

# Filosofia i llibertat en un món comú

*Marina Garcés*

El segle XX, que és el segle de les grans guerres mundials, va finalitzar amb la celebració de l'apoteosi de la globalització. Amb la caiguda del mur de Berlín i la fi de la bipolaritat política, la unificació de capitals i mercats i la unificació de les xarxes de transport i de comunicació semblaven complir la utopia planetària que, segons l'expressió que tan bé va analitzar Armand Mattelart en el seu llibre sobre aquesta qüestió,<sup>1</sup> ha guiat l'imaginari i els anhels d'Occident des de fa molts segles. L'època de la imatge del món, segons la va batejar Heidegger en el seu assaig dels anys cinquanta, semblava fer-se realitat.

Gairebé tres dècades més tard d'aquell moment de celebració, la globalització mostra altres rostres. La promesa de desenvolupament mundial s'ha esquerdat i el capitalisme global es mostra més com una amenaça que no com una promesa. Les crisis financeres, el canvi climàtic i la creixent desigualtat al món són les noves cares de la globalització. I Europa, com a nucli

irradiador d'aquesta utopia planetària, viu amb pànic la crisi del seu benestar cultural i econòmic protegint-se darrere les seves fronteres. Són fronteres físiques, mortíferes per a aquells que les intenten travessar. Però són també fronteres culturals i conceptuals que, malgrat la llarga tradició de pensament crític que ha caracteritzat la modernitat europea, no acaben de trencar-se. Tot al contrari. Aquest escenari involutiu planteja moltes preguntes, que han de ser contestades des de diferents àmbits del pensament i de l'acció. Des de la filosofia, hi ha una pregunta de fons que es planteja amb urgència: com s'ha relacionat la filosofia, en tant que expressió genuïna de la consciència europea i de la seva vocació universal, amb aquesta experiència defraudada de les expectatives de la globalització? Ha sabut anar a l'encontre d'una nova experiència del món o s'ha quedat, com la mateixa Europa, atrinxerada? Podem parlar avui d'una filosofia mundial? En quin sentit?

L'any 1978 el filòsof francès Michel Foucault va mantenir una conversa amb un monjo budista japonès en què, entre altres coses, van abordar la decadència d'Occident i la seva incapacitat per oferir nous relats i horitzons col·lectius. En aquesta conversa, Foucault planteja que la crisi de la filosofia com a motor mobilitzador d'horitzons universals, és inseparable de la crisi

Marina Garcés (Barcelona, 1973), filòsofa i assagista, és professora de Filosofia a la Universitat de Saragossa. Impulsora des del 2002 del projecte Espai en Blanc, col·labora habitualment al diari *Ara*. És autora, entre altres, de *Filosofia inacabada* (Galaxia Gutenberg, 2015) i *Un mundo común* (Edicions Bellaterra, 2013).

de l'imperialisme, que és la forma com aquests horitzons tristament han pres forma. A la cruïlla d'aquesta doble crisi sorgeix una necessitat: «Si existeix alguna filosofia en el futur, haurà de néixer fora d'Europa o com a conseqüència de les trobades i els xocs entre Europa i no Europa».<sup>2</sup> En aquestes tres dècades en què hem passat de l'ordre colonial, marcadament europeu, a un ordre global multipolar, s'han donat aquestes trobades i aquests xocs filosòfics? Respondre aquesta qüestió implica fer una valoració del destí de la filosofia europea contemporània i les seves conseqüències mundials. Vivim en un món comú, però no pensem en comú. No obstant això, han sorgit, dins i fora de la mateixa Europa, formes de pensar que han començat a descolonitzar, també, la filosofia. No es tracta de globalitzar-la seguint les dinàmiques depredadores i homogeneïtzadores del mercat, sinó de posar-nos a l'altura de com podem expressar-nos avui filosòficament en un món tant interdependent en què la vida és, de manera immediata, un problema comú. La qüestió clau, com s'intentarà argumentar en aquestes pàgines, és com redefinir en aquesta situació compartida el concepte de llibertat, que ha estat el fil conductor de l'experiència europea de la filosofia. Com anar més enllà de les figures modernes occidentals de la subjectivitat, sense renunciar a la llibertat? La resposta no és fàcil i, està clar, a la vista dels esdeveniments i de l'estat del món, que no ha estat trobada.

