'entrant, de comprensió- en els quals no ens hem deturat. Per exemple, ¿què significa exactament "experiència antepredicativa" i "pensament de l'impensat"? ¿són sinònims "antepredicatiu", "precategorial" i "prejudicial"? I, en cas de resposta afirmativa, ¿és lògicament possible enunciar sense contradicció una "experiència" com aquesta? Sens dubte, la doctrina de l'a priori transcendental -sigui "regional" (Husserl) o "concret" (Heidegger)- ve a donar una resposta sobtada a preguntes com aquestes.

"Experiència antepredicativa" presenta almenys aquests sentits diferents: a) classe d'experiències sensibles no formulades en el llenguatge, b) classe d'experiències mentals no formulades en el llenguatge, c) classe de formulacions simbòliques no incloses en una proposició, d) classe d'experiències sensibles i / o mentals sobre a,b,c.

Possiblement la pregunta bàsica radiqui en el propi concepte d'"experiència", perquè també aquest varia si s'usa per a denotar percepcions sensibles (com el dolor) o -com en el cas reiterat de Heidegger- per a denotar signes. I, en aquest cas, adoleix de l'ambigüitat de concebre com a percepció sensible el que és una mera relació lògica i abstracta (com el propi concepte de signe, la predicació, la relació, la referència...).

Diré doncs alguna cosa sobre un aspecte del procedir fenomenològic i hermenèutic que marca un límit important al valor epistemològic d'aquesta mena d'anàlisi.

"¿Hi ha un llenguatge ideal per a descriure fenòmens? -es pregunta F.Waismann [1965,207]-. ¿Podem imaginar un llenguatge tan subtil que reproduueixi el menor detall de la realitat, l'essència més íntima de l'experiència, el corrent de la consciència, i que no sigui, com el llenguatge de cada dia, una esquematització dels fets (a)? En altres paraules, l'instant efímer, pot ser capturat per un signe? (...) Considerem, per exemple, les impressions d'un home quan arriba per primer cop a una ciutat desconeguda i respira un aire que no li és habitual. Fins a quin punt podem descriure una experiència com aquesta exactament? (A)" [210].

110

La fenomenologia és un intent d'assolir un llenguatge com aquest, que arribi a acoblar totes les determinacions possibles de les coses fins arribar "a elles mateixes". Es amb aquest propòsit, com es recordarà, que Husserl enclou un "objecte ideal" i un "sentit impletiu" (correlat ideal en l'acte de l'acompliment significatiu) en les distincions ideals de l'expressió (vid. supra 1.2.2.1.).

Les diferenciacions husserlianes -especialment entre la "significació expressada" i l'"objecte o referència objectiva"- recorden -i així ho fa constar expressament el filòsof [(1900)1929, &15,69]- la distinció de Gottlob Frege entre "sentit" (Sinn) i "referència" (Bedeutung). Frege havia distingit entre la funció de designar (la "referència") i el mode de donar-se el designat en el llenguatge (el "sentit") [(1892)1973,51]. "L'autor del Quixot" i "Cervantes" tenen -amb llicència d'Avellaneda, Pierre Menard i d'altres apòcrifs- la mateixa referència, però no el mateix sentit.

Aquesta distinció fou en un principi concebuda en funció de les expressions nominals, a la referència de les quals correspon un objecte determinat. Però el mateix autor va estendre-la a altres entitats teòriques complexes, com els enunciats, que tindrien com a referència el seu valor veritatiu i com a sentit el pensament objectiu expressat (el qual no es pot confondre amb la "representació mental" (Vorstellung),

101

merament subjectiva). Aquest és el fonament del que després ha estat anomenat la concepció referencial del significat (104).

Encara que per Frege allò que designa la referència objectiva és un "pressupòsit" (Voraussetzung) i això és més que discutible en Husserl, no és inexacte de dir que tant aquest darrer com els altres autors que inclouen un "objecte" en la seva teoria de la significació -com és el cas també de A.Meinong (105)- comparteixen aquesta concepció referencial. (Això no és necessàriament equivalent a dir que incorren en la falàcia referencialista, segons la qual a tot signe correspondria una referència. Els termes que indiquen sense significar ni referir són per Husserl "index" o "senyals").

Però, ¿què succeeix amb els termes que no indiquen, ni signifiquen, ni assenyalen -com les partícules no categoremàtiques de la lògica elemental ("si", "aleshores", "i"...)? No hi ha resposta per això si no és llur negació com a "signes".

Per dalt, a l'altre cap de la gradació signfica husserliana, també hi ha problemes. ¿Quin és el criteri a partir del qual s'assoleix la "plenitud" del sentit plenament i genèricament intuït, el "sentit impletiu"?

Com insinuava Waismann, la mera suma de determinacions ideals que hom pot distingir en un objecte no proporciona un criteri fiable per a la delimitació del sentit adequat a l'objecte ideal que prèviament incorpora. Tanmateix, el "sentit impletiu" és la noció que permet realitzar l'extensió del sentit des del llenguatge a la realitat extralingüística. No hi ha criteri sinó adequació prèvia, pressuposada. L'ordre d'un camp d'elements sensibles qualsevol es presenta doncs prèviament reflectit en l'ordre lingüístic de l'objecte ideal que el recull i que realitza la "significació", no ja del llenguatge sinó de la "cosa mateixa". La significació i el sentit no són aleshores convencionals sinó "descoberts" pel fenomenòleg.

En efecte, la permanència de l'objecte -en la doble versió de l'"objecte mateix" i del "sentit impletiu" en el pla ideal de la referència objectiva-; la seva concepció "essencial", "genèrica" en la consciència; i la conjugació de categories genèriques i "regionals" a partir d'un concret (vid. supra 1.2.1.2.) apunten al "descobriment" fenomenològic d'entitats "essencials". Però com? Penso que -seguint el propi pensament husserlià sobre el sentit- pel procediment d'anomenar-les. Això és, a) l'escala ascendent de semiosi de l'abstracció cognoscitiva que efectua el filòsof pot ser vista, des d'aquesta perspectiva, com una classificació d'entitats abstractes que són fenomenològicament conegudes en ser anomenades; b) les entitats conceptuals del "signe" funcionen com si fossin

"noms", c) la concepció de "significació" i "sentit" resulta així "nominalitzada". Tractaré d'explicitar més aquest punt.

Bastants lògics i filòsofs del llenguatge han distingit entre el "sentit" dels noms i el "sentit" de les proposicions. No signifiquen de la mateixa manera (106). L'ús de noms comuns (noms d'una classe d'entitats que encobreixen els noms gramaticals - taula, ferro...) i de noms propis o singulars (classes d'un sol membre: Jordi, Pere...) semblen incorporar un aspecte directament i marcadament ostensiu de què careixen les proposicions .

Aquest caràcter directament etiquetador de dades sensibles és el que va dur Russell a observar que els "noms" (habituals subjectes gramaticals) no coincideixen amb el subjecte lògic, sinó que constitueixen predicats en tant que "designen alguna porció definida de l'espai-temps" [(1940)1983,99] (107).

Doncs bé, la pretensió "noemàtica" d'assolir "el percebut en tant que tal", "el significat en tant que tal", "el sentit en tant que tal", l'"expressat en tant que tal" en la concreció "ideal" i determinació "material de l'objecte" conegut presenta la simplicitat semàntica del component ostensiu dels "noms".

Dit d'una altra forma, a) el caràcter de concret del "nòema" pot ser equiparat a la forma de significar dels noms, b) el caràcter de singular de cada "nòema" (perquè no n'hi ha dos d'identics) perceptiu o significatiu pot ser equiparat a les entitats lògiques individuals reificades.

Això darrer ha estat assenyalat per Jaako Hintikka [1975,206], el qual, des d'una concepció distinta de sentit (lògica i nominalista) asseyla la dificultat semàntica de què adoleix la fenomenologia husserliana del signe: impedeix assolir la interpretació abstracta del sentit com a funció. "Un problema que ens plantegem -escriu [236]-és degut al fet que hom no pot copsar una funció de sentit (meaning) com a l'entitat abstracta que és des del punt de vista del lògic. Per ell una funció és una classe, usualment una classe infinita, de parelles d'arguments i valors correlacionats. Una classe com aquesta no és directament aprehesa, sinó solament per mitjà d'algun 'algoritme' o 'fòrmula' per obtenir el valor de l'argument".

Adhuc entenent el "sentit" fenomenològic com una funció, ¿de què serien aquestes 'funcions de sentit' funcions? ¿quins serien llurs arguments? Des d'un punt de vista de semàntica general, respon Hintikka [207], serien funcions literalment de "tot" (108).

En rigor, Husserl no elabora doncs una teoria del sentit, sinó una teoria del sentit nominal que generalitza a totes les expressions possibles en tots els móns possibles.

Podria prosseguir amb la crítica del pas de l'"objectivitat" a l'"objectivació" de les actituds pragmàtiques (desitjar, dubtar...) que s'opera en la sisena investigació. Però tampoc cal sobrecarregar la crítica per adonar-se dels problemes que planteja el canvi de criteri d'"objecte" en relació a les "actituds proposicionals" (Russell) o "jocs de llenguatge" (Wittgenstein) amb el manteniment de la mateixa "essència" ideal. No insistiré doncs en la qüestió.

L'exàmen de l'hermenèutica heideggeriana condueix també, a major raó si més no, a la mateixa sensació de descontrol analític. I això ja des de l'Esser i el Temps (1927), on intentava materialitzar-se un propòsit problemàtic: la descripció dels "existencials" que, en expressió de Wittgenstein, corren contra les barreres del llenguatge (109).

En efecte, enunciar una experiència "antepredicativa" referida a la comprensió dels signes i asseverar que comprensió és actuació en el "sentit" del món circumdant duu, primer, a la indistinció entre fet i fet lingüístic -per tal com els fets només són en la comprensió del Dasein- i, tot seguit, pel que fa a la fonamentació del llenguatge en el seu exercici, a la

idealització de la pragmàtica del "discurs" (Rede) que el filòsof estableix com a base de la interpretació.

Sense abundar en aquestes crítiques i prenent un aspecte de la qüestió, notaré només com el caràcter ostensiu de designació dels existencials que assenyalava Sacristán connecta amb el procedir per referencialitat nominal pròpia de Husserl. Heidegger anomena "existencials" que designen estructures "a priori" de la dinamicitat humana tal com Husserl anomenava conceptes "essencials" també "a priori". Així, i.e., Heidegger conserva en la definició d'alguns existencials -com en el bàsic de l'"ésser-en-el-món" (vid.supra 1.3.1.3.) i en el "discurs" (vid.supra 1.3.1.4.) -l'"objecte" de referència en forma de "totalitat referencial" del món i de "sobre què" (Worüber) del discurs.

Si això és correcte, tal vegada obri una perspectiva d'intel·lecció per la darrera part de la seva obra -e procedir real del filòsof- diferent de les tesis que ell mateix sosté sobre el seu mètode. Malgrat l'eliminació referencial en primera instància -el pas de l'über al von- i la potenciació aparent de la dimensió pragmàtica, no desapareix el mode d'indicar sinó l'objecte indicat. L'"ésser del llenguatge" respon potser a una reduplicació del sentit nominal que serveix de base a un verbalisme metafòric incipient. Es a dir, si la tesi que els "existencials" responen a un procediment merament ostensiu -no a un raonement deductiu reglat, a un procés inductiu controlat o a una

argumentació limitada a les dades fiables de què disposa l'investigador- és correcta, aleshores l'operació que correspon a la tesi de la il.luminació de l'ésser en el llenguatge podria ser la d'una nominalització de noms, una ostensió de la ostensió, una interpretació de la interpretació fenomenològica primàriament descrita.

I això de dues maneres: a) per la reduplicació de l'objecte primitiu del "món" i del "discurs" en l'ésser que il.lumina la "clariana" (Lichtung) que és l'home, b) per la reduplicació nominal de la dimensió pragmàtica de la comprensió en el fer del "dir" (Sagen) essencial, que és pràcticament l'únic element que defineix pel darrer Heidegger el valor ontològic de "llenguatge".

El moviment de l'Ereignis i l'Austragen -el "presentar-se les coses mateixes en el pensament" i el "pensament de l'impensat" en la "diferència" ontològica- no seria aleshores sinó una nova versió de la concepció nominal de "sentit", aquest cop mediatitzada per una pragmàtica idealista. L'"ésser del llenguatge" figuraria un productor de sentit que seria en realitat un nom extremadament genèric -una classe de noms- a partir del qual, per dir-ho en termes husserlians, tota senyal esdevé concepte.

El doble nivell que instaura Heidegger en la seva concepció de l'ésser lingüístic es perceptible, però, sense necessitat d'interpretar com acabo de fer (i no

serà la darrera vegada perquè l'ús del llenguatge teòric foucaultia experimenta un procés similar), l'hermenèutica de darrera època com un procés reduplicat de nominalització.

Això és indicat en les pàgines sobre la poesia i el "poetitzar poètic" de Hölderlin, que transpuen el "filosofar filosòfic" de propi Heidegger. També en la connexió d'alguns passatges sobre el llenguatge. I.e.: 1º a) "'signe' és allò que per la seva constitució més íntima és quelcom que indica'", b) "en moviment cap el que s'esquitlla i deseixit en ell, l'home és (A) un signe", c) "però com que aquest signe acara una cosa que s'esquitlla, indica sense poder interpretar-la immediatament. El signe roman així buit de sentit", d) seguint a Hölderlin, "som un signe buit de sentit" [(1954)1984,160]; 2º referent al dir essencial de l'ésser lingüístic, "els $\sigma\mu\kappa\tau\alpha$ no són els signes d'una altra cosa. Són l'aparèixer múltiple de la presència ella mateixa emergent del Plec desplegat" [306]. El que es diu refereix a allò que diu -reflectit o no per la il.luminació de l'ésser, que poc importa i al dir mateix.

La semiosi de l'a priori gnoseològic transcendental que inicia Husserl en destriar en signes el procés d'abstracció acaba així en Heidegger en la dissolució del coneixement en l'operació semàntica d'un múltiple interpretar: hermenèutica de la tradició de filosofia grega, hermenèutica dels "existencials"

productors de sentit, hermenèutica de l'"ésser del llenguatge", hermenèutica, al cap i a la fi, de la pròpia interpretació heideggeriana.

Aquest és el sentit de les "figures de llenguatge" del "llenguatge parlant" que -com esmentava en la Introducció (vid. supra 0.2.3.1.)- assenyala Gilbert Hottois com a característiques de l'adlingüisticitat secundària: 1º l'actitud de "forcloure" el món en el llenguatge (on la pressuposició d'un referent extralingüístic acaba essent la certesa d'un referent intralingüístic), 2º la concepció del llenguatge exclusivament basada en el discurs, en la pràctica d'un exercici, d'un "dir" essencial que sempre és reinterpretat segons "figures" de l'ús del llenguatge que basen ontològicament tant el funcionament lingüístic com la pròpia existència de les coses en una hipòstasi complexa de "llenguatge" (110).

"Llenguatge" com a matriu de sentit, com a tret essencial i definidor de l'home, com a equivalent genèric de dir, interpretar, anomenar i conèixer. En definitiva, "llenguatge" com a dissolució i reduplicació de la dimensió semàntica en un idealisme pragmàtic amb profundes implicacions en la filosofia contemporània.

CAPITOL II LA RECEPCIÓ FOUCAULTIANA DEL PROCÉS DE SEMIOSI
 DEL TRANSCENDENTAL: ELS PRIMERS ESCRITS (1954)

"En tornar de viatge amb el seu amic Aran, més angoixat que mai, va estar un parell de setmanes sense sortir. Fins que, de mica en mica, va tornar a agafar el seu costum. Tot havia començat una nit amb el mar en fúria. Tenia tanta pressa per arribar a casa abans no comencés a caure aigua que es va posar a córrer i va arribar al peu de la porta de la cuina amb el cor palpitant. En el moment d'entrar-hi un llamp va ratllar el cel. Amb el cor encara cansat va anar al rebedor a penjar la gavardina i li va semblar que alguna cosa volia aturar-lo. No ho podia explicar prou bé però li havia semblat que les cames no l'obefen i que el cor, tan alterat feia poc, se li parava l'espai d'uns segons. No era ben bé això; més haviat li havia semblat que una força misteriosa el buidava del seu jo. Res més. Quan es va trobar a la sala dels llibres es va beure mitja ampolla de conyac i encara que fos nit avançada va llegir una estona. Havia agafat un llibre a l'atzar. I va trobar un començament de pàgina que deia més o menys que l'home és amo dels seus actes, amo de voler o de no voler, gràcies a la força del pensament, la virtut de la raó. La imaginació és perillosa quan es tracta de pensar en l'acte i en les condicions de l'esdevenir... Jo no ho acabava d'entendre ... deia, i ho vaig llegir moltes vegades per enrecordar-me'n, més ben dit, no deia sinó que feia la pregunta: ¿De quina manera el mateix pot esdevenir un altre?"

[Quanta, quanta guerra... , Mercè Rodoreda (1980)]

2.1. Presentació

Tal vegada la pregunta més senzilla, però també la més difícil de contestar, després d'haver examinat el pas de la fenomenologia a l'hermenèutica, i d'aquesta a la segona hermenèutica, sigui la següent: ¿per què aquesta fixació en el llenguatge? ¿Quines són les raons que han dut a tants filòsofs contemporanis a fiar en els procediments ostensius de la reduplicació nominal?

Sens dubte, no basten les raons purament conceptuals per a explicar aquest fet en tant que fenomen generacional i històric, i -sense pretendre donar una resposta definitiva- oferiré en el capítol vinent alguns elements amb l'ànim de fer entenedor el procés que he pretès rellevar en aquestes pàgines (vid.infra nota 170).

Per ara, en el present capítol, em limitaré a mostrar la recepció dels procediments lingüístics de la fenomenologia i l'existencialisme en els primers escrits foucaultians sobre psicologia de l'any 1954.

L'objectiu és el de fixar el marc epistemològic que es basteix Foucault i a partir del qual replantejarà el posterior "projecte arqueològic".

Elaborar un marc semblant pot resultar útil, a més, perquè hi ha un paral·lelisme global entre els postulats de la primera hermenèutica amb els de la "gramàtica del somni" foucaultiana, i els de la segona amb els de les investigacions arqueològiques. Aquesta afinitat arriba a qüestions de detall. Es sorprenent, i.e., la similitud entre la concepció de "malaltia mental" que es presenta en Maladie Mentale et Personnalité (1954) i la concepció de "folia" continguda en el manuscrit D 13 I de les Husserliana, escrit que, amb quasi tota seguredat, Foucault desconeixia: suspensió de la consciència de pertànyer a un món comú, ruptura amb la intersubjectivitat que possibilita la constitució d'objectes cognoscibles [Vid. Pierre Trotignon, 1986, 37].

Convé remarcar, tanmateix, que aquesta semblança no és absoluta perquè, per molt que deixar enrera Husserl i Heidegger significarà en alguna mesura caure en les malles de la pròpia evolució de l'obra heideggeriana, Foucault, ja en aquest període, elabora una filosofia pròpia. I, en aquest sentit, el propòsit de fixar les operacions gnoseològiques foucaultianes aconsegueix també l'objectiu de preservar la legítima autonomia de l'autor.

El capítol es presenta dividit en tres parts. La primera (2.2.- 2.2.1.2.) introdueix i situa breument els trets que van marcar la seva formació especialitzada i el seu apropament al mètode de la Daseinanalyse. La

segona i la tercera es dediquen, respectivament, a l'exposició i crítica de les dues obres d'aquest període: la Introducció a la traducció francesa de Traum und Existenz de Ludwig Binswanger (1954) (2.3.-2.3.1.1.) i Maladie Mentale et Personnalité (1954) (2.4.-2.4.2.3.).

2.2. Els primers anys

2.2.1.1. La formació especialitzada de Foucault: el doble vessant de l'experiència pràctica.

El període de formació superior de Michel Foucault es caracteritza per un perceptible trànsit des dels estudis de filosofia cap a problemes i temes de psicologia i psiquiatria.

Un breu repàs de la cronologia explícita prou aquesta decantació progressiva.

L'any 1945, amb una beca de la Fondation Thiers, acudeix al Lycée Henri IV per tal de preparar l'exàmen d'admissió a l'Ecole Normale Supérieure. L'any següent esdevé "normalien" i, dos anys més tard, obté la Licence en Philosophie. Durant aquest any, rep al Lycée, per alguns mesos si més no, l'ensenyament de Jean Hyppolite i, posteriorment, a l'Ecole, el de Louis Althusser. L'any 1949 es llicencia en Psicologia. I el 1952, un any després d'obtenir (a la segona

oportunitat) l'agregació de filosofia, aconsegueix el Diplome de Psicopathologie de l'Institut de Psychologie de Paris. Del 1952 al 1954 és assistent a la Facultat de Lletres de Lille, i aquest darrer any publica la llarga Introducció a la traducció francesa de Traum und Existenz (El Somni i l'Existència) de Ludwig Binswanger i el seu primer llibre, Maladie Mentale et Personnalité (111).

¿Quins trets marquen aquesta especialització?

Alguns crítics addueixen raons de tipus biogràfic, com el rebuig personal precoç del "normalien" que era aleshores Michel Foucault a la vida acadèmica de filòsof professional que semblava esperar-lo. "La perspectiva de passar la resta de la seva vida ensenyant filosofia l'esfereïa -escriu i.e. Alan Sheridan [1980,5]-. La seva aversió al tema s'extenia als seus practicants; els seus amics eren pintors, escriptors, músics, no filòsofs. Era el món de l'experiència, del vécu (A), el que el fascinava" (112).

D'altres ofereixen una interpretació més àmplia que rememora el descrèdit de la filosofia acadèmica després de la guerra. "La separació de la cultura respecte a la vida concreta -escriu i.e. Vittorio Cotesta [1979,10]- s'interpreta com una forma de sosteniment al domini de la burgesia, que és a l'ensem responsabilitzada de la catàstrofe de la guerra i, dins de la França ocupada, culpable de col.laboració amb el nazisme".

Tanmateix, aquest tipus de raons caracteriològiques o d'ambient general no són de fàcil justificació i, per bé que no es troben totalment desproveïdes de base (113), diuen més sobre les inquietuds de Foucault -l'afany d'explicar-se el desastre, la sensibilitat als efectes concrets de fenòmens històrics, el rebuig de la passivitat política i moral- que no pas sobre el mode com aquestes afecten el vessant d'especialització psicològica de les seves primeres obres. Adoleixen, en suma, d'obscuritat teòrica.

Atenent a aquest darrer aspecte, considero preferible basar-me en el fet que la psicologia i la psiquiatria van interessar Foucault des de jove, i comprovar com i no perquè li van interessar. La gamma de motius pot resultar molt àmplia (114).

El tret que de seguida es fa notar en la seva formació psicològica és l'orientació decididament pràctica i clínica que adopta. No hi ha doncs una introducció teòrica descontextualitzada en el tema, sinó que de la mà de Jean Delay freqüenta els hospitals psiquiàtrics i adquireix certa experiència pràctica tant del tractament mèdic habitual de les psicopatologies com del sever règim de control intern dels espais asilars que Erving Goffman no trigaria a denominar "institucions totals" (1959).

"Vaig estudiar psicologia una mica més de dos anys a l'hospital Sta. Anna -declarava a la revista canadensa ETHOS (n22 1983) [cit. D.Defert, 1986,109]-
 (...) Al començament dels anys cinquanta no hi havia estatut per un psicòleg en un hospital psiquiàtric. Estava en una posició intermèdia entre el personal i els malalts. Vaig sentir durant tot aquest període una forma de malestar i no és sinó alguns anys més tard, quan vaig començar a escriure un llibre sobre la història de la psiquiatria que aquest malestar, aquesta experiència personal, van prendre la forma d'una crítica històrica i d'una anàlisi estructural".

La crítica que alguns psiquiatres francesos li van adreçar posteriorment per aquest llibre -es tracta de Folie et Dérailson. Histoire de la Folie à l'Age Classique (1961)- en tant que producte d'un "luciféré" [T.Kammerer, 1969,28] sense experiència pròpiament clínica [H.Stulzman, 1969,181], a part de malentendre'n l'objectiu, deriva del desconeixement que era precisament el contacte directe amb el món psiquiàtric allò que l'havia suscitat.

Encara que no hi ha massa informació disponible sobre l'abast de les seves pràctiques mèdiques, no resulta sobrer recordar al respecte que M.M.P.(1954), la investigació final de la seva especialització, aboca a tall de conclusió tant al rebuig de l'"écoute" psicoanalítica -la qual "psicologitza el real per tal d'irrealitzar-lo" [M.M.P.1954,109]- com, i sobretot, al

rebuig de les intervencions orgàniques conductistes dels electroxocs i les ablacions cerebrals.

La secció final "Algunes dades en la història de la psiquiatria" que clou el volum resulta indicativa arran de quin tipus de psiquiatria tenia present l'autor. La curtíssima llista de dades -Pinel (1793), Jackson (1884), Janet (1894), Freud (1911), Jaspers (1913), Pavlov (1926)- acaba lacònicament: "1936: Egas Moniz practica les primeres lobotomies. 1938: Cerletti comença a practicar l'electroxoc".

"A aquesta mena de psicoteràpies-conclou Foucault [M.M.P.1954,109]-cal preferir les terapèutiques que ofereixen al malalt mitjans concrets de modificar el seu medi o de respondre d'una manera diferenciada, és a dir, adaptada, a les contradiccions de les seves condicions d'existència".

No s'entén una conclusió com aquesta, que advoca explícitament i directa per una reforma de l'estructura institucional i terapèutica de l'assistència mèdica i dels hospitals psiquiàtrics, sense prendre en consideració l'abast que havia assolit en la França de la postguerra el curiós binomi entre una pràctica psiquiàtrica quirúrgica altament tecnificada i uns motius i objectius d'intervenció més que discutibles. Així, mentre havien esdevingut teràpies freqüents la psicocirurgia (lobotomia, topectomia, talamotomia), les medicacions de xoc (tractaments amb injecció de

substàncies químiques o biològiques; aplicació a l'encèfal de corrent elèctrica), i la narcoemàtica (injecció intravenosa de tòxics variats: èter, pentotal, amital sòdic...) (115), el Dr.A. Charlin, i.e., podia defensar seriosament davant d'una assemblea mèdica l'any 1952 la ponència "L'objecció de consciència, simptomàtica d'una psicopatia". Segons Charlin, l'objecció no és sinó una manifestació externa dels transtorns d'una personalitat patològica, sortosament tractable pels mitjans psiquiàtrics habituals [vid. Rafael Sánchez Suárez 1980,19].

A dir veritat, la situació real de conflicte dins dels espais d'internament i les reaccions negatives, violentes o apàtiques observades en els interns (116) venia preocupant a metges i psiquiatres que no estaven totalment d'acord amb el desequilibri entre mitjans emprats, resultats efectivament obtinguts i condicions problemàtiques de l'exercici mèdic. Després de l'exhaustiu informe sobre l'estat de la psiquiatria francesa que la revista catòlica ESPRIT dugué a terme pel desembre del 1952 (117) apareix amb claredat l'existència d'un corrent d'opinió que, des de concretes necessitats pràctiques, sustentava l'anhel per una forma d'entendre les malalties mentals i el seu tractament que incorporés almenys aquests punts:

19 L'esforç per entendre des de dins els símbols i fantasies del món mòrbid dels malalts.

2º La preocupació per les deficiències sanitàries de les cases d'internament, desbordades per l'augment sobtat de la població asilar des del 1945 fins al 1952.

3º La regressió de la protecció jurídica dels internats, regits encara per les interpretacions restrictives de la llei francesa del 1857.

4º La preocupació per la majoritària baixa extracció social de la població interna: "alienació social" abans que "alienació mental".

5º La reflexió sobre l'aparició de neurosis o angoixes noves, no explicables per causes patògenes o orgàniques, sinó més aviat per pressions externes del medi social i la forma de vida dels malalts.

Preocupacions semblants es concretarien en la posterior psiquiatria crítica de David Cooper, Franco Basaglia i Thomas Szaz (118). Però el llenguatge i la perspectiva teòrica que aleshores va canalitzar-les fou -com era esperable- la filosofia existencial. Es produí així la confluència de dues perspectives que privilegiaven la "facticitat" de l'"experiència" contra la "idealitat" o allunyament distanciat de la "teoria": la de la pròpia medicina clínica i la de la psicologia existencial o Daseinanalyse, directament vinculada a la tradició de Husserl i Heidegger.

Fent abstracció de les intencions, un resultat indirecte però a fi de comptes bàsic, fou la dissolució del pressupòsit d'un lligam necessari -teòricament necessari- entre teoria i pràctica, entre explicació

científica i procediment terapèutic, en benefici de la comprensió comunicativa entre l'univers mòrbid i el considerat com a racional o normal. Doble privilegi de la "pràctica" que, si bé posseeix també l'aspecte de no confondre-la amb una mera aplicació tècnica, transpua en les primeres obres de Foucault en la tendència a plantejar els conflictes mentals en la perspectiva decididament pragmàtica de configurar el seu llenguatge centrant-se en l'expressió de l'univers simbòlic del malalt més que no pas en la significació interpretada d'enunciats teòrics sobre el seu organisme.

Al meu parer, aquest tret ajuda a entendre l'apropament de Foucault a l'obra del psiquiatra suís Ludwig Binswanger i l'aparent paradoxa -repetidament observable en els escrits posteriors, malgrat la crítica que en faré- que una investigació acientífica, però institucionalment crítica i prudent amb les conseqüències pràctiques, produeixi efectes de comportament políticament més eficaços i epistemològicament més acceptables que no pas d'altres amb pretensions de rigor científic - i.e. en aquest cas, la psiquiatria orgànica conductista.

La paradoxa es desfà bon punt es considera que el mode d'operar pràctic no ha estat mai pel filòsof una "conseqüència" inferible d'enunciats teòrics, sinó, a l'inrevés, una actitud prèvia, la base directa de la "problematització" de l'experiència. I, quant al primer aspecte, aquesta perspectiva que és la de la filosofia

existencial, amplia prou els marges del coneixement -extensibles també, com ja he tingut ocasió de mostrar, a l'afectivitat, l'emoció, l'expressió poètica...- per posar de manifest amb independència de l'acientificitat de la pròpia crítica, els límits de les teories que pretenen donar una raó omniabastadora de la conducta humana a partir de la descripció obtinguda per observacions externes.

El problema radica, tanmateix, que en subratllar els límits, aquests són també sistemàticament ultrapassats. Així, el rebuig de les pràctiques mèdiques de la psiquiatria clàssica adopta en Foucault la forma d'un rebuig no solament pràctic (limitat a les formes terapèutiques proposades) o teòric (limitat a l'univers de discurs de les teories que les sustenten) sinó ontològic (extès a les qüestions últimes o pressupòsits no de cada teoria en particular, sinó del propi teoritzar en psiquiatria). El valor de coneixement -com a resultat- que es desprèn de la investigació psiquiàtrica esdevindrà una pura qüestió de fonament i absència de fonament (Grund, Abgrund) existencial, i, conseqüentment, d'adequació o no a una "autenticitat" humana que aquí se suposarà "històrica", i no ja una qüestió epistemològica de simple diferència de nivell entre la idealitat en què es formula una teoria i la necessària inducció de la seva contrastació empírica.

Dins d'aquesta ambivalència, Foucault recupera i amplia l'anàlisi binswangeriana del somni i l'imaginari, en base a l'analítica del signe anticipada per Husserl com a "intencionalitat" i represa posteriorment per Heidegger com "apertura" de l'home al món: l'anàlisi de l'"expressió", de les dimensions de l'existència en la pràctica intel·ligible del seu llenguatge.

2.2.1.2. Ludwig Binswanger i la Daseinanalyse del somni.

Els primers contactes de Foucault amb la Daseinanalyse podrien haver-se produït a partir del 1950. El 22 de setembre d'aquest any, Binswanger presentà el seu mètode de recerca al 19 Congrés Internacional de Psiquiatria de París. Fins aleshores havia obtingut més aviat poc predicament en els medis psiquiàtrics francesos -amb algunes excepcions notables (119)- i cap de les seves obres, originalment escrites en alemany, no havia estat traduïda.

Justament la traducció de Jacqueline Verdeaux, introduïda per Foucault, de Traum und Existenz (Le reve et l'Existence) l'any 1954 representà el primer contacte del públic francès amb el seu pensament. La tria mereix comentari perquè no és pròpiament un llibre, sinó, aparentment, una obra menor, un article de poc més d'una vintena de pàgines aparegut per primer cop en la **NEUE SCHWEITZER RUNDSCHAU** (1930). Per contra, la

Introduction de Foucault, de cent vint i vuit pàgines, quintuplica l'extensió de l'original.

¿Quin interès especial té doncs aquest article?

El propi psiquiatra, eludint explicacions més personals (120), identificà més tard el tema central del seu escrit amb la descripció de la dimensió "vertical" de l'existència: "En l'article El somni i l'existència fou descrit per primera vegada el caràcter fenomenològic antropològic de l'ascensió i la caiguda (A), així com les estructures del món d'ambdues direccions de l'existència" [(1946)1973,12].

Binswanger, avançant-se a la darrera etapa de l'obra heideggeriana, planteja de forma original la relació entre les imatges divagadores de la fantasia o somni - Traum no significa aquí "sòn" sinó "somni" en sentit no fisiològic- i llur significació existencial en tant que projecció (Entwurf) ontològica en el llenguatge. "Quan, enmig d'una il.lusió o esperança apassionada, allò que esperem de sobte ens burla -escriu [(1930)1973,67]-, el món esdevé 'tan altra cosa' que, en un total desarrelament, hi perdem tot suport. Quan, refets del xoc, hi pensem, diem aleshores que 'haviem caigut de tots els cels com si ens hagués ferit un llamp'. Amb mots com aquests disfracem la nostra experiència de la incompreensible desil.lusió amb al.legories poètiques que, sense haver sorgit de la fantasia de cap poeta, brolla de la nostra pàtria espiritual, del llenguatge, puix que el llenguatge és

allò que per nosaltres 'imagina i pensa', àdhuc abans que l'individu ho hagi dut a la seva pròpia imaginació i pensament (A)" [(1930)1973,67].

En expressions com "amunt / avall", "proper / llunyà", "davant / darrera", "dreta / esquerra", així com en el lliure vol de les associacions d'imatges, transcendeix "el pols efectiu de l'existència, la seva sistole i diàstole, la seva expansió i depressió, la seva elevació i enfonsament" [74].

L'anàlisi se situa en el nivell pre-lingüístic, pre-temporal i pre-espacial que havien delimitat els existencials heideggerians i, més tard, la Lebenswelt husserliana, però objectivada ara psicològicament en un "ésser-home" (Menschein) entès com a totalitat de les dimensions que configuren el seu món intersubjectiu i que es plasmen en l'experiència lingüística. Així, la Daseinanalyse consisteix, en síntesi, a "una antropologia fenomenològica fundada sobre l'apriòric ésser-en-el-món de la presència humana en tant que existència" [D.Cagnello, F.Giacanelli, 1973,6].

El mètode és de comprensió intuitiva, d'"introduir-se" (Sich - einleben) en la dimensió psicològica existencial que "emergeix" en el llenguatge (121).

De fet, com ha estat vist en el capítol anterior, captar la "dimensió" anterior a la "tematització" semàntica requereix també l'operació hermenèutica prèvia de reconeixement d'aquestes dimensions. D'aquí que el procediment de "comprensió" acabi per abocar a una interpretació directa d'un camp de significacions -que constitueixen suposadament la "unitat de sentit" existencial- la condició de possibilitat de les quals és llur pròpia articulabilitat en un discurs que ja ve a l'entrant interpretat. El "sentit" sorgeix de l'estructura ontològica que es "mostra" en el sentit del llenguatge (122).

Binswanger "reconeix" d'aquesta manera l'estructura "vertical" de la dimensió psicològica (moviment anímic d'elevació / descens) en textos tan diversos entre si com l'Odissea, la biografia de Gottfried Keller o els versos de Jean Paul : "Veritablement elevat en ànima, cos i esperit, vaig envolar-me uns quants cops en l'estrellat cel de color de malva i vaig cantar al món durant l'ascens" [76].

Els textos, els discursos, no són importants per si mateixos, sinó perquè tradueixen fidelment l'estructura vertical del somni, "que no és altra cosa sinó un aspecte determinat de l'existència humana" [71] (123).

Això representava una forma distinta de llegir passatges sencers on alguns escriptors, i sobretot poetes, com els simbolistes francesos, havien relatat experiències al·lucinades. No ja com una mera recreació literària, sinó com una descripció minuciosa i exacta, a partir de les imatges suscidades pel somni, de l'univers mòrbid. I.e., els quadres onírics -trassumpte del descens o caiguda- transcrits a Aurèlia, o el somni i la vida per Gérard de Nerval, poeta notablement lúcid de la seva pròpia malaltia (124):

"¿Com descriure l'estrany desesper en què aquestes idees van anar sotmetent-me a poc a poc? (...) De vegades el somni es mofava dels meus esforços i només em deixava entreveure unes figures gesticulants i fugisseres. No puc donar aquí més que una idea bastant estranya del que fou resultat d'aquesta contenció de l'esperit. Em sentia com si llisqués sobre un filferro tibant, d'una llargada infinita. La terra, travessada per venes acolorides de metalls en fusió, com ja l'havia vista abans, s'anava aclarint a poc a poc amb la resplandor del foc central, la blancor del qual es fonia amb els tints de color de cirera que acolorien els flancs de l'orbe interior (...). Vaig arribar a les envistes d'una extensa platja muntanyosa i tota coberta d'una mena de canyes de color verdós, esgrogueïdes, -però no hi vaig veure el sol més que les altres vegades-. Un castell dominava la costa que vaig començar a pujar. A l'altre vessant vaig veure que s'hi extenia una ciutat immensa. Mentre travessava la muntanya es va

fer de nit, i albirava els llums de les cases i els carrers. En baixar vaig trobar-me en un mercat on venien fruits i llegums semblants als de Migdia.

Vaig davallar per una escala fosca i vaig trobar-me als carrers" [(1855)1985,61].

Aquesta és, si més no, la perspectiva oberta pel psiquiatra suís que més interessarà Foucault: la possibilitat d'una anàlisi psicològica centrada no tant en el descobriment de causes - o, amb els seus mots, "essències psicopatològiques"- com en les formes d'expressió intencional del Menschein (125); la possibilitat de desxifrar les imatges produïdes en el somni, la malaltia, la folia, és a dir, aspectes de l'existència que no semblen obeir a cap ordre de racionalitat interna i que, no obstant això, es troben presents en l'experiència individual i col·lectiva dels homes. Amb aquest disseny, perfilarà una "gramàtica" de l'imaginari que constitueix, de fet, el primer plantejament hermenèutic de la posterior gramàtica històrica.

2.3. La Introduction a Traum und Existenz

2.3.1.1. Plantejament de l'anàlisi de l'expressió.

L'objectiu de la Introduction és "descobrir" l'antropologia de l'existència concreta de l'"ésser-home" i descriure'n les condicions

ontològiques: "l'ésser-home (Menschein) (A) no és, després de tot, sinó el contingut efectiu i concret d'allò que l'ontologia analitza com estructura transcendental del Dasein, de la presència al món" [I.R.E.1954,14]. Es tracta tant de copsar el somni com a punt de transcendència de l'home, com a "forma específica d'existència" [42,49], com de mostrar com el somni reenvia a la imaginació i en constitueix la "condició de possibilitat", d'efectuar "el pas d'una anàlisi antropològica del somni a una analítica ontològica de la imaginació" [124].

Foucault comença per assenyalar correctament que l'anàlisi binswangeriana no és una mera aplicació del concepte i mètode de la filosofia existencial a les dades de l'experiència clínica, sinó que "es tracta, assolint l'individu concret, de posar de manifest (mettre au jour) el punt on vénen a articular-se formes i condicions d'existència" [13].

Si l'objecte de l'article de Binswanger és l'"existència en aquest mode d'ésser del somni en el qual ella s'enuncia de forma significativa" [15], aleshores aquesta "démarche de va et vient" [13] des de les formes antropològiques a les condicions ontològiques "embolcalla" (enveloppe) en realitat, segons Foucault, una "antropologia de la imaginació" i exigeix "una nova definició de les relacions del sentit i del símbol, de la imatge i de l'expressió; breu, una nova manera de concebre com es manifesten les significacions" [16]. I en aquest punt retroba el desglossament del signe de la primera Investigació Lògica husserliana.

