

# Discurs d'acceptació del doctorat honoris causa

Paul Ricoeur

*Discurs pronunciat el 24 d'abril de 2001 en l'acte d'investidura del Dr. Paul Ricoeur com a Doctor Honoris Causa per la Universitat Ramon Llull.*

**E**l meu interès per la filosofia data del darrer curs del cicle d'estudis secundaris. Gràcies a un professor inoblidable, des dels disset anys vaig haver de fer front a una exigència de rigor conceptual i de valor intel·lectual amb la qual sempre em sentiré en deute: «No fugir de les dificultats, ans abordar-les frontalment» era la seva divisa. Anys després vaig tenir la sort d'estudiar a la vora del filòsof Gabriel Marcel, al marge de l'ensenyament oficial impartit a La Sorbona. A diferència dels notables cursos d'història de la filosofia grega, clàssica i moderna que es donaven en el marc de l'ensenyament públic, el meu primer mestre proposava, en un context lliure, l'exploració de qüestions dificultoses situades a la frontera entre la reflexió i la vida. Aquell mateix any, coincidint amb les oposicions que culminava el meu període d'estudis, em vaig apropar als treballs ja publicats de Husserl, el fundador del corrent fenomenològic, interessant-me pel seu afany de descripció acurada i precisa dels fenòmens psíquics. Aquesta influència va passar a formar part del meu fons de conviccions profundes, al costat de les del meu mestre parisenc. Durant el temps que vaig ser presoner de guerra a Alemanya s'hi va afegir la influència de Karl Jaspers, l'orientació filosòfica del qual està consignada en la seva gran obra *Filosofia*. Així, doncs, en acabar la Segona Guerra Mundial, jo era a punt per a una carrera i una obra personal sota el triple patronatge tutelar de Gabriel Marcel, Karl Jaspers i Husserl.

Primerament vaig fer classes en l'ensenyament secundari i, des de l'any 1948, a nivell universitari com a catedràtic d'història de la filosofia de la Universitat d'Estrasburg. Els deu anys que vaig passar a Estrasburg (1948-1958) foren per a mi els més feliços. La meua elecció per a La Sorbona l'any 1958 enceta un llarg període d'ensenyament i de recerca a cavall de França i

Amèrica del Nord (a Yale, Montreal, Columbia i, més tard, a Chicago durant vint-i-quatre anys). A hores d'ara puc afirmar que vaig ser un professor feliç.

## I

La meva primera contribució a la filosofia, ultra els dos treballs que vaig dedicar al pensament dels meus primers mestres Gabriel Marcel i Karl Jaspers (1947), fou un exercici de filosofia fenomenològica consagrat a la Voluntat: *Le Volontaire et l'Involontaire* (1950). A la manera de Merleau-Ponty en la seva *Phénoménologie de la perception*, descrivia els fenòmens fonamentals de l'esfera pràctica: el projecte, l'hàbit, l'emoció i, per primera vegada, l'inconscient, aleshores situat sota el concepte de l'involuntari absolut, per tal de diferenciar-lo de les resistències i els recolzaments que troba la voluntat al nivell de la consciència senyora d'ella mateixa. La confrontació amb l'inconscient em va ocupar a bastament durant la dècada dels setanta. Abans, però, vaig afanyar-me a eixamplar el meu camp de recerca sobre la voluntat prenent en consideració les experiències ambigües relatives a la mala voluntat fàcilment atribuïdes a les forces tenebroses. El meu interès per les expressions simbòliques, mítiques i poètiques en les quals la humanitat ha inscrit la seva experiència del mal moral data d'aquella època. La segona part de la meva filosofia de la voluntat, *Finitude et Culpabilité* (1960), prové d'aquesta excursió cap a les regions més insòlites del llenguatge. L'obra s'estructura en tres nivells, els símbols primitius del mal (les imatges matrius de la culpabilitat com la caiguda, la càrrega o la desviació), els grans mites sobre l'origen del mal i les grans especulacions relatives als vincles entre la finitud i la culpabilitat.