### LA PROVINCIALITZACIÓ DE LA FILOSOFIA EUROPEA

El primer pas, en aquesta direcció, l'ha donat en aquest mateix tombant de segle el

que en diem, molt a l'engròs, el pensament postcolonial, que agrupa veus de disciplines i de rerefons culturals molt diferents, reunides, potser, en la possibilitat d'haver-se format i expressat en els nuclis acadèmics més importants del món, sobretot de l'àmbit anglosaxó. Des de diferents arguments i desenvolupaments, una de les principals aportacions dels estudis postcolonials ha estat mostrar el pensament europeu com una expressió cultural local i per tant, tan particular com qualsevol altra. Recuperant l'expressió de H. G. Gadamer, aquest canvi de perspectiva és el que l'historiador i pensador d'origen indi Dipesh Chakrabarty ha anomenat la provincialització d'Europa. En el llibre *Al margen de Europa*, Chakrabarty argumenta el següent:

Provincializar Europa era precisamente descubrir cómo y en qué sentido las ideas europeas que eran universales, al mismo tiempo habían surgido de tradiciones intelectuales e históricas muy particulares [...] Consistía entonces en saber cómo el pensamiento universalista estaba ya siempre modificado por historias particulares, pudiésemos o no desentrañar tales pasados plenamente [...] Esto suponía plantear la interrogación por el modo en que el pensamiento se relacionaba con el espacio. ¿Puede el pensamiento trascender su lugar de origen?<sup>3</sup>

Provincialitzar és descentrar i contextualitzar. Europa ha inventat l'universal. Però l'universal europeu és l'expressió d'una cultura local entre d'altres. Des d'aquesta constatació, no es tracta de caure en el relativisme cultural o en el culte al particularisme. L'important és endinsar-se en les condicions que han fet possible el miratge occidental i els seus efectes materials sobre

el destí del planeta sencer. La filosofia és al cor d'aquest miratge i, per tant, és impossible descolonitzar el món sense descolonitzar la filosofia. Europa ha fet de la seva particularitat un missatge universal. Per això, com diu Foucault a l'entrevista amb el monjo japonès, la crisi d'aquest missatge d'universalitat no només afecta Europa sinó el món sencer. La provincialització d'Europa, si no vol caure en el mer relativisme, implica necessàriament la redefinició de l'universal des d'una perspectiva comuna i, per tant, diversa. Només així podríem arribar a parlar d'una filosofia realment mundial.

Per arribar a aquesta nova articulació entre l'universal i el particular que ja no sigui monopolitzada per la singularitat europea, cal invertir el plantejament hegel·lià que en els darrers dos segles ha condicionat la comprensió de la relació entre la filosofia occidental i la història de la humanitat. Són de referència obligada, per l'empremta que han deixat, els capítols de les *Lliçons sobre Història de la filosofia* (1833) on Hegel sentència i argumenta que la vertadera filosofia comença a Occident. Més explícitament:

No existen entre los orientales la conciencia ni la ética; todo es simplemente un orden natural en el que coexisten lo más malo y lo más noble. Consecuencia de ello es que aquí no pueda abrirse paso un verdadero conocimiento filosófico [...] Por eso hay que excluir de la historia de la filosofía lo oriental.<sup>4</sup>

La voluntat de Hegel en aquest text és neutralitzar la temptació que la filologia i les noves ciències humanes estan introduint a Europa, davant de l'accés a les grans obres d'altres cultures, especialment de les anomenades «orientals». Enfront de posicions

com les que ja havia mantingut Leibniz dos segles abans, i que s'admiraven davant de la sofisticació filosòfica i conceptual de la cultura xinesa, o davant de la posició de Schopenhauer, que constatava la meravellosa coincidència entre la seva filosofia, d'arrel kantiana, i les ensenyances de la literatura vèdica més antiga, Hegel posa ordre. La manera de fer-ho és delimitar els dominis de la vertadera filosofia respecte un fora i un abans: és a dir, en un punt d'origen en l'espai i en el temps. L'espai és Grècia i el temps és el de l'Atenes clàssica. Abans, hi ha altres formes de comprensió i d'experiència de la totalitat. A fora, altres experiències culturals i del sentit. Abans, doncs, una prehistòria de la filosofia, o una infància. A fora, el bressol de l'esperit que, com el sol, surt d'Orient. El criteri per demarcar aquesta vertadera història i geografia filosòfiques és ben clar per a Hegel: la llibertat. Només on la llibertat de pensament es fa conscient de si mateixa i només on aquesta llibertat s'expressa també com la llibertat política d'un poble, podem dir que hi ha filosofia. Aquesta és la invenció d'una cultura particular, que és portadora d'una experiència d'universalitat que dóna sentit a la història del conjunt de la humanitat.