Però, ¿com és possible acoblar la investigació d'una psicologia lingüística concreta com la binswangeriana amb l'eidètica de Husserl? ¿No és això retrobar el naturalisme de Brentano, justament la que l' $\epsilon\pi\alpha\lambda\gamma$ recusava? (vid. supra 1.2.1.2.-1.2.2.1.).. ^{metèparis!}

El mateix Binswanger s'havia adonat ja del problema, i la solució que adoptà, consisteix, en síntesi, a acceptar la intencionalitat i el desglossament husserlià del signe, per una banda, i acceptar també, al mateix temps, que el valor d'aquesta intencionalitat no radica a un "jo" pur o en la significació ideal d'essència, sinó en les dimensions de l'existència, en l'apertura heideggeriana dels existencials (126).

El metge suís no entén l'expressió (Ausdruck) en el pla essencial en què el situava Husserl, com a aspecte del gènere "signe" (vid. supra 1.2.2.1.), sinó, al mode de Heidegger, extenent-ne l'ús al concret de l'experiència significativa, la qual, d'altra banda, té un abast més ample que no pas l'expressió articulada fonèticament en el discurs (127). "L'humà ésser-amb i ésser-amb-els-altres-escriu [(1946)1973,504]-va molt més enllà de la comprensió mitjançant el llenguatge, de l'expressió lingüística" (128).

Altrament, aquest doble ús de les filosofies husserliana i heideggeriana no és exclusiu de Binswanger. Concretant-lo en l'esquematisme corporal amb què explica la percepció, M.Merleau-Ponty no fa sinó reintrepretar l'escissió entre l'antropologia i el seu fonament quan escriu : "Cal reconèixer, abans dels 'actes de significació' (Bedeutungsgebende Akten) del pensament teòric i tètic, les 'experiències expressives' (Ausdrucklebnisse), abans del sentit significat (Seichen-Sinn), el sentit expressiu (Ausdruck-Sinn), abans de la subsunció del contingut sota la forma, la 'gravidesa' simbòlica de la forma en el contingut" [(1945)1975,306] (129).

Foucault, en la seva recerca de la intel.ligibilitat existencial, acull també en línies generals aquesta solució. Hi arriba, per un cantó, a partir de la crítica de la interpretació freudiana i, per un altre, a partir d'una interpretació original, laxa i extensiva, del desglossament del signe.

Freud no hauria resolt satisfactòriament les relacions entre el que les imatges representen i el que signifiquen. Per a l'autor francès, hi ha un "excedent de sentit" [22] en l'analítica freudiana del llenguatge del somni. Freud només hauria tingut en compte la funció semàntica, però no l'estructura morfològica ni la sintàctica (130). D'aquesta manera, la psicologia de la imatge no hauria estat correctament relacionada amb les seves implicacions significatives. "La psicoanàlisi no

ha sabut reconèixer el somni en la seva realitat de llenguatge (a)" [21].

"Realitat de llenguatge" significa aquí, òbviament, un esquema interpretatiu de significacions existencials i no les estructures complexes de la sintaxi, semàntica, pragmàtica de les llengües naturals i/o dels llenguatges artificials, per bé que, a fi de comptes, aquests nivells resultaran hipostassiats en l'esquema construït.

El procés de construcció de l'esquema es planteja com segueix:

10 Foucault parteix de la distinció husserliana entre índex (Anzeige) i significació (Bedeutung), operant una distinció de nivell que no es correspon amb la distinció originària entre índex (Anzeige) i expressió (Ausdrück) com aspectes complementaris de l'essència del signe. La simplificació és clara ja de bon començament (131), però resulta útil per assenyalar la posició externa de l'analista respecte a les imatges de l'ensonyació : el signe "autèntic" -articulat segons un codi- és directament significatiu, en canvi, l'índex ho és només en virtut d'una situació objectiva que guia l'associació ("n'adquireix en l'ús d'una consciència" [30]). "Veig foradets en la neu-exemplifica [31]-una mena d'estrelles regulars, cristalls d'ombra. Un caçador hi veurà, ell, les petges fresques d'una llebre. Aquestes són dues situacions viscudes (a); seria en va

de dir que l'una comporta més veritat que l'altra, però en el segon esquema es manifesta l'essència de la indicació, en el primer no. Només per al caçador és un signe la petita estrella petjada en la neu (...). L'associació hi és derivada en relació a l'estructura de la indicació".

29 Aquesta distinció permet de diferenciar dos ordres diversos i jeràrquicament superposats: a) l'ordre indicatiu extern que correspon a la percepció de les imatges -"estructura de la indicació objectiva" [37]-; b) l'ordre significatiu intern -"estructura dels actes significatius" [ibid.] - corresponent al valor de símbol referent a l'experiència que sustenta la dimensió imaginària. La significació es dona en un acte unitari fonamental que no és una mera posta en relació d'imatges, sinó que té un contingut ideal: l'"essència significativa del viscut perceptiu".

30 Foucault considera que Husserl, tanmateix, reduí l'acte significatiu a una simple mira intencional [34] al mateix temps que en la Sisena Investigació Lògica, n'intuïa la sortida en una teoria de l'expressió que tanmateix no va desenvolupar [37]. Aquesta teoria integraria el nivell de la indicació i el de la significació i donaria raó de l'acte de projecció antropològica del sentit en un món cultural centrat en les significacions viscudes del subjecte, i no en la idealitat de les significacions (132). Tanmateix, en no haver-la elaborat, "la fenomenologia ha arribat a fer

parlar les imatges, però no ha donat a ningú la possibilitat de comprendre'n el llenguatge" [39].

No cal afegir gaire més per adonar-se que la Introduction es planteja com una recerca de mètode que és contemplada com la teoria de l'expressió que li manca a la fenomenologia. Amb aquestes finalitats: a) superar la comprensió "interna" de la significació, b) restituir en llur plenitud els actes d'expressió, c) assolir l'objectivació de l'expressió en les estructures de la indicació, d) en suma: "trobar un fonament comú a les estructures objectives de la indicació, als conjunts significatius i als actes d'expressió" [40].

2.3.1.2. La pragmàtica implícita en l'analítica de l'expressió.

Un plantejament com aquest pressuposa una lectura en clau existencial del desglossament intencional, perquè pretén donar raó de la significació simbolitzada per les imatges del somni expressades en el sentit global de la vivència de somniar i imaginar. Breu, aquí es manifesta la presència de les dimensions del llenguatge en tant que experiència, justament el revolt operat per Heidegger en les pàgines sobre el llenguatge de l'Esser i el Temps (vid. supra 1.3.1.3.-1.3.1.4.).

Fig. IV

	<u>Acte</u>	<u>Contingut</u>	<u>Funció</u>	<u>Dimensions del llenguatge</u>
1º Index	Indicació (Percepció)	Imatge	Assenyalar una situació objectiva	"Simptomatologia" (Sintaxi)
2º Significació	Significatiu (Comprensió)	Simbol (Concepte)	Acomplir la plenitud significativa	"Semàntica"
3º Expressió	Expressiu (Projecció)	Sentit	Efectuar la plenitud expressiva	PRAGMÀTICA (Discurs)

Unitat Ideal i Fenomènica

Les operacions que Foucault efectua sobre la lletra de Husserl (vid. supra 1.2.2.1.) mantenen, doncs, un cert paral·lelisme amb les del filòsof alemany:

1º Es elidida la distinció entre vivència (Erlebnis) i essència (Wessen), de manera que la unitat fenomenològica i la ideal coincideixen en l'"experiència" (133).

2º El pla de l'expressió substitueix el pla del coneixement impletiu de l'objecte, i remet a la situació viscuda d'un subjecte que es projecta en el món (Welt) que configura com a propi.

3º La "plenitud" del sentit impletiu com a presència de l'objecte en el llenguatge esdevé així "plenitud" de la vivència del subjecte en l'acte unitari d'expressió.

Això és el que recull el gràfic de la Fig. IV.

Foucault no esmenta expressament com a "pragmàtica" la dimensió discursiva. Però, ¿quina és sinó la solució de la "interioritat" fenomenològica de la que pretén sortir "externament"?

El fil de l'argumentació el mena a una hermenèutica antropològica de l'imaginari centrada en la relació entre el llenguatge i el parlant, entesa aquí en tant que vivència o experiència global de les imatges en la totalitat existencial de l'home que somnia i imagina. Seria aquesta tercera dimensió la que permet "superar" el formalisme de les distincions husserlianes entre

l'estructura de la indicació objectiva i la dels actes significatius que "instaura la major distància possible entre el que procedeix d'una simptomatologia i el que procedeix d'una semàntica" [37-38].

Tanmateix, la diferència no és completa. En la recerca d'una intel·ligibilitat per a les imatges, Foucault se situa implícitament dins del procés de semiosi propi de la fenomenologia que Heidegger havia reconvertit sense abandonar la mixtificació entre lingüística i epistemologia.

Així, en Foucault, es produeix l'eliminació també matisada del problema del referent. A partir d'ara, la totalitat referencial heideggeriana (vid. supra 1.3.1.4.) queda assumida com a referencialitat del Dasein. La "presència" humana distorsiona teòricament la funció referencial o, pròpiament, la teoria del sentit nominal de Husserl, per a contemplar-la en tant que dimensió referencial antropològica. I, en segon lloc, la comprensió fenomenològica esdevé comprensió de la projecció, autocomprensió existencial: un criteri d'intel·lecció dels signes que aboca al llenguatge en acte, viscut en l'experiència subjectiva i intersubjectiva, per a la determinació de la qual, a l'hermenèutica "li calia tota una altra cosa que una verificació (a), li calia un fonament (a)" [40].

Ja en aquesta obra, doncs, Foucault se situa en la perspectiva de la idealista pragmàtica heideggeriana, a saber, " el fonament ontològic-existencial del llenguatge és el discurs" (vid.1.3.1.4.). "Expressió", així, acobla l'apertura existencial al món i la seva configuració a partir de la dinamicitat intel·ligible de les imatges en un discurs, en un acte de discurs. I l'originalitat de Foucault consistirà en el mode d'historitzar aquest fonament: " (...) tenim la feblesa de creure a la història àdhuc quan es tracta de l'existència" [41].

¿Com és introduïda la història en l'anàlisi de l'existència? Quin espectre antropològic configura?

2.3.2.1. L'antropologia de la imaginació.

Segons Foucault, el somni no és, com pensava Freud, una "rapsòdia d'imatges" [43], sinó que és una experiència que històricament ja havia estat contemplada a partir de la seva dependència d'una teoria del coneixement, que és la tradició retrobada per Binswanger a Traum und Existenz. Però, a la inversa del que opinava el psiquiatra, el valor significatiu d'aquesta experiència es mostra irreductible a les determinacions exclusivament psicològiques.

Foucault cita al respecte textos de distintes èpoques i de diferent caràcter: metges com Baader, filòsofs com Spinoza, Malebranche i Schelling, dramaturgs com Shakespeare, poetes com Novalis, haurien ja notat el caràcter autònom, irreductible a les imatges que la componen, de l'experiència onírica.

Des de la tradició grega de Crissip, el somni hauria estat deliri (si depèn de l'estat fisiològic del cos), pressagi (imaginació que dóna un cos sensible a les idees de l'enteniment, forma específica de conèixer), o advertiment (quan la teologia cristiana hi retroba els vestigis de la voluntat divina). "El somni-conclou Foucault [49]-, com tota experiència imaginària, és doncs una forma específica d'experiència que no es deixa reconstituir enterament per l'anàlisi lògica i el contingut de la qual designa l'home com a ésser transcendent. L'imaginari, signe de transcendència; el somni, experiència d'aquesta transcendència, sota el signe de l'imaginari (a)" [49].

El mode d'introduir la història en l'anàlisi de l'existència ve donat, d'antuvi, pel propi procedir d'historitzar els relats de les experiències oníriques, pel pressupòsit que allò històricament canviable no és la lectura del destí ni les tècniques interpretatives, sinó "la relació del somni al món" [53]. Però, sobretot, per la reconstrucció, a partir de la història d'aquestes justificacions textuais des d'Aristòtil fins a Baader, d'una doble polaritat en la filosofia

imaginària del somni centrada en les imatges d'aigua / foc i llum / obscuritat, que Foucault creu reconèixer en les que Binswanger havia retrobat - "com si diguéssim, empíricament" [57]- en les fixacions dels seus malalts.

La raó d'aquesta convergència és que el somni és un "índex antropològic de transcendència" [58] que manifesta el moviment existencial de la llibertat i la mort. El somni, així, no representa un interior anímic i subjectiu, sinó que esdevé "l'elaboració d'un univers aïllat" [63] on es desenvolupen els existencials. "El somni, en la seva transcendència i per la seva transcendència, desenvolupa el moviment originari pel qual l'existència, en la seva irreductible solitud, es projecta vers un món que es constitueix com el lloc de la seva història" [63].

Si les formes històriques de l'expressió coincideixen, doncs, amb les imatges fixes que es reproduïen en les fantasies dels malalts mentals, la raó es troba en què la imaginació reprèn "cristal·litzant-los" [58] temes constituïts en l'esdevenir temporal. No és el desig -com voldria la psicoanàlisi- sinó el propi historitzar-se de l'home el que les imatges del somni signifiquen. "El que ens ensenya la història del somni per a la seva significació antropològica és que és a l'ensem revelador del món en la seva transcendència i també modulació d'aquest món en la seva substància, sobre l'element de la seva

materialitat" [58]. Modulació dels vectors de la llibertat i de la mort historitzats i concretats en la significació de les imatges que susciten en cada experiència individual. A fi de comptes, "la mort és el sentit absolut del somni" [74].

Però, a partir de l'experiència clínica de Binswanger i de les transcripcions literàries i filosòfiques, ¿quines són les formes i figures de l'antropologia de la imaginació que l'anàlisi del somni posa de relleu? ¿Com es lliguen significacions existencials i expressió discursiva?

Foucault situa l'anàlisi antropològica del somni en els dos nivells preestablerts dels actes de significació i expressió. Com ha estat reiterat, es tracta de delimitar les dimensions de l'existència tal com són significades en les imatges experimentades del somni. El lliure vagarejar de les imatges viscudes de navegació, de viatge, d'aventura, i.e., reenvien a la polaritat proper / llunyà, la qual constitueix una de les formes d'espacialitat originària que "desenvelen el sentit mateix de l'existència" [86]. Aquestes formes de l'espacialitat -proper / llunyà,; obscuritat / llum; ascens / caiguda - no són "geogràfiques" sinó que configuren el "paisatge" viscut que "és paradoxalment clos en l'apertura infinita de l'horitzó" [88] constituïnt l'eix "horitzontal" de l'existència. El paisatge espacial pot ser viscut, al seu torn, de mode autèntic -com ho és per qualsevol persona mentalment

sana- o inautèntic -com ho és en algunes malalties mentals. Els catatònics, i.e., pateixen d'una abolició de perspectiva que fa que assisteixin indiferents a esdeveniments que es produeixen a tocar, com si els tinguessin molt lluny.

En qualsevol de les formes d'espacialitat que assenyala Foucault hom podria també distingir entre la significació existencial mateixa, corresponent al pla heideggerià dels existencials (relatiu a l'apertura al món) (vid. 1.3.1.2.) i llur contingut (això és, tal com aquesta es presenta en l'experiència viscuda), forma concreta de l'experiència imaginària, que es podria analitzar com a pertanyent al pla categorial (relatiu a la percepció dels ens). Però Foucault, de la mateixa manera com en la diferenciació dels nivells del signe no distingeix el fenomènic de l'eidètic o contingut essencial, planteja el tema unitàriament.

Hi ha almenys dues raons que expliquen el seu procedir unitari. En primer lloc, pel probable influx de l'enteniment merleau-pontià del tema de l'espacialitat, segons el qual, l'apertura al món és sempre corporal, perceptiva, i del que es tracta no és d'explicar la relació entre símbol i imatge, sinó entre la imatge, el món perceptiu que li dona origen i les dimensions existencials que en són la condició prèvia de possibilitat. "Els fantasmes del sòn, els del mite, les imatges preferides de cada home o, en fi, la imatge poètica, -havia escrit Merleau-Ponty recuperant

Binswanger [(1945)1975,300]- no estan lligades a llur sentit per una relació de signe o significat com l'existent entre un número de telèfon i el número de l'abonat; enclouen veritablement llur sentit, que no és un sentit nocional, sinó una direcció de la nostra existència. Quan somnio que volo o que caic, el sentit sencer d'aquest somni es conté en aquest vol o en aquesta caiguda, si no els redueixo en el món de la vigília, i si els prenc en totes llurs implicacions existencials. L'au que plana, cau i es converteix en un munt de cendra no plana ni cau en l'espai físic, s'eleva i baixa amb la marea existencial que la travessa, i fins i tot és pols de la meva existència, la seva sistole i diàstole. El nivell d'aquesta marea determina, en cada moment, un espai de fantasmes, com, en la vida desperta, el nostre comerç amb el món que es proposa determinar un espai de les realitats. Es dóna una determinació de l'amunt i l'avall, i, en general, del lloc, que precedeix la 'percepció' (a)".

El que es plantejava Merleau és com la precedeix, com es dóna la relació entre la imatge i la seva significació -i.e., entre l'au que s'envola i la dimensió vertical de l'existència. Segons ell, la relació és dóna perquè s'atorga al cos un valor "emblemàtic" i perquè aquest cos es retroba sempre interrelacionat amb un medi extern que el situa. "Entre les nostres nocions, els nostres desitjos i les nostres actituds corpòries -escriu [(1945)1975,229]- no solament hi ha una connexió de contingut o una mateixa

relació d'analogia: si dic que en la decepció caic de la meva alçada, no és solament per tal com va acompanyada de gestos de prostració en virtut de les lleis de mecànica nerviosa, o per tal com descobreixo entre l'objecte del meu desig i el meu mateix desig, la mateixa relació que hi ha entre un objecte situat allà dalt i el meu gest envers ell; el moviment cap allà dalt com a direcció en l'espai físic i el del desig cap al seu objectiu són simbòlics un de l'altre, perquè expressen tots dos la mateixa estructura essencial del nostre ésser situat en relació amb un medi, del que ja hem vist que és ella l'única que dona un sentit a les direccions amunt i avall del món físic (a)".

La segona raó de la indistinció entre el valor existencial del flux d'imatges i de les polaritats que les recullen i a partir de les quals poden ser descrites en un espai, segueix també -i no serà l'única vegada- la idea de la interrelació entre l'home i el medi. Tant aquest medi com la configuració de les pròpies polaritats són concebuts per Foucault com històrics dins d'un món cultural que imposa un ordre que predetermina la forma i el contingut dels somnis. Aquest és el tema de la modulació de l'a priori que veurem una mica més endavant.

Aquí cal només retenir que Foucault concep la història, a la manera de Heidegger, com un esdevenir-se necessàriament en projecció temporal. Així, la dimensió "més originària" no correspon a l'espai bàsic que

configura l'abast o la cosmogonia del somni, sinó l'eix vertical que li confereix una direcció temporal on es concreta la llibertat humana (vid. supra 1.3.2.1.), també segons els modes de l'autenticitat i de la inautenticitat. "Amb les diferents estructures de l'autenticitat i de l'inautèntic -escriu [103]- retrobem les formes de la historicitat de l'existència. Quan la historicitat és viscuda inautènticament, no s'esdevé a la manera de la història."

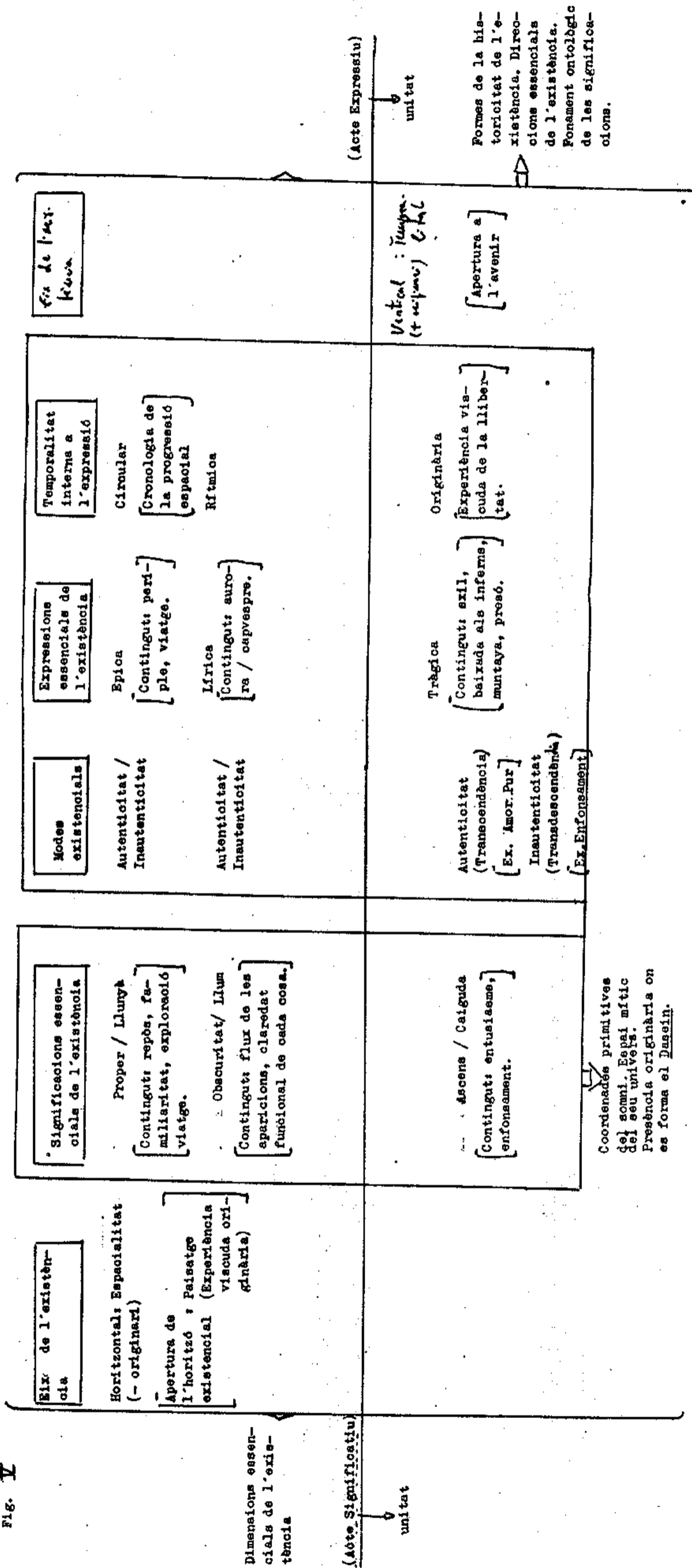
Es per la qual cosa que el somni "és el desenvelament absolut del contingut ètic, el cos despullat" [66], és per tal com remet a una història individual que pot trobar-se alienada i presa en el món determinant de la malaltia o, a l'inrevés, desenrotllar-se al llarg de la línia de la llibertat (base heideggeriana de la història). Així, el somni remet també a l'ordre social col.lectiu de la gènesi constitutiva de les seves imatges. El malviure inautèntic no és mai exclusivament individual i, aquí, de bell nou, Merleau: "El nostre cos i la nostra percepció ens sol.liciten constantment de prendre com a centre del món el paisatge que ens ofereixen. Però aquest paisatge no és necessàriament el de la nostra vida. Puc estar 'en un altre lloc' fins i tot restant aquí, i si em reté lluny de tot el que estimo, em sento excèntric a la verdadera vida. El bovarisme i certes formes de malestar camperol són exemples de vida descentrada" [(1945)1975, 301].

La direcció vertical, històrica, temporal, fonamenta doncs les significacions de l'existència que, tanmateix, romanen en el segon nivell, "semàntic" (vid. fig. IV). Cal "acabar" la fonamentació en el tercer nivell "per una elucidació de l'acte expressiu que dóna una figura concreta (a) a aquestes dimensions originàries de l'experiència" [95].

Només així les imatges no es presenten soltes, sinó articulades en la pragmàtica d'un discurs que sosté les significacions simbòliques. I, en aquest punt, desdobra la dimensió horitzontal de l'espai proper / llunyà i d'obscuritat / llum en l'expressió èpica i lírica de l'existència, i desdobra també la dimensió vertical en l'expressió tràgica, la qual remet al tema del destí i constitueix, segons Foucault, la forma expressiva més originària per tal com és la que "fa aparèixer, quasi en tota nuesa, les estructures de la temporalitat" [99]. Hom pot retrobar aquí temes com l'exili de Camus, el castell de Kafka, les presons de Piranesi o la baixada als inferns del Dant.

El gràfic següent (Fig. V) desplega l'anàlisi foucaultiana que mena la unitat de l'acte de significació al d'expressió a partir de les dimensions horitzontal i vertical de l'existència. Fins i tot sense entrar en cap crítica, cal notar que aquest és ja un desplegament quasi complet de la base lingüística -transcendentalment lingüística- de la seva hermenèutica. (La superposició entre les formes de

Fig. IV



l'expressió i les categories analítiques és registrada pel procediment de tancar les primeres entre claudàtors).

2.3.2.2. Ontologia de la imaginació.

La direcció vertical de l'existència no és, per Foucault, solament la dimensió antropològica bàsica, sinó que posseeix a més un "arrelament ontològic que li atorga un privilegi absolut (a) sobre els altres modes d'expressió" [105]: "cal assolir la dimensió vertical per a copsar l'existència fent-se (a), en aquesta forma absolutament originària on es defineix el Dasein" (ibid.).

El somni és la condició de possibilitat de la imaginació, entesa no com la "consciència imaginant" sartriana, sinó com el moviment pròpiament existencial on es produeix l'apercepció imaginària que sintetitza en la direcció vertical de l'existència la possibilitat històrica de la llibertat humana.

No resulta difícil d'establir aquí un cert paral·lelisme amb la imaginació transcendental kantiana, perquè de la mateixa manera que aquesta esquematitza (vid. supra 1.1., nota 48), la imaginació foucaultiana irrealitza i totalitza la presència del propi subjecte existencial. "En el moviment de la imaginació-escriu [112]- és a mi mateix a qui jo irrealitzo en tant que

presència en aquest món; i experimento el món (no cap altre sinó aquest mateix) com enterament meu a la meua presència, penetrat per ella i com a meu i a través d'aquest món que no és sinó la cosmogonia de la meua existència, puc retrobar la trajectòria total de la meua llibertat, i sobreplomar totes les direccions i totalitzar-la com la corba d'un destí". I l'experiència imaginària, en irrealitzar el subjecte, totalitza l'experiència que aquest té de si mateix i del seu món. "La imaginació tendeix, no cap a l'atur, sinó cap a la totalització del moviment de l'existència" [ibid.].

Tanmateix, la confrontació directa d'aquesta posició amb l'esquematisme kantianista resulta sumament enganyadora, perquè la funció sintetitzadora de la facultat de la imaginació, en Kant, no és construïda des d'una posició lingüística (vid. supra 1.1.). Kant pensava un objecte de coneixement en tant que conegut i no en la mediació dels signes constituïnt la pròpia consciència cognoscent: el problema consistia a preservar la unitat de la consciència i el món a partir de la síntesi transcendental de l'apercepció (134).

D'aquesta observació, tanmateix, no se segueix la negació d'un kantisme matisat en l'analítica del somni. A saber: el manteniment d'una posició genèrica transcendental -aspecte que mostraré més endavant- i la concepció de la "Imaginació" com una "facultat" gnoseològica que, malgrat el revolt fonamentador existencial, opera a la manera de la fenomenologia crítica.

En efecte, l'imaginari és desglossat amb l'ajut d'estructures semiòtiques (indicació, significació, expressió) que valen al mateix temps com a teoria dels actes de coneixement (percepció, comprensió, projecció), la qual cosa remet a la doctrina de les facultats: Sensibilitat, Enteniment, Raó. Però l'anàlisi no es concentra en els límits del coneixement racional a partir del funcionament dels conceptes i categories, sinó que, al contrari, potencia el simbolisme de les imatges que duen a l'exterior d'aquests límits. La gramàtica de l'imaginari no és proposicional sinó pragmàtica: até als actes de significació en funció de la unitat dels actes d'expressió (vid.Fig.V). I la dimensió pragmàtica -com ha notat K.O.Apel (135)- tendeix a defugir la relació diàdica entre subjecte i objecte. Breu, Foucault se situa en una perspectiva hermenèutica respecte a l'imaginari que el deslliga de la correcció o incorrecció de les percepcions i el lliga a una particular traducció semiòtica del fonament existencial de les imatges.

Al seu torn, aquesta hermenèutica - la construcció de "nivells" d'experiència dels signes: indicació, significació, expressió- manté internament una relació inversa derivada del manteniment de la posició transcendental. "Cal capgirar les perspectives habituals" [106]. La imatge no es constitueix en un ordre perceptiu que acaba inserint-se en un discurs imaginari amb significació antropològica, sinó que

s'esdevé a l'inrevés, la imatge es constitueix i fonamenta en el somni com a condició ontològica de la imaginació. "La percepció esdevé imaginària pel sol fet de trobar les seves coordenades en les direccions mateixes de l'existència" [115].

A diferència de transcendentalismes diferents, com els de Husserl i Sartre (136), no és per referència a una realitat concreta com es constitueix l'imaginari, perquè aquest no és "la funció inversa o l'índex de negació de la realitat" [114]. Ben a l'inrevés, és el sòl de positivitat que configura "el real". "Imaginar Pere després d'un any d'absència no és anunciar-me'l d'una manera irreal (no cal la imaginació per això, n'hi ha prou amb el més petit sentiment d'amargor), és, a l'entrant irrealitzar-me (a) jo mateix, absentar-me d'aquest món on ja no és possible de retrobar Pere" [108].

Imaginar i Imaginari, doncs, tenen per Foucault un valor ontològic diferent i no són equivalents. Mentre que el primer terme designa un moviment pròpiament existencial, el punt on es produeixen els desdoblaments de les imatges (presència / absència; virtualitat / actualitat), l'imaginari n'és una mera cristallització. Fixar-se en les imatges, creure que componen la trama del somni, seria identificar les dimensions de l'existència amb les de l'espai percebut. "Tenir una imatge és renunciar a imaginar" [117]. I, en aquest sentit, un mer analogon del real.

La comesa originària de la imaginació és posar de manifest el moviment de l'absència, però no reificar en imatges la seva pròpia funció, que consisteix a expressar les dimensions antropològiques de l'existència. "La imaginació, en la seva veritable funció poètica, medita sobre la identitat" [120]. L'anàlisi del somni aconsegueix precisament la finalitat de separar radicalment la imatge de la imaginació. En sentit estricte: "operar la reducció transcendental de l'imaginari (a)" [129].

¿Quin significat té aquesta reducció transcendental?

2.3.2.3. El primer a priori transcendental: el somni i la imaginació.

Carlo Sini, un dels pocs autors que s'han interessat seriosament pels escrits de primera època de Foucault (137) -assenyala l'imaginari i el somni com els primers a priori històrics foucaultians, compartint a l'ensens un caràcter empíric -en tant que experiència concreta- i transcendental -en tant que generadors de la positivitat que és el món, la raó i la història [C.Sini 1978,163]. L'imaginari i el somni no es redueixen a la raó i al subjecte perquè constitueixen un espai originari pre-racional i pre-subjectiu. "En primer lloc -assenyala [ibid.] - la raó és una unitat de mesura

heterogènia a aquesta dimensió (l'especificitat de l'experiència de l'imaginari és negada o malentesa). En segon lloc, la raó és temporalment successiva a aquesta dimensió perquè en depèn, hi troba les pròpies condicions de possibilitat".

Tanmateix, malgrat la correcta orientació general de Sini, convé explicitar més precisament el sentit transcendental de l'analítica foucaultiana del somni, primer perquè l'imaginari no pot ser confós -com ha estat vist- amb la imaginació, i després perquè -tal com ha notat Enrico Corradi [1977,37]- els conceptes de la Introduction "defineixen, encara que sigui 'in nuce' el diagrama essencial de l'estatut metodològic de l'arqueologia foucaultiana".

Per Foucault, el que és pròpiament transcendental és el moviment existencial de la imaginació, la condició de possibilitat del qual és el somni [106]. I les propietats d'aquest a priori són la concreció, la historicitat i la discursivitat -condició de possibilitat de l'articulació de les imatges en un discurs per mitjà del qual s'expressa la presència de l'existència- i la intersubjectivitat precategòria.

Val a dir que l'autor no especifica gaire més l'estatut transcendental de la imaginació i el somni -la facultat dinamitzadora i l'"espai originari de la diferència" [Fontana 1969,XIX; Sini 1978,61], respectivament- que permet l'home d'"irrealitzar" i

"totalitzar" la positivitat dels fets i de la seva pròpia història.

El que resulta digne d'esment és l'estret lligam circular que aquesta concepció estableix entre l'expressió i la història com a mutus efecte i causa, condició i resultat.

Al meu entendre, aquesta ambigua posició deriva de la mixtificació d'una reducció transcendental de l'imaginari que es vol al mateix temps, com la reducció heideggeriana, a priori i històrica, i com la husserliana, lingüística i epistemològica.

No veig manera de concebre una ontologia semblant si no és convertint totes les al·lusions al "medi" en un "historial" de l'"expressió": mera projecció existencial de la dimensió "vertical" de l'existència en una temporalitat de la que resulta signe l'expressió tràgica.

El "món" (Welt) on cristal·litza la projecció antropològica esdevé un Lebenswelt, un a priori intersubjectiu que presenta algunes similituds amb l'anomenada "filosofia de l'ambigüitat" merleau-pontiana (138) i que recull en ell totes les possibilitats de desplegament històric.

Almenys es desprenen d'aquí tres conseqüències:

a) La història humana es redueix a la història de la cultura, en tant que materialització dels actes d'expressió.

b) La imaginació -basada en l'absolut que representa el somni- és l'origen de la història i de l'historitzar-se humà, a priori concret de l'imaginari que emergeix, de forma privilegiada, en l'expressió tràgica de l'existència.

c) El propi teoritzar foucaultian es contempla a si mateix, no com el resultat d'un procés d'abstracció, sinó com el resultat hermenèutico-comprensiu d'un procés d'imaginació històricament concretat.

Atenent a què la imaginació i el seu procés són desglossats com el configurar-se d'un discurs es tracta, doncs, d'una pragmàtica transcendental de l'expressió que constitueix la primera versió de l'adlingüisticitat foucaultiana (vid. supra 0.2.3.2.).

En efecte, la "gramàtica del somni" presenta ja els trets de l'adlingüisticitat:

19 La reducció lingüística és present en el plantejament del tema de l'a priori en l'existència concreta. Foucault recusa l'a priori "especulatiu" en favor de la "plenitud" del fet humà, en favor del "contingut real d'una existència que es viu i s'experimenta, es reconeix o es perd en un món que és a l'ensens la plenitud del seu projecte i l'element de la seva situació (a)" [12].

El llenguatge teòretic de l'hermeneuta es pretén així

isomorf a l'expressió del Dasein, la qual mostra la bondat o maldat de la pròpia existència, "puix que la dissort de l'existència s'inscriu sempre en l'alienació i que la felicitat, en l'ordre empíric, no pot ser sinó felicitat d'expressió (a)" [128].

29 D'altra banda, l'autoreflexió. El pas de l'antropologia a l'ontologia "no procedeix d'una partició a priori, sinó d'un moviment de reflexió concreta (A). Es l'existència mateixa la que, en la direcció fonamental de la imaginació indica el seu propi fonament ontològic" [105].

30 Finalment, l'autoreferència. "Imaginar no és doncs tant una conducta que s'observa com una quasipresència sobre un fons essencial d'absència. Es més aviat observar-se a si mateix (A) (se viser soi-meme) com a sentit absolut del seu món, observar-se com a moviment d'una llibertat que es fa món i finalment s'ancora dins d'aquest món com a dins del seu destí. A través del que ella imagina, la consciència observa doncs el moviment originari que es desenvolupa en el somni. Somniar no és doncs una manera especialment forta i viva d'imaginar. Imaginar, ben al contrari, és observar-se a si mateix en el moment del somni, és somniar-se somniant (A)" [111].

2.4. Maladie Mentale et Personnalité

2.4.1.1. La reducció històrico-transcendental.

L'exigència metodològica de copsar la plenitud (significativa, expressiva) del fet global de l'existència que, segons Foucault, l'analítica del somni havia contribuït a posar de manifest (139) es radicalitza en l'analítica de la malaltia mental i s'extén des del fenomen "global" de la personalitat a la "totalitat cultural" que en constitueix el "medi històric".

Això no significa que la malaltia mental i el somni -com ha estat de vegades fàcilment interpretat (vid. nota 137)- siguin estructuralment anàlegs en tant que versions de l'a priori històrico-transcendental, sinó, més aviat, que no ho són. Foucault s'adona dels límits d'una anàlisi en termes exclusivament antropològics i ontològics de la patologia mental que no reculli les condicions socials de la gènesi de les perturbacions. Topa així amb el problema metodològic de com -amb quin utilatge conceptual- analitzar globalment fenòmens històrico-socials.

Tanmateix, la solució adoptada no serà teòrica, sinó, directament, ontològica: la compaginació del transcendentalisme de la imaginació amb el transcendentalisme d'una dialèctica de la història igualment apriorística. L'hermenèutica de la història de les significacions existencials s'acobla ara amb una hermenèutica de la dialèctica del sentit històric de les expressions sense que, per Foucault, es produeixi violència metodològica, sinó mera completitud analítica.

El germen de l'ambiciós projecte arqueològic ulterior queda així implantat, perquè Foucault buscarà amb posterioritat una via per a defugir tant la noció de "personalitat" mòrbida com la de "dialèctica" històrica en l'explicació de la construcció de la "folia" com objecte de coneixement psiquiàtric.

De moment, però, ¿com és possible explicar la posició eclèctica de Foucault?

Al meu entendre, per a respondre la pregunta sobre l'afinitat entre "dialèctica" i "teoria de l'expressió" cal abundar no en les diferències, sinó en la unitat de tradició dels heres del criticisme kantian; sobretot pel que fa a la transcendentalitat de la reducció epistemològica que operen en teoria del coneixement i que és a la base del plantejament invertit de l'abstracció. Aquest punt és argumentable tant en el desglossament husserlià del signe com en la "lògica" de l'"ascens al concret" de la fenomenologia hegeliana.

Aquesta afirmació no implica necessàriament l'adopció d'una posició científicista ni la denegació del nucli racional que -per a la teoria del coneixement i per a la teoria social contemporànies- contenen les filosofies husserliana i hegeliana. Precisament els treballs de J. Hintikka (1975) sobre la noció de "intencionalitat" i de J. Elster (1978) sobre la de "contradicció dialèctica" tendeixen a demostrar el contrari. Afirmar la unitat de tradició equival aquí a sostenir que els autors que adopten el "revolt

copernicà" que presenta l'Estètica Transcendental, en qualsevol de les seves formes, es troben amb el problema comú de cloure la distància entre "fenòmen" i "noumen". Es a dir, al mateix temps que pretenen ampliar l'objectivisme de l'epistemologia kantiana, operen una reducció de les formes de conèixer a figures noètico-noemàtiques, existencials o de realització racional de l'auto-consciència que mantenen també una relació d'aplicació sintètica a les dades del sensible i d'aplicació reflexiva al subjecte que coneix.

I no és la reducció en si el que és problemàtic (140), sinó el mode com és operada, perquè la confusió conceptual que es vol bandejar amb ella torna a fer-se inevitablement present.

Hi ha d'altres reduccions -com l'operada pels hereus de la tradició empirista en la filosofia de l'atomisme lògic (141)- que, amb independència de la seva bondat o maldat epistemològica, preserven una diferència de base entre els fets, processos materials o estats de coses (dins dels quals entraria la pròpia psicologia del subjecte cognoscent), i les distincions analítiques aferents al llenguatge de l'"intèrpret" -per usar la terminologia de Morris-. La reducció opera, pròpiament, en l'aspecte formal de la dimensió lingüística i no planteja, no pretén plantejar, qüestions de psicologia del coneixement que resulten, així, perfectament desilindades.

El procés de semiosi que he caracteritzat com adlingüístic, en canvi, -reducció de la funció referencial a un "sentit" existencialment lligat a l'univers de l'usuari del llenguatge- acobla ambdós vessants en els trets d'"autoreflexió" i "autoreferència" (en el sentit del "soi", no en el de Russell). Això és, assumeix epistemològicament el desglossament de la consciència transcendental de dues maneres distintes:

- a) com a preestructura existencial del comprendre (referida a les condicions psicològiques de possibilitat de l'expressió);
- b) com a preestructura existencial dels signes (referida a les condicions formals de possibilitat de l'expressió).