De fet, el problema de la mala voluntat i del mal em va obligar a completar el mètode fenomenològic de descripció essencial amb un mètode d'interpretació manllevat d'una tradició aliena a la fenomenologia husserliana que provenia de la filosofia clàssica, de l'exegesi dels textos sagrats i de la jurisprudència, coneguda amb el nom d'hermenèutica. Emergia una nova problemàtica, la qual, tot fent camí pel llenguatge i les grans unitats de discurs que són els textos, imposava la seva mediació entre l'experiència viva i la reflexió filosòfica. Aquesta problemàtica pot resumir-se en dues fórmules que molts dels meus lectors han destacat en les meves obres d'aquella època: el «símbol que fa pensar» i «explicar més per comprendre millor». La primera fórmula conclou encertadament la filosofia de la voluntat i la segona enceta una nova era per a les meves obres posteriors: posa en relació dues perspectives freqüentment considerades antagòniques, l'explicació, que vincula les ciències humanes i les ciències naturals, i la inter-

pretació, la qual no es deixa trossejar per l'observació empírica, sinó que obre un espai de discussió entre interpretacions concurrents aplicades als grans textos de la nostra cultura.

Aquesta confrontació entre interpretacions contradictòries fou l'objecte de la meua obra *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965). Novament vaig abordar el problema de l'inconscient, que havia pogut conèixer gràcies al meu primer mestre de filosofia i que havia tractat sistemàticament sota el concepte de l'involuntari absolut en la meua filosofia de la voluntat. Tanmateix, l'inconscient no tornava a aparèixer com a involuntari, sinó com a portador d'un sentit que s'ofereix per a ser desxifrat sota la doble línia de l'explicació, en termes de pulsio i d'interpretació, en termes de doble sentit, tal com es pot veure en el somni, els símptomes, els lapsus o les expressions mítiques o poètiques. Aleshores intentava de conciliar ambdues perspectives –a grans trets, «naturalista» i «hermenèutica»– plantejant que l'inconscient, en quant objecte de recerca i d'examen, era per ell mateix una cruïlla entre la «força» i el «sentit», entre la «pulsio» i la «representació». En aquest sentit, em va semblar que qüestionava les filosofies de la consciència derivades de Descartes, a les quals pertanyia la fenomenologia de Husserl que jo mateix havia practicat en les meves primeres obres. Immers en un oceà de perplexitats, cercava una guia escaient en el complex funcionament del llenguatge: és així com vaig lliscar progressivament des d'una filosofia de l'acció fins a una filosofia del llenguatge, abans que el moviment pendular em retornés a l'àmbit de la pràctica.

Era, d'altra banda, l'època del *linguistic turn* en tots els fronts de la filosofia. Resulta que jo estava disposat a aprofundir en aquesta direcció pel fet d'haver descobert la filosofia analítica en llengua anglesa, a causa dels meus sojorns cada cop més freqüents i perllongats a les universitats americanes d'ençà de la fi dels anys cinquanta i, a partir de l'any 1967, de manera estable als departaments de ciència religiosa, filosofia i ciència social de la Universitat de Chicago. És així com el llenguatge esdevé l'indret de totes les confrontacions durant els anys 1970-1980. Sense perdre el fil de la meua pertinença al moviment fenomenològic i hermenèutic, em vaig concentrar en l'aspecte creador del llenguatge: com es formen les noves significacions? Aquest problema podria denominar-se el problema de la imaginació semàntica, entenent per imaginació no pas la representació mental d'una experiència perceptiva anterior, sinó l'esquematzació d'una regla intangible, a la manera del famós «esquematisme» de l'enteniment segons Kant. En aquest extens camp de l'imaginari semàntic vaig configurar dos àmbits prou delimitats: d'una banda, la formació del llenguatge poètic, seguint l'empremta de les expressions metafò-

riques, conegudes a bastament per la gran tradició de la retòrica antiga i moderna, i, d'altra banda, la formació del llenguatge narratiu, d'acord amb la trajectòria de la lingüística estructural aplicada al relat. *La métaphore vive* (1975) és el resultat de la primera línia de recerca i *Temps et récit I, II, III* (1981-1984) és el resultat de la segona. En conjunt, aquestes dues sèries d'estudis contribueixen a l'exploració d'allò que jo anomeno la innovació semàntica, la creació de sentit, a partir de les tres unitats bàsiques del llenguatge: la paraula, la frase i el text (així com la noció de discurs, que abasta les dues darreres).

*La métaphore vive* em va donar l'oportunitat de fer un recorregut històric, començant amb la Retòrica i la Poètica d'Aristòtil, passant per la retòrica antiga i moderna i anant a parar a les anàlisis més sofisticades de la combinatòria semiòtica. A la fi del trajecte, vaig arriscar-me a fer una exploració en la línia de l'ontologia: el llenguatge poètic, creant metafòricament un nou sentit propositiu i de discurs, contribueix a descobrir regions de l'experiència humana que només són accessibles mitjançant la suma del llenguatge analògic i el llenguatge apofàtic (el qual diu allò que l'ésser no és): «l'ésser com» en què la metàfora diposita el seu geni?