Aquesta llibertat política i del pensament, descoberta segons Hegel a la Grècia antiga, implica també el descobriment de la distància entre el subjecte i la seva acció sobre el món. Només en aquesta distància per mitjà de la qual neix el subjecte en la seva reflexivitat pot néixer la filosofia. Per això, en la continuïtat de l'ordre natural que a Orient ocupa el pensament, no pot haver-hi filosofia. Sense subjecte, i per tant sense llibertat, el pensament filosòfic no pot donar-se. Per tant, la filosofia o és europea o

no és vertadera filosofia. I només la filosofia, en tant que europea, pot ser vertaderament universal.

Evidentment, aquesta argumentació de Hegel ha estat molt criticada per tots els detractors del subjecte modern, dins i fora d'Europa. Però s'ha de dir que, tot i criticada, no ha estat del tot superada. Les crítiques han insistit en tot allò que el subjecte, des de la seva autoimposada distància, s'ha perdut o no ha pogut pensar. Alliberat de la seva continuïtat i de la immediatesa, i convertit així en una consciència enfront del món, el subjecte modern ha substancialitzat l'ésser, ha cosificat les altres consciències i ha objectivat l'experiència de la natura i del propi cos. La denúncia d'aquests tres efectes i escissions recullen els grans eixos de la filosofia crítica de la segona part del segle XX fins avui i les apostes per anar a trobar altres formes de subjectivació i, per tant, altres formes de vida i de pensament. El que potser ha quedat més de banda, però, en aquests processos, és redefinir el concepte de llibertat. Si anul·lem la distància de la consciència, si anem a l'encontre de les continuïtats, vincles i determinacions que ens lliguen a l'ésser i les seves transformacions, si reconquerim, així, a través del cos, l'ésser sensible, què vol dir ser lliure? I què és la filosofia si no podem posar, entre les seves premisses, una experiència radical de la llibertat?

Rebate Hegel no passa, només, per mostrar el caràcter provincial i per tant local de la cultura europea i els seus universals. Exigeix un esforç més, que és el de retrobar-nos com a éssers lliures i determinats alhora. Poden ajudar-nos, en aquest sentit, les filosofies que el mateix Hegel havia deixat en el fora i abans de la vertadera filosofia? I com apropar-nos-hi sense cosificar-les també?

## EUROPA I LES SEVES ALTERITATS CONSTITUTIVES

Com mostra la posició hegeliana, l'universal europeu sempre deixa alguna cosa fora, abans o més enllà. Europa, com a identitat de vocació universal, incorpora doncs la partició. A diferència de l'experiència xinesa del món, per exemple, autocentrada i unitària, Europa sap la ferida del seu naixement. No només és una dona raptada, com en el mite grec. Sinó que la mateixa Grècia, com a bressol d'aquesta llibertat que invoca Hegel, se sap fruit d'un esquinçament respecte d'Orient, se sap filla d'una separació. Ho recull molt bé la tragèdia *Els perses*, d'Èsquil, especialment en un fragment on la reina persa, mare de Xerxes, explica el somni fatídic que acaba de tenir i on preveu la derrota dels seus. En aquest somni, la reina mare invoca les belles figures de dues germanes, ornades segons les vestimentes perses i gregues respectivament. El seu fill, l'emperador, vol posar-los un jou, de gran riquesa, com si fossin els bous del seu carruatge. Mentre que l'oriental se n'enorgulleix, la grega es revolta i es revinclia davant de l'amenaça de ser subjugada. Se separa amb violència del gran aparell i el fa caure. El seu gest no és només la premonició de la derrota persa davant dels grecs. És la imatge de la llibertat amb què Èsquil resumeix la condició del poble grec davant del persa, poble germà. L'alteritat que dóna naixement a la reflexivitat grega, al seu gest de llibertat, no és la trobada, cara a cara, amb una alteritat exterior i estranya. És l'alteritat que neix de la ruptura col·lectiva i autoconscient respecte de la servitud. No és, per tant, la contraposició entre dues identitats o essències que es

reconeixen com a diferents, sinó un esdeveniment per mitjà del qual Grècia se separa d'un destí imperial comú. Si el naixement de la filosofia té a veure amb aquest esdeveniment, també té a veure, doncs, amb aquesta partició. Com argumenten Deleuze i Guattari al capítol «Geofilosofia» de *¿Què és la filosofia?*, la filosofia no és grega sinó que va tenir lloc a Grècia.<sup>5</sup> És a dir, que no és l'expressió d'una essència o d'una identitat sinó l'efecte d'un esdeveniment. I aquest esdeveniment, tornant a Hegel, és la llibertat de pensament com a efecte d'una separació, de l'obertura d'una distància. En aquest sentit, Deleuze i Guattari, segueixen sent hegelians, malgrat ells mateixos. Com dèiem, la posició de Hegel, que ells critiquen obertament, és difícil de superar.