Aquesta mixtificació que contempla els processos lingüístics i semiòtics com a producte i condició, al mateix temps, de la "consciència" (hipòstasi sintètica del procés de coneixement), en acarar la variabilitat del "sentit" en l'"esdevenir-se" humà -és a dir, el problema del canvi històric- adopta aquesta forma:

- c) preestructura històrico-material de la tradició cultural (referida a les condicions històriques de possibilitat de la praxi).

Adopta, en suma, una posició ambigua -"quasitranscendental" segons la lletra heideggeriana- que encobreix, per una banda, la indistinció entre nivells de llenguatge en benefici de "nivells d'experiència" i, per l'altra, la propensió a "explicar" les accions i la pràctica històrica dels homes a partir dels mateixos principis de la "lògica" dels signes.

La unitat de tradició pot aportar alguna llum sobre la convergència -a voltes sorprenent- entre dialèctica i hermenèutica. "Aquí, en la historicitat de la preestructura hermenèutica del comprendre-escrivia darrerament K.O.Apel [(1973)1985,I,40-41], representant d'aquesta tendència-podria trobar-se l'autèntic desafiament dels descobriments heideggerians a la filosofia transcendental per transformar".

Com intentaré mostrar en les pàgines vinents, és des d'aquesta base de transcendentalitat "transformada" que hom pot entendre millor que l'apropament foucaultià a les causes socials de la malaltia mental fos percebuda per l'autor com a "dialèctica" en una particular versió existencial sense conflicte amb l'ontologia i antropologia de la Introduction. La torna d'aquest idealisme, tanmateix, ve donada pel fet que és concebut en resposta a legítimes aspiracions per una psicologia crítica que tingués en compte els aspectes bandejats pel conductisme organicista (vid.supra 2.2.1.1.).

2.4.1.2. Sintesi de Maladie Mentale et Personnalité
(1954).

M.M.P.(1954) comença amb l'explícita recuperació de la diferència entre "indici" i "significació" en l'estudi de les psicopatologies. Tota l'argumentació posterior es basa en l'orientació assolida en la Introduction, de tal manera que el llibre és, directament, una investigació psicològica que usa i esmenta categories metodològiques però sense situar-les en el centre de la recerca. Per bé que la posició general de l'autor al respecte és establerta, ja de bon entrant, sense vacil·lacions.

Segons Foucault, tant en l'estudi de les malalties mentals com en el de les orgàniques hi ha una simptomatologia (correlacions constants entre un tipus de malaltia i la manifestació mòrbida) i una nosografia (formes, fases i evolució de la malaltia). Però la interpretació de les perturbacions mentals ha de ser distinta que la de les patologies orgàniques, perquè en aquesta darrera perspectiva se segueixen els principis d'abstracció, de distinció entre normalitat / patologia (on la patologia no és sinó una reacció "normal" en el conjunt de l'organisme) i de totalitat orgànica (on es destaca la individualitat del subjecte malalt).

En canvi, en les perturbacions psicològiques primen principis diferents: la unitat significativa de les conductes (coherència de cada vida particular que

manifesta un "estil" present en cada regió: somni, gest gratuït, lliure associació...); la personalitat (on ja no es percep el principi de la solidaritat orgànica) i la interrelació entre cada individualitat mòrbida i les "pràctiques del medi" [16] on aquesta es produeix.

Els principis són diferents per tal com ho és també la natura dels fenòmens. Així, la "patologia mental ha de prescindir de tots els postulats abstractes d'una metapatologia: la unitat assegurada per aquesta entre les diverses formes de la malaltia no és mai sinó factícia; és l'home real qui porta llur unitat de fet" [16].

Deixant de banda la crítica, les tesis del llibre poden sintetitzar-se de la següent manera:

1º La recerca d'especificitat concreta de la malaltia recusa l'abstracció "sobre" la malaltia i privilegia, per contra el "mètode" per comprensió significativa: "En la mesura que comprendre vol dir a l'ensem reunir, copsar d'entrada i penetrar, aquesta nova reflexió sobre la malaltia és abans de tot 'comprensió' : és en aquest mètode en el qual s'ha exercit la psicologia fenomenològica (...). Comprensió (compréhension) de la consciència malalta i reconstitució de l'univers patològic, aquestes són les dues comeses d'una fenomenologia de la malaltia mental" [M.M.P.1954,56]. La "reconstrucció" és doble: a) les "condicions psicològiques" i b) les "condicions reals", divisió que assenyalava les dues parts en què es divideix el llibre.

29 (a) La malaltia mental queda incopletament descrita en termes de "funcions abolides", puix que si bé és cert que les obertures intencionals de la consciència queden parcialment abolides, s'institueixen reaccions elementals que hi acompleixen una funció positiva. Hi ha diferències entre la personalitat plena i lliure i la personalitat mòrbida a nivell estructural -que es concreten en les oposicions entre fenòmens positius / negatius, simples / complexos, estables / inestables, voluntaris / involuntaris- i a nivell evolutiu -que es concreten en l'oposició regressió / evolució-. Les funcions que s'aboleixen són les reaccions complexes (com el diàleg o les síntesis espacio-temporals) i es veuen substituïdes per conductes simples i elementals no comunicatives (com el monòleg o la preeminència de reaccions automàtiques), característiques d'una conducta regressiva (142).

Tanmateix, en contra de la creença psicoanalítica, la regressió a la infantesa no esdevé de manera absoluta. L'anàlisi en termes regressius és insuficient perquè "negligeix l'organització de personalitats mòrbides" [33] i "descriu la malaltia sense explicitar-ne l'origen i la història personal del malalt" [34]. L'anàlisi en termes exclusivament estructurals, d'altra banda, és també insuficient perquè tampoc exhaureix el conjunt del fet patològic. Manca, justament, l'anàlisi concreta de la història individual de la malaltia i la reconstrucció del món personal. "La ciència de la patologia mental no pot ser sinó la ciència de la personalitat malalta" [34].

39 (a) La forma iterativa i incoherent del patològic és segona respecte al que en constitueix la significació essencial: ésser un mecanisme de defensa (143) contra un conflicte que és viscut com a contradictori. El resultat, el contingut, la unitat significativa i la dimensió afectiva del conflicte resideixen en l'angoixa. "Allà on l'individu normal fa l'experiència de la contradicció, el malalt fa una experiència contradictòria; l'experiència de l'un s'obre a la contradicció, la de l'altre es clou al seu damunt. En altres termes: conflicte normal o ambigüitat de la situació; conflicte patològic o ambivalència de l'experiència. Així com la por és reacció al perill exterior, l'angoixa és la dimensió afectiva d'aquesta contradicció interna" [48]. I encara : puix que és per l'angoixa que l'evolució psicològica es transforma en història individual, ella emplena la història d'un individu perquè és el seu principi i fonament, un "estil d'experiència", "com un a priori d'existència" [52] (144).

40 (a) El món mòrbid no és explicat per la "causalitat" de la història individual, sinó que aquest és possible perquè existeix allò mòrbid en tant que nòesi (consciència de si del malalt) i nòema (estructures existencials espacio-temporals alterades -Umwelt-, univers social i cultural perturbat -Mitwelt, esfera individual i experiència del propi cos no reconeguda -Eigenwelt-) (145). La malaltia se situa en la cruïlla

d'un món privat i un abandó a la inautenticitat del món. El mètode d'anàlisi és, des d'aquest punt de vista "intern", "totalitzador" i "intersubjectiu" [54] del cor de l'angoixa, plenament "intuitiu" (146).

59 (b) La malaltia mental només té realitat i valor a l'interior d'una cultura que la reconeix com a tal i que prefigura les seves condicions reals d'aparició. El signe "folia" permet excloure al boig al mateix temps que el diagnostica i té una història pròpia, des dels grecs fins al segle XX (147), que constitueix el "sentit" històric de la malaltia mental en l'experiència de la seva alienació. Així, "només el conflicte real de les condicions d'existència pot donar raó de l'estructura paradoxal del món esquizofrènic (...) En realitat, és en la història solament que hom pot descobrir les condicions de possibilitat de les estructures psicològiques; i, per a esquematitzar el que acabem de dir, es pot admetre que la malaltia comporta, en les condicions actuals, aspectes regressius, perquè la nostra societat ja no se sap reconèixer en el propi passat; aspectes d'ambivalència conflictual, per tal com no es pot reconèixer en el seu present; que comporta, finalment, l'eclosió dels móns patològics, per tal com no pot reconèixer el sentit de la seva activitat i del seu avenir" [89-90] (148).

60 (b) La malaltia s'insereix en la "zona on la contradicció no és encara viscuda a la manera de la consciència, sinó en les formes del conflicte" [92]. El

pas de la contradicció històrica a la patològica esdevé a partir de la resposta d'adaptació o inadaptació a les condicions d'existència en funció de l'excitació i la inhibició del sistema nerviós, com s'encarregà de mostrar el model fisiològic de Pavlov. "En el moment que les condicions del medi ja no permetien l'activitat normal del sistema nerviós, i que les contradiccions a les quals se sotmet l'individu ja no permeten la dialèctica normal de l'excitació i de la inhibició, s'instaura una inhibició de defensa. Es aquesta inhibició de defensa la que explica els mecanismes de la malaltia" [95] (149).

72 (c) Les conclusions de l'anàlisi "concreta" basada en les condicions psicològiques (a) i històriques (b) s'oposen a les de la "metapatologia" (psicoanàlisi, conductisme, sociologia positiva) (150) i poden ser resumides en tres punts: 1º "No és per tal que hom està malalt que està alienat, sinó per tal com està alienat que està malalt" [103]. 2º L'anàlisi funcional de Pavlov permet definir la malaltia en els mateixos termes que l'adaptació normal: la malaltia és la condició de possibilitat de l'anormalitat a la qual fonamenta, i no pas a l'inrevés. 3º La definició de la malaltia a partir de les condicions reals (a, b) porta a una concepció unitària i material del psicològic que permet superar el conflicte entre psicologia mental i orgànica a partir de la noció de "perturbació funcional" (*trouble fonctionnel*). "Les malalties mentals són afeccions de la personalitat sencera; en aquesta mesura, tenen llur

origen en les condicions reals de desenvolupament i d'existència d'aquesta personalitat; i sorgeixen de les contradiccions d'aquest medi. Però el conflicte no es transforma d'entrada i per simple transposició psicològica en la malaltia mental; esdevé malaltia quan la contradicció de les condicions d'existència esdevé contradicció funcional de les reaccions" [106].

2.4.2.1. El pas de les "condicions internes" a les "condicions externes" de la malaltia mental.

Una primera lectura de M.M.P. (1954) descobriria segurament la clau existencial amb què pensa l'autor del llibre. Això és fàcil de percebre tant per les declaracions explícites de Foucault al respecte, com pels detalls d'interpretació. I.e., com es podia esperar, l'ús de "nòema" i "nòesi" (42(a)) no resulta fidel a la filosofia husserliana, sinó que es distorsiona en una referència directa a la consciència del subjecte malalt. Així també, el mode d'argumentar el tema de l'angoixa com a basament de l'existència (32 (a)) recorda, encara que no és idèntic, la més ben coneguda de les emocions de J.P.Sartre (151).

Desitjo advertir al respecte, tanmateix, que no procediré a una crítica de tots els aspectes que aquí són epistemològicament o formalment criticables. Em limitaré a apuntar-los per tal de no solapar argumentacions que seran desenrotllades en capítols vinents. I.e.:

- (1) La separació tallant i sense fonament entre patologies orgàniques / patologies mentals.
- (2) La concepció errònia de l'operació d'abstreure com una "metareflexió" que recusa la "realitat concreta" de la vivència de les malalties.
- (3) El pas subreptici des del nivell descriptiu de l'anàlisi al prescriptiu.
- (4) La circularitat dels raonaments (recusació d'altres corrents i metodologies en base a la no correspondència amb una ontologia que és, a l'entrant, merament postulada).
- (5) La poca força explicativa dels esquemes funcionalistes.

En canvi, penso que una lectura més atenta podria mostrar que el tipus d'analítica existencial que practica Foucault és de tipus lingüístic i assumeix el nivell de l'expressió que en la Introduction precedent havia estat posat ja de manifest: el valor pragmàtic del llenguatge com a element necessàriament mediador i constitutiu de la història dels homes.

El que canvia no és l'a priori de la imaginació, sinó la bondat de l'adequació temporal a l'ordre històric del present. Breu: Foucault desplaça la contradictorietat mòrbida de la consciència malalta a la contradictorietat "inautèntica" de la història (entesa aquí també idealísticament com a consciència social). Tanmateix, el pas de les "condicions psicològiques" (a)

a les "condicions històriques" (b) és particularment important perquè, avançant-se a Les Aventures de la Dialectique (1955) de M. Merleau-Ponty i a la Critique de la Raison Dialectique (1960) de J.P. Sartre (152), suposa el plantejament de la connexió entre el singular i l'universal, l'individual i el col·lectiu, les condicions internes de les vivències personals amb les externes. El plantejament, en suma, del problema de l'assumpció dels efectes històrics d'un seguit de conductes i accions experimentades individualment que produeixen un resultat que és col·lectiu, el qual, al seu torn, constitueix el substrat o nucli de determinacions concretes per a les primeres. Tema que, com era previsible, es presenta doblat per la mediació lingüística de l'analítica de l'expressió.

Tractaré, primer, aquesta darrera qüestió i, tot seguit, la primera versió foucaultiana de "dialèctica històrica" que s'hi troba en funció.

L'expressió es presenta en la seva dimensió pragmàtica en tant que concepció intersubjectiva del social mediada per la "superposició" de conductes -reals / virtuals- que se segueix de la capacitat humana de parlar un discurs. "(...) Tenir simultàniament la conducta real de la caça i la conducta virtual del relat, es tracta d'una operació doble (a) (...): és la conducta del present, germen de totes les conductes temporals, on se superposen i s'imbriquen el gest actual i la consciència que aquest tindrà un avenir (a)"

[M.M.P. 26-27].

La "dualitat" és tant vertical (conducta efectiva / conducta assumida en un discurs en el temps) com horitzontal (intercomunicació). La interacció discursiva és, doncs, des de la primera època del 1954, pressupòsit de l'existència mateixa del social per tal com "aquestes conductes aparentment tan simples que són l'atenció al present, el relat, la paraula, impliquen totes una certa dualitat que és, en el fons, la dualitat de totes les conductes socials (a)" [27].

Dit d'una altra forma, aquesta és una nova versió idealista de l'expressió com a condició de possibilitat de la història. L'home té història perquè és transcendentalment capaç d'imaginar l'avenir i el passat des del present, perquè té llenguatge (i no pas a l'inrevés). I són les alteracions en l'expressió les que són indicatives de problemes en les accions i la conducta social del malalt. "Si doncs el psicastènic troba tan àrdua l'atenció al present, és per les implicacions socials que obscurament enclou; han esdevingut difícils per a ell totes aquestes accions que tenen un anvers (mirar / ésser mirat, en la presència; parlar / ésser parlat, en el llenguatge; creure / ésser cregut, en el relat) perquè són conductes que es despleguen en un horitzó social" [27].

Ara bé, l'"horitzó social" no és entès com a fet social complex, com una trama de relacions econòmiques, polítiques, culturals, sinó com a "element abstracte" en

relació a l'individu humà, únic portador de "realitat concreta". El dret que regula la llibertat del ciutadà en el segle XIX i la mateixa "societat burgesa", "pels conflictes mateixos que han fet possible la seva malaltia, no és a la mesura de l'home real; és abstracta en relació a l'home concret i a les seves condicions d'existència (a) (...)" [104].

Aprofundiré en aquest individualisme que subjeu en la concepció de la intersubjectivitat social i en l'idealisme que subjeu en la concepció "imaginària" de la història perquè, al mateix temps que susciten les preguntes bàsiques amb què Foucault formula el pas de les condicions internes de la malaltia mental (a) a les externes (b), susciten també llur plantejament contradictori.

En efecte, les preguntes que obren la segona part de la recerca són aquestes:

19 "Com és que la nostra cultura ha arribat a donar a la malaltia el sentit de la desviació, i al malalt un estatut que l'exclou? ¿I com, malgrat això, la nostra societat s'expressa en aquestes formes mòrbides on refusa de reconèixer-se?" [75].

I la resposta última de Foucault:

20 "Si hom ha fet de l'alienació psicològica la conseqüència última de la malaltia és per tal de no veure en la malaltia el que era realment: la conseqüència de les contradiccions socials en les quals l'home s'ha alienat històricament" [104].

Els punts 10 i 20 poden parafrassejar-se per a l'anàlisi crítica de la següent manera:

- (1) L'individu és portador del "concret real".
- (2) Les relacions socials són intersubjectives i "duals".
- (3) "La" societat és, en cada moment i època, la cristallització de relacions socials en la tradició cultural.
- (4) Tots els individus experimenten llur identitat de forma contradictòria.
- (5) Alguns individus -els malalts mentals- no resolen satisfactòriament llurs contradiccions.
- (6) La societat expressa les seves contradiccions en la irresolució de les contradiccions experimentades per la consciència malalta.
- (7) Nogensmenys, la societat refusa de reconèixer-se en les formes mòrbides en les quals s'expressa.
- (8) Aleshores, exclou la folia de l'àmbit de la socialitat i segrega els malalts mentals.

Fins i tot assumint el pressupòsit problemàtic - i que aquí no discutiré- de l'existència de "contradiccions" personals i/o socials (i que aquesta

expressió tingui un mateix significat en qualsevol dels cassos), és possible efectuar algunes observacions sobre la inconsistència de la cadena de raonaments de Foucault.

En primer lloc, l'ambigüitat de (1) sobre la base de la confusió conceptual entre individual, singular i concret. "Individu" pot referir-se a un individu singular (que seria representable mitjançant una constant lògica individual) o a un individu universal (representable mitjançant un quantificador existencial). D'acord amb els postulats fenomenològics tot sembla indicar que "concret" es refereix, d'altra banda, al conjunt de determinacions de cada individu singular d'on es generalitza a aquelles que són compartides per qualsevol individu universal.

Si no estic equivocat, però, una operació com aquesta de generalització existencial, a saber, tot el que és vertader de l'objecte designat per un substantiu és vertader de quelcom, o el pas de 'Fa' a 'Vx (Fx)' [W.O. Quine (1943)1973,125], s'esdevé exclusivament en l'espai lògic sempre que el substantiu sigui utilitzat designativament (o, en terminologia de Quine, constitueixi una "figuració"). Aquí, en canvi, en la conceptuació foucaultiana, "individu" no designa en concret sinó una hipòstasi ostensiva del subjecte de coneixement clàssic, transmutat en estructures noètico-noemàtiques o existencials (vid. supra 49 (a)).

Però, en segonlloc, a aquesta primera generalització s'afegeix una segona que se segueix de la universalització indeguda de propietats psicològiques, les quals canvien de sentit (quan el conserven) en ser pradicades no d'un individu singular sinó d'un conjunt d'individus o subjecte col·lectiu.

Segons Foucault, "la" societat és contradictòria (6), expressa (6), reconeix (7), exclou (8).

Al meu parer és detectable en aquest procediment l'anomenada falàcia de la composició i la seva conversa, la falàcia de la divisió. Es a dir, la inferència indeguda de "Aquest grup d'individus és F" de "Cada membre d'aquest grup és F", essent F una propietat -"contradictori"- o un curs d'acció -"expressar, reconèixer, excloure" (153)-. I, a la inversa, si els enunciats de Foucault es llegeixen des de la universalitat del social: la inferència de "Tots els individus són contradictoris" de "La societat és contradictòria".

Des del punt de vista de la psicologia del coneixement -derivat de l'individualisme latent en el seu existencialisme- Foucault incorre en la primera falàcia; des d'un punt de vista històric -derivat del seu apropament a la "dialèctica"- incorre en la segona.

D'aquesta forma, fluctua entre dues tendències fenomenològiques: la que pressuposa la concreció de l'individu essent abstracta la col·lectivitat, i la que pressuposa l'abstracció de l'individu i la concreció de la col·lectivitat. I almenys en aquest període (1954), la contradicció implícita en el seu propi plantejament romandrà irresolta.

No és rar, doncs, que les preguntes inicials de Foucault siguin percebudes pel mateix autor com una "paradoxa". "Aquí justament radica la paradoxa-escriu [83]-que ha confòs tan sovint les anàlisis de la malaltia; el malalt s'experimenta ell mateix com un estranger, i tanmateix no és possible de donar raó de l'experiència patològica sense referir-la a les estructures socials, ni d'explicar les dimensions psicològiques de la malaltia de la qual parlàvem en la primera part, sense veure en el medi humà del malalt llur condició social".

Tanmateix, no em sembla lícit inferir de la inconsistència formal del plantejament la irrellevància material del problema. Malgrat l'obscuritat teòrica que se segueix de la inexistència de resposta consistent, el fet de la segregació històrica dels malalts que resulta a) o bé d'un seguit d'accions individuals, b) o bé d'un seguit d'accions col·lectives (amb les relacions que hom vulgui establir entre a) i b)) roman perfectament establerta com a qüestió oberta a una explicació sociològica i històrica. Per bé que Foucault obvii la

resposta mitjançant el joc de les "contradiccions" soacials. O, en altres mots, esmenti sense explicar processos amb una gran quantitat de factors donant per suposats el resultat i les causes de llur articulació interna. Així succeeix en (3) i (4), on l'"experiència" dels esdeveniments històrics identifica la determinació dels fets amb el mode com aquests són viscuts. I aquest mode amb la "inautenticitat" de l'"experiència social" contradictòria.

D'aquí la tendència a confondre també causes i resultats del procés causal. (5) admet en aquest sentit dues interpretacions:

- (a) "Alguns individus no resolen satisfactòriament llurs contradiccions perquè estan malalts".
- (b) "Alguns individus estan malalts perquè no resolen satisfactòriament llurs contradiccions".

Foucault interpreta segons la segona acepció (vid. supra 70 (c)). D'on resulta la natura totalment cultural de la malaltia mental. Qüestió que no resulta provada, sinó pressuposada d'acord amb el postulat inicial de comprensió intuitiva de la "personalitat" mòrbida (vid. supra 10). "Malalt mental", "foll" o "boig" no expressen conceptes, sinó que esdevenen noms que no designen sinó l'acte d'exclusió. I és des d'aquesta perspectiva que les causes històriques i socials entren com a "condicions reals" de l'experiència "contradictòria" de la bogeria.

Al meu parer, la "paradoxa" entre l'origen social no reconegut i l'expressió en la irresolució de les contradiccions personals (7) encobreix una projecció del tema de l'expressió i el simbolisme com apertura antropològica intencional a "la" cultura i "la" societat. Es tracta, doncs, no d'una lectura en termes de "consciència reificada" (Lukács), de "consciència alienada" (Marx jove) o de "contradicció entre forces productives i relacions de producció" (Marx madur), sinó d'una interpretació idealista de la dinàmica històrica de les contradiccions socials on queda assumit l'ús del llenguatge com a moment i mediació dialècticament necessaris en el desplegament de la història. Idealisme propi de la dialèctica hegeliana i no de Marx i la seva tradició, per molt que, probablement, Foucault no pensés en Hegel en usar els conceptes d'"alienació", "contradicció", "reflexió" i "dialèctica".

Hi ha diverses raons suplementàries que justifiquen aquesta apreciació.

En primer lloc, la nul·la menció a l'existència històrica de classes, estaments o grups socials en conflicte en el si de les formacions socials. El "conflicte" és abstractament entès com un existencial més. Foucault pren l'expressió social com un tot només diferenciat en funció de l'objectivació com a tal del malalt mitjançant l'operació simbòlica de la seva designació.

En segon lloc, i connectat amb la forma d'interpretar el conflicte, "dialèctica" és aplicable, literalment a tot, a qualsevol bipolaritat: a) entre la personalitat i el medi social; b) entre la societat i el medi natural; c) entre l'organisme i el medi natural i/o social.

Aquesta és una forma naturalista i organicista d'entendre el procés dialèctic que constitueix el revers de l'idealisme en la intel·lecció del social. Així pot escriure sobre la "dialèctica de la malaltia" [83], la "dialèctica normal de l'excitació i la inhibició" [100], i "que la unitat del procés que Pavlov anomenava inducció recíproca és, en tot rigor, dialèctica" [94]. Així també pot suposar una relació d'adaptació / inadaptació entre la "dialèctica" de l'organisme i la de la societat: "Hi ha doncs resposta adaptada al conflicte quan una diferenciació funcional permet una reacció individualitzada en cada terme o en cada fase de la situació conflictual; o, en d'altres termes, quan la dialèctica de l'organisme pot constituir-se en funció de la dialèctica de les seves funcions d'existència i reconèixer-se en ella" [101].

Des de la mateixa perspectiva historicista, si hagués estat menys preocupat per l'exacta harmonia integradora entre fenòmens psicològics (individuals), socials (col·lectius) i naturals (orgànics), podria haver explicat sense massa problemes interns les patologies sensorials i motores a partir d'alguns

principis de l'escola de la Gestalt (154) i no haver acudit al mecanicisme fisiològic de Pavlov, la qual cosa no pot deixar de sorprendre en un tradició fenomenològica. Però és que aquestes nocions -adaptació / inadaptació / reflex- clouen subreptíciament el buit obert entre els processos de "contradicció" històrica i els conflictes interns individuals. Utilitzar-los d'aquesta manera, tanmateix, probablement sota l'influx de les investigacions biològiques de Kurt Goldstein i dels primers estudis sobre filosofia de la biologia de Georges Canguilhem (155), no deixa de respondre a un eclecticisme preocupat per atorgar-se un estatut materialista en el coneixement del "concret".

Finalment, hi ha una tercera raó de l'ús idealista de "dialèctica", implícita en la concepció "intersubjectiva" i "dual" de les relacions socials (2): la mediació simbòlica amb què es presenta el "conflicte" entre expressió / no reconeixement de la malaltia mental (7) pot ser entesa a partir del moviment reflexiu de l'autoconsciència en la fenomenologia hegeliana. L'adlingüísticitat pragmàtica i la dialèctica historicista presenten totes dues el doble nivell de l'autoreferència i l'autoreflexió (vid. supra 2.3.2.3.) per tal com l'experiència de si és mediada per una experiència del sentit i del llenguatge.

Aquest punt precisa d'una explicació més pormenoritzada.

2.3.2.2. Metacrítica, Dialèctica, Adlingüisticitat.

En el Pròleg a la Fenomenologia de l'Esperit, escrivia Hegel: "(...) tot depèn que el vertader no s'aprehengui i s'expressi com a substància (A), sinó també i en la mateixa mesura com a subjecte (A) (...) [(1807)1973,15].

Hegel es proposava repensar el criticisme kantian en funció no del saber científic, sinó de l'experiència del saber en les determinacions de la consciència del subjecte que el fa possible. "En conseqüència -comentava sobre el paràgraf Jean Hyppolite [(1946)1974,131]- l'enteniment se sap a si mateix en el saber de la natura; el seu saber d'allò neutre és també un saber de si, un saber del saber (a). I el món és el 'gran mirall' en el qual la consciència es descobreix a si mateixa".

Aquest pas té una importància cabdal en el transcurs de la filosofia contemporània en general i francesa en particular, perquè significa reemplaçar la reflexió sobre la teoria del coneixement per l'autoreflexió fenomenològica d'un "Esperit", (Geist) que es defineix justament per la possibilitat de reflexionar sobre si mateix (156).

La "història pragmàtica de l'esperit humà" [L. Sichirollo (1973) 1976, 184 i s.s.] és la via de construcció i reconstrucció del saber sobre la identitat empresa per l'idealisme objectiu (157), des de Fichte i Schelling a la formulació acabada de Hegel.

Així, "desxifrar per l'autoreflexió del concepte el procés d'engendrament d'aquest saber objectivat en la totalitat de les seves figures corrents (que són les de la formació històrica del subjecte) és la comesa que es proposa la Fenomenologia de l'Esperit com a 'ciència de l'experiència de la consciència'" [Garbis Kortian 1979, 28].

Tota metacrítica, doncs, que es basi en la tradició hegeliana parteix d'aquesta experiència especulativa del "saber del saber" que es presenta com automoviment del concepte, reflexió de la reflexió superadora de l'estructura de subjecte i predicat pròpia del judici, per parlar en termes de la metafísica kantiana.

Es un tret típic dels corrents historicistes la recerca d'una fonamentació a partir de la lectura retrospectiva del pas de Kant a Hegel.

Darrerament, Jürgen Habermas ha concretat en tres pressupòsits -en la crítica dels quals coincideix plenament- el "cientificisme" de la teoria del coneixement kantiana contestada per Hegel:

- 1º el concepte normatiu de "ciència" com a únic coneixement acceptable o "prototípic";
- 2º el concepte normatiu del "jo" o subjecte del coneixement acabat;
- 3º la distinció entre raó teòrica i raó pràctica: "La crítica de la raó pura suposa un altre concepte del jo que el de la raó pràctica: el jo com a unitat de la consciència de si s'oposa al jo com a lliure arbitri" [(1969)1973,49] (158).

I K.O.Apel, per la seva banda, ha observat que "l'idealisme objectiu (A), en virtut d'un concepte especulatiu-dialèctic de la identitat entre subjecte i objecte, acobla l'experiència (Erfahrung) -en el sentit de la comprensió hermenèutica- amb la reflexió transcendental, i contraposa totes dues a l'experiència (Empirie) científica en el sentit científicista" [(1973)1985,II,177].

Sense entrar ara en la crítica del particular pragmatisme lingüístic amb què tant Habermas com Apel interpreten també la concepció marxiana de "dialèctica" (159), convé recordar aquí que l'intent de superar aquest "sentit científicista" del criticisme de Kant és patrimoni no solament de la tradició historicista de Hegel, sinó també de la de Husserl i Heidegger (vid.supra 1.1.).

En efecte, com ja ha estat vist, tant la distinció husserliana entre matèria i qualitat (vid. supra 1.2.3.2.) i la formulació darrera de la Lebenswelt (vid. supra 1.2.3.3.) com l'apertura dels existencials heideggerians (vid. supra 1.3.1.2.) són un intent de concebre una "experiència" no reduïble a l'objectivitat de les proposicions científiques, una "experiència del pensament" del subjecte.

Es d'advertir, tanmateix, que l'"experiència antepredicativa" no és idèntica a l'autoreflexió hegeliana, perquè mentre la darrera pretén integrar, per amunt, tot saber -també el proposicional- en el saber especulatiu del concepte a partir de la superació / conservació (Aufhebung) dinàmica en el moviment de l'Esperit (Geist), la primera es limita a anivellar, per avall, tota possibilitat de coneixement a partir de l'ostensió indicativa de les estructures antropològico-lingüístiques (pragmàtiques) que l'acullen.

Però aquesta darrera observació no obsta per a reconèixer que, per a Hegel, el llenguatge és, en efecte, un acte de la imaginació dialècticament concebut com una mediació entre l'abstracció i la seva concreció en la imatge del signe (160). És a dir, un mediador igualment pragmàtic entre objecte i subjecte i entre els moments de l'en-si (An-Sich) i el per-a-si (Für-Sich) de la consciència. I, en aquest sentit, un mediador privilegiat entre la consciència i l'autoconsciència.

Aquí radica el lligam de la dialèctica amb l'adlingüisticitat que ajuda a comprendre la raó profunda de la compatibilitat entre la versió foucaultiana de l'expressió / no reconeixement de "la" societat (derivada d'una lectura heideggeriana de Husserl) i la dialèctica "orgànica" dels conflictes mòrbids (derivada, a més de la filosofia biològica, d'una lectura hegeliana de Marx). En tots dos casos hi ha una hipòstasi implícita sobre el llenguatge: a) bé com a apertura constitutiva del món cultural, b) bé com a mediador constitutiu de la identitat del subjecte històric (individual o cultural).

I no compta tant el contingut proposicional com el fet mateix de l'existència del llenguatge, de la capacitat de simbolitzar en un moviment que transcendeix la immediatesa de les coses. Així s'entén que el pas de l'antropologia a l'ontologia en la teoria de la imaginació no procedeixi "d'una partició a priori sinó d'un moviment de reflexió concreta (a)" [I.R.E.105]. I també que les "lleis" que regeixen el món imaginari "no són solament proposicions significatives" [20]: Foucault intenta situar-se mitjançant la reflexió justament en el nivell pre-reflexiu i pre-proposicional on el moviment de la imaginació -en tant que transcendental concret- constitueix històricament una cultura que, en el cas de "la" civilització occidental -des dels grecs fins a la societat burgesa contemporània- resulta "alienada" per tal com no ha

sabut resoldre les seves contradiccions internes. Aleshores, "en una societat com la nostra, el dement s'ofereix, en efecte, com una contradicció vivent, i amb tota la violència d'un insult" [M.M.P.103].

Resulta, doncs, ja senzill d'observar que el moment mai assumit en aquest apropament de la primera adlingüisticitat foucaultiana a la dialèctica és el de la superació (Aufhebung) dels moments de l'en-si i el per-a-si en l'en-si-per-a-si, és a dir, la síntesi dels contraris. En la lectura foucaultiana de la història, per contra, ni tan sols en aquesta primera fase, no hi ha síntesi de la Raó (Vernunft) en la Realitat (Wirklichkeit) per a la producció del Real (Realität). Més aviat la racionalitat positiva és producte i funció de la possibilitat imaginària d'irrealitzar continuament la presència al món i el propi subjecte que pensa, ingènuament, poder copsar-lo proposicionalment.

Així, no existeix la figura de la "follia" si no és per l'operació "dual" d'una cultura que "al mateix temps que diagnostica la malaltia exclou el malalt" [M.M.P.1954,75]. Primera versió -desenvolupada seguidament en H.F.(1961)- del pressupòsit de la interrupció del sentit com a base constitutiva del saber autorreflexiu sobre l'home de les ciències humanes. Boig no és sinó aquell que designa com a tal el saber racional d'una cultura que, literalment, no comprèn el que el boig diu en el seu monòleg. És la interrupció del

sentit la que resulta ser, al cap i a la fi, la condició de possibilitat de la pròpia cultura, i el moment negatiu del conflicte no és superat per cap negació de la negació.

Explicitaré encara una mica més aquest punt, per tal com hi hauré de retornar en l'argumentació del següent capítol.

2.4.2.3. La dialèctica sense síntesi.

En la Fenomenologia de l'Esperit (1807), la consumació del moviment de la Raó, el moment de la superació de la negació, esdevé en l'activitat universalitzadora de l'Esperit Absolut (161) que produeix la realitat, la coneix i s'hi realitza al mateix temps. Es per la qual cosa que resulta ja comú entre els estudiosos de Hegel de situar la procedència d'aquest moment en l'originària unitat sintètica kantiana de l'apercepció, la dinàmica de la qual resulta així concretada i logistitzada en la identitat dels contraris com a "principi d'especulació" [vid.i.e. J.Zeleny (1968)1974, 203].

Marx donà una interpretació materialista plausible d'aquest principi. La interpretació marxiana de la doble negació es perfila tot al llarg de la seva obra, des de La Ideologia Alemanya (1839) fins a El Capital (1867) i presenta diversos sentits específics (com a

metàfora, com a expressió del pla d'exposició de El Capital, com a llenguatge clàssic que recobreix postulats i conceptes purament econòmics, com a expressió sintètica de la contradicció entre relacions de producció i forces productives, com a expressió de la dinàmica històrica dins dels modes de producció). Hi ha un sentit genèric, tanmateix, que Marx formula ben d'hora i que constitueix una de les claus de desenvolupaments posteriors. Em refereixo a la substitució del moment especulatiu de la "negació de la negació" pel principi de la pràctica, inspirador de la crítica al propi Hegel i a Feuerbach, i detectable ja en molts passatges de la Ideologia, dels Manuscrits de Paris (1844), de la Crítica a la Filosofia de l'Estat de Hegel (1843). Una de les formulacions més clares és la vuitena tesi sobre Feuerbach: "Tota vida social és essencialment pràctica (A). Tots els misteris que indueixen a la teoria al misticisme troben la seva solució racional en la pràctica humana i en la comprensió d'aquesta pràctica" [(1839)1970, 667].

Al meu entendre, aquest principi desllinda grosso modo dos vessants diferents que, justament, la negació de la negació, en tant que transcendental epistemològic i històric, acoblava: un vessant causal i un altre intencional (teleològic).

El primer atén no tant a la història com a procés racionalment intel·ligible, sinó com a procés racionalitzable, fent-se en acte, en part, a partir

d'activitats col·lectivament organitzades. Des d'aquest punt de vista, la pràctica és concebuda com a pràctica política revolucionària, com un seguit intencional d'actes, decisions, accions conscientment preses encaminades a aconseguir una pluralitat de fins a curt o a llarg termini.

Ambdós aspectes, causal i intencional -sense ocupar-me ara de llurs relacions i gradacions- tenen diferent pes específic en la tradició marxista. La història de l'alienació de la consciència elaborada pel jove Lukács a Història i consciència de classe (1923) privilegia el primer vessant d'objectivació (162) de la pràctica en les estructures de les formacions socials. Per contra, la interpretació leniniana del principi de la pràctica se situava més aviat en la segona perspectiva, intencional, del curs de l'acció revolucionària (163).

El que resulta essencial és adonar-se que ambdós vessants són modes complementaris d'acarar les relacions humanes amb l'entorn natural i amb llur pròpia història que la posició transcendental de la doble negació impedia desllindar analíticament. Però cal consignar també la predisposició sintètica extrateòrica que el principi de la pràctica incorpora. La síntesis de contraris esdevé ara relativa a la pròpia materialitat històrica global: actitud, mode heurístic, guia per a l'acció, pla contrastador d'argumentacions i sabers teòrics. Dit d'una altra forma: el principi de la

pràctica permet la unió d'ambdós vessants en la síntesi de l'experiència, en l'objectivar-se de les accions humanes concretes, però fora ja del pla ideal del llenguatge.

Resultaria tan incomplet d'intentar explicar fenòmens històrics que afecten a la formació social global -com les taxes de natalitat o els índex de preus del mercat- a partir de la intencionalitat manifesta dels membres que els experimenten i de llurs reaccions (col·lectives i/o individuals), com explicar el resultat d'un seguit complex d'accions -com la presa de la Bastilla o la Revolució d'Octubre- només a partir de dades estructurals sense entrar en els motius (també col·lectius i/o individuals) que van animar els protagonistes.

Aquí radica una de les dificultats amb les que topen les interpretacions historicistes de "dialèctica" -"negativa" com les d'Adorno i Horkheimer, o "negintuitiva" com la de Sartre, en les quals no entraré aquí- : prescindir del tercer moment i pretendre conservar els anteriors significa privar-se de la possibilitat analítica de separar netament els processos causals i intencionals i, al mateix temps, privar-se de la possibilitat sintètica de plantejar llur recuperació extralingüística. (Per molt que aquesta perspectiva planteja problemes de conceptuació en teoria del coneixement -i.e. inducció, coneixement directe...- en els quals no és moment tampoc de deturar-me). Significa

també retornar contínuament al transcendental gnoseològic.

Doncs bé, en el cas de la primera versió foucaultiana de "dialèctica", en prescindir del darrer moment i travessada com es troba per l'adlingüisticitat, converteix el que per a Hegel resultava un mer mediador -això és, el llenguatge i els discursos- en l'artífex de la història i de l'univers social. D'aquesta manera, dissol la reconstrucció material dels processos intencionals de les accions en una mera interpretació del "sentit" de les accions que es troba, al seu torn, mecànicament determinada -com si es tractés d'"astúcies" de la raó- per la substitució del complex procés causal d'objectivació històrica per una "lògica de l'exclusió" derivada de la natura "dual" de les conductes socials.

Però això no és tot. La segregació dels malalts mentals esdevé "resultat" històric inevitable del principi de l'"experiència" dels discursos que ocupa així, cegament, el lloc del principi de la pràctica en Marx o el moment de la doble negació hegeliana.

El raonament de Foucault pot parafrassejar-se ara com segueix:

(1) La malaltia mental és el resultat d'un procés dialèctic entre les seves condicions internes i externes d'existència.

(2) La irresolució de les contradiccions externes de la cultura occidental es manifesten en la irresolució de les contradiccions internes de la malaltia mental.

(3) L'experiència originària de la malaltia és incompresa per part del discurs racional o científic de la psiquiatria, el qual "objectiva" la malaltia per tal d'explicar-la, però no entén el llenguatge del malalt i, en el mateix moviment, el segrega.

(4) Però, en no comprendre globalment el món aparentment sense sentit de la malaltia, els discursos científics deixen també de comprendre l'a priori concret i històric de la cultura en la qual troba origen l'escissió entre racionalitat i irracionalitat: són incapaços de comprendre's a si mateixos.