Vaig interrompre aquestes arriscades suggestions per tal de retornar cap a l'altre front d'innovació semàntica, el relat. Vaig adoptar com a guia la teoria aristotèlica de la intriga (*mythos*, faula) segons la *Poètica* d'Aristòtil i, amb el suport de la narratologia contemporània, vaig formular el concepte de «configuració narrativa» per tal de donar compte de les innombrables formes de posar en intriga els esdeveniments, les accions i els personatges alhora. Partint d'aquesta estructura bàsica vaig explorar els grans camps d'actuació de la narrativitat: la conversa ordinària, la història dels historiadors, la ficció de la tragèdia grega i de la novel·la contemporània i la utopia dels somiadors polítics.

En paral·lel a la meua exploració d'una gran estructura del llenguatge –el relat– em vaig interessar pel problema antic i venerable del temps: el relat desenvolupa una intriga en el temps; més exactament, diu el temps de l'acció i de la passió, el temps dels esdeveniments i dels sentiments, tot construint un temps de segon nivell, el temps que la intriga desplega entre un començament (el del relat) i un final (la conclusió o la inconclusió). Aquestes estructures temporals alhora són a la base d'allò que he proposat denominar «la identitat narrativa dels individus o de les comunitats». La identitat narrativa es diferencia de la identitat biològica, marcada pel codi genètic de cadascú, immutable des del moment de l'engendrament fins a la mort, així com altres trets individuals (empremtes digitals, signatura, característiques fa-

cials, etc.) i no posseeix altra continuïtat que la d'una història de vida: el relat, segons un filòsof, parla del «qui» de l'acció; l'única permanència que convé a la identitat narrativa no pot ser sinó la d'una promesa mitjançant la qual jo em mantinc en la constància d'una paraula donada i sostinguda. Aquesta identitat narrativa té els seus propis paranys, usos, abusos i caricatures, tal com s'observa a escala dels pobles i de les nacions, quan serveix com a fiança per a la por, l'avorriment, la violència o l'autodestrucció. El relat, tanmateix, té encara altres funcions: és l'instrument lingüístic que contribueix a coordinar el temps còsmic, el de la memòria i l'oblit. Les estructures del relat inscriuen el temps psicològic viscut en els ritmes del canvi físic a benefici d'instruments de mesura com el rellotge i el calendari. Aquests grans nexes entre el temps de la natura i el temps de la cultura exerceixen la seva funció de vincle entre els mots i les coses, entre els humans i les potències còsmiques, especialment a l'escala de la història, la que escriuen els historiadors; el relat és el gran bescanviador de sentits que opera entre tots els nivells de la realitat. I és obra de llenguatge, una prosa d'innovació semàntica.

## II

Després dels tres volums de *Temps et récit* vaig donar resposta a la invitació per impartir les *Gifford Lectures* a la Universitat d'Edimburg durant l'any 1986. Aleshores em vaig plantejar la qüestió de la unitat relativa de la meua obra –si més no temàtica, ja que no sistemàtica–, quaranta anys després de les meves primeres publicacions. La qüestió era tan compromesa que fins i tot em va sobtar, potser més que als meus lectors, per la diversitat dels temes tractats. De fet, cada llibre era el resultat d'una qüestió determinada: la voluntat, l'inconscient, la metàfora, el relat. En certa mesura creia en una mena de dispersió del camp de la reflexió filosòfica en funció d'una pluralitat de qüestions determinades, requerint cada vegada un tractament diferent a la vista de conclusions limitades i, tanmateix, precises. En aquest sentit, no em sap pas greu haver consagrat bona part de la meua obra a determinar la qüestió o les qüestions que delimiten un espai finit d'interrogació, malgrat haver d'obrir la recerca cada cop vers un horitzó de sentit que, com a contrapartida, exerceix només la seva funció d'obertura dins dels marges del problema abordat. En conseqüència, calia que proposés una clau de lectura per a la meua audiència a contracorrent de les meves preferències explícites. És així com va sorgir *Soi-Même comme un Autre* (1988). Em va semblar que les múltiples qüestions que en el passat m'havien ocupat podien aplegar-se a l'entorn d'una qüestió central que aflora en el nostre discurs en els usos que fem del verb modal «jo