L'alteritat, doncs, forma part del naixement mateix de la consciència europea en el seu sòl grec i la impossibilitat de la paraula unitària, absolutament completa, forma part de la mateixa raó de ser de la filosofia. La filosofia, dèiem, neix d'una distància, d'un gest de separació. I la filosofia no serà altra cosa que el moviment del concepte per dir aquesta mateixa distància. La filosofia diu, doncs, i mira de fer vivible, la impossibilitat de la unitat. Respecte a la veritat religiosa o a la veritat artística o poètica, la paraula filosòfica és el moviment d'un desig de saber que no pot coincidir mai amb ell mateix. D'aquí la pluralitat de veus i d'aproximacions, d'aquí el vincle de la paraula filosòfica amb la finitud, és a dir, amb la condició mortal del filòsof i amb la condició parcial de la seva veu. Però d'aquí, també, l'aspiració irrefrenable a la veritat universal i eterna com a horitzó regulador del moviment, sempre insuficient, del pensament. La veritat, ferida, aspira com a ideal a la reconciliació.

La llarga història de l'Europa greco-cristiana, amb totes les seves turbulències, dissidències i trencaments interns és la història d'aquest ideal i, en molts moments, de la seva imposició dins i fora del territori estrictament europeu. La modernitat, a partir del segle XV-XVI ve a complicar, però, aquesta experiència de l'alteritat com a partició-reconciliació, a partir d'un doble encontre: amb l'Amèrica «salvatge» i amb l'Orient «sofisticat». Des d'aquesta doble i irreversible trobada, que forma part de l'experiència del món com un de sol i alhora com irreductiblement divers, el pensament europeu es confronta a una alteritat auto-subsistent respecte a la qual adopta diverses estratègies: des de la negació aniquiladora fins a la idealització en l'exotisme. No és aquest el lloc on analitzar la complexitat d'aquestes relacions, que cobreixen cinc-cents anys d'història colonial i neocolonial. La bibliografia sobre el tema és immensa i rica. El que ens interessa és com ha evolucionat la relació amb l'alteritat filosòfica i com, avui, ens podem trobar en situació de pensar-la i de fer-ne experiència d'una altra manera.

Des d'aquest punt de vista, el gran esdeveniment de la modernitat és la descoberta del pensament oriental, tant dels llibres clàssics xinesos com de la llarga i complexa tradició de la literatura sànscrita. Si Hegel, com hem vist, ha d'elaborar un argument amb el qual defensa el caràcter exclusivament europeu de la vertadera filosofia, és perquè l'Europa del seu temps no ho té tan clar. Hem fet referència a Leibniz i al seu universalisme de la raó, que abraçaria els dos pols del continent euroasiàtic, i a la coneguda posició de Schopenhauer respecte a la filosofia índia. Però també contribueixen a obrir profunds interrogants expressions

com la de Pascal, que va escriure «Quin dels dos és més creïble, Moisès o la Xina? No es tracta de veure això en general; us dic que hi ha amb què encegar-se i amb què il·luminar-se. Només amb aquesta paraula arruïno tots els raonaments, “Però Xina enfosqueix”, em direu. I jo responc: “Xina enfosqueix, però també hi ha en ella una claredat a trobar. Busqueu-la”». <sup>6</sup> O Nietzsche, que al seu assaig intempestiu dedicat precisament al seu mestre Schopenhauer escriu el següent: «Orient i Occident són traços de guix que algú dibuixa davant dels nostres ulls per riure's de les nostres pors». <sup>7</sup> Des d'aleshores, el dubte i el desig han anat guanyant terreny en la cultura europea, fins a convertir-se, cíclicament, en una vertadera obsessió estètica, política o filosòfica. Quina relació tenen o poden arribar a tenir la filosofia i la no-filosofia? Encara que acceptéssim la posició hegeliana, que exclou el pensament oriental antic de la vertadera filosofia, on pot conduir la trobada i el diàleg entre Europa i no-Europa un món comú? ¿L'únic destí de la filosofia occidental, de vocació universalista, és colonitzar les altres formes de pensament, com ho han fet els poders polítics i econòmics, o hi ha, en la partició fundacional d'Europa, una esclatxa des d'on aprendre i rebre part d'aquelles experiències del sentit que s'hi van perdre?