(5) Per tant, la segregació del malalt és la manifestació externa de la consciència social escindida: és una autosegregació contínua que és afirmada i negada alhora sense poder ser superada.

Cal fer algunes observacions a aquest plantejament, a part dels trets formalment criticables ja constatats com les falàcies de composició i divisió.

En primer lloc, la "deducció" de processos històrics materials -segregació- a partir d'enunciats lingüístics arran de la "comprensió" o "objectivació" (3). Això només pot ser entès a partir de la perspectiva existencial que pressuposa el "sentit" i l'"experiència del llenguatge".

En segon lloc, aquesta "experiència" amaga un doble ús (corresponent a llenguatge-objecte i metallenguatge, respectivament) de "racionalitat" i "científic". (3) es refereix a les regles de racionalitat o científicitat internes del discurs psiquiàtric. (4) es refereix a l'àmbit de racionalitat, a les regles que determinen la racionalitat (formal o material) o irracionalitat, i la científicitat o no-científicitat d'un discurs.

En tercer lloc, "contradicció" presenta igualment dos sentits: descriptiu (2) i valoratiu (2). La "irresolució de les contradiccions" sembla suggerir, a contrari, que l'harmonia social significaria integració cultural i absència de conflictes mòrbids, la qual cosa és més la projecció d'un postulat antropològic a l'àmbit social col·lectiu que no pas una veritat empíricament fonamentada. Les contradiccions són expressió del tema heideggerià de la "inautenticitat". Segons l'ús descriptiu, la "contradicció" no és sinó "conflicte", el mode com s'experimenta històricament la consciència individual i social.

En quart lloc, (5) apunta directament a l'autorreflexió, a la hipòstasi de la consciència col·lectiva com autoidentitat (164).

El tema de la cultura "dialècticament" autosegregada i escindida com a punt darrer de comprensió del "sentit" de la malaltia mental és el punt

algid del primerenc idealisme foucaultià. I és també el principi del posterior abandó de la dialèctica, perquè aquest ropatge "dialèctic" que reconstrueix el moment de totalització -"universalitat concreta", diria Hegel- en "lògica de l'exclusió" d'una ideal autoidentitat socio-cultural escindida serà simplement abandonada per una formulació més adequada al que ja hi glatia en el fons: l'experiència dels signes, l'experiència del llenguatge.

Finalment, aquesta concepció "originària", "ontològica", del procés "dialèctic" de la malaltia impedeix el desllindament i l'anàlisi per separat de processos teleològics i causals (165), acoblant-los en el calaix de la "producció" històrica contradictòria de la cultura occidental, i sobretot, perfila les idees-guia de les investigacions posteriors: la impossibilitat de criteris de metaracionalitat, la inadequació del llenguatge científic per a descriure l'experiència de la desraó, la recerca, en fi, d'un llenguatge gnoseològic que eviti els efectes de segregació que, suposadament, afecten als discursos científics i que, al mateix temps, sigui capaç de parlar de si mateix i a l'ensem de la follia al marge de la pròpia escissió cultural raó/ desraó.

Aquest serà el llenguatge "arqueològic"
/ "genealògic".

2.5. Arquetipus de la primera epistemologia foucaultiana

A mode de resum, i d'acord amb les anàlisis precedents, les operacions gnoseològiques de Foucault en la Introduction i en Maladie Mentale et Personnalité (1954) poden ser sintetitzades en un model epistemoplògic que recull la perspectiva que li servirà de base per al plantejament de l'arqueologia i genealogia posteriors (186).

En suma:

- (1) Interpretació comprensiva de l'experiència viscuda (del somni, de la malaltia mental) a partir d'un desglossament del signe (plans d'indicació, significació, expressió) que substitueix el procés d'abstracció.
- (2) Adlingüisticitat d'una pragmàtica transcendental del discurs (expressió) que opera el descentrament del subjecte kantià de coneixement i d'acció en la comprensió dels fenòmens psicològics i històrico-culturals.
- (3) Positivació de l'imaginari com a constituent antropològic de la "irrealització" de les apertures existencials en el món (i no pas com a irrealitat contraposada a la realitat del món).
- (4) Transcendentalisme de la imaginació com a element configurador del procés existencial d'apertura i irrealització, i com a fonament ontològic dels plans

d'indicació (percepció), significació (símbol) i expressió (discurs).

(5) A priorisme "històric", "concret" i "intersubjectiu" del somni, com a fonamentador ontològic últim de les estructures d'indicació, significació i expressió.

(6) Reducció de la història a història de la cultura com a materialització projectiva de l'expressió i com a producte de la imaginació.

(7) Projecció de la plenitud significativa de les apertures antropològiques a la "totalitat funcional" d'un cos social que "expressa" un "sentit" històric en el qual no es reconeix -el "sentit" de la malaltia-, on es produeix la "interrupció de sentit" que és condició de possibilitat del saber psiquiàtric.

(8) Dualització del comportament a partir de la mediació simbòlica de l'acció i de la interacció social com a condició de possibilitat de la història.

(9) Naturalització de la dialèctica com a dinàmica d'interrelació entre el medi cultural i la personalitat de cada individu singular.

(10) Historització de la irresolució dels conflictes (alienació social) com a gènesi de la irresolució dels conflictes de la personalitat (patologies mentals).

CAPITOL III	LA TRANSFORMACIO FOUCAULTIANA DE LA SEMIOSI DEL TRANSCENDENTAL (1961 - 1984)
-------------	---

"Voulez-vous que verté vous die?
 Il n'est jouer qu'en maladie,
 Lettre vraie qu'en tragédie,
 Lâche homme que chevalereux,
 Orrible son que mélodie,
 Ne bien conseillé qu'amoureux".

[Ballade des Contre-Vérités, s. XV]

3.1. Presentació

L'avantatge de la construcció de l'arquetipus de les operacions gnoseològiques de Foucault és que permet mostrar que la seva investigació posterior -"arqueològica" i "genealògica"- no sorgeix d'un buit metodològic voluntari que l'autor hauria anat emplenant amb lentitud fins arribar a la concepció "epistèmica" de la cultura, sinó que tant el projecte com la forma de dur-lo a terme arrelen en la tradició fenomenològica i existencial dels seus anys de formació. Sorgeix, doncs, d'una posició gnoseològica que resulta prou completa -en el sentit de filosofia ja elaborada- com per a constituir el subsòl de l'heurística que predetermina àmpliament l'actitud general de recerca del filòsof (metodològica, històrica, política).

Si convé insistir en la importància del període pròpiament existencial de Foucault (1954) és perquè les successives reflexions de l'autor sobre la seva pròpia obra han contribuït a crear la il·lusió d'una absència de pressupòsits prèvia a les investigacions empíriques, la il·lusió d'una *ἐπιπέδησις* o suspensió del judici [M. Morey, 1978, 11; M. Serres (1960) 1968, 199], que se seguiria d'una ruptura amb qualsevol filosofia de la història anterior (168). Aquesta afirmació és inexacta, i deriva més del del que ha dit Foucault que no pas del que ha realment fet. Això equival a assenyalar que l'alçada del sobrevol de l'autor sobre la investigació, la distància que assoleix respecte de si mateix, és

també delimitada per la seva posició gnoseològica. I, en aquest sentit, sense haver de negar ni afirmar a l'entrant les seves intencions expressades, he preferit basar-me pel meu compte en les operacions gnoseològiques que l'anàlisi descobreix abans que en els criteris de lectura que ell mateix proposa. Aquesta perspectiva presenta l'avantatge, entre d'altres, d'explicar al mateix temps les recerques i les coordenades a posteriori que en dóna Foucault. Només a un filòsof format epistemològicament en l'àmbit de la fenomenologia crítica kantiana, per exemple, se li acudiria de plantejar el tema de la funcionalitat històrica del saber com una "desarticulació del subjecte".

A més, de forma connexa amb els límits de l'autoreflexió de l'autor, cal assenyalar també els límits de les lectures que n'ha proposat la crítica. En efecte, en obviar el doble problema de reconstruir genèticament el projecte cultural i de plantejar-lo a partir de la teoria del coneixement (començant pel tema de l'abstracció), sol donar-se entre els crítics una perspectiva excessivament propera a l'estricta lletra de Foucault. D'aquí que la dispersió dels punts de vista vingui inevitablement marcada per autors que el filòsof esmenta amb freqüència. Així s'entén que Angèle Kremer-Marietti [1974,17-19] afirmi rodonament que "el fenomen Nietzsche és, sinó la referència constant, almenys l'al·lusió de base d'aquesta analítica foucaultiana", perquè Nietzsche seria seria el símptoma d'una dissociació que hauria estat efectuada a finals

del segle XIX entre l'home i el llenguatge (tesi del cap. X de LMCH).

Sigui Freud [M. Morey 1980, 549], Bachelard [M. Amiot (1967) 1970, 83 ; V. Cotesta 1976, 449], Blanchot [B. Lemaigre 1966, 451], Robbe-Grillet [D. Carroll 1978, 697], Lacan [K. Racevskis 1983, 22], Lévi-Strauss [M. Cranston 1968, 74] o àdhuc Marx [R. Rorty 1981, 5 ; E. Kurzweil 1980, 173] qui ocupi el lloc d'aquesta "al·lusió de base", el problema és -sia quin sigui també el mèrit de cada lectura- el mateix: l'historicisme, la pèrdua d'una visió de conjunt prou distanciada com per a permetre la discussió teòrica, i la pèrdua dels criteris que permeten de situar l'autor en una perspectiva històrica.

Una objecció òbvia, tanmateix, respecte de la meua pròpia interpretació pot ser aquesta: ¿és que Heidegger no hi ocupa també aquest lloc al·lusiú? L'única resposta que puc oferir és que he procedit just a l'inrevés. Es a dir, oblidant-me dels autors, he situat Foucault en la perspectiva de la tradició filosòfica de la qual prové pels seus modes d'anàlisi. I he intentat també desentrellar quins són aquests modes, quina relació mantenen entre si, quin és el seu valor epistemològic i quines posicions de racionalitat normativa (ètiques i polítiques) propicien. Així, el punt de sortida no ha estat, a l'engròs, "la" fenomenologia o "l'"existencialisme, sinó el procés de semiosi del transcendental gnoseològic que s'ha donat en l'existencialisme i en la fenomenologia. Això és, dins

Fig. VI

Indicació	Sintaxi	Percepció	Sensacions
Significació	Semàntica	Enteniment	Conceptes
	Pragmàtica		Categories
Expressió		Raó	Idees

Esquema Transcendental
(Imaginació)

de la tradició més clàssica de pensament no teòric, de pensament filosòficament recurrent, del segle XX.

Des d'aquest punt de vista, l'obra foucaultiana es presenta dividida en dos períodes diferenciats pel grau d'elaboració de la seva ontologia lingüística. El primer (1954), caracteritzat per la recepció de l'analítica del signe husserliana i l'antropologia de l'expressió heideggeriana, pot ser reduït, a grans trets i sense matisos, a l'esquema de la Fig.VI.

El segon període (1961-1984) abasta la totalitat de l'obra de maduresa i representa una transformació de la semiosi del transcendental a partir d'una ontologia lingüística que interpreta l'esquema interpretatiu privilegiant l'aspecte pragmàtic del llenguatge. Es a dir, reduplica la interpretació en un "ésser del llenguatge" que, suposadament, donaria raó dels diversos "modes d'existència" de la cultura occidental.

Argumentaré, doncs, en aquest capítol les següents tesis:

1a Les investigacions "empíriques" i les investigacions "de mètode" del darrer període de Foucault (o, si es vol, dels quatre darrers períodes assenyalats en supra 0.5.1.1.) responen a una mateixa estructura interpretativa.

2a Aquesta estructura es basa en la suposició de la natura històrica canviant de l'estructura del signe, que Foucault interpreta en reduplicar sobre si mateix l'esquema de semiosi del transcendental.

3a Aquesta operació -per a la qual esmerça tècniques provinents de l'estructuralisme lingüístic- es basa en una concepció de "llenguatge" ontològica i, a la fi, purament nominal, que reduplica el referent en el seu interior "desdoblant-lo" contínuament en "figures" que funcionen com si fossin noms.

4a La reduplicació nominal del llenguatge implícita en la reduplicació pragmàtica del signe uniformitza problemes que són desglossables en teoria del coneixement -com causalitat / finalitat, abstracte/concret, singular/universal- i, de fet, encobreix al nivell de l'argumentació de les investigacions empíriques falàcies que provenen de tradicions diverses -estructuralisme, funcionalisme, pragmatisme- (i.e. la concepció pragmatista de "veritat" o l'assignació de valors funcionals a elements de l'acció pròpiament intencionals).

5a En idealitzar l'aspecte pragmàtic del signe i elaborar una ontologia lingüística que es pretén al mateix temps històrica i transcendental, Foucault acaba elaborant una filosofia gnoseològica de natura predominantment estètica que aplica el mateix esquema d'interpretació a l'anàlisi d'obres d'art, enunciat científics, o comportaments polítics i morals i que, de fet, atorga un valor de síntesi a qualsevol comportament que impliqui una recreació de regles segones (de

llenguatge: literatura; de relacions col·lectives: política; de conducta individual: moral).

6a Així, el filòsof atorga el doble valor de "descobriments" de l'"impensat" en els discursos i tècniques de poder històricament donades, i de "pràctica" arran de l'"ontologia del present", a la seva obra escrita i a les seves accions polítiques, la qual cosa li permet de prescindir, primer, dels criteris de racionalitat teòrica i, després, del lligam entre criteris de racionalitat teòrica i regles de racionalitat pràctica (169).

L'eix del present capítol, igual que el de l'anterior, és el pas de l'irracionalisme teòric a l'irracionalisme pràctic que contempla la darrera tesi. Però aquí he de fer algunes precisions.

En primer lloc, les operacions gnoseològiques relacionades amb el que Gilbert Hottois anomena "adlingüisticitat secundària" no determinen per si mateixes les opcions morals i polítiques de l'autor, perquè aquestes opcions depenen també de factors externs a l'elaboració d'una obra escrita. En aquest sentit, la inconsistència teòrica no implica opcions i argumentacions polítiques ni necessàriament consistents ni necessàriament inconsistents. Així, la fixació en el llenguatge com a "pràctica" ha abonat en la filosofia continental contemporània distintes solucions polítiques de diferent pes històric i de diferents efectes socials (i.e. la segona hermenèutica, la segona

generació de l'Escola de Frankfurt, el nou esteticisme semiòtic) (170).

En canvi, el que sí que implica la sisena tesi és que l'adlingüisticitat secundària és un element important de contrafinalitat (171) del plantejament pràctic en el curs de la concreta acció política de Foucault. Es a dir, tendeix a propiciar no solament que els efectes materials de l'acció no siguin els esperats, sinó que siguin justament els inversos dels que hom pretenia provocar amb l'acció (i aleshores sí que es produeix inconsistència).

Això succeeix perquè el moment d'anàlisi, de tria d'objectius, de valoració de mitjans i de la correcta descripció de l'univers social on es pretén tenir incidència no són independents de l'acció en tant que comportaments o experiència sinó que en formen part en tant que fase o moment intel·lectual (Vid. supra 0.4.2.2.). Tota acció material s'esdevé en un context d'actuació, tan "real" com la mateixa experiència subjectiva, que convé tenir molt en compte si hom vol donar-se la possibilitat no il·lusòria d'aconseguir els objectius que es proposa.

Doncs bé, el cas de Michel Foucault és particularment paradigmàtic perquè la seva actitud política oberta i inconformista el dugué a assumir pràcticament la cosmologia -arran de la follia, la malaltia, la servitud de la ciència, la

"subjectualització" de l'individu, la disciplinarització del cos...- que anava elaborant a cada llibre, mentre que teòricament aquesta mateixa cosmologia refutava l'existència de criteris per a una racionalitat normativa de caràcter col·lectiu. D'aquesta manera sobrevé el contrasentit de què l'home realment progressista que fou Foucault en pensament i comportament polític, un intel·lectual crític amb la cultura i sistema polític que pretenia analitzar i transformar, es veïés impossibilitat de generalitzar, compartir i organitzar la radicalitat ètico-política individual que el va caracteritzar des dels anys setanta.

Però tan important com veure els límits és reconèixer la legitimitat de les aspiracions. I això és tant més urgent quant els sociòlegs i teòrics del coneixement de filiació liberal crítics de la feble epistemologia foucaultiana -com Hillary Putnam, Raymond Aron, Raymond Boudon o Luc Ferry- han posat en el mateix calaix ambdós vessants de la qüestió, menysvalorant l'"irracionalisme" i criticant l'actitud ètico-política de Foucault a partir únicament de la seva filosofia (sense adonar-se tampoc ni dels efectes de contrafinalitat que aquesta comporta en la pràctica, ni de l'argumentabilitat de les finalitats, ni que aquestes arrelen en un substrat social real). El resultat és un apaivagament tecnocràtic de la consciència.

L'objectiu del present capítol no és aquest. Pretenc mostrar, en canvi, que la transformació de la semiosi del transcendental afecta decisivament dos objectius - d'investigació i d'acció- en principi igualment legítims: l'elaboració d'un aparell conceptual apte per a estudiar el procés històric de formació, transformació i incidència social dels discursos, i l'intent d'assumir pràcticament una actitud oberta de canvi ètico-polític com a alternativa a la militància en organitzacions jerarquitzaes.

Es tan rellevant aquesta darrera qüestió en la vida i els plantejaments del filòsof, que començaré per aquest darrer aspecte.

El present capítol s'organitza en quatre grans apartats, a més de la presentació. El primer, com acabo d'enunciar, versa sobre la connexió entre adlingüisticitat i contrafinalitat (3.2). Continua seguidament amb l'exposició sintètica de la mirada que Foucault adreça a la civilització europea (3.3.). Aquest darrer apartat pretén ser estrictament descriptiu de l'ordenació cultural que efectua des del s. XVI al XX (Renaixement / Epoca Clàssica / Epoca Moderna), ordenació en la qual ell mateix situa les condicions dels seus escrits i les seves accions. El tercer apartat (3.4.) mostra l'esquema hermenèutic mitjançant el qual es basteixen tant els arguments de la lectura cultural com la teorètica de l'"arqueologia" i la "genealogia". Com, en suma, es tracta en realitat d'una "descripció"

que, lluny de ser neutra, està ja prèviament interpretada. Finalment, el darrer apartat (3.5) intenta mostrar l'ontologia lingüístico-transcendental que rau sota l'esquema i els procediments hermenèutics, així com els límits epistemològics amb què topa aquest idealisme bon punt intenta ser descriptiu i/o explicatiu de fets històrics i processos socials.

3.2. La desconexió entre la raó teòrica i la raó pràctica en l'activitat política de Foucault.

3.2.1.1. Un intel·lectual inquiet.

Un breu exàmen de la trajectòria personal de Foucault després del 1954 permet mostrar trets que ajuden a entendre els seus plantejaments: l'intent d'assolir una distància crítica respecte de la seva pròpia realitat cultural i l'intent correlatiu de conèixer directament, mitjançant una percepció sense massa mediacions, realitats polítiques i modes de vida diversos. La seva biografia presenta el perfil d'un intel·lectual inquiet i viatger que, primer, aprofita la xarxa oficial d'extensió internacional de la cultura francesa i que, després, col·labora tant amb Universitats estrangeres com amb organitzacions i moviments de resistència dels països que visita. Unes quantes dades significatives completen aquesta visió i en confirmen, al meu parer, la impressió.

L'any 1955, Foucault és lector a la Universitat d'Uppsala, lloc que deixa el 1958 pel de Director del Centre Francès de la Universitat de Varsòvia. "Sempre he suportat malament alguns trets de vida social i cultural francesa.-declarava darrerament a la revista ETHOS [cit. Daniel Defert 1986,110]- Per aquesta raó vaig abandonar França el 1955. Suècia passava, en aquesta època, per ser un país més lliure. Vaig descobrir ben de pressa que certes formes de llibertat tenen els mateixos efectes restrictius que una societat repressiva. Per tal d'enriquir la meva mostra de les possibilitats ofertes aleshores per les societats occidentals, me'n vaig anar a Varsòvia. Fou una experiència salutífera."

L'any següent ocupa el lloc de Director de l'Institut Francès d'Hamburg. Del 1960 al 1966 ensenya a la Universitat de Clermont-Ferrand (amb diversos títols acadèmics: primer, "maître de conférences en psychologie", després, "professeur"). Aquest darrer any s'instal·la a Sidi Abou Said, destacat a la Universitat de Tunis. Un any abans, en ocasió d'una sèrie de conferències a la Universitat de Sao Paulo, havia estat testimoni de la instal·lació del poder militar al Brasil, començant una relació continuada amb l'oposició democràtica brasiliana que el faria retornar a aquest país (1973,1976).

Roman a Tunis del 1966 al 1968, en part forçat pel retard amb què Alain Peyrefitte, aleshores ministre d'educació, ratifica la seva elecció com a professor a la Universitat de Nanterre.

Fel maig francès, Foucault no és doncs a París, però hi retorna el mateix any per tal de participar en la creació del Centre Universitari Experimental de Vincennes, lloc on s'està fins que, a finals del 1970, succeeix a Jean Hyppolite en la càtedra d'Història de la Filosofia del Collège de France -a la qual canvia el nom pel de "Història dels Sistemes de Pensament"-. Aquest és el darrer "poste" acadèmic del filòsof, l'obra del qual ja ha estat, a l'època, reconeguda arreu com a pensament original.

A partir del 1970 fins al 1984, any de la seva mort, reactiva els viatges i les intervencions polítiques (Vid. supra 0.3.2.3.), combinant la labor intel·lectual -conferències a nombroses Universitats al Japó, E.E.U.U., Canadà...- amb l'acció directament política, i, sovint, fent-les coincidir. Així l'any 1971, i.e., aprofita la seva estada a Montreal per a establir contactes amb l'organització de presos del Quebec i, l'any següent, als E.E.U.U. visita la penitenciària d'Attica (New York), exponent de macroinstitució penal amb més de 2.500 reclusos de població (85% negres i "chicanos"), on havia tingut lloc del 9 al 13 de setembre del 1971 la repressió d'una de les revoltes més violentes del decenni (38 morts).

(Attica fou presa a la força en una operació militar en la qual participaren 1.700 homes i 7 helicòpters [vid. LE MONDE 15 set. 1971]). Així cal entendre també la seva curtíssima presència a Madrid, pel setembre del 1975 (motivada per les darrers condemnes a mort del règim del dictador), les visites a l'Iran (novembre del 1978) en els moments de la violenta repressió de l'exèrcit del Sha sobre la població civil insurrecta, i la segona estada a Polònia, fruit de la co-laboració amb Solidarnosc, acompanyant un convoi de medicaments (1982) (172).

Aquesta activitat viatgera contínua i incessant no és inconnexa, al mode de crítica més o menys fugissera al funcionament "correcte" de les institucions democràtiques, sinó que suggereix alguna cosa més,

Al meu entendre, és possible parlar de l'elaboració contínua d'un projecte de vida, amb diverses fases en relació a les accions polítiques (Vid.supra 0.3.2.3), però que es va concretant ja des del 1954 en una actitud personal de radical inconformisme -"pessimisme militant" en deia darrerament (1983)- respecte al mode d'existència -així, globalment- de les societats desenvolupades contemporànies.

Es un detall revelador que, poc abans de morir, es plantegés fins i tot deixar d'escriure -momentàniament, si més no- per tal de dedicar-se totalment a accions d'una altra mena. Bernard Kouchner, membre d'una

agrupació a la qual el filòsof se sentia vinculat, Médecins du Monde, és un dels que ha donat a conèixer aquest fet:

"Un dia -explica [1986,88-89]- Michel em va demanar que anés a casa seva, a París. Em rebé amb aquesta atenció meticulosa del burgés de Poitiers, per a qui els gestos compten quan es produeixen sota la seva teulada. Va escoltar com jo enumerava maldestrement les meves esperances entre l'acció i la reflexió; després, em demanà que guardés silenci sobre el que m'anava a dir. Parlà durant més d'una hora. Segons ell, ja no eren temps per a l'escriptura universitària, per al llarg i pacient treball de biblioteca. Aquesta època potser retornaria, però, de moment, s'imposava un recés. Escrits en un mes, els llibres publicats per histrions i falsaris ultrapassaven sovint en tiratge i en renom fugisser aquells que havien madurat en la solitud i en la reflexió. Michel Foucault no se'n planyia, però prenia nota del fet i, com que jo vaig evocar els veredictes de la història, la importància de la seva obra per als altres i per a mi, va refutar aquest recurs. Michel només atorgava crèdit a les activitats puntuals, militants i quasi militars que nosaltres duiem a terme, i als corrents de pensament que tal vegada en neixerien; als benestars personals eixits de resultats immediats, palpables, d'aquestes accions".

3.2.1.2. Un intel.lectual específic.

Des d'aquesta perspectiva, no resulta massa fora de to considerar el projecte cultural de Foucault i les seves accions com a manifestacions d'una mateixa actitud moral, d'una mateixa voluntat política de transformació que el filòsof s'havia replantejat contínuament i que, al final, denominaria "estètica de l'existència".

Aquesta, si més no, sembla ser-ne la intenció en considerar la seva densa producció literària com a "instrument", com una "caixa d'eines", les regles d'ús de la qual no pensava que li pertoqués de dictar als seus eventuals usuaris. Es la seva tesi de les relacions teoria / pràctica no en funció de cap "presa de consciència", sinó directament en funció de la consideració de la teoria (el discurs) com a "pràctica", "sistema regional de les lluites" [Conversa amb Deleuze (1972) cit.ed. Morey 1978,70]. En suma, a la llum de les seves intervencions, converses, taules rodones i, per què no, del record que deixà en els seus amics i companys de viatge -amb els quals sembla ser que guardava una actitud sumament respectuosa-, Foucault fou un lluitador coratjós que es considerava a si mateix un "intel.lectual específic" que era , al mateix temps i en el millor sentit del mot, un "militant de carrer". (Bernard Kouchner) amb una "visió de guerrer" (Paul Veyne). Es a dir, un intel.lectual que intentava fer ús de les seves capacitats i competència en tant que assumia com a tal la responsabilitat política que pensava que li corresponia des de les determinacions

concretes de la seva individualitat i del seu camp de treball.

Aquesta denominació -"inte-lectual específic"- no és casual, sinó perfectament pensada. "Els inte-lectuals -declarava a M.Fontana [1977,22]-s'han acostumat a treballar no en l'universal, l'exemplar', el 'just i vertader per a nosaltres', sinó en sectors determinats, en punts precisos en els quals situen les seves condicions de treball, o les seves condicions de vida (la vivenda, l'hospital, l'asil, el laboratori, la universitat, les relacions familiars o sexuals). Han guanyat amb això, sens dubte, una consciència molt més concreta i immediata de les lluites. I han retrobat problemes que són específics, 'no universals', sovint diferents dels del proletariàt o les masses. I, tanmateix, s'han apropat a ells penso que per dues raons: perquè es tractava de lluites reals, materials, quotidianes, i perquè hom trobava sovint, per bé que sota una altra forma, el mateix adversari que el proletariàt, els camperols o les masses (les multinacionals, l'aparell judicial i policíac, l'especulació immobiliària, etc...); és el que jo anomenaria l'intel·lectual 'específic', per oposició a l'intel·lectual 'universal'".

Així, la funció política del nou tipus d'intel·lectual del segle XX consistiria en articular, però de manera no autoritària (sense pretensió decisòria), un "discurs de veritat" que hauria de tenir

un efecte multiplicador en la resistència al poder de les lluites locals. Sense fixar per a ningú objectius generals ni tampoc representar interessos que, en realitat, ni representa ni viu. En aquest sentit, Foucault advoca per una adaptació de les accions polítiques a les precises condicions d'existència de cada individualitat concreta. Es a dir, personalitza les accions de tal manera que la forma de reacció específica d'aquell que té un saber determinat -l'inte-lectual- consisteix a exercir-lo de la manera també més útil: actuar (mettre en oeuvre) la veritat per a produir efectes de contrapoder.

"En realitat, el que vull fer, -contestava a Massimo Cacciari sobre el sentit de la seva investigació [P.S.P.1978,9-10]-i aquí radica la dificultat de la temptativa, el meu problema, és operar una interpretació, una lectura d'un cert real (a), que sigui de tal manera que, per un costat, aquesta interpretació pugui produir efectes de veritat i que, per un altre, aquest efectes de veritat puguin esdevenir instruments a l'interior de lluites possibles. Dir la veritat perquè sigui atacable (a). Desxifrar un estrat de la realitat de mode tal que emergeixin les línies de força i les línies de possibilitat; els punts de resistència i els punts d'atac possibles, les vies trillades i les drecceres. Es una realitat de lluites possibles el que intento fer aparèixer (a)"(173).

La resposta bestreu ja la connexió existent entre les seves tesis sobre l'actuació del saber i del poder amb la seva pròpia activitat política. Aquesta és una qüestió en la qual no em deturaré, de moment. Interessa mostrar, en canvi, que Foucault no es limità només al projecte general d'investigació de la cultura europea, sinó que emprengué una sèrie d'activitats para-leles. Unes centrades en el "règim de veritat" dels discursos. Però d'altres no.

Les primeres es concretaren en la creació de grups de contrainformació amb vocació de plataforma per a l'expressió pública d'experiències fins aleshores reduïdes al silenci (presos, immigrants, soldats...), i el que anomenava "periodisme de l'esdeveniment" o "reportatges d'idees", és a dir, el registre d'efectes quotidians del poder i de la resistència al poder. Tanmateix -per bé que, als seus ulls, acció política i discursiva eren igualment "pràctiques", baldament de diferent natura- un viatge, una manifestació, una mobilització popular, no són activitats d'"intel·lectual específic", de la mateixa manera que el fet d'efectuar aquesta labor només constitueix un aspecte de la seva individualitat (comportant una participació en accions col·lectives amb objectius polítics a curt plaç).

En efecte, hi ha un segon tipus d'activitats que emprengué per decisió personal i que assumien els resultats que li fornien la "lectura del real", però que no eren fruit només d'un fenomen de lectura. El poder

"forma part de la nostra experiència" [T.S.P. 1982,779], "més que no pas un afer de demostració, és un afer de percepció" [NOUVEL OBSERVATEUR5/II/1979]. Reaccionava, doncs, amb un seguit d'intervencions que tingueren incidència pública i que constitueixen la manifestació externa d'un comportament polític que considerava estrictament personal i sobre el qual, per cert, a diferència del que succeïa en el manteniment de tesis escrites, refusava de polemitzar ni de sofrir cap mena d'ingerència qüestionadora (174).

Per a valorar, doncs, l'abast i els límits de la pràctica política de Foucault, penso que pot resultar esclaridor buscar els objectius explícits que li servien de guia en les accions concretes i el tipus de tècniques que considerava pertinent d'utilitzar, per a relacionar després ambdós aspectes amb les coordenades polítiques més àmplies que les sustenten.

3.2.2.1. Objectius explícits de l'activitat política de Foucault i les tècniques de lluita proposades.

Aquests objectius, explicitats pel mateix Foucault en el curs d'intervencions polítiques efectuades, sobretot, entre 1970 i 1980, poden sintetitzar-se en sis punts:

1) Apertura a la consciència pública del mode d'operar real de la justícia penal, de les institucions penitenciàries i, en general, de l'Administració de l'Estat.

"Cal ficar-se ben bé al cap que jutjar no és aplicar la llei -escrivia al NOUVEL OBSERVATEUR [5/II/1979]- sinó una certa 'manera de fer' amb la llei". Es aquesta "manera de fer" el que al llarg d'articles, entrevistes, taules rodones i interpellacions directes al govern -sobretot mitjançant les accions del Groupe Information Prison (G.I.P.) (1971) i del Comité de Défense des Droits des Détenus (C.D.D.D.) (1972), dels que parlaré després- volia posar de manifest. I.e. en la taula rodona amb advocats progressistes com Roger Badinter, a qui declarava la seva preocupació perquè "ningú no sap què passa realment en el curs d'un procés" [NOUVEL OBSERVATEUR 30/V/1977]. I.e. les nombroses cartes als diaris demanant una discussió pública de l'estat de les presons, a França, després dels motins generalitzats del període 1971-1974 (i.e. carta a LE MONDE del C.D.D.D. [28-29/VII/1974]).

2) Intent de posar a l'Administració en situació de donar una resposta efectiva davant dels seus propis incompliments de la llei, o el que Foucault anomenava "i-legalismes tolerats" (els quals, amb l'aquiescència de les institucions, mantenen segons el filòsof el funcionament real de la justícia (175).

Així, denunciava en **LE NOUVEL OBSERVATEUR** [4/XII/1972] les pressions dels Sindicats de Policia i Vigilants per tal d'assolir la condemna a mort -la no concessió de gràcia per part de Pompidou- de Claude Buffet i de Roger Bontemps, dos reclusos que, durant les revoltes de la Presó Central de Clairvaux (22/XII/1971), havien occit una infermera i un guardià després d'haver-los retingut com a hostatges. "Una vegada més-escrivia Foucault-l'Administració Penitenciària ha passat per sobre de la justícia. Ha reclamat, abans del procés i abans de la gràcia, la seva 'justícia', la d'ella, i l'ha obtinguda. Ha reivindicat en veu alta i li ha estat reconegut el dret de castigar, ella, que no hauria de tenir sinó l'obligació d'aplicar serenament penes, el principi, la mesura, i el control de les quals corresponen a d'altres. Ella s'ha establert com un poder i el cap de l'Estat acaba de donar la seva aquiescència". D'altra banda, la reacció violenta dels funcionaris de presons és un fet comprovat i no una apreciació de Foucault. Just després d'esdevenir-se els assassinats, i durant la visita a la presó de Clairvaux de l'aleshores ministre de Justícia René Pleven, una representació de l'Administració de la Presó li va demanar la pena capital per a tot delictes amb resultat de mort comès a l'interior dels establiments penitenciaris [Vid. **LE MONDE** 25/IX/1971, i el **TIMES** de la mateixa data].

Altres vegades, en lloc d'articles-denúncia, Foucault demanava directament l'"aplicació estricta de la llei" mitjançant la seva

presència efectiva en el lloc on aquesta s'incomplia. Part de les seves accions en el G.I.P. i en el C.D.D.D. van tenir aquest sentit d'acabar amb pràctiques administratives normals a l'interior de les institucions, que conculcaven clarament la llei, però contra la qual els reclusos es veien impotents (i.e. la retenció de paquets com a mesura punitiva addicional i el joc discrecional amb les regles de concessió dels permisos de cap de setmana).

3) Defensa de les experiències individuals concretes que expressen una identitat diferencial, contra la "subjectualització" política i la "psiquiatrització" dels individus, com a únic mode de menar una existència digna.

En aquest sentit, arribà a proclamar el dret moral dels reclusos d'enfugir-se d'una presó les condicions materials de la qual atentava contra llur supervivència física [LIBERATION, 22/III/1978]. Aquest aspecte de dignificar les experiències individuals comprèn també l'aspecte d'alliberament i defensa de la credibilitat del testimoni, de la política testimonial basada en el coneixement directe de fets controvertits enfront de la versió institucional. Aquest és el cas de la Dra. Edith Rose, la psiquiatra de la presó de Toul, que va denunciar pel seu propi compte i risc les míseres condicions en les quals es veia forçada a tractar els seus malalts (text enviat, entre d'altres, al president de la República i a M. Bounic, inspector general de presons [vid. LE MONDE 26-27/XII/1971]. D'alguna

manera, les condicions de vida de la presó afavorien les revoltes que, en efecte, van tenir lloc pel desembre del 1971. Malgrat la ferma tristesa del text, que es limitava a explicar-ne l'experiència personal (l'alt grau d'intents de suïcidi, els càstics que havia vist...), la doctora va tenir força problemes laborals [Vid. LE MONDE 27/XII/1971]. Foucault escriví un text de suport al respecte que és, de fet, un manifest a favor del valor de la política testimonial: "Ella, que estava en un sistema de poder, en lloc de criticar-ne (A) el funcionament, ha denunciat (A) el que hi passava, el que acabava de passar, tal dia, en tal lloc, en tals circumstàncies" [NOUVEL OBSERVATEUR 27/XII/1971]. És important la valoració per part de Foucault dels actes de parla en primera persona: "Però, aquesta veu que diu 'jo'? Aquesta dona que, després de tot, encara que no sigui sinó pel seu saber, pertanyia 'al'poder, aquesta dona que ha tingut el coratge únic de dir: 'jo acabo de veure, jo acabo de sentir'? Aquesta melopea tot al llarg del text: 'Ho juro, ho testimonio, accepto la confrontació'? (...) El 'discurs de Toul' serà potser un esdeveniment important en la història de la institució penitenciària i psiquiàtrica".

4) Promoció d'un tipus d'acció política "irrecuperable políticament", en el sentit de "política" lligat al procés de "governamentalització" de l'organització social i de la "normalització" de la població (176).

Aquest és el tipus d'activitat afí a la que en tant que "intel·lectual específic" intentava dur a terme. Així, en un debat que tingué lloc durant quatre dies (Forum d'Estiu) organitzat per les revistes FAIRE i NOUVEL OBSERVATEUR sobre el tema "L'esquerra, l'experimentació i el canvi social", Foucault s'inscriví al taller "Metges de barri". "Un gran moviment s'ha esdevingut de quinze anys ençà, el model del qual ha estat l'antipsiquiatria i un moment del qual ha estat maig del 68. En aquestes capes socials que antigament asseguraven el benestar de la societat -com els metges- hi ha ara una població que es desestabilitza, que es mou, que busca, fora dels vocabularis i de les estructures habituals. És una... no goso dir revolució cultural, sinó segurament una mobilització cultural (A). Irrecuperable políticament: hom sent ben bé que en cap moment el problema no canviarà de natura per a ells si canvia el govern. I, d'això, jo me n'alegro. Si anem cap a la desaparició dels terrorismes, dels monopolis teòrics i de la monarquia del bon pensament, tant millor..." [NOUVEL OBSERVATEUR 12/IX/1977].

5) Defensa dels "drets dels governats" contra la prepotència de determinades actuacions institucionals per "raó d'Estat".

En ocasió de l'extradició de França a Alemanya de l'advocat defensor d'Ulrike Meinhoff, Klaus Croissant, incriminat per haver gosat prendre's seriosament la defensa i haver-se oposat als decrets que impedièn la

comunicació lliure entre els seus defensats (177), Foucault escrivia dos articles al NOUVEL OBSERVATEUR [14/XI/1977] i al diari LE MATIN [18/XI/1977] així com una "carta oberta als 'leaders' de l'esquerra [NOUVEL OBSERVATEUR 28/XI/77] on els cominava a actuar davant l'extradició en defensa d'homes "l'honor dels quals ha estat de fer per llur compte propi i sovint sols allò que els governs eren incapaços de fer". En aquests articles precisava el concepte de "drets dels governats" -dels individus "gestionats" per l'Estat- com a "més històricament determinats que els drets de l'home" i els lligava a la dissidència política. En aquest cas el "dret dels governats" que conculcava l'Estat alemany era el de "ser defensat en justícia", el dret de tenir un advocat per a fer comprendre la identitat de l'acusat i la força del seu refús polític. "En suma-escrivia [NOUVEL OBSERVATEUR 14/XI/1977]- la concepció tradicional situava la 'política' en el costat de la lluita contra els governs i llurs adversaris; la concepció actual, nascuda de l'existència de règims totalitaris, és centrada a l'entorn d'un personatge que no és tant el 'futur governant' com el 'perpetu dissident', jo vull dir aquell que està en desacord global amb el sistema en el qual viu, que expressa aquest desacord amb els mitjans que són a la seva disposició i que és perseguit per aquest fet; ja no està doncs centrada en el dret a viure, a ser lliure, a marxar, a no ser perseguit - breu, sobre la legítima defensa en esguard dels governs".

6) Defensa de la "població-límit"
(population-cible) (estudiants, joves, soldats,
ex-presos en atur) i de la "plebs" (població dita
marginal que es troba en el destret de proletaritzar-se
o d'esdevenir delinqüent professional), sobre les que
actua la intimidació policial, per la por i la violència
física.