puc». Merleau-Ponty, citat més amunt a propòsit de les meves primeres obres, havia seguit aquest camí abans que jo. De fet, l'obra producte de les *Gifford Lectures* s'organitza a l'entorn dels quatre usos fonamentals del «jo puc». Jo puc parlar, jo puc actuar, jo puc explicar i jo puc ser responsable dels meus actes, acceptant que se m'imputin com al seu veritable autor. Aquestes quatre qüestions em permetien d'encadenar, sense confondre-les, les qüestions relatives, respectivament, a la filosofia del llenguatge, la filosofia de l'acció, la teoria narrativa i la filosofia moral. D'altra banda, cadascun d'aquests quatre grans capítols es podia subdividir en dues perspectives, una perspectiva analítica i una perspectiva reflexiva.

Així, doncs, pel que fa al llenguatge, vaig poder consagrar un capítol als enfocaments estructurals de llengua francesa i als enfocaments «analítics» (en el sentit que aquest terme adopta en el domini angloamericà): com diu Frege, la proposició que hom pot escriure en una paret fou el model per aquesta aproximació objectiva, exterior, els sentits semàntic o estilístic de la qual són independents de qualsevol compromís subjectiu. Tot seguit vaig dedicar un capítol a l'enfocament reflexiu, a favor de les recerques contemporànies sobre els actes de discurs (o de llenguatge) com la promesa, l'ordre o, fins i tot, l'asserció, la qual no requereix menys compromís subjectiu que l'ordre o la promesa: es tracta d'un «em sembla que» o «puc afirmar que» subjacent a la més simple de les assercions, que ens mena vers un determinat estat de coses. Aquesta correlació al nivell del llenguatge entre l'enfocament analític i l'enfocament reflexiu podia servir de model per a una correlació semblant en els altres àmbits transitats.

Pel que fa al poder-actuar, podia, d'una banda, abordar la teoria de l'acció pel seu vessant objectiu, a la manera de D. Davidson, vinculant l'acció a l'esdeveniment que succeeix a la realitat física i que es deriva d'una causalitat psíquica observable o bé, d'altra banda, seguir el trajecte d'interiorització que, des de l'acció-esdeveniment, ens porta a l'acció-projecte i de la causalitat observable a la motivació viscuda. Un concepte de «capacitat d'actuar» contribueix d'aquesta forma a donar al «jo puc» pràctic una estructura objectiva i reflexiva alhora.

En allò que respecta al «poder explicar», em permetia d'integrar els resultats dels meus treballs anteriors sobre el relat en l'extens cercle de les capacitats humanes. D'una banda, vaig recuperar la perspectiva objectiva de l'estructuralisme triomfant dels anys setanta -contra el qual havia lluitat en els assaigs aplegats amb el títol *Le conflit des interprétations* (1969)- i la perspectiva reflexiva, la qual havia trobat en el concepte d'identitat narrativa la seva expressió verbal més adient.

Restava el quart ús major del verb modal «jo puc». Va trobar una formulació precisa en el concepte d'imputabilitat, el qual em va permetre de vincular l'esfera moral i l'esfera pràctica de les capacitats humanes. Per imputabilitat jo entenc la capacitat de ser responsable dels propis actes; com bé suggereix la metàfora del còmput –la qual apareix en alemany sota el concepte de *Rechnung* en *Rechnungsfähigkeit*, i en anglès amb el d'*account*, en *accountability*– l'ésser humà és capaç de comptabilitzar els seus propis actes, rendint-ne comptes a ell mateix i a d'altri, considerant-se així el seu veritable autor. Només els actes la causalitat dels quals pot ser imputada a subjectes responsables poden ser qualificats com a permesos o prohibits, bons o dolents, justos o injustos.