Aquestes qüestions han donat peu, bàsicament, a tres tipus de respostes que, totes elles, han transformat la manera d'entendre la filosofia des d'una Europa, fins ara, encara relativament estable dins de les seves fronteres mentals i físiques. Les podríem sintetitzar en les tres posicions següents: la primera és l'aposta per l'alteritat radical, que situaria els pols oriental i occidental com dos universos categorials irreductiblement diferents, com dos logos absolu-

tament heterogenis. Un dels seus màxims exponents és el sinòleg François Jullien, els llibres del qual han tingut gran ressò però també han aixecat grans polèmiques. La segona resposta és la contextualització de la filosofia dins de la diversitat d'un món intercultural, és a dir, la que fa de la filosofia una expressió culturalment diversificada, com ho és la literatura, l'arquitectura o altres pràctiques i sabers, dins d'un univers multicultural. En aquest cas, com defensen pensadors més aviat nord-americans o llatinoamericans, com Enrique Dussel, del que es tracta és de veure quin és el nucli categorial mínim i fonamental de cada cultura, per tal de deixar de projectar amb violència un únic patró de pensament, l'occidental i europeu, sobre les altres cultures. Aquesta segona posició anul·la la universalitat en un concepte culturalista de la particularitat i de la diferència. Finalment, la tercera opció és la d'intentar desenvolupar un nou universalisme no totalitzador, capaç de reprendre la voluntat comprensiva del concepte, més enllà dels seus contextos històrics i culturals, per a fer-ne una eina d'exploració i transformació de l'experiència humana en el seu conjunt, sense caure de nou en les trampes de l'universal imperialista. En aquest sentit, autors postcoloniais com el mateix Dipesh Chakrabarty, que citàvem a l'inici, o el també indi H. Bhabha –en el seu llibre *El lloc de la cultura*– parlen d'un internacionalisme de la frontera, d'un pensament en moviment que, lluny de sintetitzar, seria capaç de comunicar des del desplaçament i des de la disjunció. A aquestes estratègies, el pensador africà Achille Mbembe hi aporta la idea de la necessitat de desenvolupar un pensament-món que, lluny de la reconciliació de què parlava Hegel, porti a terme una pràctica d'entrelaçament oberta

i sempre en transformació. Ja no es tracta d'una filosofia intercultural, només, sinó d'una filosofia universal entesa com una *filosofia inacabada*.<sup>8</sup>

## EL FONTS COMÚ DE L'EXPERIÈNCIA HUMANA

Precisament en l'àmbit de la sinologia francesa va tenir lloc, l'any 2006, un debat que va transcendir els cercles especialitzats entre els defensors de l'alteritat radical, concretament François Jullien, i els que la posaven en qüestió, liderats per un altre sinòleg reconegut, J.-F. Billeter. Mentre que l'escola del primer s'ha basat en la premissa que hi ha *logos* radicalment diferents i per tant universos conceptuals que funcionen de maneres incommensurables, només aproximables per ressonància des de l'heterogeneïtat, la posició del segon és defensar que hi ha un fons comú de l'experiència humana que pot ser expressat des d'universos filosòfics diferents. Segons Billeter només així és possible no caure en la trampa de justificar, per radicalment diferent, la injustícia en altres contextos històrics o culturals. Per exemple, com s'ha d'abordar la crítica a l'exercici del poder a la Xina, es pregunta Billeter, ¿com una expressió irreductible de la seva concepció del tot, on no hi ha espai per al subjecte individual i per tant és absurd aplicar-hi concepcions de la justícia de base occidental? ¿O des d'una concepció interhumana dels danys que provoca la submissió al poder polític i econòmic per mitjans violents i impositius, sense necessitat d'apel·lar a categories exclusivament europees? En un món comú aquestes preguntes són rellevants, no només com a qüestions intel·lectuals sobre ètica o

política comparada, sinó com a problemàtiques inevitables de la convivència mundial i de la política internacional.

Encara no sabem imaginar prou bé en què consistiria aquell debat oencontre en mans del qual Foucault posava la possibilitat de tota filosofia futura. El que sabem és que no es pot limitar a ser plantejat com un debat intercultural i, encara menys, justificador de la injustícia des de l'excusa de la incommensurabilitat de cosmovisions. La filosofia és l'elaboració d'una raó comuna a partir de la distància que implica la llibertat de pensament. Per tant, el seu joc no és de constatar diferències culturals i respectar-les. Tampoc pot ser, però, el de continuar ignorant-les i menyspreant-les. Cal trobar un lloc, fins ara no prou transitat, des d'on elaborar aquest fons comú de l'experiència humana sense jerarquitzar models ni patrons de comprensió del món i de nosaltres mateixos.