Hi ha un seguit d'accions, actes i escrits dirigits a aquest objectiu. I.e., la defensa que feu dels estudiants de filosofia de Vincennes en ocasió de la denegació del títol universitari per part del ministre d'Educació del moment, Olivier Guichard, per causa dels fets de maig [Vid. NOUVEL OBSERVATEUR 9/II/1970]. I.e. també l'atenció que prestà als moviments juvenils protagonitzats per joves d'institut [Vid. l'entrevista mantinguda amb estudiants de batxillerat per a la revista ACTUEL n°14 1971], als quals adreçava aquesta pregunta: ¿Quina és la forma de repressió més insuportable per a un estudiant de batxillerat, avui,: l'autoritat familiar, la quadriculació quotidiana que la policia exerceix sobre la vida de tothom, l'organització i la disciplina dels instituts, o aquesta passivitat que us imposa la premsa, fins i tot possiblement un diari com ACTUEL? [ed. Julia Varela, F.Alvarez-Uría, 1978, 31]. (Cal ressenyar tanmateix que Maig del 68 -tot i que exercí una profunda influència en Foucault- fou valorat a l'inici pel filòsof com a "experiència" fonamental, després de la qual la societat es trobaria amb una situació política definitivament diferent -d'aquí l'atenció a les capes

estudiants-, però que, progressivament, a mesura que extreia conseqüències pràctiques de la seva militància en el G.I.P. i el C.D.D.D. i que s'interessava més per les tècniques de poder, aniria abandonant progressivament com a punt de referència).

3.2.2.2. Coordenades de la pràctica i objectius polítics de Foucault.

Aquests objectius explícits de les accions de Foucault formen un mosaic amb peces esparses que tenen com a comú denominador la reacció individualitzada del filòsof -"perceptiva", "física", "immediata"- a situacions que experimentava com a "intolerables" i contra les quals actuava tant des de la seva posició concreta i pública d'"intel.lectual específic" com des de la seva posició privada de Michel Foucault. El problema, em sembla, que cal plantejar és per què va desconnectar ambdós aspectes d'una manera tan radical i quin fou el resultat pràctic d'aquesta desconexió. En suma, com és que tot i corresponent a una mateixa actitud de replantejament constant de l'"ontologia del present" (Vid.supra 0.2.3.1.), Foucault desconnectà el seu projecte polític pràctic del seu projecte, igualment polític, teòric (de "pràctica" de llenguatge). Sobretot, quan fou aquesta mateixa experiència adquirida en la lluita del G.I.P. i el C.D.D.D. el que determinà la "genealogia" de les formes punitives que és Surveiller et

Funir(1975).

Una resposta a l'engrós és que, al cap i a la fi, al que ell atorgava valor de transgressió i considerava un element innovador era la seva pròpia obra d'investigació i, concretament, d'elaboració del llenguatge que en ella s'hi produïa. Aquesta posició converteix en merament derivatiu respecte del pensament, a la manera de Heidegger, tota acció material possible. Sens dubte hi ha molt d'això. Però convé explicar perquè.

Una resposta més matisada podria ser la següent. Foucault es va replantejar -en tant que filòsof- dos projectes "pràctics" diferents. un -"arqueològic"- d'investigació pura; però l'altre -implicat com veurem en el seu moment per un dels significats de "genealogia": recuperació de la "diferència" en experiències passades i velades en la "memòria" del llenguatge- és d'existència, de mode de vida, d'experiència no guiada per les tècniques disciplinàries del saber/poder que ell mateix investigava. Aquest segon projecte (que és present ja de forma incipient en la inquietud que sentia en els anys cinquanta) pren forma a mesura que Foucault investiga les formes de saber en el període 1961-1966 i participa en els moviments socials del període 1971-1974. I acaba generant finalment un conjunt de tesis sobre la pràctica política (és a dir, principis de regles pràctiques de conducta) que vol ser coherent amb els seus postulats teòrics i que, de

fet, és el fonament immediat de les accions abans descrites (3.1.2.1.). En suma:

- 1) Política "estratègica", concreta, local, de nuclis de resistència a l'actuació polimòrfica i capil·lar del poder, a partir de la valoració de l'experiència personal en lluites històricament delimitades (per a les quals, hom pot recuperar també les experiències històriques de lluites passades).
- 2) Política de no reducció de l'individu a "subjecte" polític o jurídic, ni tampoc a "objecte" de saber (i.e. psiquiàtric), a fi de preservar la pluralitat d'aspectes existencials que cada individu sintetitza en la seva capacitat sobirana de decisió sobre si mateix.
- 3) Política de no reducció de la voluntat individual i col·lectiva -quan aquesta és palesa- a institucions de "representació" formal (partits polítics, sindicats... constituïts per funcionaris o polítics professionals).
- 4) Política de transformació moral de si en la pràctica quotidiana d'exercici de decisions sobre la pròpia vida (autogovern), en cada activitat lliurement practicada.
- 5) Política d'afirmació de la identitat i de la creativitat personal enfront de les estratègies de la societat "disciplinària" modelades segons tècniques de "biopoder" i de "governamentalitat" (179).

Aquest esbós resumeix les diverses aproximacions foucaultianes des del 1970 al 1984 i reflecteix la creixent preocupació de l'autor pel que afecta a les

determinacions concretes d'autosubjectivació, de l'heteronomia interioritzada per cada individu i que el fa esdevenir a ell mateix una instància de control de si i dels altres, segons el tipus de "disciplinarització" que creia propia del segle XX (180). D'aquí l'atenció prestada a nuclis de "resistència" suscitats per oposicions com les dones/homes, infants/pares, malalts mentals/psiquiatres, població/medicina, administrats/Administració, oposicions indicadores dels punts de flexió de l'actuació plural del poder. Les lluites que així es generen presenten característiques pròpies que delimiten també l'abast de les que ell mateix havia intentat dur a terme. Segons el darrer Foucault són lluites "transversals" (no pròpies d'un país o règim polític particulars); "immediates" i "anàrquiques" (contra l'enemic que és percebut de forma més propera pels afectats i sense esperança de cap alliberament final, revolucionari, "d'una vegada per totes"); diferencials i solidàries (s'oposen al "govern per individualització"); autoafirmadores ("lluiten contra els privilegis del saber"). "En fi -conclou [T.S.P.1982,781-82]- totes les lluites actuals giren entorn de la qüestió ¿qui som? Són un refús d'aquestes abstraccions, un refús de la violència exercida per l'Estat econòmic i ideològic que ignora qui som individualment, i també un refús de la inquisició científica o administrativa que determina la nostra identitat.

"Per resumir, el principal objectiu d'aquestes lluites no és tant de fixar-se en tal o qual institució de poder, o grup o classe, o èlit, com una tècnica particular, una forma de poder (A). Aquesta forma de poder s'exerceix sobre la vida quotidiana immediata, que classifica els individus en categories, els designa per llur individualitat pròpia, els lliga a llur identitat, els imposa una llei de veritat que els cal reconèixer i que els altres han de reconèixer en ells. És una forma de poder que transforma els individus en subjectes. Hi ha dos sentits del mot 'subjecte': subjecte sotmès a l'altre pel control i la dependència, i subjecte lligat a la seva pròpia identitat per la consciència o el coneixement de si. En els dos cassos, aquest mot suggereix una forma de poder que subjuga i subjecta".

Davant d'aquesta concepció, que sembla centrada en la idea d'experiència individual, alguns crítics culturals han vist un apropament a l'ideari liberal [Scott Lash (1985)1985,48] o neoliberal [J.Habermas (1983)1985,34]. Però cal examinar les coses una mica més de prop i intentar situar-les en la història francesa recent, perquè, per Foucault, la idea d'"individu" és un punt d'arribada, no de sortida. I aquesta idea presenta un aspecte potencialment emancipador que, paradoxalment, resulta també el límit de la seva concepció política.

Al meu entendre, Foucault no se situa mai en el pla primari de referència a l'individu (i en la concepció correlativa de la societat com a complex de

relacions interindividuals), sinó en el pla segon -d'adlingüisticitat secundària- de les mediacions de l'"experiència" per l'"experiència de si", en el pla on l'autopercepció i l'autoreflexió són mediades per la "pràctica" d'un mode de ser històrico-lingüístic, que penetra també les tècniques de poder, i que efectua, al seu torn, les mediacions simbòliques del "subjecte" (d'on el pla social apareix com el complex de regles segones que determinen les possibles mediacions). La defensa de l'individu significa, doncs, defensa de la capacitat i de la competència de l'individu per a decidir els criteris de validesa dels diferents tipus de pràctiques, regles i normes socials -normes jurídiques, normes morals, tècniques de si...- que afecten la pluralitat d'aspectes que cada existència particular sintetitza diferencialment. D'aquí la insistència en què el criteri d'autotransformació depengui de l'individu mateix i no d'un poder extern a ell: és l'única garantia de la llibertat, és a dir, de què les línies de pensament i acció possibles en un determinat moment històric romanguin obertes a la tria i puguin desplegar-se mitjançant el joc del llenguatge en l'activitat de l'individu.

No discutiré ara la bondat epistemològica d'aquest plantejament (Vid. infra 3.5.). Interessa observar aquí només que aquest pla recurrent d'"experiència d'experiències" -força incòmprensible si hom no té present que se les heu amb un hereu de la tradició fenomenològica quant a la forma de teoritzar problemes formals i materials- és justament el nivell segon on

adquireix sentit el doble projecte de micropolítica i de macrointerpretació de Foucault: és el pla al qual pretenen ordenar-se les seves accions de "pràctica resistent" i en el límit del qual pretén ordenar-se la seva "especificitat" intel·lectual.

Mostraré la interconnexió entre ambdós vessants a partir de la contextualització històrica de les accions (sobretot pel que afecta als grups de contrainformació) i, en un segon moment, mostraré el lligam entre la insuficient assumpció del context de l'acció que la presència de l'adlingüisticitat abona, amb els efectes de contrafinalitat que suscita.

3.2.3.1. El context de l'activitat política foucaultiana: els grups de contrainformació i el periodisme de l'esdeveniment.

Sens dubte el fonament últim dels principis (3.2.2.2.) que regeixen les accions concretes de Foucault (3.2.2.1.) ha de buscar-se en la progressiva construcció de la seva filosofia com a "diagnosi" o "ontologia del present". Però sempre resulta possible deixar-la momentàniament de banda per tal d'adoptar una perspectiva que li sigui més externa i preguntar-se per les determinacions històriques i pel resultat d'aquesta activitat (tant pel que fa a les accions puntuals com, sobretot, pel que fa al seu paper en grups organitzats).

¿Com és que Foucault les dugué a terme? ¿Quins elements van contribuir a configurar la seva actitud? ¿Què queda, avui, d'aquestes activitats? ¿Tenien, en suma, el valor de forma nova de plantejar la política que els hi atorgava el filòsof?

Al meu entendre, al principi de totes les accions concretes hi ha un fort impuls moral que té un valor per si mateix. "La innovació -declarava al NOUVEL OBSERVATEUR [12/IX/1977]- ja no passa pels partits, els sindicats, les burocràcies, la política. Procedeix d'una preocupació individual, moral. Hom ja no demana a la teoria política de dir què cal fer, ja no té necessitat de tutors. Aquest canvi és ideològic, i profund".

El problema es planteja, però, en el mode com articular políticament, col·lectivament, aquesta preocupació moral en accions concretes, continuades i organitzades. En aquest punt, penso que hi ha tres grups d'elements diferents que cal considerar. En primer lloc, el fet que l'impuls moral inicial venia configurat a partir de l'assumpció de determinats trets específics de la història francesa, viscuts i percebuts des de la seva posició d'intel·lectual. Cal notar, si més no, els elements següents:

- a) l'existència d'una tradició política dels intel·lectuals d'esquerra, que es remunta almenys a l'afer Dreyfuss, la qual fou viscuda per Foucault arran

de la Resistència, la crítica a la guerra freda, la invasió soviètica d'Hongria i la lluita contra la tortura i la guerra d'Algèria;

b) el refús creixent en la capa intel·lectual, des del 1956 si més no, de la jerarquia interna, de la manera de prendre les decisions, de plantejar les lluites, i d'exercir el control sobre els militants, pròpies del Partit Comunista Francès (organització que fins aleshores havia recollit els anhels d'un canvi en profunditat de la societat francesa);

c) la impressió produïda en aquesta mateixa capa durant els anys seixanta pels corrents contraculturals, l'antipsiquiatria, i les formes espontànies de lluita de les agitacions al carrer i a les Universitats (fonamentalment, els fets del maig del 1968);

d) la creixent percepció difusa de la proliferació de formes de control ideològic més fines en el si de les pròpies democràcies formals guanyadores de la Segona Guerra Mundial, i la sensació correlativa que, d'alguna manera, aquestes formes prosseguien precisament els mètodes policials del feixisme que havien combatut (181).

En segon lloc, el fet que la majoria de les accions de Foucault es produïren en resposta a un seguit de tensions de la vida política francesa durant el decenni 1970-1980 (revoltes en les presons, indigència dels immigrants, actuacions de la policia...) que -més que no pas amb els esdeveniments de maig, com fou àmpliament argumentat- es troben en relació directa amb

els efectes de la reconversió industrial del decenni anterior i amb l'enduriment corresponent de la política econòmica i salarial -però també d'ordre public-efectuades pels governs de Pompidou i, després, de Giscard d'Estaing (182).

En tercer lloc, finalment, el fet que el bagatge intel·lectual de Foucault el fes particularment sensible a l'aspecte discursiu (en sentit ample, de "mode d'existència" dels discursos) dels esdeveniments polítics, i a les condicions d'exercici de la capacitat de parla de la població tradicionalment reduïda al silenci (malalts i malalts mentals, primer, i, més tard, a mesura que s'interessava per les tècniques de poder, presoners, soldats, immigrants).

La meua hipòtesi és que Foucault, quan tractà d'articular el seu projecte polític, ho feu a partir dels instruments teòrics que anava elaborant, instruments que privilegiaven, per un cantó, l'experiència viscuda i la immediatesa de la reacció i, per l'altre, l'atorgament d'un "sentit" a les accions concretes a partir d'un complex aparell de lectura de la història.

El problema és que el caràcter hermenèutic, acientífic, d'aquest aparell li impedia desvincular-se teòricament del coneixement de la realitat política que adquiria per experiència directa sinó a partir de la mateixa estructura adllingüística, la qual, succintament,

en ser més una ontologia històrico-lingüística que no pas un instrument apte per a explicar realitat social, li impedia desvincular-se també pràcticament del seu impuls moral individual de base.

Així, no pot sorprendre la insuficient descripció del context en què s'havien de produir les accions, ni el transfons constant de filosofia, de "condició de possibilitat" de la història, que situen els conceptes clau dels principis-guia de les accions (3.2.2.2.) en un pla segon d'autoreferència mancat de referent real. Argumentaré per separat aquests trets en relació, primer, als efectes de contrafinalitat dels grups polítics que Foucault contribuï a crear i, després, en relació al caràcter de "resistència" que el filòsof conferia a aquestes accions.

El Groupe Information Prison (G.I.P.) - en versió institucional del procurador Filse: "Groupe d'Intoxication du Public" [POLITIQUE HEBDO15/VI/1972]- fou creat a començaments del 1971 arran dels nombrosos motins que començaven a esdevenir-se en les presons franceses. Al començament era un grup de suport a les reivindicacions dels reclusos format exclusivament per intel·lectuals, però de seguida aglutinà gent interessada en el tema, joves estudiants i, sobretot, familiars de reclusos. "El G.I.P. és el punt de trobada de tres corrents -declarava J.M.Domenach, director de la revista ESPRIT i un dels fundadors-. Diguem, per a simplificar, el corrent esquerrà representat per

M.Foucault, el corrent liberal de la línia dels drets de l'home amb Vidal-Naquet, i el corrent personalista i cristià que jo represento. Fa un any vam decidir que calia denunciar una situació que havia esdevingut intolerable. Vem utilitzar una tècnica que havia tingut èxit durant la guerra d'Algèria: la del grup Veritat i Llibertat, que denunciava els abusos: fer conèixer el que la premsa no deia (...). Hem volgut substituir a aquesta informació minvada sobre el que romania amagat, clandestí" [LA CROIX, 24/II/1972].

En efecte, el G.I.P. va editar quatre fulletons d'una tirada de deu mil exemplars cada un que sota el títol genèric d'INTOLERABLE van informar successivament sobre l'estat de la vida quotidiana a les presons franceses (I), sobre la vida en la presó-model de Fleuris-Mérogis (centre experimental per a joves delinqüents) (II), sobre el vessant polític de l'assassinat legal del "leader" negre Georges Jackson durant l'assalt policíac a Attica, sobre el nº de cassos "normals" de suïcidi a les presons franceses (IV) (183). Aquests fulletons tingueren una àmplia difusió -per mediació del ressó de la premsa tanmateix- i serviren de base de contrainformació als informes oficials -i.e. a l'anomenat "Informe Schmelck" del Ministeri Pleven sobre el motí de Toul.

L'objectiu del G.I.P. no era una informació que es pretengués neutra sinó, sobretot, era fer que els afectats (presoners, ex-presoners, familiars)

prenguessin la paraula, expliquessin llurs experiències i tinguessin una possibilitat, mitjançant la mediació de la pressió de l'opinió pública, de ser escoltats per l'Administració sobre aspectes concrets, però vitals per a llur supervivència. El temps del locutori, el nº de paquets -generalment prohibits llevats de dades assenyalades com Nadal- i cartes permesos, el greu abusi dels autobusos que havien de prendre habitualment els visitants. I, sobretot, la denúncia de les dificultats per a exercir llurs drets, les condicions reals de la justícia i el comportament dels funcionaris (la funció segregadora dels antecedents penals, les pràctiques administratives d'atorgar representació a "caids" de presó, la tolerància envers les organitzacions delictives internes que imposaven llur llei...).

"El G.I.P. -declarava Foucault [TRIBUNE SOCIALISTE, 20/I/1972]-s'ha plantejat la tasca de romandre el més a prop possible de les reivindicacions dels detinguts. Les enquestes que s'han efectuat han estat dutes a terme amb l'ajut d'antics detinguts, i han estat fetes de manera que siguin els detinguts mateixos els qui parlin. Fer aquestes enquestes sobre la presó, malgrat la severitat de la censura, amb l'ajut dels detinguts i de llurs familiars és ja una lluita, és ja una manera de reagrupar a l'entorn de les presons gent disposada a lluitar".

En considerar que havia arrelat ja el projecte, el G.I.P. s'autodissolgué pel novembre del 1972 per a donar neixement a dos grups diferenciats: la Comission de Défense des Droits des Détenus (C.D.D.D.) i el Comité d'Action des Prisonniers (C.A.P). Ambdós grups amb comeses igualment diferenciades. El primer, compost també per intel.lectuals -M.Foucault, G.Deleuze, C.Mauriac- s'ocupà de donar informació i assistència jurídica als reclusos que ho sol.licitaven. Era una associació de suport que recuperava la tradició de les "boutiques de droit" (les quals, per cert, resorgiren amb nova força després de la Reforma del 1975). El segon grup, en canvi, tenia un caràcter diferent, d'acció política directa, que recorregué a la desobediència civil sovint quan ho considerava convenient. Integrat per reclusos i antics reclusos, representava un intent d'organitzar la lluita política i les reivindicacions concretes establint un pont de identificació entre els reclusos i els ex-reclusos (a dins i a fora de la presó) mitjançant una organització interna assembleària, objectius definits i un òrgan d'expressió, el diari mensual C.A.P. Journal des Prisonniers, el primer nº del qual aparegué pel desembre del 1972.

En certa manera, si hom examina el llenguatge, els objectius i les tècniques, el C.A.P. fou una organització que recollí les tesis més radicals de Foucault, enteses unilateralment. Els seus membres, per compte propi, s'oposaven directament a les tècniques

disciplinàries del poder, no pretenien ser violents (malgrat que foren acusats de ser-ho i d'explosionar artefactes), perseguien objectius concrets, no havien desenvolupat estatuts ni la forma jurídica associativa llevat del mínim fundacional (decisió presa en l'Assemblea de Lyon, 21-22 de setembre del 1974), predicaven la comprensió individualitzada dels cassos, s'adreçaven contínuament a l'opinió pública, buscaven el diàleg directe amb l'Administració (mantenint la revolta com a forma de resistència activa), atorgaven un caràcter polític i no merament reivindicatiu a llurs accions de protesta. Pretenien, en suma, al mateix temps que solucions per a problemes immediats, canviar la mentalitat pública mitjançant l'argumentació i el discurs obert sobre si mateixos en tant que subjectes passius del poder. Pretenien, sobretot, trencar la incomunicació i el refús tradicional que els separava de la classe obrera (184).

¿Quins foren els resultats d'aquests plantejaments?

La resposta governamental -d'ambdós governs del decenni, Pompidou i Giscard- fou molt matisada. Amb independència de la bona voluntat d'alguns responsables polítics-i.e. Hélène Dorlhac, primera secretària d'Estat per a la Condició Penitenciària del govern Giscard, (la qual, d'altra banda, per la seva actitud clarament favorable a reformes en profunditat, hagué de sofrir abans de ser dimissionada la sorollosa oposició dels

funcionaris penitenciaris) [Vid. LIBERATION 13/V/1975; NOUVEL OBSERVATEUR 29/VII/1974]- el procés seguit fou, a grans trets, el següent.

En un primer moment, es reaccionà contra els membres del G.I.P. davant l'opinió pública, assajant la tàctica d'acusar-los d'"agents provocadors" de les revoltes de finals del 1971 i gener del 1972. Però aquesta actitud canvià a mesura que hom valorava el pes efectiu del prestigi intel·lectual dels seus membres entre l'opinió pública, i, sobretot, a mesura que els motins se succeïen i que l'afer esdevenia un problema de primera magnitud. Així les coses, l'informe ministerial de Robert Schmelck sobre els fets de Toul fou rebut pel G.I.P. com una victòria: "L'opinió pública sencera -recull LE MONDE [11/I/1972]-ha estat alertada sobre les condicions de la detenció. El ministre de Justícia ha estat obligat a obrir una investigació i la comissió que acaba de lliurar el seu informe aconsella de reemplaçar el director, la dimissió del qual exigien els detinguts".

En un segon moment, es van aplicar mesures administratives concretes (per acte administratiu) en els establiments penitenciaris més problemàtics; s'intentà calmar la inquietud pública i la demanda de solucions per part de la premsa amb promeses de reformes. Dissolt ja el G.I.P., i.e., els membres de la C.D.D.D. foren rebuts diverses vegades per funcionaris del ministeri de Justícia (i.e. per Marc Darmon,

conseller tècnic, el 18 de maig del 1973). Però l'estratègia passava també per la normalització dels conflictes i el desgast intern de les organitzacions de protesta, al mateix temps que es donava un suport constant a l'actuació dels funcionaris de l'Administració Penitenciària, els interessos dels quals eren protegits per llur enquadrament sindical.

La tàctica de contenció durà fins que es produïren les noves i violentes revoltes de l'estiu del 1984 -malgrat els continus advertiments del C.A.P. i del C.D.D.D.-. El nou ministre de Justícia del govern Giscard, M.Lacauet, fou, en un tercer moment qui dugué a terme la reforma promesa, combinant mesures d'aïllament dels detinguts considerats "perillosos" (aplicació de mesures preventives de perillositat, més creació de presons de seguredat -Q.S.R.- i d'alta seguredat -Q.H.S.- segons el model alemany) i una liberalització general del règim de reclusió, sobretot pels detinguts "méritants". Val a dir que la reforma d'alguns articles del Codi de Procediment Penal i l'aplicació dels decrets del període fou retallada en circulars internes que especificaven als directors dels centres penitenciaris com interpretar-los.

Després vindria la llei "Sécurité et Liberté" (3 de febrer del 1981) de Roger Peyrefitte, llei que fou tramitada per Decret-llei amb caràcter d'urgència i que suscità fortes crítiques del Sindicat de la Magistratura, perquè provocava un fort enduriment

general del règim penitenciari i la creació de mesures antiterroristes sense un règim de garanties suficients. Fou el quart i darrer moment de la reacció governamental (185).

Cal notar el tractament diferenciat que rebé el C.A.P. en relació al G.I.P. i al C.D.D.D. Sobretot perquè pesava al seu damunt de forma contínua el poder paral·lel -que ells mateixos denunciaven- dels funcionaris de l'Administració Penitenciària. A la vista dels nombrosos problemes que tingueren a l'interior de les presons -i a fora també- no penso que resulti gens exagerat parlar de persecució alenada per la voluntària passivitat dels responsables polítics.

Després de diverses crisis internes, el C.A.P. s'autodissolgué el mes d'abril del 1980. Alguns dels seus membres s'integraren en el C.A.P.J. (Comité Action Prison-Justice), de composició mixta (advocats, assistents socials, metges, reclusos). D'altres preferiren prosseguir la lluita independent, però ja sense cap repercussió.

Al final del decenni, l'Administració Penitenciària havia reforçat la seva autoritat, la legislació penal s'havia endurit notablement (sobretot en matèria d'ordre públic), la premsa i l'"opinió pública" s'havien cansat d'un tema que ja no suscitava interès, i els grups de resistència es trobaven reduïts a grups de pressió enquadrats en un marc legal que

excloïa tant la revolta com la desobediència civil (186). Tot seguit, Mitterrand i el "silenci dels interlectuals".

Algunes de les reflexions publicades pel C.A.P. durant la crisi que provocà l'escissió dels anomenats "marxistes" [nº40, Octubre del 1976], després de la Reforma, en un període en què el nº de simpatitzants i les vendes del diari s'havien estancat, revelen un amarg aterratge. Serge Livrozet, el seu "leader" visible, escrivia:

"El constant comporta una mena de desmoralització i de desmobilització que fariem malament en dissimular-nos. (...). Convé adonar-se que hem comès un error polític i tàctic en recolzar-nos essencialment en les presons i en els ex-presoners, ja que, diguem-ho clarament, amb quatre anys de lluita que recolzen aquesta constatació lamentable, la gran majoria dels detinguts se'n foten del C.A.P., se'n foten de la política i no pensen sinó i en el mitjà de sortir més de pressa de la garjola per a espavilar-se individualment. No és qüestió de tirar la pedra i pretendre que s'equivoquen, ni tampoc de dir que tenen raó (...).

Ingènuament, els interlectuals i els antics detinguts que van crear el C.A.P. pensaven que n'hi hauria prou amb adreçar un discurs coherent a la població penal del gènere: l'èxit individual no serveix per a res, és una enganyifa; només la lluita col·lectiva és gratificant; aplegueu-vos en el combat revolucionari,

no sou pas més immorals que els agents immobiliaris o que els femers que, en nom de la llibertat, de la igualtat, de la fraternitat, accepten i reivindiquen deu a cent vegades el salari d'un "smicard" etc... per a veure'ls aplegar-se al combat col·lectiu del qual nosaltres pensàvem aleshores ser-ne l'embrió. Ens vem equivocar lamentablement (...).

"Pensàvem igualment, sempre amb la mateixa credulitat, que n'hi hauria prou amb demostrar amb proves a la gent que el 90% dels presoners han sortit de la classe obrera per a començar a veure com alguna gent es plantejaria qüestions polítiques i econòmiques sobre la presó i la utilitat de la presó. Nou dit a l'ull! La gent se'n contrafot de l'univers carceral, llevat de quan és Papillon que explica animalades o LE PARISIEN que menteix lliurement".

Es comprensible aquesta sensació de fracàs.

Certament, el discurs del C.A.P. en general i el de Serge Livrozet en particular no era ni el del C.D.D.D. ni el de Foucault -els quals, almenys des del 1973 i, sobretot, des del 1974, havien pres una distància prudencial respecte a les opinions de Livrozet sobre el lligam reclús/avantguarda revolucionària [Vid. LE QUOTIDIEN DE PARIS 12/VIII/1974]. Però en la mescla d'arguments polítics i en la inspiració del moviment dels presoners (al començament, si més no), el C.A.P. devia no pocs elements al seu discurs -"resistència activa", "identitat", element "diferencial", "voluntat"

col·lectiva, apertura a l'"opinió pública", exposició d'"experiències", "contrainformació", "revolta", "apropament a la classe obrera" - entesos sense els matisos i els nivells dels projectes polítics i culturals de Foucault. Però, per contra, amb l'avantatge d'haver ajustat a ells una línia d'acció organitzada i contínua des del 1972 fins al 1980.

Retornant a Foucault -i deixant el fil a l'agulla per a reprendre la crítica en el proper apartat- amb la mateixa duresa que la realitat político-administrativa s'imposà a les denúncies i protestes del G.I.P., el C.D.D.D. i el C.A.P., el resultat històric de la "révolte aux mains nues" -en denominació del filòsof- que fou la presa del poder per part de Homeini, a l'Iran, s'imposà a les valoracions que, en tant que enviat del CORRIERE DELLA SERA, Foucault efectuà a aquest país durant setembre/novembre del 1978.

En aquesta època, allunyat ja de la lluita a les presons, Foucault pretenia efectuar "reportatges d'idees" sobre "el punt d'encreuament de les idees i els esdeveniments". "Hi ha més idees sobre la terra -escrivia [CORRIERE DELLA SERA 12/XI/78]- que les que els intel·lectuals hagin pogut imaginar. I aquestes idees són més actives, més fortes, més resistents i apassionades del que ens pensem: "polítiques". Cal assistir al neixement d'idees i a l'explosió de llur força, i no en els llibres que les formulen, sinó en els esdeveniments en els quals manifesten llur força, en les

lluïtes conduïdes per les idees, per llur propi compte".

Així, tractant de "comprendre" fora de la "veritat analítica", Foucault llegí en els fets una "vaga política" contra la política [CORRIERE DELLA SERA 5/XI/1978], una "espiritualitat" que seria, de fet, una de les múltiples formes que pot adoptar la "resistència", la manifestació d'una "voluntat" col·lectiva insurrecta, no una "revolució" sinó una "revolta" (soulèvement) en la qual la dimensió religiosa era el mitjà de la renovació de llur "subjectualitat", que no volia plegar-se a la colonització planetària del món occidental.

Portat pel seu entusiasme, arribà a escriure que "no hi haurà un partit de Homeini, no hi haurà un govern de Homeini, Homeini és el punt de trobada d'una voluntat col·lectiva (...)" i que la revolta islàmica "és una insurrecció dels homes que volen llevar el pes formudable que ens grava a cadascun de nosaltres: el pes de l'ordre del món sencer". En aquest sentit "és potser la primera gran insurrecció contra el sistema planetari, la forma més folla i més moderna de revolta" [CORRIERE DELLA SERA 26/XI/1978].

No cal dir que els esdeveniments posteriors desmentiren aquest entusiasme. I Foucault mateix, un any després dels esdeveniments que cobrí amb la seva informació- exposava en una carta oberta a l'aleshores

primer ministre de l'Iran, Mehdi Bazargan, un cert desencant, i recordava que tot govern ha d'acceptar l'obligació de sotmetre's al judici públic [NOUVEL OBSERVATEUR 14/IV/1979].

Es clar, al meu entendre, després d'examinar les accions i llurs condicions històriques, que tant en els "grups de contrainformació" (i el C.A.P.) com en els "reportatges d'idees", hi ha a la base una insuficient anàlisi del context real de l'acció, una interpretació excessivament lliure del que constitueix la realitat estructural (no hi ha cap referència, per exemple, al moviment de reconversió del decenni), una comprensió d'experiències que supleix l'explicació de fets: trets que resulten, al cap i a la fi, determinants per al resultat negatiu de l'acció.

Però aquí cal matisar una mica més, perquè resulta temptador (i igualment equívoc) de responsabilitzar a l'adlingüisticitat dels plantejaments del que podem anomenar política de la paraula (intel·lectual "específic", contrainformació, apertura a l'opinió pública...) per resultats històrics que són, en definitiva, la tangent de múltiples processos materials.

L'ordre públic francès no fou el resultat directe de l'acció del G.I.P. o del C.A.P., sinó el producte d'una determinada política que es remunta al final de la guerra d'Algèria i al començament del moviment de concentració de capitals (devaluació del franc del 1958).

El problema radica, a grans línies, en què la feblesa en el plantejament de l'acció tendeix a suscitar el millor joc dels antagonistes, la qual cosa acaba per impedir l'assoliment dels objectius proposats. Així, la política de la paraula foucaultiana presentava febleses de plantejament que propiciaren un tipus d'acció (del G.I.P. i del C.D.D.D.) a curt plaç, limitada en si mateixa i centrada en la individualitat singular dels seus membres, fàcilment aprofitable per al relançament de la mateixa política que pretenia combatre. Primer, perquè la fixació excessiva en els problemes que posaven de manifest (presons, marginalitat...) actuà com una cortina de fum respecte als fenòmens de transformació de la societat francesa (assenyaladament, se centrà erròniament en la magnificació del Maig-68). I, després, perquè la feblesa de plantejament equivalia també a feblesa d'organització i puntualitat d'objectius, la qual cosa contribuï a propiciar una estratègia administrativa a mig termini que permeté -com deia el socialista Max Gallo- "modernitzar sense sotracs" (és a dir, seguir acomplint els objectius principals de transformació adaptadora a la competitivitat del mercat internacional -Vid.nota 182-) i assegurar, al mateix temps, aquesta transformació amb una política restrictiva d'ordre públic adreçada no tant a solventar el problema de les presons com a impedir que es repetissin per part de la població perturbacions importants en el procés socioeconòmic (com les produïdes per Maig-68).

Si això és cert, ¿quins són els límits i el valor de l'esbós de filosofia política de Michel Foucault? ¿es pot precisar una mica més on se situen els problemes de l'adlingüisticitat de base i per què aquesta tendeix a afavorir, en la pràctica, la producció d'efectes de contrafinalitat?

3.2.3.2. Adlingüisticitat i Contrafinalitat.

Retornaré ara a la filosofia que fonamenta les regles pràctiques que guien les accions concretes de Foucault. Per tal de respondre les preguntes anteriors cal adonar-se del pes específic que té l'idealisme gnoseològic en els plantejaments "de vida" del filòsof -idealisme de caire lingüístic que encara no he explicitat i que constitueix el tema dels propers apartats-.

La desconexió entre raó pràctica i raó teòrica resulta possible per tal com el filòsof concep existencialment el "subjecte" -lingüístic, epistemològic, psicològic, biològic fins i tot (187)- com una funció del conjunt de regles de poder i de saber que guien el seu esquema perceptiu i conceptual (188). "Subjecte" és aquell que és capaç de "problematitzar". "Problematització-especificava l'any mateix de la seva mort [Conversa F.Ewald 1984]-no vol dir representació d'un objecte preexistent, ni tampoc creació pel discurs

d'un objecte que no existeix. És el conjunt de pràctiques discursives o no discursives que fa entrar quelcom en el joc del vertader i del fals i que el constitueix com a objecte pel pensament (sia sota la forma de reflexió moral, de coneixement científic, d'anàlisi política...)"

Així qualificava el seu propi treball d'alguns anys enrera en el G.I.P. com un "esforç de problematització" [cit. D.Defert 1985,111] de pràctiques comunes que eren acriticament acceptades i que el G.I.P. contribuï a posar de manifest.

Es important d'entendre que tota "pràctica" que ho sigui en aquest sentit de la capacitat del subjecte és concebuda com un treball del pensament exercit sobre si mateix i projectat al món, el qual es dona al mateix temps com "experiència" de l'interior i de l'exterior, com "experiència" de si i del món en una consciència semiotitzada, travessada per la "pràctica" dels signes (189).

Qualsevol acció que tendeixi doncs a instrumentalitzar aquest moviment singular que es dona en tot home -segons l'esquema que guia la historicitat del llenguatge en la seva època- representa una transformació de la subjectivitat que se situa, així, fora de la subjectivació del poder i del saber i, en definitiva, fora de la història per tal de generar-la, d'actuar-la singularment (mettre en oeuvre) des de dins.

Des d'aquesta perspectiva, segons Foucault, és la resistència (résistance) singular de cada home a les tècniques de poder, i la revolta (soulèvement) davant de les imposicions externes, però sobretot davant del que hom és (la pròpia identitat adquirida) el que impulsa el canvi històric. D'aquí l'imperatiu -o, millor, la idea reguladora, expressat en termes kantians- de transformar la pròpia identitat. D'aquí també el privilegi de la "revolta" enfront de la "revolució".

"Allò que defuig la història és l'instant, la fractura, l'esquinçament, la interrupció. A la gràcia correspon (i respon, potser), per la part dels homes, la revolta - escrivia sobre el cristianisme de Maurice Clavel [NOUVEL OBSERVATEUR 30/IV/1979]-. La revolució s'organitza segons tota una economia interior del temps: condicions, promeses, necessitats; s'estatja doncs en la història, hi fa el seu llit i finalment s'hi fica. La revolta, ella, tallant el temps, dreça els homes a la verticalitat de llur terra i de llur humanitat".

I, encara, en les reflexions sobre l'Iran, un any després de la caiguda del Sha: "Hi ha raó per a revoltar-se? Deixem la qüestió oberta. Hom es revolta, és un fet; és per aquí que la subjectivitat (no la dels grans homes, sinó la de tothom) s'introdueix en la història i li dóna el seu alè" [LE MONDE 11/V/1979].

¿Quina és la condició, en definitiva, de la revolta? La decisió de la voluntat individual (col·lectiva, en ocasions, a l'entorn de situacions concretes -aquesta és una qüestió ontològica que reprendrem més tard-) de resistència que imposen una diferència. "La meva moral teòrica és incerta-escrivia rebatent la concepció d'un tot social [ibid.]-. És 'antiestratègica': ésser respectuós quan una singularitat es revolta, intransigent d'ençà que el poder infringeix l'universal . Tria simple, obra maldestra: ja que cal a l'ensem guaitar una mica pel damunt la història, allò que la trenca i l'agita, i vetllar una mica enrera de la política sobre el que ha de limitar-la incondicionalment. Després de tot, és la meva feina, no sóc ni el primer ni l'únic a fer-ho. Però he escollit".

Per això distingeix entre les seves accions d'"existència", de reproblamatització, de relectura històrica del procés constitutiu de les presons, dels hospitals... Aquesta és , a l'ensem, una "ontologia del present" perquè pretén situar-se en el límit del que és possible dir i pensar en la nostra pròpia època.

"Penso que el treball que cal fer-declarava a Dreyfuss i Rabinow contestant els plantejaments alternatius [(1982)1984,325]-és un treball de problematització i de perpètua reproblematització. El que bloqueja el pensament és admetre implícitament o explícitament una forma de problematització i de buscar una solució que pugui substituir la que hom accepta".

¿Què pensar d'aquesta posició?

Com ja he avançat, els crítics han acostumat a entendre directament l'individualisme foucaultia. I a prendre posició a favor o en contra segons cada posició particular externa al filòsof. Així, i.e., Toni Negri [1978,210] -per a esmentar aquest cop un judici favorable- l'ha considerat com una violència "desraonable" a la racionalitat uniformadora del capitalisme, com una autovaloració que resulta positiva en tant que s'oposa a la valoració del mercat i del capital.

Tanmateix, em sembla que si es té en compte tant la filosofia foucaultiana com el seu context, les coses són alhora més senzilles i més complexes.

Més senzilles, perquè l'esbós polític de Foucault contribueix a posar de relleu l'aspecte polític, d'abast col·lectiu, que posseeixen la decisió i l'acció moral. Més complexes perquè "problematitzar", "subjecte", "resistència"... són conceptes pensats sense referència (al procés productiu o a una activitat material) sinó que sintetitzen el doble nivell d'"experiència sensible" i d'"experiència de llenguatge" que caracteritza el moviment reclòs sobre si mateix de la tradició fenomenològica transcendental del segle XX.

No solament Foucault, sinó, a França, d'altres pensadors com Deleuze o Klossowski projecten posicions gnoseològiques com a fonament de regles pràctiques de conducta moral que s'atorguen a si mateixes el qualificatiu de "polítiques", de "pluralisme polític".

Així succeeix amb les interpretacions heideggerianes de Nietzsche (190), centrades en l'"acció" del "pensament" que advé en un cos que l'impulsa a l'acció. "Resistència" presenta aquest sentit doble de l'experiència de la mediació simbòlica que guia l'impuls o la pulsió (trieb) física, material, del cos.

"Per tal que el discurs eviti incórrer en el nivell de la coherència falaç (A) -ecriu i.e. Pierre Klossowski [(1969)1972, 356-57]-li cal constrenyir-se a un pensament que no retorni sobre si mateix (o sigui, a l'inte-lecte) en un edifici de pensaments subsegüents, sinó a un límit on posi un terme a si mateix (A): en tant que es demostrí eficaç no ja com a enunciat de l'inte-lecte, sinó com a premeditació (A) d'un acte. En aquesta, el pensament només rep de l'inte-lecte la representació d'un esdeveniment possible, és a dir, d'una acció (premeditada) en un doble sentit, a saber, que essent el pensament l'acte de l'inte-lecte, aquest acte de premeditar (A) -ja no un nou acte inte-lectual, sinó un acte que suspèn (A) l'inte-lecte- tracta de produir-(se) (en) un fet (A)- al qual ja no sabria retornar en tant que pensament; fet, tanmateix, que li

advé (A) en tant que esdeveniment i que torna a ell, un cop més, com el seu propi origen: quelcom resisteix en ell que l'impulsa cap endavant- cap al seu punt de sortida.