Abans d'abordar els desenvolupaments consagrats a l'experiència moral, voldria insistir en una altra implicació de la noció de subjecte, tal com s'enuncia en el títol de l'obra *Soi-Même comme un Autre*. Hi havia un segon front obert, més enllà del que es deriva de la confrontació entre la perspectiva analític-objectiva i la perspectiva reflexiva-subjectiva, el front que neix del desdoblament d'un mateix i de l'altre. La pròpia noció de si mateix em va semblar que es diferenciava de la de jo no sols pel seu caràcter reflexiu indirecte, subratllat constantment mitjançant el llenguatge, sinó pel seu caràcter dialogal. D'aquesta manera m'oposava a la interpretació monològica, gairebé *solipsista*, del *cogito* cartesià. El «jo penso» és, d'entrada, el d'un «jo», un «tu» i un «nosaltres». Aquesta estructura dialogal fonamental es verificava a cadascun dels apartats de l'estudi de les capacitats fonamentals i, en primer lloc, en el registre del llenguatge. El discurs, fins i tot en la més elemental de les formes, la frase, consisteix en el fet que algú diu alguna cosa a algú altre sobre quelcom que es considera com un referent comú; el discurs s'adreça a... La mateixa estructura dialogal es fa evident en el pla de l'acció: l'acció és acció amb, acció contra, en un context d'interacció, dramatitzat pel conflicte i la violència; hi ha una agonística que deixa la seva empremta en el tràgic de l'acció, trobant la seva expressió més esfereïdora en els desastres del segle xx. El relat reflecteix aquesta agonística del pla pràctic en les seves estructures narratives: la creació de la intriga, com ja ha estat dit, configura personatges sotmesos a situacions de conflicte i, alhora, accions generadores d'esdeveniments que formen la trama del relat. De fet, són els relats els que ofereixen a l'experiència moral la singularitat i alhora l'exemplaritat de la seva configuració. No és tan sols l'experiència del temps la que esdevé «refigurada» d'aquesta manera per les configuracions narratives, sinó també l'experiència moral, sota el signe d'allò que més endavant s'anomena la saviesa pràctica. La coordinació entre reflexivitat i objectivitat analítica és quelcom que es persegueix en tots els registres de

l'experiència humana. En conjunt, aquests dos sistemes d'acoblament asseguren l'entrellat de *Soi-Même comme un Autre*. El si mateix no funciona sense una projecció objectiva, la qual imposa el trànsit per «l'exterior», per l'exterioritat, ni sense una implicació dialògica, que reclama fer el tomb per «l'altre», aquest altre «exterior» figurat per l'estranger i, de vegades, per l'adversari.

### III

En el panorama general que acabo d'esbossar m'agradaria destacar els tres darrers capítols consagrats a l'experiència moral, atès que són els que a hores d'ara tinc sotmesos a una important revisió, tot prolongant-los cap a dominis múltiples d'aplicació. En *Soi-Même comme un Autre* començo fent una exposició de la principal concepció teleològica de la vida moral, la que fa Aristòtil en la seva *Ètica nicomaquea*, de la qual jo manllevo la denominació d'ètica aplicada, en sentit ampli, a tota experiència moral ubicada sota el signe del bé, més que no pas sota el signe del deure, com en les morals anomenades deontològiques a causa de la seva dependència respecte al *deon*, l'obligació.

En aquest cas, la meua tesi és que en les estructures profundes del desig raonat és on es projecta l'estratègia ètica fonamental que té com a horitzó el «viure-bé», la «vida bona». Aquest és l'esquema que preval en les morals antigues, en les quals les virtuts són models d'excel·lència capaços de jalonar i estructurar la perspectiva de la «vida bona». Enriqueixo el concepte d'ètica desenvolupant els components dialògic i comunitari d'aquesta perspectiva de la «vida bona» en l'horitzó de la felicitat. Proposo la següent fórmula de l'ètica: viure bé amb i per als altres en institucions justes. La transició entre ètica (teleològica) i moral (deontològica) em sembla imposada per les situacions de conflicte i de violència evocades més amunt en el marc de la teoria de l'acció i la teoria narrativa. Kant és adoptat aleshores com a guia en l'exploració del nivell pròpiament «moral» de l'experiència moral. Aleshores es posa en qüestió el criteri kantian d'universalització segons el judici del qual el subjecte moral s'assegura de la legitimitat i la validesa dels seus plans d'acció (allò que Kant anomena les «màximes» de l'acció). Vet aquí les dificultats d'exercir el criteri d'universalització de les màximes que menen des del nivell abstracte de l'obligació –del formalisme de l'imperatiu categòric– fins al nivell concret de la saviesa pràctica –de la decisió en situacions concretes, singulars, d'incertesa. En el pla de la saviesa pràctica retrobo les fórmules del consell, de la deliberació en comú, de la presa de decisions sobre el terreny, emplaçades per Aristòtil sota l'ègida de la *phronesis* del judici caut, traduït pels llatins com a *prudèntia*, el qual no dissocia la saviesa especulativa de la saviesa



pràctica exercida pel savi de carn i ossos. És a aquesta saviesa pràctica a la qual jo refereixo les formes del judici moral en situació que podem trobar en l'ètica mèdica o l'ètica jurídica, sobre les quals tornaré a parlar d'aquí a un moment. Voldria, tanmateix, detenir-me en l'estructura de conjunt del treball.