Comentant el debat entre Jullien i Billeter, el sinòleg Albert Galvany aporta una noció per a resoldre aquesta disjuntiva, que resulta molt interessant.<sup>9</sup> Es tracta de la «diferència propera» o «alteritat semblant», noció que Galvany reprèn dels treballs de l'historiador de les religions Jonathan Z. Smith.<sup>10</sup> Enfront de les posicions que accentuen l'anàlisi comparatiu com un instrument per a constatar diferències i contraposar identitats ontològicament monolítiques, J. Z. Smith planteja que la noció d'alteritat no és descriptiva sinó transaccional i que per tant només pot ser utilitzada allà on algun tipus de relació ja és possible. De fet, per a Galvany i Smith, la noció d'alteritat pressuposa la relació sobre la base que qualsevol mirada ja incorpora un projecte polític i lingüístic i per tant, un judici que pot ser mobilitzat però també qüestionat.

Lluny del reconeixement d'una diferència radicalment altra, el que obre la relació amb l'alteritat és la constatació i el possible qüestionament, per tant, de les pròpies premisses, prejudicis i coordenades. Des d'aquesta possibilitat, tota alteritat, paradoxalment, té alguna cosa de propera o de semblant, és allò inversemblantment proper a partir del qual es desperta el descobriment d'afinitats insospitades. Aquesta lògica creativa i no descriptiva de l'alteritat semblant fa pensar en la manera com l'ontologia del filòsof francès Gilles Deleuze ens invita a descobrir en la diferència no una altra identitat, idèntica a ella mateixa, sinó la possibilitat inexplorada d'una relació impensada.

Des d'aquests paradigmes, apel·lar al fons comú de l'experiència humana ja no pressuposa comptar ni amb una essència ni amb un ideal humanistes. Apunta, més aviat, a la possibilitat sempre oberta d'una pràctica i d'un llenguatge de l'afinitat, més enllà de la identitat i del reconeixement.

Des d'aquí arribem a la qüestió de la qual partíem: ¿és possible portar fins al final la crisi de la filosofia europea i les seves figures de la subjectivitat sense renunciar a la llibertat política i del pensament com a condició per a la veritat i per a la vida política? ¿I és possible fer-ho des de l'afinitat inversemblant amb altres contextos de pensament, com l'oriental o qualsevol altra cultura no europea? Hi ha qui pensa que no: que Occident és subjectivitat política i Orient experiència del vincle còsmic. Que el primer ens fa, per bé i per mal, subjectes. I que el segon ens ofereix el benestar, però també la servitud, de participar de l'existència. Des d'aquesta dualitat, Occident queda atrapat en la seva crisi i Orient en el seu univers. I tots nosaltres, en tant que

habitants d'un món comú, abocats a la possibilitat esquinçadora d'haver d'escollir entre una existència política impotent o una existència còsmica impolítica. Des d'aquestes línies finals proposo explorar un fil des d'on travessar aquesta dualitat i buscar pistes per a una redefinició ja no dual sinó paradoxal de la llibertat. És un petit experiment que vol respondre a la indicació de Foucault: si hi ha d'haver alguna filosofia futura, haurà de néixer de la trobada entre Europa i els seus afores, o com diria Deleuze, entre la filosofia i la no-filosofia. Un intent de superar, per tant, la persistent demarcació hegeliana dels dominis de la filosofia i la seva validesa.

## LLIBERTAT EN UN MÓN COMÚ

Podríem seguir moltes pistes per a obrir el camí que volem traçar. Però d'entrada n'hi ha tres que, pel seu caràcter explícit i clarament intencionat són útils per a plantejar la qüestió.

La primera és l'intent de Heidegger de tornar a pensar el sentit de l'ésser des d'una crítica demolidora als límits i condicions que li ha imposat la metafísica occidental. Com és ben sabut, l'aposta filosòfica de Heidegger consisteix a mostrar els efectes cosificadors d'aquesta distància amb què neix la filosofia i que contraposa el subjecte pensant a la cosa pensada. Des d'aquest esquema, l'ésser només pot ser entès com allò que la cosa és (l'ens) i la veritat, per tant, com l'adequació entre aquesta cosa i la seva representació. La filosofia de Heidegger proposa retrobar un sentit de la veritat i de l'ésser que desfaci aquesta distància original



per a donar-se com a espai obert de trobada amb la relació entre l'ésser i el no-ésser. Dir el món, acollir el sentit del que hi ha, és fer l'experiència de l'aparició i de la retirada. És una experiència, per tant, de l'ésser com a esdevenir i del subjecte com a existència que no està davant del món sinó que s'hi troba radicalment vinculada i exposada. Des d'aquesta aposta, Heidegger fa el seu particular viatge a Orient i busca, sobretot en el taoisme i molt concretament en Lao Tse, les paraules per dir aquesta condició de l'ésser i del no-res. Topa amb els límits de la traducció entre idiomes, conceptes i concepcions del món i es fa enrere, però deixa el camí assenyalat. Cal prendre's seriosament el no-res per a poder ser, plenament, amb sentit. I cal perdre l'ambició de tenir una essència determinada, exposar-se al no-res que també som, per poder apropiari-nos, lliurement, d'una existència oberta a totes les seues possibilitats.