D'aquesta forma Nietzsche, remuntant aquest procés fins a la seva font, troba allò de què el pensament no és sinó l'ombra: la força de resistir (A)".

En realitat, aquesta metafísica no és sinó una fonamentació ontològica de decisions morals, les quals, d'altra banda, troben llur límit en els efectes de contrafinalitat que produeixen bon punt intenten generalitzar-se en una acció organitzada i col·lectiva

En síntesi:

(1) Argumentar el criteri d'autotransformació, de "pràctica de si" o "estètica de l'existència" com a fonament d'una política (i.e. política de la paraula) és inconsistent perquè res no garantitza el resultat de transformació, al mateix temps, a) dels altres b) de l'entorn c) de les relacions entre a) i b).

(2) És inconsistent per tal com no especifica les condicions i l'àmbit d'aplicació que separa els comportaments morals (on l'abast de la decisió afecta estrictament el subjecte que la pren) dels polítics (on l'abast de la decisió afecta a una col·lectivitat i a les seves relacions -no producte de suma d'individualitats). Confon, en suma, l'aspecte polític de la moral i l'aspecte moral de la política en la seva conducta.

(3) Es inconsistent per tal com la generalització del criteri de la decisió suscita efectes de contrafinalitat, a nivell col·lectiu, que afecten negativament les pròpies condicions d'autotransformació.

(4) Es inconsistent perquè la impossibilitat conceptual de generalització del criteri impedeix el coneixement directe o coneixement pràctic que es deriva de l'aprenentatge col·lectiu del funcionament de l'organització i de la pràctica continuada de les accions comunes. (El G.I.P. no s'atorgà la possibilitat d'aprendre dels seus errors; l'Administració francesa, en canvi, sí).

(5) Es inconsistent perquè la fonamentació de regles de pràctica política requereix l'articulació de comportaments estratègicament racionals i no paramètricament racionals; és a dir, la consideració de l'entorn i de les expectatives de comportament d'altri com a variables i no com a constants.

(6) Es inconsistent perquè l'acompliment del principi de "desprendre's de si mateix", fins i tot com a idea reguladora, no és factible directament, sinó que requereix mitjans estratègics indirectes (de la mateixa manera que la tranquil·litat, l'oblit o l'equilibri personal).

(7) Es inconsistent, finalment, perquè el seu exercici desvincula el subjecte precisament de les regles pràctiques de conducta de si (basades en un procés de coneixement de si tan directe com indirecte, dins d'una col·lectivitat i un entorn natural i social) per a vincular-lo a principis de conducta que es mantenen per la pròpia decisió (basada en la reacció física,

immediata -"resistència" de la "premeditació"- i en una hermenèutica comprensiva de l'"experiència"). (191)

Mostrar el plantejament i les tècniques concretes d'aquesta hermenèutica és l'objectiu del següent apartat, centrat en l'exàmen del projecte cultural que serveix de base al projecte polític de Foucault.

3.3. El projecte cultural: lectura foucaultiana de la formació de la cultura occidental (XVI-XX)

3.3.1.1. El plantejament del projecte.

El projecte de història de la cultura europea occidental que ocupà Foucault durant la major part de la seva vida intel·lectual (1954-1984) pot ser descrit a grans trets com una "etnologia de la cultura" (192) basada en la descripció minuciosa del mode d'existència dels discursos, de les tècniques de poder i dels comportaments morals constitutius de la consciència europea sobre el "subjecte" de coneixement i acció.

"Si volgués tornar a donar una formulació d'aquesta empresa (...) -escrivia en l'entretemps de la reflexió metodològica que es prengué del 1968 al 1971 [R.R.E.(1968)1976,44]-heus ací, poc més, poc menys, el que diria: 'Determinar en les seves diverses dimensions el que ha estat a Europa, des del segle XVII el mode d'existència dels discursos (a), i singularment dels

discursos científics (llurs regles de formació, amb llurs condicions, llurs dependències, llurs transformacions), per tal que es constitueixi el saber que avui és el nostre i, d'un mode més precís, el saber que ha pres com a domini aquest curiós objecte que és l'home'(a)".

L'anàlisi dels "modes d'existència" és una constant tant en els replantejaments successius de la seva pròpia obra (193) com en els plantejaments de cada obra concreta. Foucault intenta, després d'haver estudiat el món simbòlic de la malaltia mental, fer una "història dels límits (A), d'aquests gestos obscurs, necessàriament oblidats des que són aconclerts, pels quals una cultura refusa quelcom que serà per ella l'Exterior" [H.F.1961,III]; determinar l'"estructura parlada del percebut" -espai on el llenguatge "pren volum" [N.C.1963,VII]-; establir que "entre l'ús del que hom podria anomenar els codis ordenadors i les reflexions sobre l'ordre hi ha l'experiència nua de l'ordre i dels seus modes de ser (a)" [L.M.CH. 1966,12-13]. Breu, una "regió mediana on la cultura s'alliberaria de si mateixa establint les pròpies condicions de possibilitat, l'a priori concret i històric (A), en suma, en el qual ha pogut aparèixer la positivitat de les idees, la constitució de les ciències i la reflexió de les experiències en la filosofia, la formació de les racionalitats" [ibid. 13].

Sens dubte no és difícil de percebre en el plantejament d'aquesta anàlisi cultural l'impacte que l'estructuralisme etnològic i lingüístic produí entre els intel·lectuals francesos entre els anys 1955-1970. Foucault mateix així ho havia expressat molts cops, intentat de fer més interligibles els seus llibres:

"(...) Cap el 1950 -declarava a P.Caruso [(1969)1969,68]- com tots els de la meva generació, seguint l'exemple dels nostres nous mestres,m'havia preocupat pel problema de la significació. Tots nosaltres ens hem format en l'escola de la fenomenologia, en l'anàlisi de les significacions immanents al viscut, de les significacions implícites en la percepció i en la història. A més, m'interessava per la relació que hi podia haver entre l'existència individual i el conjunt de les estructures i de les condicions històriques en les quals apareix l'existència individual i el problema de les relacions entre sentit i història i àdhuc entre mètode fenomenològic i mètode marxista. I penso que, com tots els de la meva generació, entre 1950 i 1955, en mi es va produir una mena de conversió que al principi semblava no tenir importància i que després ha arribat a diferenciar-nos profundament: el petit descobriment, o la petita inquietud, si es vol, que la va determinar fou la inquietud davant de les condicions formals que determinen l'aparició de la significació (a). En altres termes, hem examinat de nou la idea husserliana segons la qual tot té sentit (a), que el sentit ens envolta i

ens aborda abans que comencem a obrir els ulls. Per als de la meua generació, el sentit no apareix sol, no 'existeix ja' o millor dit, sí que 'existeix ja', però sota cert nombre de condicions que són condicions formals (a). I de 1955 en endavant ens hem dedicat principalment a l'anàlisi de les condicions formals de l'aparició del sentit" (194).

Però Foucault es planteja el seu treball a partir justament del que els diversos estructuralismes no contemplaven : l'assumpció de la historicitat de la pròpia època i del llenguatge teòretic experimentat de l'interpret (195).

Així intenta defugir les seves pròpies determinacions històriques, implícites en les "particions culturals" adquirides, a partir del postulat fonamental de Heidegger: la pressuposició que el temps està socialment construït i és funció del llenguatge, de l'"ésser del llenguatge" d'una època històrica o -en l'expressió que adoptà Merleau-Ponty- del "llenguatge parlant" d'una època (196).

En altres termes, Foucault incorpora en el seu llenguatge teòretic una adlingüísticitat secundària que transforma la semiosi del transcendental que havia rebut en l'antropologia del somni i l'imaginari (1954). Pretén situar-se en el "plec" (Zwiefalt) (pli) de l'"experiència" ordenadora dels signes que constituïria, suposadament, la condició de possibilitat de la

història, i on trobarien llur gènesi tant els "codis primaris d'experiència" (o codis que regeixen el perceptible) com els "codis secundaris" (o codis que regeixen l'interligible) (197).

Es clar, al meu entendre, que l'arquetipus gnoseològic dels seus anys de formació (Vid.2.5) constitueix el coixí de base per a l'hermenèutica de segon grau que Foucault bastirà a partir de H.F.(1961), N.C.(1963), i sobretot, L.M.CH.(1966), per a delimitar els modes d'interpretació de la pragmàtica històrica de l'exercici del llenguatge que, a partir del 197-71 i 1975-84, projectarà també a l'analítica de les tècniques de poder i a les "pràctiques de si" de la moralitat grega.

Per bé que aquest primitiu arquetipus resultarà modificat substancialment, hom no pot deixar de tenir en compte que els elements amb què jugarà Foucault per a elaborar l'arqueologia del saber i la genealogia del poder s'hi troben aquí implícitament. El que succeeix és que el particular "camí cap al llenguatge" de la seva segona i llarga època (1961-1984) transforma els elements arquetípics a partir de la reduplicació sobre si mateix de l'esquema interpretatiu prèviament elaborat (Vid.supra 3.1.1.1.). El pas de l'adlingüisticitat primitiva a la secundària (el "subjecte " al qual "parla" el llenguatge) modifica els punts (3)-(10) (Vid. supra 2.5.) a partir de la mateixa hipòstasi heideggeriana, això és, la semiotització "pràctica" de

l'esquema i la consciència transcendental
 (sintaxi/fac.sensibilitat; semàntica/ fac.enteniment;
 pragmàtica/ fac.raó).

Però aquest -com tindrà ocasió de mostrar- només és el punt de partida de Foucault: el moviment intel·lectual de reduplicació de l'esquema interpretatiu sobre una consciència semiotitzada.

Deixant de banda la solució, originària de l'autor francès, de la construcció d'una pragmàtica històrica, cal anotar que aquesta perspectiva és adoptada per tal de defugir la càrrega de "particions" que considerava, d'antuvi, que no permetien una correcta comprensió de si ni del discurs analitzat com a "pràctiques" en acte de construir realitat social (com els duets normal/anormal, racional/irracional, i sobretot, veritat/fals).

En si, la forma de sortejar l'escull no és nova en la seva tradició. El neohegelianisme francès s'havia ja preguntat per boca de Bataille per la funció reflexiva del llenguatge en la consciència (sentit/no sentit; comprensible/incomprensible) en relació al que anomenava homogeneïtat i heterogeneïtat cultural dels comportaments (198). I també el neokantisme i el vitalisme, mitjançant la història de la ciència bachelardiana i canguilhemiana, respectivament, havia intentat profunditzar en les particions culturals (i polemitzar amb el positivisme) a partir del postulat d'una "experiència" de la racionalitat configurada al

seu torn a partir de l'abast de formacions culturals que atorgarien o no sentit als experiments i teories. El "racionalisme aplicat" de Gaston Bachelard és, en aquest sentit, una filosofia comprensiva de l'"experiència" del fer-se de la ciència (la dels científics factuais) i no cap teoria del coneixement (199).

El plantejament de Foucault representa un pas més en l'abandó del mètode científic bon punt es penetra en el terreny històric de la tradició de la ciència. No només privilegia el "mode de donar-se" de l'experiència, el "mode d'existència" de l'experiència, sinó que l'ontologia lingüística subjacent uniformitza les categories provinents de camps diferents (sociologia, filosofia, lingüística, etnologia, psiquiatria...) i de diverses filosofies gnoseològiques (kantisme, hegelianisme, neokantisme, freudisme) interpretant-les a partir de la reduplicació del llenguatge en el seu exercici.

Així, es permet de recusar la tradició filosòfica clàssica com a filosofia del "subjecte", mentre planteja H.F. (1961) com una investigació arran de l'Altre (Autre) de la cultura, L.M.CH. (1966) com una investigació arran del Mateix (Même) en la individuació del coneixement mèdic vuitcentista (200).

Aquestes categories -com veurem- són enteses a partir del límit pragmàtico-lingüístic del que és pensable i enunciable en la configuració

històrico-simbòlica del món. I, en aquest sentit, la reduplicació foucaultiana de base fagocita i distorsiona en el pla que ella mateixa configura els diferents modes amb què la filosofia del coneixement ha descrit l'"experiència" del pensament sobre si mateix (Vid. Nota 190): sigui la "imaginació" kantiana, l'"autoreflexió" hegeliana, la "voluntat" shoppenhaueriana i nietzscheana o la "identitat" heideggeriana (201).

Però convé advertir també que la complexitat constructiva de la tècnica interpretativa de la reduplicació contrasta amb el resultat efectivament obtingut mitjançant operacions senzilles des del punt de vista epistemològic. I això facilita la crítica. Al cap i a la fi, l'"analogia de l'analogia" és mera analogia.

3.3.1.2. Tesis sobre la configuració de la cultura europea.

Fora de les qüestions epistemològiques i de la concreta construcció d'una tècnica interpretativa -que exposaré més tard (Vid. infra 3.4.)-, el projecte es presenta amb restriccions que delimiten el seu univers de discurs.

En primer lloc, cal assenyalar -a risc de repetició- el caràcter ideal que revesteix la concepció d'un camp històrico-cultural autònom que desvincula l'home de la natura (o, si es vol, l'etnologia de

l'ecologia). En la mateixa perspectiva que Foucault, Georges Canguilhem ho expressà de forma meridiana arran de L.M.CH.(1966): "Malgrat que la geografia i l'ecologia usin el terme 'habitat', l'home viu en una cultura i no en un planeta (a)" [1967,602].

En segon lloc, cada cultura se suposa regida per un ordre que és el que constitueix, pròpiament, l'objecte d'investigació. "Experiència" anònima de l'ordre subjacent entre l'ordre de les estructures perceptives i les de reflexió: "Es aquí on una cultura, separant-se insensiblement dels ordres empírics (...) s'allibera prou com per a constatar que aquests ordres tal vegada no són ni els únics possibles ni els millors; de manera que es troba davant del fet brut que hi ha, al dessor de dels seus ordres espontanis, coses que són en elles mateixes ordenables (A), que pertanyen a un cert ordre mut, en un mot, que hi ha ordre (a)" [L.M.CH.1966,11].

En tercer lloc, l'àmbit temporal, fora de les investigacions greco-herlenístiques de darrera època i algunes incursions en el camp medieval (i.e.L.V.F.J.(1973)1980), abasta des del Renaixement a l'Època Contemporània (XVI-XX), i l'àmbit geogràfic comprèn, grosso modo, l'àrea de la cultura europea (tanmateix, amb un marcat francocentrisme).

En quart lloc, els tipus de discursos i tècniques de poder estudiades se centren, respectivament: a) en el que Ian Hacking (1979), comparant l'obra foucaultiana i la de Thomas Khun, ha anomenat "ciències immadures" -per contraposició a ciències que s'han donat un estatut hipotètico-deductiu-, i b) en tècniques que configuren la identitat singular dels homes positivament, des de la doble perspectiva de l'educació singularitzada (corporal, mental) i del govern de la població -mitjançant el que Foucault denomina "biopoder" o poder sobre l'organització de la vida quotidiana [C.C.F.1978 ; Conversa M.Fontana 1977,16] (202).

En aquest projecte, l'ordre de la cultura occidental es configura en tres "sistemes generals de pensament" [L.M.CH.1966,89], o "epistemes" (1966), "matrius" (1975), "dispositius" (1976), únics per a cada període històric [L.M.CH.1966,179], discontinus i conformadors de l'a priori històric de les experiències possibles. Són l'"episteme" renaixentista (XVI), clàssica (XVII-XVIII), i moderna (XIX-XX), les quals regeixen les estructures del saber i les tècniques de poder que apareixen en cada període (203). Al seu torn, en l'episteme clàssica s'obren dos períodes no uniformes i corresponents, grosso modo, al segle i mig que va de principis del s. XVII a meitats del XVIII, i des d'aquest fins a principis del XIX. I, en l'època moderna, s'obren també dos períodes equivalents (per la qual cosa, la segona meitat del s. XX correspondria a un període de transició).

A partir d'aquí Foucault efectua la lectura general de la cultura europea que tot seguit exposaré prescindint de tesis puntuals o de detall. Desitjo advertir que els següents apartats (3.3.2.1.-3.3.2.3.) es pretenen totalment descriptius, sense anàlisis ni valoracions. I que adoptaré un estil quasi totalment directe.

3.3.2.1. Renaixement (XVI).

(10a) Al final de l'Edat Mitjana, la lepra desapareix del món occidental, però l'empremta simbòlica que deixa l'assumeix la imatge de la folia, entorn de la qual hi ha durant tot el segle XVI gran quantitat de discursos i representacions. Darrera de dels representacions imaginàries, hom endevina els elements d'un saber esotèric (Bosch, Bruegel, Dürer), que remet a l'Apocalipsi i al diable. D'altra banda, en el domini de la representació discursiva (Erasmus, Brandt), l'experiència de la bogeria pren el caire d'una sàtira moral. Aquestes dues formes d'experiència -tràgica i crítica- aniran d'ara en endavant desaplegant-se en una juxtaposició històrica dominada per l'experiència crítica (l'ordre de la raó a l'Epoca Clàssica), però on es farà palesa l'experiència sorda i subterrània de l'element tràgic (Goya, Sade, Nietzsche, Van Gogh, Hölderlin, Nerval, Artaud). A l'episteme renaixentista, ambdues experiències es presenten indiferenciades: el boig és una figura social valorada i escoltada, llevat de quan les ciutats se'n cansen o se'l considera violent. Llavors és simplement exclòs fora ciutat, de la manera més fàcil. Són les "naus dels bojos" o stultifera navis.

(10b) L'experiència de l'ordre adopta la forma de quatre figures principals en el camp del saber sobre la natura: convenientia, aemulatio, analogia, simpatia. Són "convenients" les coses que es juxtaposen (per

ressembança del lloc on la natura les ha situades). El món és la conveniència universal, l'espai on tots els éssers s'encadenen. L'aemulatio és un emmirallament a l'infinit. Tot el món s'emula a distància: el rostre emula el cel; l'inte-lecte, la saviesa divina; els ulls, el sol i la lluna. L'analogiasuperposa les dues figures precedents, però no en relació a les coses, sinó a llurs relacions. La relació entre els astres i el cel és la mateixa que hi ha, per exemple, entre l'herba i la terra. Essent universal, l'analogia troba tanmateix en l'home un punt privilegiat d'aplicació. L'home és la gran llar de les proporcions. La simpatia, finalment, té el poder d'assimilar, de fer canviar les identitats. És per la qual cosa que necessita ser equilibrada pel pol contrari de la identitat, l'antipatia, que disposa i possibilita la singularitat. Així, el món roman idèntic a si mateix.

12c) L'experiència política de les tècniques de saber/poder combina una forma institucional introduïda pel cristianisme de govern de les ànimes ("poder pastoral") amb una relació directa entre el cos del súbdit i un poder monàrquic enfortit després de la Baixa Edat Mitjana. El "suplici", com a tècnica punitiva, regeix la lògica de la relació entre el monarca i els súbdits, els quals paguen amb dolor corporal i marques visibles sobre el text del cos la violació de l'ordre. Però, al mateix temps, encara no s'ha iniciat el procés generalitzat de control de la població per tal de produir la seva adaptació a un mercat de treball i a

l'Ordre Burgès. Així, de la mateixa manera que hi ha una experiència loquaç de la follia, hi ha també una experiència desinhibida del plaer. "Cap pedagog del segle XVIII no hauria aconsellat públicament, com Erasme en els seus Diàlegs, al seu deixeble arran de la tria d'una bona prostituta "[H.S.I.1976, 38].(204)

3.3.2.2. Epoca Clàssica (XVII-XVIII).

20a) Durant el segle XVII hi ha un canvi en la percepció, conceptualització i integració social de la follia. Progressivament, hom tanca aquells que se situen en els marges del social (folls, brivalls, ociosos, vagabonds...) en les antigues llebroseries, primer, i després en centres de tancament generalitzat. Sorgeixen així l'Hospital General de Paris (1657), Bâle (1667), Breslau (1668), Franckfurt (1684)...S'ha produït una "partició" (partage) entre l'experiència de la raó i la de la desraó que és la base d'altres particions al seu voltant (com treball/oci). I, al seu torn, l'experiència de la desraó es desenrotlla mitjançant la partició entre la consciència "crítica" (que la dibuixa sobre el fons del raonable) i la consciència "pràctica" (donada en les normes socials del grup que imposa l'exclusió), per un cantó, i la consciència "analítica" (que fonamenta la possibilitat d'un saber objectiu) i consciència "enunciativa" (que permet designar el boig), per l'altre.

22b) A principis de segle, es produeix també una ruptura en el saber occidental. Descartes i Bacon inauguren dues formes de comparació -la de la mesura i la de l'ordre- que guien les anàlisis en termes de identitat i diferència. Així s'esdevé un joc de modificacions bàsiques en l'episteme occidental:

- 1º substitució de la jerarquia analògica per l'anàlisi;
- 2º possibilitat d'enumeracions completes de dades;
- 3º possibilitat d'atènyer una "certesa" perfecta en la comparació;
- 4º activitat de l'"esperit" que no consisteix a apropar les coses entre si sinó a "discernir" (establir entre elles identitats i diferències);
- 5º separació de la història i la ciència (judicis a partir de la tradició dels autors / judicis a partir de l'encadenament de les intuïcions).

D'aquesta manera, la "veritat" entra en el domini de les percepcions clares i distintes, mentre el llenguatge deixa de ser un ésser entre els éssers per a adquirir un estatut de traducció transparent de les coses. L'essencial no és l'activitat de matematització de la natura, sinó la relació del saber amb la mathesis, o ciència universal de la natura i de l'ordre. I, correlativament, l'aparició de dominis empírics no absorbits en l'àlgebra i formats a partir d'un sistema de signes que els fa d'instrument. De les Humanitats del segle XVI se separen una Gramàtica General; una Història Natural i un Anàlisi de les Riqueses, que es constitueixen a partir de la relació de l'episteme clàssica amb l'ordre.

La Gramàtica General estudia l'ordre verbal en la seva relació amb la simultaneïtat de les coses, i no radica a trobar lleis pròpiament gramaticals comunes a tots els dominis lingüístics (l'estructura de tota llengua possible), sinó a fer aparèixer, per dessota de les regles gramaticals, la funció representativa del discurs. Presenta quatre "figures" o "teories": a) teoria de la proposició i el verb: anàlisi del lligam entre els mots (atribució mitjançant el verb ésser); b) teoria de l'articulació (anàlisi dels diversos tipus de mots que anomenen allò que es dona la representació); c) teoria de l'origen i l'arrel (anàlisi del valor primitiu de la designació); d) teoria de l'espai retòric i de la derivació (anàlisi del valor retòric de reorganització dels mots).

Al segle XVI, altrament, fer la història d'una planta o animal era descriure el plex d'elements percebuts i dels signes incorporats a ells (òrgans, virtuts, llegendes, medicaments...). Les Històries Naturals de l'Epoca Clàssica (i.e. la Historia Naturalis de Quadrupedus de Johnston o, més tard, les taxonomies de Linneu) en canvi, es deslliuren de tota la semàntica animal. Abans, els signes formaven part de les coses, ara esdevenen modes de representació. Així, el sentit de "història" és el de fixar una mirada minuciosa en un espai on es juxtaposen les coses mateixes i es transcriuen en un llenguatge net. (Linneu disposa la descripció de qualsevol animal segons un ordre precís :

nom, teoria, gènere, especie, atributs, ús i -com a colofó- litteraria, allò que es diu però que no és pertinent). La Història Natural és, al segle XVII, la nominació del visible.

19 Així, la representació visible defineix l'objecte de la història natural amb quatre variables: forma dels elements, quantitat, manera com es distribueix en l'espai, grandària relativa. Això és, l'estructura, que en limitar i filtrar el camp del visible permet la transcripció en el llenguatge i superposa, en una única funció, els papers que en ell juguen la proposició (atribució) i l'articulació. D'aquesta manera, en la successió d'un llenguatge representatiu que grava l'estructura dels éssers, la història natural s'aboca a la mathesis.

20 Nogensmenys, aquesta descripció és una mera designació. Per tal que la història sigui una llengua ben feta, cal un llenguatge segon que serveixi per a establir les identitats i diferències entre els éssers, definir llurs relacions i establir un quadre amb funció de designació i derivació. Es a dir, un espai en el quadre, un caràcter amb l'ajut de dues tècniques discursives: o bé es realitzen comparacions totals a l'interior de grups empíricament constituïts on el nombre de ressemblances és tan elevat que fa curta l'enumeració de les diferències (tècnica del sistema), o bé hom escull un conjunt finit de trets a partir dels quals hom estudia les constàncies i les variacions de tots els individus que es presenten a l'estudi (tècnica

del mètode). Linneu i Tournefort s'inclinen per la primera -que és dominant-; Adamson, per la segona. Malgrat les divergències, ambdues tècniques recolzen sobre el mateix sòcol epistemològic i en la mateixa funció: una nominació essencial en el passatge de l'estructura visible al caràcter taxonòmic.

Quant a l'anàlisi de les riqueses, al segle XVI, el metall era per si mateix la signatura visible o marca de la riquesa. Per aquesta raó tenia preu, mesurava tots els preus i podia intercanviar-se per allò que tenia preu. Al segle XVII, en canvi, el mercantilisme atribueix a la moneda aquestes tres propietats, però fonamentant-la en la darrera, en la funció d'intercanvi. Així, el domini de les riqueses es constitueix com objecte de reflexió i la moneda rep el seu valor de la seva funció de signe. "Com en l'ordre de les representacions, els signes que les reemplacen i analitzen han de ser ells també representacions, la moneda no pot significar riqueses sense ser ella mateixa una riquesa. Però esdevé riquesa per tal com és signe; mentre que una representació ha de ser primer representada per tot seguit esdevenir signe (a)" [L.M.CH.1966,189].

Hi ha una disposició única que explica les diferents posicions teòriques sobre la moneda com a signe d'intercanvi. Per al pensament clàssic, la moneda és una "penyora" que a) o bé és assegurada pel valor de la matèria metàl·lica que la compon (posició de Turgot),

o b) o és assegurada per una altra mercaderia exterior lligada pel consentiment col·lectiu o la voluntat del príncep (posició de Law). L'essencial és que, en un i altre cas, la moneda permet de fixar el preu de les coses gràcies a una relació de proporció amb les riqueses i el seu poder de fer-les circular. La moneda "representa", en aquest sentit, tantes més riqueses en funció de la rapidesa de la seva circulació.

Queda per explicar perquè unes coses "valen" més que d'altres. El "valor", per al pensament clàssic, significa "valer alguna cosa" en la substitució en un procés d'intercanvi. Però per tal que una cosa "valgui" per una altra, cal que es trobi ja carregada de "valor" prèviament i, no obstant, el valor només existeix a l'interior d'un procés d'intercanvi. Aquesta paradoxa respon a dues línies de pensament distintes -fisiocràtica i utilitarista- que posseeixen tanmateix un cos de proposicions comunes: tota riquesa neix de la terra, el valor de les coses es lliga a l'intercanvi, la moneda val com a representació de les riqueses en circulació.

Aquests segments teòrics són disposats en una i altra lectura de forma inversa. Condillac, Galiani, Graslin, parteixen de l'intercanvi de les utilitats com a fonament subjectiu de tots els valors i distingeixen entre un valor "estimatiu" de les coses (definit per una relació entre una necessitat i un objecte) i un valor "apreciatiu" (definit per la comparació dels

interessos que generen l'intercanvi). Per als utilitaristes, tot el que satisfà una necessitat té valor, i tota transformació que permeti satisfer necessitats més nombroses constitueix un augment de valor. Els elements positius radiquen en un estat de necessitat, en el caràcter finit de la feconditat de la natura. Per als fisiòcrates, en canvi, tota transformació i tot treball sobre els productes de la terra són retribuïts per la subsistència de l'obrer: el valor només neix on hi ha consum i, per tal que aparegui el valor, cal que la natura tingui una feconditat infinita.

"Els utilitaristes fonamenten sobre l'articulació dels intercanvis l'atribució a les coses d'un cert valor; els fisiòcrates expliquen per l'existència de les coses la delimitació (découpage) progressiva dels valors. Però en uns i altres, la teoria del valor, com la de l'estructura en la història natural, lliga el moment que atribueix i el que articula" [L.M.CH.1966,213].

29c) A l'Epoca Clàssica es combinen diferents tipus de tècniques punitives. Algunes procedeixen de l'episteme renaixentista i de les "monarquies jurídiques" que es comencen a formar a la Baixa Edat Mitjana. Però d'altres inicien un desplegament progressiu i nou que esclatarà amb força a la segona meitat del segle XVIII.

El manteniment del suplici és del primer tipus com a forma punitiva, però ara juga acusadament pel seu vessant polític: aquell que viola la llei trenca a l'ensem el "pacte" amb el sobirà, el qual recupera simbòlicament l'equilibri de la sobirania qüestionada mitjançant el ritual d'un suplici que és espectacle públic (de cara al poble) i marca infamant (de cara al propi individu).

El cos del supliciat adquireix així un valor central: "El cicle es tanca, de la qüestió a l'execució, el cos ha produït i reproduït la veritat del crim" [S.P.1975,50]. Es consolida, doncs, una "simbòlica de la sang" [H.S.I.1976,180-82] basat en el poder de "fer morir o de deixar viure". Però, al mateix temps, a partir del segle XVII comença a desplegar-se una "analítica de la sexualitat", un "biopoder" basat en el poder invers de "fer viure o de deixar morir", el qual, més tard, a la segona meitat del segle XVIII esdevindrà "bio-política de la població", però que comença ara a partir de la creació de disciplines sobre el cos com a "màquina" ("una anatomo-política del cos humà") per tal d'entrenar-lo a l'obediència i tornar-lo útil per a l'ordre del treball. Tècniques d'educació, de control dels gestos i de mesura del temps en espais closos: hospitals, casernes, tallers. "Tècniques minucioses sempre, sovint infimes, però que tenen llur importància: ja que defineixen un cert mode d'investment (a) polític i detallat del cos, una nova 'microfísica' del poder(a); i ja que no han deixat, des del segle XVII, de guanyar

dominis cada cop més amples, com si tendissin a cobrir el cos social sencer. Petites astúcies dotades d'un gran poder de difusió, de paraments subtils, d'apariència innocent, però profundament sospitosos, dispositius que obeeixen a economies inconfessables, o que persegueixen coercions sense grandesa, són elles tanmateix les que han dut la mutació del règim punitiu, al llindar de l'època contemporània (a)" [S.P.1975,140-41].(205)

30a) El més característic de la perspectiva sobre la folia que es té en el segle XVIII és la interferència mútua entre les estructures del raonable (fons moral) i del racional (coneixement mèdic). Hi ha una experiència de la raó articulada sobre la percepció del desraonable. Així, totes les classificacions d'aquest segle i del precedent es troben amb el mateix obstacle entre el projecte de classificació i les formes conegudes i reconegudes de la folia: la desraó. L'experiència de la raó esdevé a l'ensem experiència moral de la desraó que es configura en: 1) les teories de la passió, la imaginació i el deliri; 2) les formes essencials d'aquestes teories: frenesi -també anomenat "deliri"- (furor amb febre), mania (furor sense febre), melangia (tristesa per preocupació obsessiva), estupidesa (manca de memòria o d'imaginació); 3) les formes de la pràctica mèdica, les quals no s'ordenen del tot d'acord amb els conceptes de la teoria: trasbalsos que hom anomena "vapors" i que s'extendran durant tot el segle sota la denominació comuna de "malalties dels nervis".

La percepció del boig té com a contingut la mateixa raó: l'anàlisi de la follia només es fa a partir de l'ordre racional de les malalties, però el boig i la bogeria romanen estrangers l'un a l'altra.

Sobtadament, vers la segona meitat del segle XVIII sorgeix una por que es formula en termes mèdics, però que és animada per un mite moral: hom parla d'un mal misteriós que s'extén des de les cases d'internament fins a les ciutats. Aquesta por a la contaminació inaugura una percepció nova de la follia que fa que el metge entri intramurs per tal de separar folls (malalts) i desraonables (ociosos, criminals...), i protegir la població exterior. Es l'inici de l'escissió entre follia i desraó, per a la qual es basteixen conceptes nous com els de "medi", "forces penetrants" (la llibertat mercantil, la religió, les ciències del coneixement), "alienació", "degeneració"... que apunten a la major o menor perillositat del boig.

Al mateix temps, extramurs, la política tradicional de l'assistència i de la regressió de l'atur és replantejada. La indigència esdevé tema econòmic i se li reconeix un estatut que la desculpabilitza: no es pot suprimir perquè fa possible la riquesa. Hi ha aquí, en aquests anys que precedeixen la Revolució Francesa, una reintegració social del personatge del "pobre". El segle XVIII descobreix que en "els pobres" hom havia confós dues realitats de natura diferent: d'un costat hi ha la "pobresa", situació econòmica lligada a l'estat del

comerç, de l'agricultura i de la indústria; d'un altre hi ha la "població" com a força que forma part de la situació econòmica, productora de riquesa. Hom contempla des d'aquest punt de vista l'internament com una greu falta econòmica: hom havia pensat suprimir la misèria posant fora de circulació i mantenint per caritat una població pobre. De fet, es deia, s'estava encobrint artificialment la pobresa i es privava la societat d'una part activa de població productora de riquesa. L'únic remei raonable serà el de resituar tota aquesta població en el circuit de la producció, primant la família com a lloc moral de cura dels pobres "invàlids".

Així, la folia s'aïlla també progressivament -per causes internes i externes- de les figures de la criminalitat i de la misèria. A principis del segle XIX s'enfronta ja com a tal, sola entre les malalties, amb els problemes nous de l'assistència mèdica. Aquest és el sentit final de les pseudoreformes de la 2a meitat del segle XVIII, quan apareixen cases exclusives per a bojos a França (Petites Maisons), a Alemanya (Inarrenstalt), Anglaterra (St. Luke Hospital).

32b) La ruptura amb l'episteme clàssica es produeix en el camp dels sabers en dos moments: 1775-1800, 1800-1825. El segon és el moment de ruptura, pròpiament; el primer manté en canvi la mateixa configuració que l'època anterior, però centrada en l'aparició de tres principis nous que asseguren l'homogeneïtat de cada ciència: el treball en l'Anàlisi de la Riquesa,

l'organització en Història Natural, el sistema flexional en Gramàtica General.

En relació a l'anàlisi econòmica anterior, A. Smith distingeix la raó de l'intercanvi i la natura de l'intercanviable, la natura del que és intercanviat i les unitats que permeten la descomposició. Cal notar que A. Smith no inventa el treball com a concepte econòmic (es troba ja en Cantillon, Quesnay, Condillac) sinó que el desplaça a unitat de mesura irreductible. A l'Època Clàssica era la necessitat la que mesurava les equivalències, el valor d'ús i la mesura absoluta del preu del mercat. Les riqueses, ara, en canvi, ja no estableixen l'ordre intern de llurs equivalències per una comparació dels objectes per canviar ni per una estimació del poder propi a cadascú de representar un objecte de necessitat. Les riqueses segueixen essent elements representatius que funcionen, però el que finalment representen no és un objecte de desig, sinó el treball.

Anàlogament, en el domini de la Història Natural, entre 1775 i 1800, Vicq d'Azyr, Lamarck i Condillac no posen en qüestió el principi de les classificacions, el qual encara té la finalitat de determinar el "caràcter" que agrupa els individus i les espècies en unitats més genèriques. El que es modifica és la tècnica que permet d'establir el caràcter, la relació entre estructura visible i els criteris d'identitat. Apareix un principi nou d'organització que permet la transformació de

l'estructura en caràcter i que es presenta de quatre formes diferents: a) una jerarquia de "caràcters", b) distinció entre caràcters "primaris" -fonamentats en l'existència de funcions essencials a l'ésser vivent- i "secundaris", c) aparició de la noció de "vida" perquè permet copsar les relacions entre òrgans superficials i essencials, i perquè possibilita que els criteris més importants siguin justament els més ocults, d) el caràcter reprèn la funció de signe visible que apunta a un nivell més alt d'"organització". L'orgànic esdevé la condició de possibilitat on es fonamenta l'oposició entre la vida i la mort que apareixerà, més tard, amb Bichat.

Pel que fa a la Gramàtica General, les anàlisis de Bademeister i Adelung reenvien al principi que enuncia l'existència d'una llengua primitiva i comuna d'on haurien sortit totes les arrels gramaticals, i al principi que enuncia l'existència d'una sèrie d'esdeveniments històrics que, des de l'exterior en mutipliquen les formes. La confrontació de les llengües encetada al final del s.XVIII prové d'una figura intermitja entre l'articulació dels continguts i el valor de les arrels: la flexió. Coeurdoux i William Jones comparen les diferents formes del verb ésser en sànscrit, llatí i grec i descobreixen una relació constant inversa a la tradicionalment acceptada: l'alteració rau en les arrels, les flexions són anàlogues. La llengua comença a deixar de ser discurs per a esdevenir llenguatge.

"Es encara del discurs del què es tracta. Però ja apareix, a través del sistema de flexions, la dimensió del gramatical pur (a): el llenguatge ja no és constituït solament de representacions i de sons que a llur torn els representen i s'ordenen entre ells com ho exigeixen els lligams del pensament; és a més constituït per elements formals, agrupats en sistema, que imposen als sons, a les sí-labes, a les arrels, un règim que no és el de la representació. Hom té així en l'anàlisi del llenguatge un element que li és irreductible (com introdueix el treball en l'anàlisi de l'intercanvi o l'organització en la dels caràcters)" [L.M.CH.1966,248].

30c) En la segona meitat del segle XVIII comença un procés que durà a la singularització del coneixement de les malalties en el cos humà individual: la substitució de la medicina de les "espècies" per la medicina "clínica", pròpia del segle XIX.

De la Nosologie de Sauvages (1761) a la Nosographie de Pinel (1798), la regla de la classificació domina la teoria mèdica i, abans de ser localitzada en el cos, la malaltia és organitzada i jerarquitzada en famílies, gèneres i espècies que formen "quadres". El "quadre" respon als principis d'una espacialització primària del patològic, a la qual completa una espacialització secundària relativa a la seva localització corporal i una terciària referent a la seva ubicació social.

El primer aspecte respon al racionalisme de la Il·lustració, segons el qual "veure era percebre", una experiència transparent per exercici de l'esperit.

La medicina de les espècies es vincula, en segon lloc, a la doctrina de la comunicació simpàtica a través de l'organisme. (Una afecció espasmòdica pot desplaçar-se al ventre, on provocarà dispèpsia; cap al pit, on suscitarà ofecs i tos; i arribar finalment al cap, on produirà convulsions epilèptiques. Es vincula també a una causalitat internològica de funció inversa a la simpatia: una forma patològica pot engendrar-ne d'altres, llunyanes en el quadre, que se superposen, succeeixen i mesclen en el cos per un joc de qualitats.

Finalment, el tractament social de la malaltia implica un sistema d'opcions mitjançant el qual, per protegir-se, el grup social practica l'exclusió i estableix formes d'assistència. Així, per a la medicina de les espècies hi ha una "natura" de la malaltia que -com en el cas del tractament de la fol·lia- exigeix un espai lliure: l'hospital és un lloc artificial on ella es corromp. El lloc natural de la malaltia, com el de la vida, és la família. I aquest tema coincideix amb la forma com és reflectit en el pensament polític el problema de l'assistència.

En efecte, tot al llarg del segle XVIII se succeeixen les crítiques a les fundacions hospitalàries. Es vist com un error recolzar l'assistència sobre una immobilització de capital o sobre una renda capitalitzable. El guany d'èr de la nació i els pobres només pot recolzar en el treball. Hom no pot tancar els malalts en els hospitals sense produir una manca per a la família i una càrrega improductiva per a la societat: s'imposa una medicina privada per a un malalt privat.

Al segle XVIII es dóna un segon tipus de medicina a l'entorn de les nocions de "constitució", "malaltia endèmica" i "epidèmia". "Constitució", per a Sydenham, és el complex d'un conjunt d'esdeveniments naturals: estacions, plujes, focus pestilents, climes... L'"epidèmia" és una constitució de fenòmens més constants i homogenis. "Hom dóna el nom de malalties epidèmiques a totes aquelles que ataquen, al mateix temps i amb caràcters immutables, un gran nombre de persones a la vegada"-especificava Le Brun (Paris, 1776). Percepció, doncs, quantitativa, de causes constants que, o bé operen en un temps llarg (i aleshores es parla de "malaltia endèmica"), o bé de forma sobtada i irruptiva (i aleshores es parla d'"epidèmia" pròpiament dita).