Com ja ha estat comentat més amunt, a hores d'ara em dedico a revisar l'organització de conjunt d'allò que irònicament denomino la meua «petita ètica». Decididament proposaria començar al nivell normatiu, allà on s'articulen el sentit de la norma i el de l'ésser obligat: és el lloc de l'experiència moral comuna, on la relació entre el permès i el defensat és alhora una dada bàsica de la vida normal i un tema permanent d'interrogació, contestació i revisió. Són les dificultats internes en la nostra relació amb les prohibicions estructurants les que ens porten a cercar per obligació moral, tal com s'imposa en el pla social, un fonament més radical que el simple «tu has de». Aquesta recerca ens retorna a les anàlisis dels grecs relatives al desig, la deliberació pràctica, la referència a les pràctiques sotmeses a la prova del temps i de l'experiència i, en definitiva, a la història dels costums considerada en la seva dimensió comunitària. Tanmateix, la davallada a les fons ètiques de la moralitat, la darrera referència a una ètica a contracorrent, no reïx a formular-se, atesa l'ocultació pregona de les raons de l'acció, sense la seva projecció cap a les ètiques aplicades, les ètiques que segueixen el curs del riu, en les quals es verifica concretament la perspectiva fonamental de l'ètica a contracorrent. Aquesta negociació entre l'ètica fonamental i les ètiques aplicades, tot passant pel garbell racional de la forma, crec que constitueix la dinàmica de la vida moral. Aquest enfocament més directe, menys deutor de la història de la filosofia moral i també més amatent a la riquesa de les anàlisis textuais tancades de manera massa activa en categories escolars com les de moral teleològica i moral deontològica, presideix l'exploració de les ètiques aplicades a la qual em dedico avui en dia.

Posaré un parell d'exemples d'ètica aplicada: l'ètica mèdica i l'ètica jurídica. La primera sorgeix de la demanda d'atencions que el patiment suscita. La segona, sota la seva forma penal, procedeix de l'existència de conflictes i de la necessitat de garantir un reglament equitatiu. Tant l'una com l'altra estan marcades per un acte específic de judici: la prescripció mèdica d'una banda i la sentència jurídica de l'altra. Tant l'una com l'altra posen en joc regles morals precises.

Pel que fa a la medicina, aquestes regles presideixen el pacte d'atencions que vincula el metge al pacient i viceversa: secret mèdic compartit, exercici del dret a la veritat relatiu al diagnòstic i el tractament, expressió del consentiment explícit per als tracta-

ments arriscats. La contribució del saber mèdic i de la ciència biomèdica s'empelta amb aquesta ètica de base que presideix el pacte d'atencions; d'altra banda, l'edifici de l'ètica mèdica es completa amb la construcció del dret mèdic (*bio-law*) i la política pública de la salut; la demanda d'atencions suscitada pel patiment resta, tanmateix, com a darrera referència.

Pel que fa a la sentència judicial, aquesta conclou un seguit d'operacions constitutives del procés que es desenvolupa al redós dels tribunals. Es tracta d'operacions de llenguatge que acaren dues reivindicacions, la de l'acusació i la de la defensa; normatives procedimentals precises escandeixen la discussió entre les parts en litigi sotmeses a l'ègida d'una ètica de la discussió que regula la distribució de la paraula entre les parts; la sentència conclou aquesta cerimònia lingüística.

Així com el pacte mèdic d'atencions uneix el metge i el seu pacient, la sentència judicial separa els adversaris i els situa a la distància justa entre l'un i l'altre; aleshores l'important no és tant penalitzar com dir el dret, pronunciar la paraula de justícia en la situació particular de l'afer tractat. El paral·lelisme entre l'ètica mèdica i l'ètica judicial també abasta la combinació entre argumentació i interpretació, l'una reposant damunt les regles abstractes del raonament i l'altra sobre la balança raonable dels components del context de judici i el compromís personal d'aquell qui decideix, tant si és jutge com si és metge. La meua petita obra intitulada *Le Juste* I aplega alguns assaigs dedicats fonamentalment a l'ètica jurídica i les seves extensions cap al domini de la penalització, amb la difícil problemàtica de les presons i la presa en consideració de la rehabilitació dels detinguts, sense la qual la pena restaria mancada de sentit.