La segona pista està en un petit escrit de Merleau-Ponty sobre filosofia oriental dins del recull d'assajos *Signes*. En aquest escrit Merleau-Ponty planteja un desplaçament molt interessant respecte a la posició hegeliana sobre la delimitació de la vertadera filosofia. Per a Merleau-Ponty la frontera entre la filosofia i la no-filosofia no és la frontera que separaria Orient d'Occident, sinó que és un límit que travessa internament tant l'un com l'altre, però de diferents maneres. Orient i Occident són, per tant, variants en la relació entre l'home i l'ésser, que més que ser confrontades en les seves diferències es projecten llum recíprocament si les abordem des d'aquest límit intern. Des d'aquí, diu Merleau-Ponty, és possible pensar en una «universalitat obliqua», per a la qual «la unitat de l'esperit humà ja no es

farà per reunió simple i subordinació de la no-filosofia a la filosofia vertadera. Existeix ja en les relacions laterals de cada cultura amb les altres, en les ressonàncies que una desperta en l'altre». <sup>11</sup> Des d'aquesta lateralitat, Occident pot descobrir el que té de no-occidental. O encara més: pot retrobar les possibilitats perdudes en el moment de «fer-nos occidentals». És a dir, fer de l'alteritat, aquella alteritat de la germana perduda, una condició pròpia. Per a Merleau-Ponty, aquestes possibilitats perdudes tenen una qüestió filosòfica molt important en el seu centre: el que vam perdre en el gest de separació que ens va fer occidentals, va ser la relació amb l'ésser, és a dir, el contacte amb el que hi ha i esdevé, amb el que està sent i deixant de ser. Vam guanyar l'autoconsciència, i amb ella la llibertat entesa com a autodeterminació, però vam quedar fora, davant, enfront d'un món convertit en una suma de coses. Aquesta és, doncs, la llibertat d'un subjecte en suspensió, desarrelat, indeterminat. ¿Com fer de la determinació i del vincle, del contacte amb tot allò que ens vincula i continua, la condició per a una existència lliure?

Finalment, la tercera pista la trobem en un dels darrers treballs de l'assagista franco-xinès François Cheng, *El diàleg*. <sup>12</sup> En aquest breu escrit, Cheng explica en primera persona el diàleg entre la cultura xinesa i la francesa a través de les paraules que es van tramant com un univers nou dins d'ell quan decideix quedar-se a França i fer seva la llengua francesa com a llengua per a la creació poètica. Des d'aquí extrapola, al final del llibre, quina podria ser avui la clau d'un diàleg transformador entre Orient i Occident. En la mateixa línia que Merleau-Ponty, a qui es refereix explícitament,

Cheng apunta que el gran descobriment d'Occident és el que en diu el Dos, és a dir, la lògica dual de la qual depèn la contraposició i la distància entre el subjecte i l'objecte, mentre que Orient és l'univers del Tres, és a dir de la relació mediada per un element ternari, l'alè, el medi o el cel. És a dir, la impossibilitat d'una relació un a un i, per tant, d'una existència autosuficient, d'un ésser consistent per ell mateix. El Tres és la relació dinàmica d'una polaritat els termes de la qual no són exteriors ni separables l'un de l'altre. Per tant, a Orient el subjecte sembla patir d'un dèficit de llibertat i però gaudir, en canvi, d'un vincle no perdut amb el conjunt de l'ésser. El Dos i el Tres, són antagònics?, són opcions disjuntives?, pregunta Cheng. O podem imaginar entre ells algun tipus d'acoblament? Seria pensable, en el món que ve, un vertader Tres sobre la base d'un vertader Dos? Aquests són els termes en què Cheng apunta a una nova experiència de la llibertat, a través de la qual Orient aprendria la possibilitat de l'auto-determinació i Occident la necessitat del vincle per a ser veritablement més lliures.