L'anàlisi de l'"epidèmia" no comporta el reconeixement de la forma general de la malaltia, sinó la recerca del procés singular que posa, des de la causa o la forma mòrbida, una trama comuna a tots els malalts:

Mena de singularitat global que permet, contràriament a la malaltia específica, la irrepetibilitat de l'epidèmia. Aquesta individualitat històrica i col·lectiva exigeix una mirada múltiple que s'institucionalitza a finals de segle: a) mitjançant la designació per l'Intendent de metges i cirujans a fi de seguir les possibles epidèmies a cada subdelegació, b) mitjançant la intervenció coercitiva en la qual es desdobla aquesta experiència: la policia, que ha de vigilar les mines, els cementiris, les deus d'aigua -focus de l'infecció-; i controlar també la salubritat dels mercats i les condicions dels aliments.

Si bé la medicina de les espècies i l'epidèmica són divergents en les especialitzacions primària i secundària, coincideixen en la terciària perquè es plantegen experiències idèntiques: la definició d'un estatut polític de la medicina i la constitució, a nivell d'Estat, d'una consciència mèdica informadora, controladora i coercitiva. Aquest és l'origen de la Société Royale de Médecine de 1776, primer òrgan oficial d'una consciència col·lectiva dels fenòmens patològics. Estil nou de totalització on el saber mèdic ja no es clou en un espai tancat: la informació i revisió constants comporten un registre clínic de sèries d'esdeveniments, l'encruellament sistemàtic de les quals fa sorgir, per un acte de circumscripció, el fet individual. En aquest moviment, la consciència mèdica es desdobla en un nivell immediat -en l'ordre de les constatacions- i en un nivell superior on centralitza

les constitucions i controla la validesa dels coneixements immediats. Així, l'espai mèdic pot penetrar i coincidir amb l'espai social: la presència generalitzada dels metges, vigilància constant, topografia mèdica dels departaments, consciència individual presta a la informació.

32d) Durant la segona meitat del segle XVIII es produeix un canvi en els discursos sobre la penalitat. Les veus il·lustrades de Beccaria, Servan, Dupaty, Lacrosette, demanen la fi dels suplicis i una adequació de les penes a la reconstitució de l'equilibri social -el "pacte" amb la societat- que el delinqüent infringeix. Una "humanització" del dret penal, en suma, segons regles diferents al ritual públic del suplici.

En realitat, tanmateix, per dessota de la "semiotècnica punitiva" que es pretenia instaurar, "la reforma penal neix en el punt d'unió entre la lluita contra el sobrepoder del sobirà i aquella contra els i-legalismes conquerits i tolerats" [S.P.1975, 90]. Resulta que durant l'Epoca Clàssica, el poder del príncep es fonamenta també en àmplies zones d'i-legalitat tolerada o "i-legalismes populars": la lluita contra les exencions del fisc, el contraban, el control popular del botxí. Es tractava d'"i-legalismes de dret", basats en què "la no aplicació de la regla, la inobservància dels innumbrables edictes o ordenances, eren una condició del funcionament político-econòmic de la societat" [ibid.84]. Però el pas d'aquesta mena

d'i-legalismes a i-legalismes de "béns" (robatori, pillatge, vagabondatge en el camp, sustracció de mercaderies en els ports...) no podien ser contemplats de la mateixa manera per l'incipient "Ordre Burgès". Així, la Reforma pren un altre sentit: no "humanitzar" el càstic, sinó castigar millor, prevenint l'ordre social contra tota una delinqüència que ara havia esdevingut professional i més extensa.

D'altra banda, durant aquesta segona meitat de segle, creixen els mecanismes de control de l'individu i de la població mitjançant el doble paper moral de la família i de l'Estat. El primer respon al control directe sobre la moralitat dels seus membres per part d'institucions com el Consell de Família (però també dels veïns, de la parròquia...): és l'extensió del procediment penal de la privació correctora de llibertat de les "lettres de cachet" sol·licitades a l'Intendent del Rei. El segon, respon al control de la població per part de la Police, una Polizeiwissenschaft estatal que pren al seu càrrec els controls reguladors d'una "bio-política de la població" (salut pública, naixements, mortaldat...). Aquesta "biopolítica" valoritza el cos i l'insereix en els mecanismes de la producció mitjançant el "dispositiu de sexualitat" que elabora aviat la burgesia incipient sobre la "veritat del sexe". Mitjançant també l'extensió de l'"anatomopolítica del cos" que es fa jugar contra la sexualitat incontrolada de la classe obrera (sobretot més tard, al segle XIX, quan ja s'ha afirmat prou la identitat burgesa).

Els reformadors i la lluita contra els i-legalismes populars tenien una mateixa estratègia: l'establiment d'una justícia estatitzada. Però els controls sobre el sexe, la població i el cos que realment s'esdevingueren excediren fins i tot aquesta pretensió, perquè van fer jugar els i-legalismes contra si mateixos i recolliren l'herència de la justícia interna de les organitzacions populars -a Anglaterra, i.e., la organització interna de les parròquies quàqueres- que havien sorgit i havien estat utilitzades fins aleshores com a defensa contra la justícia dels suplicis i el poder real. Així, "els nous sistemes de control social establerts pel poder, la classe industrial i propietària, es van prendre dels controls d'origen popular o semi-popular i s'organitzaren en una versió autoritària i estatal. Al meu entendre, aquest és l'origen de la societat disciplinària" [L.V.F.J. (1973)1980,114] (206).

3.3.2.3. Epoca Moderna (XIX-XX).

49a) A finals del segle XVII i principis del XIX, per dessota de les reformes confuses de la Revolució Francesa arran del tractament justiciable dels folls (i.e. Decrets 1796), i per dessota de l'obra mèdica de Tenon i Cabanis, es produeix un canvi epistèmic que varia la percepció i el valor de la consciència

Fig. VII

Formes d'alliberament

- 1º Supressió d'un internament que confon la folia amb totes les altres formes de protecció
- 2º Constitució d'un asil que només té una finalitat mèdica.
- 3º Adquisició per la bogeria del dret d'expressar-se, de ser escoltada, de parlar en nom propi.
- 4º Introducció de la folia en el subjecte psicològic com a veritat quotidiana de la passió, de la violència i del delictes.
- 5º Reconeixement de la bogeria en el seu paper de veritat psicològica, com a determinisme irresponsable.

Estructures de Protecció

- 1º Designació per a la folia d'un internament que ja no és terra d'exclusió sinó lloc privilegiat on ha de retrobar la seva veritat.
- 2º Captació de la folia per un espai infranquejable que ha de ser a la vegada lloc de manifestació i espai de guariment.
- 3º Elaboració al voltant i pel damunt de la bogeria d'una mena de subjecte absolut que és tot visió, i que li confeireix un estatut de our objecte
- 4º Inserció de la folia a l'interior d'un món no coherent de valors, i en els jocs de la mala consciència.
- 5º Participió de les formes de la bogeria segons les exigències dicotòmiques d'un judici moral.

analítica de la follia. Aquest canvi és experimentat com una "presa de consciència" que allibera els bojos de les cadenes i de la garjola. Si aquesta "nova" consciència, tanmateix, sembla restituir la malaltia mental a la "veritat objectiva" de la psicologia és gràcies a dues sèries de processos positius, i no només a la desaparició d'antigues coaccions: un de desfeta de les velles estructures de protecció, l'altre de construcció de les noves. La bogeria entra dins del món del coneixement dins d'una estructura alienant d'antuvi (segons mostra el quadre general de la Fig. VII).

Aquest doble moviment d'alliberament i de protecció constitueix la base concreta sobre la qual reposa l'experiència moderna de la bogeria. El que ha canviat -i bruscament- és la consciència de no estar boig. A l'Edat Clàssica, la manera de no estar boig era doble: es dividia entre una aprehensió immediata i quotidiana de la diferència, i un sistema d'exclusió que confonia la malaltia mental amb altres figures. El dia en què es conjunten les dues experiències, el sistema de protecció social es troba interioritzat en les formes de consciència. Formes de reconeixement i estructures de protecció esdevenen situació concreta gràcies a l'asil d'Escipió Pinel, a França, i de Samuel Tuke, a Anglaterra: l'estatut d'objecte serà imposat d'entrada a tot individu reconegut com a alienat.

Ambdós tipus de tancament especialitzat presenten similituds i diferències. El Retir (1796) de Tuke és un espai quàquer. Cal, doncs, comprendre el projecte d'una casa privada, col·lectiva, destinada als forassenyats com una de les moltes protestes contra la vella legislació de pobres i malalts (i. e. la Settlement Act, que obligava a les parròquies a delliurar-se dels indigents i pobres que no en fossin originaris). Al Retir es confia en el poder de la vida simple i de la felicitat camperola per a guarir la bogeria.

Hom ha volgut veure en l'obra de Samuel Tuke l'abolició de les coaccions físiques i la constitució d'un "mitjà humà alliberador dels alienats". En realitat es tracta d'una altra cosa: El Retir és un instrument de segregació moral i religiosa que busca constituir al voltant de la bogeria un mitjà el més semblant possible a la comunitat dels quàquers. El sentit d'aquesta segregació era situar l'alienat a l'interior de l'element moral de la Llei/Falta.

A França, la situació era una altra. Bicêtre havia esdevingut un cul de sac de les deixalles de la Revolució Francesa quan Pinel, el 25 d'agost de 1793, se'n fa càrrec i pren la decisió de "desencadenar" els alienats i instaurar un règim nou en el seu tractament. En lloc de fer valer els temes de la natura -com Tuke- Pinel valora les imatges de la virtut social: honor, fidelitat...designen a la vegada les formes ideals de la

societat i els criteris de la raó. L'asil és domini d'uniformitat ètica. Els valors de la família, del treball, totes les virtuts reconegudes hi són al mateix temps que es condemna tot el que s'oposa a les virtuts essencials de la societat burgesa: celibat, llibertinatge, peresa...

La vida asilar d'ambdós metges -en el sentit d'autoritat moral i home de seny que ara té el personatge mèdic- permetrà el neixement de l'estructura microcòsmica "objectiva" que serà la cèl.lula essencial de la bogeria i on es troben simbolitzades les grans estructures de la societat burgesa i els seus valors: relacions Família/Infant, al voltant del tema de l'autoritat paterna; relacions Falta/Càstic, al voltant del tema de la justícia immediata; relacions Follia/Desordre, al voltant del tema de l'ordre social i moral.

D'altra banda, després del silenci clàssic, la bogeria retroba el seu llenguatge coma esclat líric -en la poesia (Hölderlin, Nerval)- on es reflecteixen les veritats secretes de l'home. Hom la mira amb més neutralitat i amb més passió, alhora. Més neutralitat per aquest descobriment de la natura profunda humana, i més passió perquè no podrà reconèixer-la sense reconèixer-se. Aquest reconeixement, però, no és acceptat -com ho era en l'experiència poètica- sinó que, reflectit a la superfície de l'objectivitat, el seu contingut immediat es dispersa en una multitud d'antinòmies:

19 El boig desvetlla la veritat elemental de l'home: el redueix als seus desitjos primitius i a les determinacions del seu cos; però també en desvetlla la seva veritat terminal: mostra fins a on poden portar-lo les passions, la vida en societat, tot el que l'aparta de la natura.

29 La follia practica en l'home una mena de tall intemporal en l'espai, mostrant la interrupció de la llibertat humana i el determinisme del cos; però es diferencia de les malalties del cos en què manifesta una veritat que no apareixia en elles: fa sorgir un món interior dels mals instints, de perversitat, que dóna sentit per contraposició a la llibertat humana.

39 La innocència del boig és garantida per la intensitat i la força d'aquest contingut psicològic, la irresponsabilitat del qual és afer d'apreciació mèdica. La follia d'un acte es mesura pel nombre de raons que l'han determinat. Però també es jutja pel fet de que cap raó no l'esgota. Tant més buit de raó és un acte, tant ha nascut solament en el determinisme de la bogeria.

49 Ja que en la bogeria l'home descobreix la seva veritat, és a partir d'ella que és possible un guariment. La follia és "contradicció en la raó que encara resta" i sobre aquesta raó es recolza la cura. Però la veritat humana que descobreix és la immediata contradicció del que és la veritat moral i social de l'home. El moment inicial del tractament serà, doncs, la repressió d'aquestes violències i desitjos.

Durant tot el segle XIX aquestes antinòmies romandran en la reflexió sobre la follia. L'equívoc d'una experiència fonamental i constitutiva es perdrà en el plexe de conflictes teòrics sobre la interpretació dels fenòmens de la malaltia.

Tanmateix, el sistema de contradiccions es refereix a la coherència amagada d'un pensament antropològic que es troba al darrera de les formulacions científiques i que té una estructura composta per tres termes -l'home, la seva bogeria, la seva veritat- que substitueix a l'estructura binària de la desraó clàssica -veritat i error, món i fantasia, ésser i no ésser-. La medicina amaga en l'objectivitat de la constatació l'acusació moral que comporta.

Les formes mèdiques que predominen en l'experiència psiquiàtrica de la primera meitat del segle XIX són tres: paràlisi general, follia moral -la moral insanity dels metges anglesos- i monomania.

La paràlisi general representa la falta, la seva condemna i els seu reconeixement representats en una objectivitat orgànica. És la "bona follia", la manifestació més reeixida d'allò que el segle XIX vol entendre per bogeria. Precisament per això, l'existència de "follies morals" o "follies sense deliri" va constituir un escàndol conceptual a l'època perquè no presenten cap signe en l'esfera de la raó i mostren en canvi un comportament desraonable: violències, gestos,

furors... Més que cap altra malaltia mental manifesta l'ambigüitat que fa de la bogeria un element de la interioritat dessota la forma d'exterioritat. Model per a tota psicologia possible: mostra al nivell perceptible del cos l'existència de la subjectivitat. Precisament per això revela en el moment essencial de l'objectivació -el pas a la follia- que l'home no esdevé natura per si mateix sinó en la mesura que és capaç de bogeria. La follia és la forma principal del moviment pel qual la veritat de l'home passa a ser objecte i esdevé accessible a una percepció científica.

La tercera noció és la de monomania, construïda al voltant de l'escàndol que representa l'individu que és boig en un punt concret però raonable en tots els altres. Això tindrà un especial ressò en la consciència jurídica -sobretot pel que fa al tema de les "monomanies homicides". La jurisprudència anterior no coneixia sinó les crisis i els intervals; ara el problema es complica. Ben aviat, o bé es pretén que el subjecte sigui culpable (cal doncs que sigui ell mateix en el seu gest i fora d'ell), o bé es vol que sigui innocent (cal que el delicte sigui extern, i per això se suposa una alienació originària que constitueix una determinació suficient). El malalt apareix en una dialèctica del "Mateix" i de l'"Altre". Ja no és el forassenyat de la desraó clàssica, sinó l'alienat de la forma moderna de malaltia. La gran divisió crítica de la desraó és ara reemplaçada per la de l'home i la seva veritat.

L'extensió d'aquests tres conceptes no significa només una reorganització de l'espai nosogràfic, sinó també la presència d'una nova estructura d'experiència que esdevindrà l'a priori de la percepció mèdica. El boig, al llarg del segle XIX, solament podrà ser reconegut i conegut sobre el fons d'una antropologia implícita que parla de la mateixa culpabilitat, de la mateixa veritat i de la mateixa alienació. Es aquesta la funció acomplerta per l'asil: ha encadenat el boig a l'home i la seva veritat. A partir d'aquí, l'home té accés a ella mateix com a ésser veritable, però aquest ésser veritable només li és donat sota la forma de l'alienació.

La desraó clàssica s'enfonsarà per a no emergir sinó en les obres de Sade o Nietzsche. Això en constitueix la paradoxa: d'ara en endavant i per mediació de la follia és el món qui esdevé culpable en esguard de l'obra. Ella el coacciona a ordenar el seu llenguatge i a reconèixer-la, l'obliga a donar raó d'aquesta desraó i a aquesta desraó.

"La follia deté ara un llenguatge antropològic: apuntant al mateix temps, i en un equívoc on ella deté, per al món modern, els seus poders d'inquietud, la veritat de l'home i la pèrdua d'aquesta veritat i, consegüentment, la veritat d'aquesta veritat(a) [H.F. (1961)1972, 535].

49b) L'episteme clàssica canvia definitivament a partir de la descoberta per Kant d'un camp transcendental del coneixement que permet dues grans orientacions: 1º en relació a l'objecte, transcendentals que concerneixen les síntesis a posteriori, 2º en relació al subjecte, una antropologia (filosofies -com la fenomenologia- que es donen per comesa l'única observació del que ve donat en un coneixement positiu).

"Les conseqüències més llunyanes, i per a nosaltres les més difícils de delimitar, de l'esdeveniment fonamental que sobrevingué a l'episteme occidental, cap a la fi del segle XVIII, poden resumir-se així: negativament, el domini de les formes pures del coneixement s'aïlla, prenent a la vegada autonomia i sobirania en relació a tot saber empíric, fent nèixer i nèixer indefinidament el el projecte de formalitzar el concret i de constituir devers i contra tot de ciències pures; positivament, els dominis empírics es lliguen a les reflexions sobre la subjectivitat, l'ésser humà i la finitud, prenent valor i funció de filosofia, tant com de reducció de la filosofia o de contra-filosofia" [L.M.CH.1966,261].

El camp del saber es reorganitza a partir de tres "semitranscendentals" -llenguatge, vida i treball- que originen el naixement de la filologia, la biologia i l'economia, respectivament, en les obres de Bopp, Cuvier i Ricardo. Aquests semitranscendentals trenquen l'espai del quadre i introdueixen la historicitat en les

anàlisis sobre la finitud de l'home del segle XIX. "La finitud de l'home serà definida una vegada per totes, és a dir, per un temps indefinit" [L.M.CH.271].

Ricardo inaugura l'anàlisi de l'economia a partir de la funció-producte i el sistema de producció amb el criteri sintètic del treball com a valor. Cuvier inaugura la biologia en substituir les nocions taxonòmiques (quadre) per l'anàlisi de la vida, distingint en cada ésser vivent les funcions acomplertes pels seus òrgans primaris i secundaris, i el sistema general de llur organització. Bopp, a partir de Schlegel, a) defineix les llengües per la manera com relacionen els elements pròpiament verbals que les componen (noms, verbs, mots i síl·labes), b) tracta per primera vegada el llenguatge com un conjunt d'elements fonètics, c) elabora, mitjançant l'anàlisi de les arrels, una nova definició dels sistemes de parentiu entre les llengües (fixant així l'índex d'envelliment, d'evolució i de mutació d'una llengua en esguard d'una altra).

La importància d'aquest gir lingüístic ha de ser particularment rellevada. "Les anàlisis de Bopp haurien de tenir una importància cabdal no solament per a la descomposició interna d'una llengua, sinó també per a definir el que pot ser el llenguatge en la seva essència (a). Ja no és un sistema de representació que té poder de retallar i de recomposar d'altres representacions, designa en les seves arrels les accions més constants

(...). El llenguatge s'"arrela" no pel costat de les coses percebudes, sinó pel costat del subjecte en la seva activitat (a)" [L.M.CH.1966,308].

"L'anàlisi independent de les estructures gramaticals, tal com és practicada a partir del segle XIX, aïlla el llenguatge, el tracta com una organització autònoma, trenca els seus lligams amb els judicis, l'atribució i l'afirmació. El pas ontològic que el verb ésser assegurava entre parlar i pensar es troba trencat; el llenguatge, de cop, adquireix un ésser propi. I és aquest ésser el que deté les lleis que el regeixen. L'ordre clàssic del llenguatge s'ha reclòs ara sobre si mateix. Ha perdut la seva transparència i la seva funció en el domini del saber (a)" [L.M.CH.308].

La "compensació" d'aquesta analítica filològica és l'esclat de la literatura com acte pur d'escriure. Es la prosa de Nietzsche, la poètica de Hölderlin, Nerval, Mallarmé. Intransitivitat radical i no pas discurs d'idees, denegació lúdica dels valors clàssics, essència del llenguatge i no definició de gèneres, "la literatura és la contestació de la filologia (de la qual és tanmateix la figura bessona): remet el llenguatge de la gramàtica al poder desnuat de parlar, i allí, retroba l'ésser salvatge i imperiós dels mots" [313].

En la biologia, l'economia política i la lingüística, l'home apareix com a subjecte i objecte, i descobreix la seva pròpia finitud en l'experiència del

cos i la mort (mode de ser de la vida), del desig (mode de ser de la producció), el temps (mode de ser del llenguatge).

"En altres termes, per al pensament clàssic la finitud (com a determinació positivament constituïda a partir de l'infinit) dóna comptes de les seves formes negatives que són el cos, la necessitat, el llenguatge, i el coneixement limitat que hom pot tenir-ne; per al pensament modern, la positivitat de la vida, de la producció i del treball (que tenen llur existència, llur positivitat i llurs lleis pròpies) fonamenta com llur correlació negativa el caràcter limitat del coneixement; i, inversament, els límits del coneixement fonamenten positivament la possibilitat del saber, però en una experiència sempre limitada, el que són la vida, el treball i el llenguatge" [L.M.CH.1966,327].

El "somni antropològic" s'estatja així en l'espai obert per una sèrie de dobles: a) empírico/transcendental (que funda una teoria del subjecte i permet articular el coneixement en un punt on arrelen a la vegada l'experiència del cos i la de la cultura); b) cogito/impensat (on el pensament no es pregunta a si mateix segons el model cartesià, sinó que s'adreça a l'impensat i s'articula sobre ell); c) origen/retorn (on l'origen, que és la manera com l'home s'articula sobre el ja començat del treball, la vida i el llenguatge, fa l'experiència moderna del temps i retorna cap a la repetició del pensament).

Es a dir, l'experiència de l'episteme moderna assaja una ontologia sense metafísica que repeteix l'ordre del positiu en l'ordre dels fonaments i que és a la base de l'efímer "home" objecte de coneixement. Però el pensament antropològic no té en compte la "inesborrable rasa" que hi ha entre l'"ésser" de l'home i el del llenguatge, perquè l'analítica de la finitud fa funcionar diferentment la diferència en relació a l'episteme clàssica (no és una ontologia de la continuïtat de l'ésser). "L'analítica de la finitud té un paper exactament invers: en mostrar que l'home és determinat, es tracta per ella de manifestar que el fonament d'aquestes determinacions és l'ésser de l'home en els seus límits radicals; ha de manifestar també que els continguts de l'experiència són ja llurs pròpies condicions, que el pensament assoleix a la bestreta l'impensat que se'ls escapa i que sempre està intentant reatrapar; mostra com aquest origen del qual l'home no és mai contemporani li és a la vegada retirat i donat al mode de la imminència: breu, es tracta sempre per ella de mostrar com l'Altre, el llunyà, és també més aviat el Pròxim i el Mateix" [350].

Així, la identitat se separa en una distància interior que la constitueix, una repetició que dona l'idèntic en la forma de l'allunyament. "En el Pensament modern, el que es revela al fonament de la història de les coses i de la historicitat pròpia de l'home és la Distància creuant el Mateix, és el descart

que el dispersa i l'acobla en els dos caps de si mateix" [351].

L'ésser pur del llenguatge, com a pensament que ja és acció, ve a trencar la configuració antropològica de la filosofia moderna que desdobla el dogmatisme. Altra cop, Nietzsche, Hölderlin, Nerval, en la distància, aquesta vegada, d'una identitat poètica que no retroba mai les síntesis dels dobles humans.

49c) En la primera part del segle XIX s'obre un període en el qual "el mal, la contra-natura, la mort, breu, tot el fons negre de la malaltia ve a ple dia, és a dir, a l'ensem s'i-lumina i se suprimeix com a nit, en l'espai profund, visible i sòlid, tancat, però accessible, del cos humà" [N.C.1963,198].

Després de la "proto-clínica" de Boerhaave (al segle XVIII), i al dessor de la reorganització jurídica de la Revolució (caràcter clos de la professió mèdica, distinció entre "metges" i "oficials de salut", lliurament dels hospitals a les Administracions Municipals...), la clínica suposa una reorganització del perceptible.

Allò que canvia al final del segle és la relació de la malaltia amb la mirada. Cal llegir les "estructures profundes de visibilitat" on el camp i la mirada es vinculen mitjançant "codis de saber" segons dues formes cabdals: l'estructura lingüística del signe i la del cas.

En la tradició mèdica del segle XVIII, la malaltia es presenta segons símptomes i signes. El símptoma n'és la forma transparent (la tos, la febre i el dolor de costat no són la pleuresia en si mateixa, sinó que en constitueixen el "símptoma essencial"). El signe enuncia, pronuncia l'esdevenidor, diagnostica (el pols és signe del ritme de circulació de la sang; en les febres intestinals, les crisis del quart dia anuncien el guariment). Dos sistemes, doncs, diferents (Natura/Malaltia; Temps/Solució) que seran esborrats per la formació de la medicina clínica: en ella, el significat (signe i símptoma) serà totalment transparent al significat (malaltia), el qual apareix en la seva realitat. L'"ésser" del significat s'esgotarà en la sintaxi interligible del significat. Així, a) els símptomes constitueixen una capa primària indissolublement significat i significada, b) la intervenció d'una consciència transforma el símptoma en signe, c) a partir de l'"anàlisi" dels Ideòlegs, hom pretindrà calcular els "graus de certesa" (calibrar per una aritmètica dels cassos una pertinença d'estructura "lògica").

D'altra banda, per tal de fonamentar una nosologia, l'anatomia patològica ha de superar dues sèries de problemes: a) com es pot fer coexistir un conjunt temporal de símptomes i un conjunt espacial de teixits, b) la relació de la mort amb la vida i amb la malaltia.

Allò que possibilita la medicina anatomo-clínica no és solament una nova relació de subjecte a objecte, sinó una nova disposició general del saber que determina les posicions recíproques i el joc mutual de qui coneix i d'allò que és conegut. Hi ha noves regles del joc:

1^a substitució del mètode de les identitats simptomàtiques per una anàlisi en estrats (només l'anatomia pot mostrar la diversitat de les formes mòrbides).

2^a substitució del registre de freqüències per un assenyalament del punt fix (la lesió de l'òrgan és la condició necessària i suficient de la malaltia).

3^a la sèrie cronològica dels símptomes s'ordena en la ramificació de l'espai de lesió.

La mort esdevé procés múltiple i dispers en els teixits i no pas un punt de separació amb la vida. Assoleix d'aquesta manera un estatut més instrumental: els indicis de la mort ja no formen part de la malaltia. Malaltia, vida i mort constitueixen una trinitat tècnica i conceptual. Figura triangular presidida per la mort que possibilita una redefinició del coneixement mèdic. Amb el "vitalisme" de Bichat, el coneixement de la vida s'origina en la destrucció de la vida: la mort s'hi oposa i és a l'ensens el lloc on ella s'exposa. Vida i saber de la vida -com deia Cabanis (Du degré de la certitude de la Médecine, 1819)- no tenen el mateix fonament: d'aleshores ençà, el coneixement ha

d'emmirallar-se en la mort, única possibilitat de donar a la vida una veritat positiva. Cal "obrir cadàvers".

En relació a la mort -i per ella- la malaltia adquireix figures i lleis pròpies:

1º Principi de comunicació histològica (un fenomen patològic regeix en l'organisme la via que prescriu la identitat histològica).

2º Principi d'impermeabilitat histològica (en estendre's, per capes, el procés mòrbid segueix horitzontalment un teixit sense penetrar en els altres).

3º Principi de penetració en filat (penetració per capes i influències regionals).

4º Principi de l'especificitat del mode de presa dels teixits (cada membrana té un tipus particular d'alteració).

5º Principi de l'alteració de l'alteració (la cronicitat d'un punt de presa permet de vegades el relleu d'una afecció per una altra).

A partir d'aquestes regles, els fenòmens patològics prenen el caire de processos vivents. D'aquesta manera, a) la malaltia és una desviació interior de la vida (hi ha "vida patològica"), b) la vida se situa en un nivell epistemològic profund i juga el paper que antany feia la "natura" en la nosologia: fons a partir del qual pot ser percebuda l'oposició entre l'organisme i el no vivent, c) en aquest nivell apareix una altra figura: la que lliga vida/mort al

dessota de la cronologia vida/malaltia/mort. Hom no mor perquè ha esdevingut malalt, sinó que ha esdevingut malalt perquè pot morir. D'aquí el concepte de "degeneració". I és a partir de l'aparició de la mort com a tercer terme que la malaltia pot ser ensems especialitzada i individualitzada.

En l'espai del cos es torna a definir la relació entre símptoma i signe. A diferència de la percepció clínica, el símptoma pot carèixer de significació: el signe és construït. Ja no es tracta d'una simple lectura. El signe no entra en una sèrie estadística sinó que es troba sol i no reenvia a l'essència de la malaltia, sinó a una lesió orgànica. I això per tal com ha canviat d'estructura.

La percepció significativa és epistemològicament diferent, i la nova semiologia exigeix una triangulació (veure, però també palpar, escoltar) on la mirada rep estructura plurisensorial. El principi de visibilitat, tanmateix, segueix detentant el camp del saber. (D'aquí el refús a tècniques mèdiques com la química inorgànica o, àdhuc, l'ús del microscopi).

L'estructura epistemològica i perceptiva fonamental és la de la "invisible visibilitat" que es nua amb la mort. I el correlat de la visibilitat és la lectura diferencial dels cassos que permet d'integrar a l'estructura de la malaltia la possibilitat d'una modulació individual. Llenguatge i mort fonamenten el sober sobre l'individu.

"La figura de l'invisible visible organitza la percepció anatomo-patològica. Però, com es veu, segons una estructura reversible. Es tracta del visible que la individualitat vivent, l'encreuament dels símptomes, la profunditat orgànica fan invisible, de fet i per un temps, abans de la represa sobirana de la mirada anatòmica. Però es tracta també d'aquest invisible de les modulacions individuals, el desengatjament de les quals semblava impossible fins i tot a un clínic com Cabanis, i que l'esforç d'un llenguatge incisiu, pacient i rosegador, ofereix finalment a la claredat comuna del que és per a tots visible. La llengua i la mort han jugat a cada nivell d'aquesta experiència, i segons tot el seu gruix, per a oferir finalment a una percepció científica el que hauria romàs per ella durant molt de temps l'invisible visible -interdicte i imminent secret: el saber de l'individu" [N.C.1966,174].

49d) Quant a les formes de control, durant l'episteme moderna, el segle XIX veu el neixement de la presó com a tècnica punitiva específica. La presó, com a lloc de tancament especialitzat, per bé que conserva un fons suplicant (sobre el cos dels reclusos), era abans desconeguda. Hi hagueren durant la segona meitat del segle XVIII institucions (models de Gant, de Gloucester, de Filadelfia) que pretenien reconstituir subjectes econòmics mitjançant el principi cel·lular i una vigilància continuada. Però aquestes institucions no podien acomplir l'ideal dels il·lustrats i dels ideòlegs

d'una estricta correspondència entre especificitat del delictes i especificitat de la pena.

El que resulta digne d'assenyalar és que la presó tampoc aconsegueix els objectius dels reformadors, ja que amb ella es castiga no ja l'acte de violació de la llei, sinó la possibilitat de cometre'l, la "perillositat" i l'"ànima" dels delinqüents. "D'ençà que funciona el nou sistema penal -allò que defineixen els grans codis dels segles XVIII i XIX- un procés global ha conduït els jutges a jutjar una altra cosa que els delictes; han estat portats en llurs sentències a fer una altra cosa que no pas jutjar; i el poder de jutjar ha estat, en part, transferit a d'altres instàncies que no pas als jutges de la infracció. L'operació penal sencera s'ha carregat d'elements i personatges extrajurídics" [S.P.1975, 27].

A jutges i juristes s'ajunten ara metges i psiquiatres que institueixen un saber sobre la perillositat o normalitat del delinqüent. Això és el que recull, per exemple, el procés sobre el camperol homicida Pierre Rivière (1835) en el qual, a part de l'aparell de justícia, intervenen metges com Esquirol, Marc, Orfila.

La presó no va néixer amb l'afany justiciable de Beccaria, sinó per l'amplificació i generalització dels micropoders i de les disciplines, a instàncies de la "microfísica del poder" i de la "biopolítica" que regeix

la "governamentalitat" moderna. És en el context de les grans institucions de "segrest" individual del segle XIX (fàbriques, escoles, hospitals, asils...) que cal entendre la seva aparició. Institucions que es fonamenten en la generalització de les condicions de les disciplines: vigilar col·lectivament, sancionar (singularment, examinar individualment (cas per cas).

La lògica que regeix la institució i la punició és exemplificada per la utopia penitenciària de Bentham: El Panòptic, una presó amb una torre central de vigilància on veure circularment sense ser vist, escoltar sense ser escoltat. Una economia politico-punitiva, en suma, que exemplifica el funcionament dels micropoders en la "societat disciplinària". "En la meua opinió, la presó es va imposar simplement perquè era la forma concentrada, exemplar, simbòlica, de totes aquestes institucions de segrestament creades en el segle XIX. De fet, la presó és isomorfa de totes aquestes institucions. En el gran panoptisme social la funció del qual és precisament la transformació de la vida dels homes en força productiva, la presó aconsegueix un paper molt més simbòlic i exemplar que no pas econòmic, penal o correctiu. La presó és la imatge de la societat, la seva imatge invertida. La seva imatge transformada en amenaça" [L.V.F.J. (1973)1980,137].

L'Ordre Burgès, tanmateix, aviat va fer l'experiència dels efectes socials de la presó: augment de la taxa de criminalitat, reincidència, producció de

nous delinqüents, misèria dels detinguts i de llurs famílies... Si manté formalment el principi de l'emprisonament correctiu, i materialment la tècnica punitiva de la presó és per altres motius de funcionalitat que no pas la regeneració dels delinqüents. Es per tal d'evitar la unitat política dels i-legalismes populars que augmenten de 1780 a 1840. El manteniment de l'ordre s'obté aleshores, sobretot després de la Revolució Francesa, a partir de la utilització i creació de la delinqüència professional en les presons, que recull en el sistema la "plebs" no proletaritzada.

En aquest context de desplegament del "biopoder" cal connectar aquest efecte punitiu específic amb l'aspecte de "normalització" de les disciplines, perquè el sistema jurídic de la "lleï" tendeix a recular davant del poder capilar de la "norma". "La lleï no pot deixar d'estar armada, i la seva arma per excel·lència és la mort; a aquells que la transgredeixen respon, almenys a títol d'últim recurs, per aquesta amenaça absoluta. La lleï es refereix sempre al glavi. Però un poder que té per comesa prendre al seu càrrec la vida tindrà necessitat de mecanismes continus, reguladors i correctius. Ja no es tracta de fer jugar la mort en el camp de la sobirania, sinó de distribuir el vivent en un domini de valor i d'utilitat. Un poder com aquest ha de qualificar, mesurar, apreciar, més que no pas manifestar en el seu esclat homicida; no ha de tirar la línia que separa subjectes obediets, els enemics del sobirà; opera distribucions a l'interior de la norma. No vull

dir que la llei s'esborri o que les institucions de justícia tendeixin a desaparèixer; sinó que la llei funciona en endavant com una norma, i que la institució judicial s'integra cada cop més en un continuum d'aparells (mèdics, administratius...) les funcions dels quals són sobretot reguladores. Una societat normalitzadora és l'efecte històric d'una tecnologia de poder centrada sobre la vida" [H.S.I.1976,189-190].

La normalització produeix -mitjançant l'encruellament de tècniques de poder (disciplina) i de saber (exàmen, confessió, joc de la veritat sobre si mateix...)- individus adaptats a llurs funcions : delinqüents, escolars, soldats, obrers, malalts. La uniformització disciplinària supera, doncs, la inversió de la individualitat que es donava en els i-legalismes de l'Epoca Clàssica. Ara , la individualitat és específica i descendent: el resultat és la pèrdua de la identitat, la pèrdua de si mateix en benefici de la funció utilitària que es gestiona. (207)

52a) Dins de la mateixa episteme moderna, però, cap a la segona meitat del segle XX, es produeix una recomposició en el camp del saber, una distribució general de l'episteme, a partir de la qual se separen les ciències de l'home que han especificat prou els seus objectes i mètodes (lingüística, economia, biologia) de les ciències humanes que sempre romanen en un segon pla i que ara només es donen en l'interstici del "triedre dels sabers" contemporani (psicologia, sociologia,

estudis literaris). S'obra un espai de tres dimensions a partir de: a) l'ordre encadenat i deductiu de les ciències matemàtiques i físiques, b) les ciències del llenguatge, de la vida i el treball, c) l'analítica de la finitud (pensament del "Mateix"). El pla comú de (a,c) dóna la formalització del pensament. El pla (b,c) les diverses filosofies de la vida, de l'alienació i de les formes simbòliques, i les darreres "ontologies regionals" que fonamenten les empíries. El pla (a,b) la formalització de les ciències empíriques, i el domini del matematitzable en lingüística, biologia i economia.

En aquest "triedre", les "ciències humanes" són excloses. Només es donen en el "volum" definit per les tres dimensions.

Així, manlleva elements de cada pla i es configura un objecte que és l'ésser que "des de l'interior de la vida constitueix representacions gràcies a les quals ell viu (...), des de l'interior de les formes de producció per les quals és comandada la seva existència forma la representació de les necessitats (...), des de l'interior del llenguatge pel qual és envoltat es representa, en parlar, el sentit del mot i de les proposicions que enuncia i es dóna, finalment, la representació del llenguatge mateix" [L.M.CH.1966,363-364].

Així, les ciències humanes tenen una posició "metaepistemològica o millor ana o hipoeistemològica" [365], i el que els és propi no és un determinat

contingut sinó "un caràcter purament formal: el simple fet que són, en relació a les ciències on l'ésser humà es dóna com a objecte (exclusiu per a l'economia i la biologia, o parcial per a la biologia), en una posició de reduplicació (redoublement) i que aquesta reduplicació val a fortiori per elles mateixes (a)" [365].

Així, la psicologia interpreta de manera segona sobre el model de l'anàlisi biològica (ésser que té funcions i normes mitjanes d'ajustament), la sociologia sobre el model de l'economia (ésser que té conflictes i regles de solució), i les anàlisis literàries sobre el model de la filologia (ésser que diu mots amb sentit dins d'un sistema de signes). Així, en relació a les ciències de l'home, "funció", "conflicte" i "representació" són la manera com la vida, el treball i el llenguatge són reduplicats (a) en la representació, però sota una forma que pot ser perfectament inconscient" [374]; i en relació a l'origen, l'impensat i el doble empírico-transcendental, la "norma", la "regla" i el "sistema", "defineixen la manera com la finitud fonamental pot ser donada a la representació sota una forma positiva i empírica, però no transparent a la consciència ingènua" [374].

D'aquesta manera, les ciències humanes constitueixen una filosofia de tipus clàssic, que no escapa al primat de la representació. "Una sobreelevació transcendental retornada en un

desenvelament del no conscient" [376] és constitutiva de totes les ciències humanes.

Però del triedre del saber i de la reduplicació de les seves categories en aquest objectiu fugisser que és l'home, escapen les disciplines que atenen la dissolució del lligam entre finitud i representació. "En aquesta regió on la representació resta en suspens, al límit de si mateixa, oberta en alguna manera sobre el clos de la finitud, es dibuixen les tres figures per les quals la vida, amb les seves funcions i les seves normes ve a fundar-se en la repetició muda de la Mort, els conflictes i les regles, en l'apertura desnuda del Desig, les significacions i els sistemes d'un llenguatge que és al mateix temps Llei"[386].

Les matèries que refereixen a aquest "inconscient" cultural són la psicoanàlisi i l'etnologia, per un cantó, i per l'altre, d'una forma més directa, la literatura contemporània. Les primeres, per llur condició de contra-ciències, dissolen l'home en reconèixer les figures que són les formes mateixes de la finitud moderna (mort/reduplicació empírico-transcendental, desig/impensat, llei/origen) com a condicions de possibilitat de tot saber sobre l'home (desig/regla, llei/sistema, mort/norma). La segona, perquè recull l'experiència de la mort, de l'impensable, de la repetició com a experiència de la finitud tot al llarg del segle XX.

Els surrealistes, Artaud, Kafka, Bataille, Blanchot, clourien així el moviment de l'episteme moderna sobre si en consumir l'experiència del retorn del llenguatge en el pur acte de dir-se i en efectuar el desplegament "rigorós" de la cultura occidental segons la ruptura que va efectuar l'episteme moderna a principis del segle XIX. "(...)des de l'interior del llenguatge experimentat i reconegut com a llenguatge, en el joc de les seves possibilitats exteses cap a llur punt extrem, el que s'anuncia és que l'home és 'acabat', i en arribar al cim de tota paraula possible, no és al cor de si mateix sinó a la vora del que el limita: en aquesta regió on ronda la mort, on el pensament s'apaga, on la promesa de l'origen recula indefinidament"[L.M.CH.394].