#### IV

Em permetreu que acabi aquest itinerari amb una evocació de la meua darrera obra que porta per títol *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Com tots els meus treballs anteriors, sorgeix del descobriment i de l'examen de coses residuals que havien quedat sense resoldre en obres anteriors. Això també va succeir en *Temps et récit*, en la qual l'experiència temporal es confrontava directament amb l'activitat narrativa, sense cap referència a la mediació exercida entre l'una i l'altra per la memòria. Una mediació, la de la memòria, que amagava un enigma que encara cal resoldre i, fins i tot, reconèixer. Aquest enigma és el de la presència a l'esperit d'una imatge de les coses passades i d'ara endavant absents. L'enigma de la presència de l'absència és el resum de totes les dificultats inherents a l'exercici de la capacitat de recordar. És així com l'acte de poder fer memòria s'afegeix a la llista

dels poders característics d'allò que més amunt he denominat l'home capaç. L'acte de recordar i el poder que posa en marxa se situen a la cruïlla de dues grans funcions: la imaginació orientada cap a l'irreal i la memòria pròpiament dita adreçada cap a una realitat desapareguda, el passat. Totes les dificultats acumulades en relació amb la memòria culminen en la identificació del criteri diferencial entre l'irreal, objecte mental privilegiat de la imaginació, i el tipus d'absència que distingeix el passat recordat de l'irreal imaginat. L'experiència del reconeixement, en aquest sentit, pot ser considerada com el criteri on es testimonia la capacitat de la memòria per a representar el passat. La recerca del record en l'operació de crida és, certament, l'ocasió d'abús, de confusió, d'error i de tota mena de decepcions; tanmateix, el moment del reconeixement continua essent el criteri darrer i irremplaçable d'allò que el filòsof Henri Bergson va denominar molt felicitment la supervivència o la reviviscència de les imatges del passat. El moment del reconeixement és tan crucial que reuneix en ell mateix la triple problemàtica de la memòria, la història i l'oblit.

La memòria, en definitiva, culmina en aquesta forma suprema del reconeixement, la qual no és tan sols reconeixement de quelcom passat, sinó reconeixement de si mateix. Aquest lligam entre la memòria i un mateix és tan estret que la memòria ha pogut ser considerada com el criteri per excel·lència de la identitat personal que s'estén alhora a totes les formes d'identitat comunitària. És així com retrobo en el trajecte de la memòria la noció d'identitat narrativa elaborada al final de *Temps et récit* i que es troba arrelada des d'aleshores en l'experiència mnem  nica.

D'altra banda, l'experiència de la representació del passat en el moment del reconeixement planteja en tota la seva amplitud i radicalitat la prou coneguda problemàtica de l'empremta, en el seu sentit de petjada que un esdeveniment sobrevingut en un moment de temps deixa damunt d'un suport qualsevol, oferint-se a ser desxifrat i interpretat. Unes petjades que poden ser de tres menes: petjades materials llegibles al cervell, empremtes ps  iques implicades directament en la supervivència de les imatges i petjades escrites aplegades en els arxius i afegides a totes les traces documentals i monumentals que l'activitat pretèrita de la humanitat ha anat dipositant. Aquesta darrera forma d'empremta, la petjada documental, és la que garanteix el trànsit de la memòria a la història. Posseeix la primera marca de l'escriptura, la qual recull les traces remarcables de la llengua que són els testimonis. Diu el testimoni: «jo vaig ser-hi»; i encara afegeix «tant si em creieu com si no» i «si no em creieu, demaneu-ho a algú altre». Aquesta triple declaració del testimoni garanteix no sols la transició de la memòria a la història, sinó també la que s'esdevé en el propi interior de la hist  -

ria entre el testimoni oral i el testimoni escrit. El testimoni escrit, alhora, engendra una situació de competència i enfrontament entre testimonis oposats de la qual procedeixen, a favor de la crítica del testimoni, totes les operacions característiques de la història científica entesa com una de les ciències humanes.