Precisament, tant Heidegger com Merleau-Ponty, quan no eren bons coneixedors, encara, de l'experiència oriental del pensament, havien plantejat aquesta paradoxa: la fragilitat del subjecte occidental ha estat el preu a pagar pel seu desig d'autosuficiència. La vertadera llibertat consisteix a apropiari-se de les determinacions que ens constitueixen i que no hem triat, així com de les possibilitats que s'hi obren, sense haver-les programat. La facticitat de l'existència, per a Heidegger, o el subjecte encarnat, per a Merleau-Ponty són les condicions per a repensar la llibertat després de la crisi del subjecte modern i els seus

anhels. Al final de *Fenomenologia de la percepció* Merleau-Ponty ho diu ben clar:

Què és, doncs, la llibertat? Néixer és alhora néixer del món i néixer al món. El món ja està constituït, però també no ho està mai del tot. Des de la primera relació, som sol·licitats, des de la segona, estem oberts a una infinitat de possibilitats. [...] Els nostres compromisos sostenen la nostra potència i sense potència no hi ha llibertat.<sup>13</sup>

El projecte filosòfic de Heidegger vinculava aquesta possibilitat d'una existència més autèntica de l'ésser-en-el-món a una elecció fonamental i sense fons. L'existència havia d'escollir-se a si mateixa per deixar de ser un subjecte enfrontat i separat del món. Traslladava, doncs, a una instància sobirana, l'elecció, la superació d'una falsa sobirania, que era la de la substancialitat del subjecte modern. Aquest cercle va fer entrebancar el seu projecte.

Merleau-Ponty substitueix l'elecció pel compromís i, per tant, trasllada la subjectivitat lliure al descobriment dels vincles amb aquest món que no només no hem triat sinó que ens reclama. Aquest reclam, aquest vincle no escollit, és la base d'una potència lliure d'acció i de transformació, perquè la determinació no és determinisme, sinó relació amb l'inacabament del món. El compromís és el nom, doncs, d'aquesta noció paradoxal de llibertat en què el lligam i la decisió es troben i s'impliquen.

Gairebé un segle més tard, la situació filosòfica del nostre temps és la d'una experiència de la totalitat que no haguéssim pogut imaginar mai des dels esquemes historicistes d'arrel hegeliana, que narraven la lluita de la llibertat contra la necessitat i

en feien el sentit de la història de la humanitat. Ara, la humanitat ja no és el sentit universal d'una història diversificada en etapes, cultures i llenguatges, sinó que s'ha fet concreta en el cos d'una espècie que ha colonitzat el planeta i està en situació de destruir-hi la vida en temps real, vivint-hi. Aquesta colonització ja no és la d'Europa sobre la resta de països, imperis i territoris, sinó que és la d'una espècie feta una, que ha fet del planeta, també, un sol ecosistema en perill. Des d'aquesta situació, la llibertat, com a possibilitat de valorar i decidir la pròpia acció, coincideix, paradoxalment, amb la necessitat, amb la necessitat més fonamental, que és la de la *sobrevivència*, o dit d'una altra manera, la de la vida vivible. L'exercici d'aquesta llibertat necessària ja no necessita d'un subjecte lliure o d'una consciència reflexiva capaç de separar-se de la realitat objectiva. Tot al contrari: necessita d'una subjectivitat capaç de redefinir-se des dels vincles a vida o mort que el lliguen al destí dels altres i del planeta sencer. L'acte lliure més important, el compromís, depèn doncs avui d'una consciència col·lectiva de la necessitat més imperativa. Aquesta és la paradoxa del nostre temps. Aquest és el desafiament filosòfic de la nostra època i necessita d'una ontologia política capaç de pensar en relació, sense oposar-los, l'esser i el no-res. Només de l'encontre en la filosofia i la no-filosofia, entre Europa i no-Europa poden néixer els conceptes necessaris per a desenvolupar-la. □

1. A. Matterlart, *Historia de la utopia planetaria*, Barcelona, Paidós, 2000.
2. M. Foucault, «Entretien avec des bonzes», en *Dits et Écrits*, 1978, vol. II, p. 618.
3. D. Chakrabarty, *Al margen de Europa*, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 21.
4. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, FCE, 1955, p. 95.
5. G. Deleuze, F. Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993, p. 97.
6. B. Pascal, *Pensées*, frag. 672, París, Gallimard, 1977, p. 412.
7. F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1990, p. 27.
8. És la idea que desenvolupo en el llibre *Filosofia inacabada*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2015.
9. Albert Galvany, «Instrumentalització de les passions, regulació social i transcendència del poder en el *Hanfeizi* 韓非子», en Carles Prado-Fonts (coord.): «Orientalisme», *Digitum*, 10, UOC, 2008 [dossier en línia] (consulta: 28/09/15).
10. J. Z. Smith, «What a Difference a Difference Makes», en J. Neusner, E. S. Frerichs (eds.), *To See Ourselves as Others See Us: Christians, Jews, «Others» in Late Antiquity*, Chico (Califòrnia), Scholar Press, 1985.
11. M. Merleau-Ponty, «Partout et nulle part», en *Signes*, Gallimard, 1960.
12. F. Cheng, *El diàlogo*, València, Pre-Textos, 2014.
13. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, París, Gallimard, 1945, pp. 517-518.