3.4. La reduplicació pragmàtica del signe

3.4.1.1. La natura històrica del signe. Tesis sobre l'esquema interpretatiu de Foucault.

Una lectura de la història semblant -encara que sigui sota el títol d'"etnologia de la cultura"- planteja, tant a nivell descriptiu com explicatiu, molts problemes que han estat assenyalat -i de vegades acerbament- per diferents especialistes dels molts àmbits que Foucault abasta (208). En aquest sentit, les crítiques especialitzades tendeixen a no mancar de fonament.

Però convé no oblidar que la manera de plantejar les investigacions correspon més a una filosofia de la història -de les línies i la crítica epistemològica de la qual m'ocuparé més tard (infra.3.5)- que no pas a investigacions pròpiament (o únicament) històriques. Foucault té sempre present que ell escriu a partir de l'"experiència de l'ordre", del "plec" (pli) en el qual situa l'episteme moderna; i aquest historicisme radical mediatitza tant els mètodes com el resultat de la recerca, perquè l'autor vol evitar justament i explícita les condicions de V/F que accepta qualsevol investigació de ciència normal formulada en un llenguatge científic (tècnic/artificial aplicat).

Al meu entendre, de fet, l'objectiu d'assumir les determinacions històriques pròpies de l'investigador queda suficientment cobert pel procés d'abstracció controlat (formalment i material) que separa els llenguatges teòrics (formals o formalitzats) del llenguatge natural. Així com per la reflexió, anterior i posterior, sobre l'heurística, els postulats implícits de la recerca i la seva eventual operativitat.

L'autor francès, en canvi, pretén situar-se al mateix temps en el nivell de l'experiència històrica precategorial passada i present, en un llenguatge que enuncii a l'ensem tant les condicions d'enunciació dels llenguatges-objecte que investiga com les seves pròpies condicions. Dit d'una altra manera, enunciar un

llenguatge que reculli una reflexió teòrica i teòrica en tant que "experiència" històrica present del present i present del passat. La qual cosa assoliria, suposadament, una història "etnològica" (i no "doxològica"), heterotòpica (i no "utòpica"), heterocrònica (i no "sincrònica" ni diacrònica), interpretativa (i no "crítica" ni "comentadora") (209).

L'"experiència" de l'ordre històric s'identifica d'aquesta manera amb l'"experiència" del llenguatge. "Som en aquest punt-escriu i.e. [L.F.A.O.(1984)1972,550]-, en aquest doblec del temps, en què un cert control tècnic de la malaltia encobreix més que no pas designa el moviment que torna a cloure sobre si l'experiència de la folia. Però és aquest plec justament el que ens permet desplegar allò que durant segles sencers romangué implícit: la malaltia mental i la folia -dues configuracions diferents, que van acoblar-se i es configuren a partir del segle XVII i que es desnuen ara sota els nostres ulls o, més aviat, dins del nostre llenguatge (a)".

Foucault mateix va enunciar amb alguna precisió el tipus de discurs, centrat en l'aspecte de parla de la llengua i el l'aspecte pragmàtic del signe, que pretenia articular: "(...) sotmetre una paraula (parole), aparentment conforme al codi reconegut, a un altre codi la clau del qual ve donada en aquesta paraula mateixa; de manera que aquesta és desdoblada (dédoublée) a l'interior de si: diu allò que diu, però hi afegeix un

excedent callat que enuncia silentment allò que diu i el codi segons el qual ho diu".

En el supòsit que sigui lògicament i conceptualment possible prescindir de l'autoreferència d'un llenguatge semblant - que tingui sentit-, es tractaria doncs d'elaborar una "pragmàtica històrica de la 'pragmàtica històrica'" dels enunciats (hagin estat aquests efectivament proferits o implícitament enunciats en el silenci dels actes (210). Es el tema de l'adlingüísticitat secundària; de la reduplicació sobre si de la consciència (o, més concretament, dels signes que ara la constitueixen).

Tanmateix, si es prescindeix de la verbalitzadora expressió foucaultiana apareix amb claredat que del que es tracta és d'una simple interpretació (semàntica), elaborada, això sí, a partir d'un complex aparell de tècniques l'objecte de les quals no és la història material, sinó el propi "model" -en sentit feble- que és emprat per a la lectura històrica i al qual s'atorga una orientació pragmàtica.

Es ja un lloc comú entre els crítics - i.e. Michel Serres [1968], Edward Said [1978], Shoshana Felman [1978]- que el projecte foucaultià encobreix en realitat una reflexió sobre el llenguatge, entès a la manera de Saussure o Hjelmslev, és a dir, des d'una perspectiva semiòtica més àmplia que no pas les llengües naturals i/o artificials (211). Però, al meu entendre, queda per

desentrellar encara l'esquema interpretatiu concret que Foucault va anar elaborant i que estructura des de l'interior el plantejament de les "epistemes" o "matrius", el seu ús aplicat en la història i els escrits de "mètode".

Aquest esquema es basa en dos supòsits que l'autor formula explícitament a L.M.CH (1966) i sobre els quals es projecta la llarga ombra de la "pragmàtica" de Heidegger:

1º la concepció de la dinàmica del pensament com una acció (la qual cosa és a la base de l'obra escrita foucaultiana).

2º la recusació del caràcter convencional del signe (la qual cosa és a la base de tot l'aparell hermenèutic)(212).

L'estructura del signe no correspondria sinó a una funció de variació històrica segons el "mode de ser del llenguatge" de cada època. I el mateix "llenguatge" significaria coses distintes al Renaixement, a l'Època Clàssica o a l'Època Moderna.

"Des de l'estoïcisme-escriu [L.M.CH.1966,57]-el sistema de signes en el món occidental havia estat ternari, puix que hom hi reconeixia el significat, el significat i la 'conjuntura' (el $\tau\acute{o}\lambda\lambda\alpha\upsilon\upsilon$). A partir del segle XVII, per contra, la disposició dels signes esdevindrà binària, puix que hom la definirà, amb

Port-Royal, pel lligam d'un significant i un significat. Al Renaixement, l'organització és diferent, i molt més complexa; és ternària, puix que recorre al domini formal de les marques, al contingut que es troba assenyalat per elles, i a les similituds que lliguen les marques amb les coses designades; però com que la ressemblança és tant la forma dels signes com llur contingut, els tres elements distints d'aquesta distribució es resolen en una figura única (a)".

Com comprovarem més tard, la diferenciació entre l'aspecte formal i l'aspecte material d'una estructura ternària del signe que no és mai argumentada sinó sempre postulada tal qual té una importància cabdal en l'hermenèutica de Foucault. De moment, em limitaré a avançar que aquest "mode de ser" generador és identificat per l'autor com a Ressemblança per al Renaixement, Representació per a l'Epoca Clàssica i -amb matisos- Interpretació per a l'Epoca Moderna (l'estructura de la qual torna a recuperar com mostraré més endavant l'aspecte pragmàtic de la "conjuntura") (213).

"La interpretació, al segle XVI-escrivi [L.M.CH.1966, 311]- anava del món (coses i textos a la vegada) a la Paraula Divina que es desxifraria en ell; la nostra, aquella en tot cas que es va formar al segle XIX, va dels homes, de Déu, dels coneixements o de les quimeres, als mots que els fan possible; i el que ella descobreix no és la sobirania d'un discurs primer, és el

fet que nosaltres som, abans de la més mínima de les nostres paraules (paroles) ja dominats i transits pel llenguatge (a)".

Del "text" de la natura a la "praxi" del llenguatge, resultaria relativament senzill de cedir a la temptació d'efectuar directament una crítica epistemològica externa a la lectura històrica que proposa l'autor. Això no seria sens dubte incorrecte. Però la crítica que pugués dur a terme (arran de la suposició d'un a priori històric, i.e.; o arran de la pròpia concepció "epistèmica" de la cultura) no solventaria el problema de la construcció interna de l'aparell interpretatiu de la segona època foucaultiana. Ajornaré, doncs, la crítica d'aquesta mena en benefici d'una reconstrucció interna que permeti, primer, fixar les operacions epistemològiques reals de l'autor. ¿Quin caràcter semiòtic _posseeix aquest ús del "mode de ser" del llenguatge? ¿Per què justament tres epistemes com a grans configuracions del saber que corresponen a tres "modes de ser" lingüístics diferents? ¿Hi ha algun mecanisme que expliqui com el "mode de ser" "genera" la disposició general de les figures del saber que Foucault estableix per al Renaixement, l'Època Clàssica i l'Època Moderna? ¿Es possible establir una relació semiòtica entre els plantejaments arqueològics, genealògics i ètico-polítics?

Defensaré, sintèticament, les següents tesis sobre l'articulació de l'estructura interna del projecte cultural arqueològic/genealògic:

1) De H.F.(1961) a L.M.CH.(1966), Foucault va assajar diferents tècniques interpretatives per a construir les investigacions segons la concepció ontològica del "desdoblament" (dédoublement) del llenguatge a partir dels pressupòsits de la indistinció entre acció i acció intel·lectual, i de la natura enterament històrica del signe.

2) Aquestes tècniques havien estat ja començades a formular per la "glossemàtica" de Louis Hjelmslev en la lingüística europea d'entreguerres (diferència entre pla de l'expressió/pla del contingut; semiòtica denotativa/semiòtica connotativa), recollides, a França, per la crítica literària de Roland Barthes (diferència denotació/connotació) i desenvolupades, entre d'altres, per la semàntica estructural de A.J. Greimas (construcció de models d'estructures actancials). Bàsicament, giren a l'entorn de: a) la reduplicació interna dels elements constitutius del "signe" com a tal, b) l'estructuració interna dels models constitutius del "discurs" com a tal.

3) Però l'orientació pragmàtica ideal de l'adlingüisticitat secundària i el seu caràcter marcadament epistemològic, susciten que les tècniques reduplicatives -concebudes originalment de forma exclusivament semiòtica- fossin enteses i reformulades per Foucault com a principi al mateix temps semiòtic,

històric i gnoseològic, constituint la hipòstasi de base de les seves operacions epistemològiques a l'entorn del "mode de ser" del llenguatge.

4) En realitat, l'adlingüisticitat secundària de l'ésser del llenguatge present en la reflexió foucaultiana retroba un problema clàssic en la reflexió semiòtica del segle XX: la noció d'interpretant formulada en els intents de Charles S. Peirce i de Charles Morris per a redefinir l'estructura del signe des del seu aspecte pragmàtic; és a dir, en una perspectiva que inlogués la variable del mode d'interpretar de l'intèrpret, a diferència de la simplificació binària (significant/significat) introduïda per la lingüística saussuriana i la seva tradició (assenyaladament, Hjelmslev).

5) En L.M.CH. (1966), Foucault articula un model interpretatiu (semàntic) -basat justament en la reduplicació del vessant pragmàtic del signe- consistent a hipostassiar, respectivament, els tres components del signe (sintàctic, semàntic, pragmàtic) com a interpretants històrics de l'"ésser del llenguatge" que regeix, suposadament, tant l'estructura del signe a cada episteme com la distribució interna de les "figures" del saber que en són producte.

6) El model basat en la reduplicació pragmàtica com a interpretant de la tercera episteme es reproduueix en l'aparell conceptual arqueològic (1968-69)- i.e. "enunciat", "pràctica discursiva"...- , genealògic (1971-1975) -i.e. "exercici del poder"-, i ètico-polític (1984) -i.e. "substància ètica", "pràctica de si"...-.

Tota l'obra foucaultiana reposa, doncs, sobre aquesta estructura implícita d'interpretació. I això és el que pertoca ara demostrar.

3.4.2.1. El desenvolupament progressiu de la reduplicació pragmàtica del signe: Histoire de la Folie(1961).

L'estructura interpretativa de H.F. (1961) (Vid. supra 3.3.19a,29a,39a,49a) està construïda a partir de la selecció de quatre tipus de "consciència" com a polaritats existencials de cada període. Aquests tipus configuren els elements d'una fenomenologia del llenguatge que ocupen el lloc de funcions en una matriu formada a partir de sèries de combinacions d'aquestes quatre "experiències fonamentals" [Vid. H.F.(1961)1972,182-186]:

- a) consciència crítica (percepció immediata de la folia per part de la reflexió que exclou o inclou la folia: "coneixement dialèctic");
- b) consciència pràctica (consciència normativa del grup social: "coneixement valoratiu");
- c) consciència enunciativa (aprehensió perceptiva, no valorativa, que reconeix la folia en l'expressió: "reconeixement líric o mèdic");
- d) consciència analítica (consciència que objectivala folia com a objecte de saber: "saber objectiu");

Fig. VIII

<u>Renaixement</u> (XVI)	a C.Crítica			
	b C.Pràctica	c C.Enunciativa	d C.Analítica	
<u>E.Clàssica</u> (XVI-XVII)	a C.Crítica	b C.Pràctica		
	c C.Enunciativa	d C.Analítica		
<u>E.Moderna</u> (XIX-XX)	a C.Crítica	b C.Pràctica	c C.Enunciativa	
	d C.Analítica			

Fig. IX

	<u>Raó</u>	<u>Desraó</u>
<u>Renaixement</u>	+ / -	- / +
<u>E.Clàssica</u>	+ / +	- / -
<u>E.Moderna</u>	- / +	+ / -

A primera vista, el procedir de Foucault ja no pot ser analitzat a partir del desglossament husserlià del signe -de la indicació al coneixement impletiu (vid. supra 1.2.2.1.)-, ni a partir de l'expressió com a pragmàtica existencial que havia adoptat implícitament en l'analítica del somni (vid. supra 2.3.1.2.), sinó a partir: 1) de la sèrie de combinacions i particions (partages) que Foucault estableix per a cada període, 2) de l'alternància raó/desraó que regeix les particions.

Foucault procedeix a combinar segons un principi de correlació estructural/formal els tipus de consciència prèviament identificats, de manera que en resulta una sèrie simètrica de particions per a cada període: [(a),(b,c,d)]; [(a,b),(c,d)]; [(a,b,c), (d)]. La matriu resultant és la de la figura VIII.

D'aquesta forma, distribueix equilibradament en funcions dominants l'experiència de la partició fonamental que regeix cada període i es prepara el plantejament invers de l'alternància Raó/Desraó que és l'oposició bàsica que regeix les particions (com mostra la fig. IX).

Només a l'Epoca Clàssica apareix totalment separada l'experiència de la Raó/Desraó a partir de l'aprehensió immediata i quotidiana de la diferència i el sistema d'exclusió que confonia la malaltia mental amb d'altres figures. Al Renaixement, en canvi,

l'experiència "tràgica" de la Desraó coexisteix directament amb l'experiència "crítica". I a l'Epoca Moderna es clou el cicle amb l'emergència aparent d'una dominant analítica que, en realitat, coexistiria també amb una experiència "tràgica" de la Desraó que ja no és immediatament perceptible (com al Renaixement), sinó que es troba soterrada en la pràctica renovadora del llenguatge (immediatament incompreensible):

"El segle XIX i XX han reportat tot el pes de llur interrogació sobre la consciència analítica de la folia; fins i tot han presumit que calia buscar-hi la veritat total i final de la folia, en no ser les altres formes d'experiència sinó aproximacions, temptatives, poc evolucionades, dels elements arcaics. I, no obstant això, la crítica nietzscheana, tots els valors invertits en la partició asilar, i la gran recerca que Artaud, després de Nerval, exercí sense pietat sobre ell mateix (a), testimonien prou que totes les altres formes de consciència de la folia viuen encara en el cor de la nostra cultura. Que ja no puguin rebre sinó una formulació lírica no prova que hagin periclitat, ni que perllonguen malgrat tot una existència que el saber ha recusat de molt de temps ençà, sinó que, mantingudes a l'ombra, es vivifiquen en les formes més lliures i més originàries del llenguatge (a). I llur poder de contestació no és sens dubte sinó més vigorós"[H.F.(1961)72,188].

No és rar que una lectora tan atenta com Edith Kurzweil hagi llegit aquest moviment com el revers estructuralista de la noció durkheimiana de "solidaritat social". "Si l'he comprès correctament-escriu [(1977)1979,58]- , Foucault preveu el final de la nostra era, exactament perquè no sembla existir una via d'escàpol: la nostra mateixa terapeutització que es comunica amb la legalització en interès de l'ordre social ha creat les espitlleres del caos -espitlleres que s'han transformat en àmplies falles que han permès que el caos es faci norma". I és cert que la lectura de Foucault apunta a aquesta conclusió. Però, al meu entendre, com ja he avançat, les tesis directes sobre la història material vénen mediatitzades per models interpretatius que, malgrat presentar-se sota formes estructurals més o menys elaborades, no poden ser considerats estructuralistes.

El que succeeix a H.F. (1981) és que desllinda, per un cantó, l'"experiència" de la contradicció cultural i el moviment reflexiu de la consciència; i, per l'altre, l'"experiència" antepredicativa d'un a priori històric que ve donat a partir de l'articulació del moviment Desraó/Raó sobre si mateix.

Ambdues "experiències", que es trobaven acoblades en la Introduction i en M.M.P. (1954) (vid. supra 2.3.2.1.-2.3.2.3.) es desnuen ara justament a partir de la reduplicació d'un ésser del llenguatge en les figures que formen la combinació dels diferents tipus de

consciència i que regeix les particions culturals de cada època.

Així, per un cantó, cada consciència és una "consciència de si" autoreflexiva, al mateix temps que "consciència reflexiva": crítica -"porta el rigor fins a fer-se crítica radical de si" [183]-; pràctica -"consciència de (a) la diferència entre follia i raó" [ibid.] -; enunciativa -"consciència de follia sobre el fons de no ser follia" [185]; analítica -"consciència desplegada de les seves formes" [185]. I, per l'altre, sota l'experiència històrica de cada combinació es retroba "aquesta experiència única, que reposa aquí i allà, que sosté, explica, i justifica la pràctica de l'internament i el cicle del coneixement, és ella la que constitueix l'experiència clàssica de la follia; és ella que hom pot designar pel terme mateix de desraó" [191]. Desraó, "a l'ensem la unitat i la divisió d'ella mateixa" [191], "L'anvers simple, immediat, bon punt retrobat de la raó" [192].

Des d'aquest punt de vista, el "desdoblament" de la Desraó opera dins dels límits de l'"acció" mateixa del llenguatge. Es a dir, en una adlingüisticitat secundària que troba les seves primeres figures en les funcions de la consciència dins de la matriu quatripolar que construeix Foucault. Funcions que arrelen en la seva primitiva analítica existencial (1954) i que comencen a ser tractades amb una llenguatge teòretic estructural que atorga al raonament una rigidesa "formal" (combinatòria) -que no rigor- de la que abans careixia.

Convé observar tanmateix que la simetria amb què són tractades les èpoques continua respectant l'estructura bàsica de la pragmàtica idealitzada de la primera època: de la funció crítica dominant al Renaixement (indici, percepció) a la funció analítica (que deslliura l'"acció" expressió del llenguatge), passant per l'equilibri precari de la separació Raó/Desraó en l'Edat Clàssica (significat, inte-lecció). Per bé que aquesta darrera equiparació resta encara per matisar.

3.4.2.2. Reduplicació i lingüística estructural:
Naissance de la Clinique(1963).

El segon pas de la progressió cap a una pragmàtica del signe ve donat per l'època en què Foucault està més marcat per les tècniques estructuralistes (tot i perseguint objectius que quedaven fora d'aquesta perspectiva). El mateix autor reconeix aquest influx [A.S.1969, Intr.].

En efecte, N.C.(1963) (Vid. supra 3.3.2.3./39c,49c) proposa de tractar els discursos com a fets i "no pas com a nuclis de significacions múltiples, sinó com a esdeveniments i segments funcionals, formant sistema de prop a prop (a). El sentit d'un enunciat no seria definit pel tresor d'intencions que contindria, revelant-lo i reservant-lo a la vegada, sinó per la diferència que l'articula sobre els altres enunciats reals i possibles (a), que li són contemporanis o als quals s'oposa (a) en la sèrie linial del temps. Aleshores apareixeria la història sistemàtica dels discursos (A)" [N.C.1963,XIII].

Malgrat la forma estructural de plantejar l'anàlisi - "sistema" d'"oposicions" de "diferència" (214)- resulta clar que la pretensió i l'interès de l'autor radica més en les "condicions no verbals" -"l'estructura comuna que circumscriu(découpe) i articula el que es veu i el que es diu" [ibid.XV]- que

no pas en la sintaxi o en la semàntica de la llengua. Es a dir, en les condicions històriques de creació i transformació del llenguatge mèdic.

Però, com era previsible, l'anàlisi d'aquestes condicions es planteja com a experiència del llenguatge des del mateix doble nivell d'experiència "vertical" que ja havia trobat a H.F.(1961). Així es produeix la correspondència entre la radistribució del significat i del significat en l'"experiència mèdica" -"entre els símptomes que signifiquen i la malaltia que és significada, entre la descripció i el que ella descriu, entre l'esdeveniment i el que ell pronostica, entre la lesió i el dany i el mal que assenyalat"[XV]- i un a priori històric concret que no és sinó la particular configuració de la desraó/raó en l'Epoca Moderna (XIX) o, dit d'una altra manera, la partició cultural a nivell profund (entre la consciència analítica i la resta) que converteix la malaltia mental -però també les altres malalties localitzades en l'espai orgànic del cos- en objecte de coneixement. "El que ha canviat [respecte de l'Epoca Clàssica] és la configuració sorda on el llenguatge pren suport, la relació de situació i de posició entre aquell que parla i allò de què parla (a)" [VII].

La qüestió és que, en el desenrotllament d'aquest plantejament, Foucault tradueix l'experiència doble del llenguatge en una hermenèutica reduplicada del signe mitjançant la tècnica estructural de diferenciar així

mateix dos nivells semiòtics significants /significats en un primer pla "denotatiu" i en un segon pla "connotatiu". Però, abans de mostrar l'ús intern que n'efectua Foucault, explicitaré una mica més en què consisteix aquesta diferenciació.

Es conegut el desglossament del signe lingüístic en significant (o "imatge acústica") i significat (o "concepte") que en el seu dia introduí Saussure [(1906-1911)1945,128-29]. En la seva reflexió, el Cercle Lingüístic de Copenhage (1934) va acceptar aquesta diferenciació, però només com a punt de sortida. Louis Hjelmslev, un dels lingüistes més importants per al neixement de la semiologia contemporània (sobretot per a l'esfera de l'estructuralisme francès), generalitzà aquesta contraposició mitjançant els conceptes de pla de l'expressió i pla del contingut del llenguatge. Així resultava possible descompondre no solament signes aïllats sinó complexos de signes en discursos sencers. La funció-signe coordina els elements d'ambdós plans, els quals es desdoblen a llur torn en forma i substància.

La "forma" constitueix l'estructura que interessa pròpiament a la lingüística: es compon de relacions formals entre purs valors, tal com la concebia Saussure. La "substància" és el correlat extralingüístic en què es manifesta la forma. Així resulten quatre nivells: substància del contingut, forma del contingut; substància de l'expressió, forma de l'expressió

Només la forma de l'expressió i la forma del contingut -correlacionades per la funció-signe- constitueixen l'objecte de l'anàlisi explícitament i purament lingüística (que, en Hjelmslev, es redueix a una combinatòria de "funtius" o terminals de funcions -en les que no interessa entrar aquí- formulable com una teoria algebraica). No així la substància de l'expressió i la substància del contingut (i.e. mitjans materials de suport dels fonemes i allò que en el discurs se significa).

La importància de la concepció hjelmsleviana consisteix a retallar, per a cada llengua i en cada cultura particulars, l'articulació de les relacions merament formals sobre allò que resulta pensable i enunciable dins dels límits de cada llengua.

Hjelmslev ho expressa així [(1943)1980,79]:

"Cada llengua estableix els seus propis límits dins de la 'massa de pensament' amorfa, destaca els seus diversos factors en diverses ordenacions, situa el centre de gravetat en llocs diferents i els concedeix diferent grau d'èmfasi. És com un mateix grapat de sorra en el qual es formaven dibuixos diferents, o com els núvols del cel que d'un instant a un altre canvien de forma sota els ulls de Hamlet. Igual que la mateixa sorra pot posar-se en motllos diferents i el mateix núvol adoptar cada vegada una forma nova, així també el

mateix sentit es conforma o estructura de mode diferent en diferents llengües. Allò que determina la seva forma són únicament les funcions de la llengua, la funció signe i les funcions d'aquí deduïbles. El sentit continua essent, en cada cas, la substància d'una nova forma, i no té existència possible si no és essent substància d'una forma o altra.

Reconeixem, per tant, en el contingut (A) lingüístic, en el seu procés, una forma específica, la forma del contingut (A), que és independent del sentit (A) i manté una relació arbitrària amb ell, i que li dóna forma en una substància del contingut (A)".

Per a Hjelmslev, la diferència entre el pla de l'expressió i el del contingut és la base de llur articulació en una semiòtica denotativa constituïda per ambdós plans, una semiòtica connotativa (definida com una semiòtica el pla expressiu de la qual n'és una altra) i una semiòtica metalingüística (aquella el pla del contingut de la qual és una altra semiòtica) (215) [Vid. Hjelmslev [1943]1980,160 i s.s.].

Amb certa simplificació, R.Barthes [(1964)1971,91-95] esquematitzava segons mostra el gràfic de la Fig. X l'existència de sistemes segons de significació.

Barthes havia ja utilitzat intuitivament l'esquema segon de la connotació en les Mythologies (1957) per tal de mostrar la naturalització de la vida social

Fig. X

<u>Connotació</u>		<u>Metallenguatge</u>	
Significant		Significat	
Signifi- cant	Signi- ficat	Significant	Significat
Signifi- cant	Signi- ficat	Signifi- cant	Signifi- cat

Fig. XI

Llengua	1. Significant	2. Significat
	3. Signe I. SIGNIFICANT	II. SIGNIFICAT
MITE	III. SIGNE	

"burguesa" en el fenòmen que denominava "alliberament del significat" (en l'anàlisi semiològica dels mites quotidians del decenni dels cinquanta) i que esquematitzava segons el gràfic de la Fig. XI [(1957)1980,206] (216).

Breu, tornant a Foucault, aquest es va trobar amb una tradició saussuriana que havia elaborat una reduplicació interna del signe lingüístic, àmplia d'altra banda -aplicable a no importa quin objecte-, i que havia estructurat "formalment" (en el sentit feble de "forma" usual en l'estructuralisme) el domini de les condicions del que es podia formular (expressió) i del que es podia pensar (contingut) en el sistema real, concret, d'una llengua particular o d'un sistema semiològic diferenciat (desdoblament).

Això ha de ser entès correctament. Foucault no cita mai a Barthes -si no és anònimament per a recusar la seva noció d'"escriptura" (écriture) (217)- ni tampoc a Hjelmslev -per bé que un autor que li és tan proper com Gilles Deleuze no ha deixat mai de posar de manifest la relació amb la seva obra (218)-. Però si s'examina bé la tècnica interpretativa de N.C.(1963) apareix una convergència sorprenent, perquè resulta que el filòsof reformula el mateix esquema a partir de dues superposicions distintes.

En primer lloc, superposa connotació i metallenguatge. I, en segon lloc, superposa a la reduplicació purament semiòtica, la reduplicació fenomenològica d'"experiència" amb la que ja havia operat a H.F.(1961). L'"experiència de llenguatge" comença a perfilar-se com a tal, encara que no sense conflicte -com de seguida mostraré- entre fenomenologia i semiologia.

El procediment és explícit en les pàgines centrals de N.C.(1963) (Vid. supra 3.3.2.3./49c.), on es descriu la constitució de l'experiència de la mirada clínica a partir de la transformació dels símptomes (s.XVIII) en signes (s.XIX). Foucault, com ha estat descrit prèviament, comença per distingir dos "sistemes" diferents (Natura/Malaltia; Temps/Solució) -i.e. segons el primer, el dolor de costat és "síntoma essencial" de pleuresia; segons el segon, en les febres intestinals les crisis del quart dia anuncien el guariment-. La seva tesis és que ambdós "sistemes" s'acoblen el dia en què els unifica la mirada experta, individual i individualitzadora, d'un metge que diagnostica (i observa) un malalt que ha estat convertit en cas singular.

¿Com opera la interpretació foucaultiana? El filòsof entén que els símptomes orgànics reenvien, sota la mirada clínica, no ja a una "essència" (tema de la medicina taxonòmica del XVIII), sinó a una regularitat de natura. El símptoma perd el seu paper d'indicador i

esdevé "fenòmen d'una llei d'aparició" [N.C.1963,91]. Aquesta interpretació, atribuïda als metges de la nova clínica, hauria estat feta suposadament a la llum de la Lògica de Condillac.

Però l'anàlisi prossegueix amb una sèrie de "duplicacions" que, al meu entendre, poc tenen en comú amb la gramàtica dels Ideòlegs. Val la pena en aquest punt la cita extensa de Foucault perquè mostra tant el joc de reduplicacions superposades com el seu límit pragmàtic (justament la intervenció de l'experiència individualitzadora de la percepció mèdica com a subjecte dictaminador):

"(...) en la seva funció significant, el símptoma reenvia a la vegada al lligam dels fenòmens entre si, al que constitueix llur totalitat i la forma de llur coexistència, i a la diferència absoluta que separa la salut de la malaltia; significa, doncs, per una tautologia, la totalitat del que és, i per la seva emergència, l'exclusió del que no és. Indissociablement, és, en la seva existència de pur fenòmen, l'única natura de la malaltia i la malaltia constitueix la seva única natura de fenòmen específic. Quan és significant per relació a si mateix és doncs doblement significat: per ell mateix i per la malaltia que, en caracteritzar-lo, l'oposa als fenòmens no patològics; però pres com a significat (per ell mateix o per la malaltia), no pot rebre el seu sentit si no és d'un acte més antic, i que no pertany a la seva esfera: d'un acte

Fig. XII

<p style="text-align: center;">Síntoma</p> <p>(suport morfològic del signe)</p>	<p style="text-align: center;">Significant (cos orgènic)</p>	<p style="text-align: center;">Significant (oposició a formes de la salut: exclusió del que no és)</p>	<p style="text-align: center;">Signe</p> <p>(mirada de l' experiència clínica)</p>
<p style="text-align: center;">Significant (totalitat natural regular)</p>	<p style="text-align: center;">Significat (malaltia, patologia)</p>	<p style="text-align: center;">Significant (tautologia)</p>	
		<p style="text-align: center;">Significat (malaltia, patologia)</p>	

SISTEMA
 Natura/
 Malaltia

SISTEMA
 Temps/
 Solució

que el totalitza i l'aïlla, és a dir d'un acte que s'ha transformat a la bestreta en signe (a)" [91].

El procés interpretatiu pot desglossar-se, doncs, així (Fig. XII).

Però una sistematització semblant no és enterament satisfactòria. D'antuvi, perquè entre el visible i l'enunciable es pot produir una disfunció - o "anamorfisme", expressat en terminologia greimassiana-, de la mateixa manera que es produeix entre la "substància" del contingut i la "forma" de l'expressió en la lingüística hjelmsleviana. Això és el que succeeix justament en els períodes de canvi, com en la 2a meitat del segle XVIII (i en la Revolució Francesa). "Durant tot aquest període-escriu Foucault [50]-una estructura indispensable mancava: la que hauria pogut donar unitat a una forma d'experiència ja definida per l'observació individual, l'exàmen del cas, la pràctica quotidiana de les malalties, i una forma d'ensenyament que hom veu bé que hauriade donar-se a l'hospital més que no pas a la Facultat, i en un transcurs sencer del món concret de la malaltia. Hom no sabia com restituir per la paraula el que hom sabia que no era donat sinó a la mirada. El visible no era enunciable (disible) ni disible/discernible (discible) (a)".

Reprendré més tard aquesta línia d'argumentació, perquè justament, el conflicte en primera instància entre el "perceptible" i l'"enunciable" es resol en la

síntesi del mode de ser del llenguatge que correspon a cada època (en la pròpia ontologia foucaultiana).

En segon lloc, la reduplicació i superposició dels plans del signe sobre la base del seu aspecte significant/significat no solucionen la connexió entre l'a priori històric (que regeix, suposadament, l'experiència clínica) amb l'activitat de l'individu que coneix i reconeix la malaltia, operació que "totalitza comparant organismes", "rememora el funcionament normal", "registra les freqüències de la simultaneïtat o la successió", "escruta el cos i descobreix en l'autòpsia un invisible visible" [93].

La "mirada loquaç" del metge que fa esdevenir "signe" als "síntomes" planteja el problema que l'"experiència" dels signes precisa d'un significant i significat, o entre el pla de l'expressió i el del contingut, que connecti el que Foucault anomena a aquesta època "espai primari" i "espai secundari" (Vid. supra 3.2.3.3./30c.) amb el "terciari". Es a dir, els elements pròpiament discursius que s'ofereixen a la interpretació amb llurs condicions històriques. Aquesta mediació és la que efectuarà, a l'interior de cada "episteme" o configuració general del saber, l'"ésser del llenguatge".

En tercer lloc, finalment, N.C.(1963) és escrita de forma transparent, sense introduir-se encara pròpiament en la distància del "pli" històric del

llenguatge del propi investigador. (Tal vegada per això, perquè és força interligible, el lògic Hillary Putnam l'ha qualificada com la millor investigació històrica del filòsof).

En aquest sentit, la tècnica reduplicativa encara no ha estat perfilada com una pragmàtica de la interpretació o una "ontologia del present". No és que l'autor no ho busqués. (La presència del tema de l'a priori històric ho testimonia prou). Sinó, simplement, que encara no havia trobat la traducció semiòtica del que havia estat plantejant des de H.F.(1961). Per a això, cal esperar a la complexitat interna que marca L.M.CH.(1966) -des d'aquest punt de vista- com la investigació cabdal de Foucault, perquè és en ella on assoleix una posició original dins de les tècniques hermenèutiques de la filosofia contemporània.

3.4.2.3. Reduplicació i estructures semàntiques actancials: Les Mots et les Choses(1966)

L.M.CH. (1966) assumeix l'estructura de les obres anteriors i les disposa en un "model" que els és retrospectivament aplicable. Aquest model comporta la composició de "figures" del saber de cada època a partir, al meu entendre, de quatre instàncies diferents que l'autor fa jugar al mateix temps: a) la reduplicació lingüística del signe; b) la construcció d'estructures de funcions o "estructures actancials"; c) el "mode de

ser" del llenguatge com a interpretant de l'"experiència històrica" del signe per a produir la significació; d) la disposició històrica d'una adlingüisticitat secundària dins de la qual ordena les condicions d'enunciabilitat o ús del llenguatge en el tombant de l'episteme moderna [Vid. 3.3.2.3./50a.]

La primera estructura de funcions que construeix Foucault és la que correspon a l'episteme renaixentista, segons la qual el mode de coneixement es resol en la Natura i el Món com un gran Text legible on la similitud entre totes les coses obertes a la percepció i a la interlecció adopten les formes de convenientia (o "juxtaposició de les coses en l'espai"), aemulatio (o "volum del món"), analogia (o "encadenaments" de les coses amb l'home com a centre privilegiat de proporció) i la sympathia (o "desplaçament" lliure de les qualitats entre les coses).

Les "formes de la similitud" no resulten, però, tan simples com semblen, perquè en la construcció de llur "estructura" -entesa com la "relació invariant en un conjunt d'elements" [L.M.CH.1966,393]- emergeix la tècnica reduplicativa del signe. Així, "convenientia, aemulatio, analogia i sympathia ens diuen com el món ha de replegar-se sobre si mateix, reduplicar-se, reflexionar-se o encadenar-se per tal que les coses puguin assemblar-se" [41].

El mateix plantejament indica ja que el joc de superposicions amb què analitzarà l'autor assumeix en si les operacions sobre la denotació, la connotació i sobre l'"experiència" de la consciència reflexionant. Però ara, Foucault es pregunta directament per l'element que constitueix l'experiència renaixentista constitutiva, al seu torn, del signe com a tal en un "mode de ser" lingüístic generador de la seva tridimensionalitat: "(...) el que era marcat, el que era marcant i el que permetia veure en això la marca d'allò" [78].

Es a dir, la Ressemlança (vid. nota 213) com a forma adoptada per l'"ésser del llenguatge" que "desdobla" les figures del saber. El filòsof ho expressa així:

"¿Quina forma constitueix el signe en el seu singular valor de signe?-es pregunta [44]-Es la Ressemlança. Significa en la mesura que hi ha ressemlança amb el que indica (és a dir, a una similitud). Però no es tanmateix la homologia el que assenyala; ja que el seu ésser distint de signatura s'esborraria en el rostre del que és signe; és una altra (A) ressemlança, una similitud veïna d'una altre tipus que serveix per a reconèixer la primera, però que és revelada al seu torn per una tercera. Tota ressemlança rep una signatura, però aquesta signatura no és sinó una forma mitjanera de la mateixa ressemlança. Si bé el conjunt de les marques fa lliscar, sobre el cercle de les similituds, un segon cercle que reduplicaria exactament i punt per punt el primer, no era aquest petit decalatge el que fa que el signe de la simpatia

Fig. XIII

<p>Visibilitat (Percepci6)</p>	<p>a) Convenientia b) Aemulatio c) Analogia d) Simpatia</p>	<p>(Significaci6) Sintaxi ("Semiologia")</p>	<p>Signe: Similitud:</p>
<p>Invisibilitat (Intel.lecti6)</p>	<p>a') Convenientia b') Aemulatio c') Analogia d') Simpatia</p>	<p>(Sintaxi) Significaci6 ("Hermenèutica")</p>	<p>Coses</p>

Ressemblença

Significant

resideixi en l'analogia, el de l'analogia en l'emulació, el de l'emulació en la conveniència, el qual requereix al seu torn la marca de la simpatia... La signatura i el que ella designa són exactament de la mateixa natura; no obeeixen sinó a una llei de distribució diferent: la circumscripció(découpage) és la mateixa".

Es a dir, traduït a un llenguatge pròpiament semiòtic, el filòsof assimila la interpretació renaixentista a una "sintaxi del món" [33], l'interpretant de la qual és la "Ressemblança": la dimensió sintàctica del llenguatge i significat del signe lingüístic (219).

L'"experiència" del llenguatge no és aquí sinó una reduplicació sintàctica operada sobre els elements funcionals interpretats prèviament per Foucault com a components de l'"estructura" de la similitud. Això és el que mostra el gràfic de la Fig. XIII.

El que resulta digne de reflexió en aquest joc de superposicions desdoblades -de la percepció en la inter-lecció, de les figures sobre si, de la "semiologia" en l'"hermenèutica" (220)- és que Foucault mostra la seva ontologia a partir del que es podria anomenar "pragmatització lingüística de l'experiència.

Es a dir, Foucault ja ha trobat, en efectuar l'operació de projectar la dimensió sintàctica com a interpretant semiòtic, la manera de traduir en hermenèutica tant el moviment "precategorial" Desraó/Raó com el llenguatge

capaç de situarse -en hipòtesi- fora del sentit per a parlar de l'"experiència" de la desraó.

En parlar de la pertinença del llenguatge a les coses en el segle XVI, no fa sinó trobar un grau zero de l'adlingüisticitat -de la hipòstasi arran de la "pràctica lingüística"- en la qual ell s'estatja des de la seva posició d'home penetrat pel "mode de ser" lingüístic d'una episteme posterior: precisament aquella que ha permès descobrir "epistemes" regides per l'experiència dels signes en la cultura occidental.

Foucault, per a enunciar d'una vegada la clau de L.M.CH. (1966), reduplica de la mateixa manera l'aspecte semàntic del llenguatge en la "Representació" de l'"episteme clàssica" i l'aspecte pragmàtic en la "Interpretació" contemporània pròpia de l'etnologia, la lingüística i la literatura. De tal manera, que el seu propi discurs -l'"arqueologia" de les condicions de possibilitat de les ciències humanes- no seria sinó el moment de reversibilitat de l'episteme, l'instant en que l'"experiència" de la "pràctica" lingüística "i-luminària" -en el sentit de la *Lichtung* heideggeriana, com reiteraré més tard- el fet que l'exercici del llenguatge contemporani en les formes obertes i "incomprensibles" de la literatura és el "desenvelar-se" de l'"ésser poètic" que, ja des de l'inici, no ha deixat de configurar en negatiu -en el llenguatge subliminal del revers del raonable- la cultura occidental. "La literatura és la contestació de