Partint d'aquesta base arxivística, sancionada per l'establiment de la prova documental, s'edifica la fase pròpiament explicativa de la història. Damunt d'aquest pla de l'explicació es despleguen totes les modalitats de raonament històric, posant en joc la clàusula perquè... com a resposta a la qüestió «per què?» plantejada des del nivell documental en el marc de la consulta dels arxius i del tractament de tots els tipus d'empremtes escrites i d'indicis materials. És en aquest nivell de l'explicació on la història es constitueix en una disciplina diferent de totes les altres ciències humanes, sociologia, antropologia, lingüística, psicologia, etologia, etc. En aquest mateix nivell la història s'allunya tan com pot de la memòria i del seu criteri de reconeixement. La història s'esmerça a construir encadenaments combinant la causalitat, en un sentit proper al seu ús en les ciències de la natura, i l'explicació mitjançant les raons que es planteja en les situacions ordinàries de la conversa i la vida corrent. Respecte a això, no hi ha cap raó per a oposar explicar a comprendre, si explicar vol dir cercar i donar una causa i si comprendre significa buscar i produir raons d'actuar. La combinació entre causa i raó d'actuar es produeix de maneres diverses, segons que es consideri la història econòmica, la història social, la història política, la història cultural o, de manera més precisa, la història de les representacions, la qual forneix una estructura simbòlica a les transaccions entre agents socials a la recerca de la seva identitat individual o col·lectiva.

És, tanmateix, a nivell de la tercera fase de l'operació historiogràfica, la fase de l'escriptura de la història, de la qual rep la historiografia el seu nom, que ressorgeix al final de la seva trajectòria la problemàtica de la representació del passat, l'origen en el pla de la memòria de la qual ha estat evocada en el moment del reconeixement del record. En la mesura que la història ha estat privada del petit plaer del reconeixement, s'ha obligat a compensar l'absència del moment intuïtiu del reconeixement per una complexa arquitectura de construccions més o menys expertes que procuren la reconstrucció del passat tal com va existir en un moment donat. Mai, però, la reconstrucció del passat mitjançant la història no serà equivalent al sorgiment del record en l'evocació espontània, aquest tresor rar d'una memòria que somia. Els recursos narratius que la història comparteix amb les altres formes del relat, el relat de conversa i, sobretot, el relat de ficció, des de la tragèdia i l'epopeia dels antics fins a la novel·la moderna, contri-

bueixen a aquesta mena de laboriosa reconstrucció. S'afegeixen a aquesta mediació narrativa totes les figures de la retòrica, explorades per Vico sota el nom de metàfora, sinècdoque, metonímia i ironia; totes les dificultats i els paranys del discurs es posen així a prova per part de l'imaginari històric, amb tots els riscos lligats a la seducció, l'horitzó perillós de les estratègies de persuasió. Tots els problemes que s'han entrevist en el pla de la memòria, on la imaginació i la memòria coincideixen en l'enigma de la presència de l'absent, tots aquests problemes tornen a sorgir al final del trajecte historiogràfic, amb els trets de la confrontació entre ficció i història. Finalment, el destí de la representació del passat en la història es posa en joc en la capacitat de distingir la història de la ficció. El repte és el següent: ¿és la història capaç de posar en comú la seva dimensió crítica i la recerca de fidelitat de la memòria, fent així que aquesta última s'elevi al rang de la veritat en la història? La qüestió resta oberta i segueix torturant el coneixement històric.

Ambdues problemàtiques, la de la memòria i la de la història, són travessades alhora per la problemàtica de l'oblit. De fet, tant l'una com l'altra es defineixen per la lluita contra l'oblit. L'amenaça de l'oblit comporta la dependència de la memòria i de la història respecte de les traces, la diversitat i complexitat de les quals acabem d'evocar, en quant empremta cortical, traça afectiva i traça documental. Les petjades, d'altra banda, totes les empremtes, poden ser esborrades i destruïdes. És una amenaça que plana damunt de la memòria i la història, les quals constitueixen conjuntament una iniciativa de salvament respecte a un passat acomplert que fou, per tant, el passat viu de la humanitat de l'antigor. L'amenaça de l'oblit, tanmateix, no està mancada de contrapartides: tal com ho testifiquen valuoses experiències com el sorgiment sobtat de records d'infantesa que hom creia perduts definitivament, així com la recerca metòdica de les traces colgades del passat sobre la qual es basa el mètode psicoanalític d'exploració de l'inconscient. El passat que es considera perdut per sempre és susceptible de visitar novament la consciència present: en definitiva, s'oblida menys del que es creu i del que es tem. Tanmateix, qui no farà mai de contrapès entre ambdues formes d'oblit?

M'agradaria acabar la meua conferència amb aquesta nota d'indecisió. Fins a la nostra mort, l'oblit fruit de la posada en reserva serà tan fort com l'oblit fruit de la desaparició de les empremtes?